**UNIVERSITÉ CHARLES-DE-GAULLE LILLE 3**
**ÉCOLE DOCTORALE « SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIÉTÉ »**
**LABORATOIRE « SAVOIRS, TEXTES ET LANGAGE », UMR 8163**

**Doctorat PhD**

**Philosophie**

**Gaudence NIBARUTA**

# Multiculturalisme et justice sociale. Les enjeux politiques de la reconnaissance chez Charles Taylor et Axel Honneth

Thèse dirigée par le Pr. Dr. Patrice CANIVEZ
Professeur des Universités
Université Charles-de-Gaulle Lille 3
France

Soutenue le 07 décembre 2016

**Jury :**

- M. Patrice CANIVEZ, Professeur à l'Université Lille 3, directeur de thèse.
- M. Sébastien LAOUREUX, Professeur à l'Université de Namur, Président du jury.
- Mme Eléonore LE JALLE, Maître de conférences HDR à l'Université Lille 3.
- M. Etienne TASSIN, Professeur à l'Université Paris Diderot - Paris 7.

## RÉSUMÉ

Sous l'effet de la mondialisation qui a accéléré le rapprochement des cultures, la notion d'identité a pris de l'importance dans la conscience contemporaine. L'émergence du multiculturalisme et de l'idéal de la reconnaissance est liée à ce phénomène. Elle est fondée sur un rejet de l'identité essentielle jugée comme fictive et assimilationniste, au profit d'une valorisation de l'identité sociale réelle. Cette investigation porte sur les enjeux de l'identité, à savoir, sa formation, les conditions de possibilité de son épanouissement, sa reconnaissance dans l'espace public, et surtout son intégration dans la gestion des affaires de l'État. Ces enjeux soulèvent les passions, jusqu'à constituer dans certains cas des menaces pour la cohésion sociale et l'unité de l'État.

À travers une analyse conceptuelle et une discussion des problèmes moraux et politiques touchant l'actualité des sociétés contemporaines, Taylor démontre que l'harmonie sociale et l'épanouissement individuel et collectif passent nécessairement par une gestion harmonieuse de l'identité et de la différence. Quant à Honneth, il développe une théorie de l'intersubjectivité, en soulignant que l'identité des individus ne peut se former et s'épanouir que dans des rapports de reconnaissance. Les deux penseurs se rejoignent sur l'idée qu'au fond de l'exigence de la reconnaissance se trouve l'idéal de justice sociale et d'équité. Au-delà de l'estime mutuelle, le partage équitable des richesses (matérielles ou symboliques), les compromis, les accords ou accommodements raisonnables, deviennent le pilier d'un vivre-ensemble harmonieux.

**TITRE EN ANGLAIS**

**Multiculturalism and social justice.**

**The political stakes of recognition in**

**Charles Taylor's and Axel Honneth's theories**

## ABSTRACT

Under the influence of globalization, which has brought different cultures closer, the notion of identity has taken center stage in contemporary consciousness. The emergence of multiculturalism and the recognition of the ideal are connected to this phenomenon. They are based on the rejection of the essential identity, which is judged as fictitious, for the benefit of a real social one. This research accounts for the stakes in identity: its formation, the conditions of possibility of its self-fulfillment, its recognition in the public area, and especially its integration in the management of the affairs of the state. Such requirements sometimes raise passions and may be considered as threats to social cohesion and the compactness of the state.

Through an abstract quest and a discussion of the moral and political problems affecting contemporary societies, Taylor demonstrates that social harmony and individual and collective self-fulfillment is inevitably interwoven with a harmonious management of identity and some difference. As for Honneth, he develops an idea based on intersubjectivation, and underscores the fact that the identity of the individual can formed and allow to blossom in the presence of requirements for the recognition of the ideals of social justice and equity. Beyond mutual respect, the equal distribution of wealth (material or symbolic), compromises, agreements or reasonable settlements, are the pillars of harmonious societies.

**MOTS CLÉS**

Identité, Différence, Altérité, Intersubjectivité, Mépris, Reconnaissance, Multiculturalisme, Justice sociale, Lutte sociale, Mondialisation, Charles Taylor, Axel Honneth.

**KEYWORDS**

Identity, Difference, Alterity, Intersubjectivity, Contempt, Recognition, Multiculturalism, Social justice, Struggle for recognition, Globalization, Charles Taylor, Axel Honneth.

# DÉDICACE

A **Thyméo** dont la naissance au cours de la réalisation de ce projet a été pour moi un formidable aiguillon

## REMERCIEMENTS

Mérite d'abord toute ma reconnaissance le Professeur Docteur Patrice Canivez qui, à côté de ses multiples responsabilités en tant que directeur de l'Institut Eric Weil et directeur du département de Philosophie (au moment de la réalisation de ce travail), a accepté de diriger cette recherche. Ses conseils et orientations m'ont été très précieux. Sans son accompagnement, sa patience et surtout sa rigueur, cette thèse n'aurait simplement pas pu avoir lieu.

Que les professeurs Mbonda Ernest-Marie et Massamba-Loubelo Olivier qui ont guidé mes premiers pas dans la recherche à l'Université catholique d'Afrique centrale trouvent également ici ma gratitude. C'est de leurs enseignements qui j'ai tiré l'engouement à la philosophie politique, et surtout l'intérêt autour des questions identitaires et de la justice sociale.

Je remercie également les responsables des institutions académiques qui m'ont accueillis et accompagné durant mon séjour de recherches à l'Université Charles-de-Gaulle Lille 3. Il s'agit notamment de l'École doctorale « Sciences de l'Homme et de la Société – SHS », ainsi que le laboratoire « Savoirs, Textes et Langage – STL », UMR 8163. Mon passage dans ces centres de recherche constitue pour moi une prodigieuse expérience.

Je remercie toutes les personnes qui m'ont soutenu de près ou de loin dans cette entreprise académique. Plus particulièrement, à Monsieur NSHIMIRIMANA Léandre et au Révérend Père Audace MANIRAMBONA, j'adresse mes sincères remerciements pour m'avoir permis de reprendre les études abandonnées suite à la guerre qu'a connue mon pays dans la décennie 90.

Un remerciement tout particulier va à ma famille, pour le soutien moral et matériel. Ses encouragements et son soutien dans la réalisation de ce travail m'ont été d'une importance capitale. J'exprime toute ma gratitude à ma femme et mes enfants qui ont supporté mon absence dans le foyer au moment où les conditions sociopolitiques de mon pays étaient très critiques.

Ma reconnaissance enfin à la Coopération Union européenne - ACP à travers le projet ANGLE II qui m'a permis d'entrer en contact avec l'Université Charles-de-Gaulle Lille3, et qui a pris en charge les débuts de mon séjour. C'est de ce contact que ce projet a vu le jour.

## TABLE DES MATIÈRES

**Résumé** ..... **2**
**Titre en anglais** ..... Erreur ! Signet non défini.
**Abstract** ..... **4**Erreur ! Signet non défini.
**Mots-clés** ..... **5**
**Keywords** ..... **6**
**Dédicace** ..... **7**
**Remerciements** ..... **8**
**TABLE DES MATIÈRES** ..... **9**
**INTRODUCTION GÉNÉRALE** ..... Erreur ! Signet non défini.
**CHAPITRE I.**
**ÉMERGENCE ET FONDEMENTS DE L'IDÉAL DE LA RECONNAISSANCE** ..... **32**
**Introduction** ..... **33**
**1. Du langage commun au discours philosophique** ..... **34**
**2. Sur les traces de l'idée de reconnaissance dans la pensée moderne** ..... **38**
2.1. Du fondement naturel et cosmogonique de l'interaction humaine ..... 38
2.2. Rousseau, la liberté et la volonté générale comme postulats de la socialité ..... 41
2.3. Kant, la reconnaissance a priori fondée sur la transcendance de la personnalité ..... 47
2.4. Fichte et l'intersubjectivité pratique fondée sur la juridicité ..... 49
**3. Hegel et la reconnaissance comme moteur de la dynamique intersubjective et du progrès moral de la société** ..... **51**
3.1. Logique et figures aporétiques de la reconnaissance ..... 51
3.1.1. Dialectique des consciences et reconnaissance logique ..... 52
3.1.2. Maîtrise et servitude : échec de la reconnaissance extorquée ..... 54
3.1.3. Droit abstrait, moralité et volonté libre ..... 56
3.2. Ethicité et reconnaissance institutionnalisée (la Sittlichkeit) ..... 58
3.2.1. La reconnaissance au sein de la famille ..... 58
3.2.2. La société civile et l'interaction médiée par le besoin et l'échange ..... 61
3.2.3. L'État, achèvement de l'esprit et manifestation empirique de la reconnaissance ..... 63
3.3. L'ambiguïté des interprétations de la reconnaissance hégélienne ..... 66
**4. La reconnaissance dans le moment post-hégélien** ..... **70**
4.1. Marx, l'aliénation et la lutte pour l'émancipation ..... 70
4.2. L'Ecole de Francfort et la théorie critique ..... 74
4.3. L'actualité du thème de la reconnaissance ..... 77

**Conclusion** ..... **79**

**CHAPITRE II.**
**MULTICULTURALISME ET POLITIQUE DE LA RECONNAISSANCE** ..... **81**

**Introduction** ..... **82**

**1. Modernité : progrès, dégénérescence et quête d'alternatives** ..... **84**

1.1. La dignité essentielle comme idéal salvateur de la modernité ..... 84

1.2. La crise de la Modernité et le détournement d'un idéal ..... 88

1.2.1. Individualisme et néo-utilitarisme ..... 88

1.2.2. Raison instrumentale et éclipse des fins ..... 90

1.2.3. La perte de la liberté ..... 91

1.2.4. Le basculement d'un idéal ..... 92

**2. Le multiculturalisme et la politique de reconnaissance comme alternatives** ..... **95**

2.1. Les fondements du multiculturalisme ..... 97

2.1.1. Rejet de l'universalisme identitaire fictif et valorisation de la diversité ..... 100

2.1.2. La double genèse de l'identité : authenticité et originalité ..... 101

2.2. Politique de reconnaissance : entre honneur et dignité ..... 107

2.2.1. De l'idéal du « Je » au fondement du « Nous » ..... 109

2.2.2. Du principe de l'honneur au principe de dignité ..... 110

**3. Apories du multiculturalisme et controverses autour de la reconnaissance** ..... **113**

3.1. Multiculturalisme vs. interculturalisme ..... 113

3.2. La dialectique identitaire du multiculturalisme ..... 117

3.3. Le « politiquement correct » et les défis herméneutiques ..... 122

3.4. Incommensurabilité des valeurs et problématique de l'égalité des cultures ..... 125

**Conclusion** ..... **130**

**CHAPITRE III.**
**POLITIQUE DES DIFFÉRENCES ET ÉQUITÉ** ..... **132**

**Introduction** ..... **133**

**1. Diversité des conceptions du « bien » et fondement de la politique des différences** ..... **134**

**2. Identités et justice politique** ..... **139**

2.1. Minorités, « capital symbolique » et idéal de survivance ..... 142

2.2. Desseins collectifs et droits particuliers ..... 146

**3. De la reconnaissance formelle à la pratique : au-delà de la justice, l'équité** ..... **148**

3.1. La problématique de la méritocratie ..... 149

3.2. Représentativité politique et émancipation sociale ..... 151

3.3. La discrimination positive et le principe d'équité ..... 154
**4. Enjeux et défis éthico-politiques du multiculturalisme ..... 156**
4.1. Risques de conservatisme culturel et exaspération du ressentiment ..... 156
4.2. La rationalité démocratique à l'épreuve de l'ethnocentrisme ..... 159
4.3. Les paradoxes de la discrimination positive ..... 163
4.4. La cohésion et l'avenir de l'État-nation en danger ..... 166
**Conclusion ..... 171**
**CHAPITRE IV.**
**AUTORÉALISATION IDENTITAIRE ET ESTIME SOCIALE ..... 173**
**Introduction ..... 174**
**1. Identité et visibilité sociale ..... 176**
**2. Les paliers d'un parcours de la reconnaissance à teneur normative ..... 177**
2.1. Amour, affectivité et confiance en soi ..... 177
2.2. Reconnaissance juridique et respect de soi ..... 189
2.3. Solidarité, coopération et estime sociale ..... 191
**3. L'expérience du mépris et la faillite du processus de la reconnaissance ..... 196**
3.1. L'atteinte à l'intégrité physique ..... 197
3.2. L'atteinte à l'intégrité juridique ..... 199
3.3. L'atteinte à l'intégrité psychique et morale ..... 201
**4. Les problèmes d'une théorie de la reconnaissance fondée sur la normativité…..…..204**
**Conclusion ..... 209**Erreur ! Signet non défini.
**CHAPITRE V.**
**LIBERTÉ ET JUSTICE SOCIALE. LA RECONNAISSANCE A L'EPREUVE DE LA MONDIALISATION ..... 210**
**Introduction ..... 211**
**1. Les conditions de possibilité de la liberté ..... 213**
1.1. La liberté comme valeur suprême ..... 213
1.2. Droits et libertés individuels, libre-agir et liberté négative ..... 214
1.3. Moralité et liberté réflexive ..... 216
1.4. Interaction humaine et liberté sociale ..... 217
**2. Ethicité post-traditionnelle et conditions d'effectivité de la liberté ..... 224**
2.1. La liberté dans les relations personnelles ..... 224
2.2. Liberté et action politique démocratique : attentes privées et attentes universalisables . 228
2.3. Famille moderne, liberté morale et ordre capitaliste ..... 229

**3. Liberté et agir économique médié par le marché capitaliste ..... 234**
3.1. Réification et oubli de la reconnaissance ..... 234
3.2. Dignité humaine et éthique entrepreneuriale ..... 239
**4. L'idéal de la reconnaissance et la justice sociale au défi de la mondialisation ..... 241**
4.1. L'impératif éthique ..... 242
4.2. L'action citoyenne et la responsabilité de l'Etat ..... 244
4.3. De l'empiricité d'une théorie de la justice fondée sur la normativité ..... 248
**Conclusion ..... 253**
**CHAPITRE VI.**
**PERSPECTIVES : VIVRE ENSEMBLE DANS LA DIVERSITÉ À L'ÈRE DE LA MONDIALISATION ..... 255**
**Introduction ..... 256**
**1. Ambivalences et défis autour de la reconnaissance ..... 258**
1.1. Les risques de basculement de la reconnaissance dans l'idéologie ..... 258
1.2. Défis épistémologiques ..... 260
**2. Autres approches de la reconnaissance ..... 266**
2.1. Nancy Fraser et le dilemme de la reconnaissance ..... 267
2.2. Willy Kymlicka et le projet d'une citoyenneté multiculturelle ..... 270
2.2.1. L'apparente antinomie entre liberté et culture ..... 270
2.2.2. Minorités ethniques et minorités nationales ..... 272
2.2.3. La citoyenneté multiculturelle ..... 274
**3. Reconnaissance et justice ethnoculturelle ..... 277**
3.1. Identité et différences entre conflit de valeurs et conflit de besoins ..... 284
3.2. Ethicité traditionnelle, reconnaissance et démocratie ..... 288
**Conclusion ..... 290**
**CONCLUSION GÉNÉRALE ..... 292**
**BIBLIOGRAPHIE ..... 301**

# INTRODUCTION GÉNÉRALE

« Vivre comme un arbre, seul et libre
Vire en frères comme les arbres d'une forêt »[1]

Ces vers du poète turc Hikmet résument toute une ambition morale et politique de l'homme moderne. Qu'est-ce qui doit régir les relations entre les hommes, entre l'individu et la communauté, entre la société et l'État ? Telle est la grande interrogation qui traverse la philosophie politique moderne depuis Rousseau. Il s'agit d'une quête portant sur l'établissement des limites, s'il doit y en avoir, entre le sujet (liberté individuelle), la communauté (valeurs collectives) et l'État dans ses rapports avec la société. En effet, de nos jours, sous l'effet de la mondialisation qui a accéléré le rapprochement des cultures, la notion d'identité tend à occuper une place importante dans la conscience de l'homme contemporain. L'essentialité comme fondement de l'identité héritée des Lumières est rejetée, car jugée fictive et de tendance assimilationniste. Désormais, les sujets estiment qu'il est juste de manifester sa particularité (authenticité, originalité) publiquement. Un courant prônant le respect de cette diversité identitaire et culturelle au sein d'une même communauté comme une exigence démocratique a vu le jour depuis quelques années, il s'agit du « multiculturalisme ».

Courant très récent qui prend sa naissance dans le contexte nord-américain, surtout aux Etats-Unis et au Canada, le multiculturalisme réclame que des droits spécifiques soient accordés à des groupes particuliers. C'est dans ce sens que des groupes dits « minoritaires », se sentant étouffés ou opprimés, revendiquent la mise en œuvre d'une « politique de reconnaissance » publique, condition qu'ils jugent indispensable pour la promotion de la justice sociale. Cette revendication met en question la démocratie libérale. Car celle-ci est par nature aveugle aux différences. Son action vise l'universel, et toute demande particularisante ne trouve pas satisfaction, faute de quoi il y aurait perturbation de ses principes et de sa méthode. Seul le citoyen en ce qu'il a d'essentiel et d'universel constitue son fondement. Or, le multiculturalisme revendique non seulement la reconnaissance des identités particulières, mais aussi la prise en compte de celles-ci dans la sphère politique. C'est dans cette perspective que se situe le philosophe Charles Taylor. Contrairement aux libéraux qui défendent l'idée d'une justice fondée sur des lois universelles valables indistinctement pour tous, le

[1] Nâzim Hikmet, « Vivre comme un arbre, seul et libre, vivre en frères comme les arbres d'une forêt », Erhan, Turgut [éd.], dessins Abidin Dino. Levallois-Perret : Editions Turquoise, 2002, p. 3.

multiculturalisme défend qu'on ne saurait définir la juste distribution des biens et avantages, dans une société donnée, sans tenir compte de ses particularités traditionnelles et culturelles. Il souligne la nécessité de se préoccuper de la communauté au même titre que de la liberté et de l'égalité de l'individu, voire de lui donner la priorité. Dans cette quête, il récuse la neutralité de l'État soutenue par les libéraux. Mais il réclame en même temps l'intervention de l'Etat qui, seule, peut venir au secours des groupes culturels menacés d'étouffement et qui courent le risque de disparaître.

Les exigences du multiculturalisme soulèvent donc un problème majeur : comment laisser chacun organiser sa vie comme il l'entend (libéralisme) et continuer en même temps à rechercher le bien commun ? De plus, la conception moderne de la liberté est à l'origine d'une diversité et quelquefois même d'antagonismes entre différentes idéologies et différents modes de vie. Dès lors, la revendication de droits particuliers (communautarisme) ne risque-t-elle pas de fragiliser la cohésion sociale et de préparer la voie à la disparition de l'Etat-nation ou même de remettre en cause le caractère universaliste des droits de l'homme ?

C'est la façon dont Charles Taylor aborde ces problèmes et la pertinence de sa réflexion qui nous a poussés à le choisir, en même temps qu'Axel Honneth, comme base de notre recherche. Le but est d'analyser à quelles conditions la politique de reconnaissance conçue et défendue par Taylor peut être appliquée sans remettre en cause les principes démocratiques, l'unité et la cohésion de l'Etat, sans oublier l'universalité des droits de l'homme qui sont le socle de la démocratie libérale.

L'intérêt de travailler sur le multiculturalisme ne nous a pas été seulement inspiré par l'actualité des débats sur ce thème. Le multiculturalisme nous semble être aussi un passage obligé de toutes les sociétés contemporaines qui deviennent de plus en plus pluriculturelles. La particularité du multiculturalisme est sa revendication d'introduire la prise en compte de valeurs traditionnelles dans la politique. En effet, le problème des rapports entre la culture et la politique ne date pas d'aujourd'hui ; en témoigne le procès de Socrate accusé d'inciter les jeunes à la rébellion contre les valeurs et surtout de ne pas respecter les dieux de la cité. Prônant le respect et la valorisation de la diversité culturelle, le multiculturalisme est « un courant philosophico-politique fondé sur le principe de la diversité culturelle. Celle-ci doit être vécue comme une philosophie d'intégration sociale dans laquelle diverses cultures, qui entrent en contact, conservent leur identité culturelle propre »[2]. Aucune culture ne doit donc

[2] M. N. Mabiala, « Multiculturalisme et barbarisation au Zaïre», in *Conflits et identité, actes des journées philosophiques de Canisius*, Avril 1997. Kinshasa : Ed. Loyola, 1998, p. 102.

être privilégiée, ni servir de référence prioritaire dans les affaires publiques, tel est l'objectif que vise la politique de reconnaissance publique. La réalisation d'un tel idéal se présente comme devant être bénéfique aux individus dans leurs vies particulières, aux peuples quant à la sauvegarde de leurs traditions et cultures, mais aussi aux nations quant à la sauvegarde de la cohésion sociale et la recherche du Bien commun.

La conception de cette politique de reconnaissance trouve son fondement dans l'idée que Charles Taylor partage avec les Modernes selon laquelle « chaque individu a sa manière spécifique d'être humain »[3]. D'où la liberté dans la recherche de l'épanouissement de sa vie. Néanmoins, Taylor va encore plus loin en soulignant que la politique de reconnaissance doit « dénoncer toutes les discriminations et refuser la catégorisation de la citoyenneté »[4]. Elle est fondée sur le principe de l'égalité universelle qui se base sur la politique de dignité, et celle-ci est fondée sur l'idée que « tous les êtres humains sont également dignes de respect »[5]. Cette politique de reconnaissance ne peut donc être possible que dans une société où les droits de l'homme sont respectés, société qui ne peut être que démocratique.

Nous assistons actuellement à la recrudescence des affrontements interculturels et la tentation à se référer aux identités (religieuses, ethniques, régionales, ...) dans le jeu politique, ce qui diminue l'espérance de l'enracinement démocratique. Parfois, ces malheureux contextes débouchent sur des situations dramatiques comme la rupture de la sphère sociale et l'écroulement de l'État (Somalie, Yougoslavie, ...). Notre discussion de la pensée taylorienne montrera que si les différences peuvent être protégées pour promouvoir l'épanouissement, elles ne peuvent en aucun cas servir de référence dans la promotion sociale, faute de quoi elles conduisent à la déstabilisation de la communauté. Toutefois, il ne s'agit pas d'invalider la thèse taylorienne de l'intégration sociale et politique de l'identité, car celle-ci garde sa pertinence. Sinon, l'affirmation des libertés individuelles d'opinion et d'expression n'aurait pas de sens pour une communauté culturelle qui se sent niée dans toutes les valeurs qui la caractérisent. De même, l'individu ne peut pas se sentir libre si la minorité culturelle à laquelle il appartient est opprimée par une culture dominante qui ne la traite pas avec équité du point de vue d'un droit égal à utiliser sa langue ou à préserver son héritage culturel. Il s'agit là des fondements du multiculturalisme que l'on ne saurait récuser.

Cependant, la question que l'on peut poser à Taylor est celle de la cohésion de la communauté politique. Car la revendication des droits spécifiques à un groupe culturel chère

---

[3]Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris : Aubier, 1994, p. 44.
[4]*Ibid*., p. 57.
[5]*Ibid*., p. 57.

au multiculturalisme peut favoriser le confinement dans des valeurs traditionnelles et culturelles qui sont difficilement universalisables. La conséquence en est le risque permanent que les citoyens mettent l'identité ethnoculturelle au-dessus de la nation. Ce particularisme affecte le jeu démocratique libéral. Celui-ci, ne reconnaissant comme sujet politique que le citoyen en ce qu'il a de dignité à valeur universelle, se trouve tiraillé face aux demandes d'intégration identitaire dans l'espace public. L'État-nation, pour sa part, se fondant sur l'idéal démocratique, se trouve bouleversé par l'intrusion d'une diversité de « biens communs » propres aux groupes particuliers, qui sont d'ailleurs difficilement conciliables. D'où le risque d'une fragmentation de l'État en un agrégat de communautés distinctes.

Face à ces risques de basculement de la reconnaissance fondée sur le multiculturalisme dans une sorte d'idéologie, Axel Honneth entreprend d'orienter la lutte pour la reconnaissance sur un autre plan, à savoir celui d'une théorie sociale fondée sur la normativité. Honneth constate que dans la société contemporaine, le sujet fait face à une complexité de situations qui engendrent des préoccupations individuelles ou collectives. De telles angoisses sont souvent la source de conflits sociaux qui menacent de s'embraser. Il existe tout un ensemble d'attitudes dépréciatives engendrant la honte, la colère et les blessures psychiques qui sont au quotidien le lot de certains groupes, notamment les femmes, les minorités sexuelles, ethniques ou nationales, et qui suscitent un sentiment d'indignation, voire de révolte. Dans la plupart des cas, ce déni de reconnaissance s'accompagne d'inégalités sociales, politiques et économiques. C'est pourquoi à notre époque, les conflits qui autrefois étaient appréhendés en termes de classes, tournent désormais autour de l'identité, de la différence, de la culture et de l'inégalité qui en découle. Le concept de « reconnaissance » est donc devenu une expression plus englobante traduisant à la fois l'exigence de la dignité humaine, de la liberté, de l'égalité et de la justice sociale.

Le philosophe et historien des idées sociales Isaiah Berlin relevait, il y a déjà quelque temps, que « jamais le désir de reconnaissance réciproque ne s'est manifesté avec autant d'ampleur qu'aujourd'hui, où tant d'individus et de peuples ressentent le mépris, ou l'indifférence, comme des atteintes à leur liberté même »[6]. Selon Berlin, la reconnaissance est tellement essentielle au sujet moderne que la lutte pour cette reconnaissance est devenue la forme paradigmatique des conflits politiques et sociaux. Ainsi, de nos jours, « femmes et

[6] Isaiah Berlin, *Eloge de la liberté* ; traduction de Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lohana. Paris : Calmann-Lévy, Presses Pocket, collection « Agora », 1990, p. 204.

hommes luttent avec ardeur pour qu'on reconnaisse en eux les agents responsables, autonomes, uniques, qu'ils veulent être, plutôt que des entités artistiques, des numéros, sans noms propres »[7]. L'image auto-appréciative que chacun a de soi dépend en effet de la reconnaissance par l'autre, ce qui signifie que l'appréciation de soi par l'autre est un élément indispensable dans la formation de l'identité moderne.

Avec une mondialisation fondée sur un libéralisme néo-utilitariste, les écarts entre les nantis et les misérables ne cessent de se creuser. En outre, les attitudes négatives de mépris, de déni de reconnaissance, d'exclusion et de discrimination auxquelles font face quotidiennement certaines catégories de gens, sont désormais interprétées comme une injustice sociale, d'où un risque croissant de conflit. C'est dans ce contexte que la problématique de la reconnaissance s'avère être imbriquée dans celle de la justice sociale.

En effet, avec Taylor, la reconnaissance de l'identité est une nécessité pour préserver l'harmonie sociale. Une question surgit néanmoins. La reconnaissance des valeurs culturelles suffit-elle à elle seule pour fonder une société juste et égalitaire si elle n'est pas appuyée par des mécanismes politiques et juridiques de recadrage des disparités sociales ? Existe-t-il des mécanismes sociaux, politiques ou juridiques à mettre en œuvre pour promouvoir la reconnaissance, la justice et l'équité ? La référence à Honneth permet de prolonger et d'approfondir le questionnement. En effet, face à l'érosion morale de l'agir économique du marché capitaliste dans sa version actualisée qu'est la mondialisation, y a-t-il des mécanismes raisonnables envisageables, à travers un agir citoyen, afin d'interpeller la responsabilité des acteurs impliqués dans la promotion de la justice sociale ? Si oui lesquels ? En un mot, comment organiser la mondialisation afin qu'elle soit respectueuse de la dignité humaine et de l'équité ?

Une nuance existe à cet endroit entre Taylor et Honneth. Pour le premier, la reconnaissance et la justice sont liées à la gestion politique de l'identité culturelle au sein d'un État démocratique libéral. De son côté, Honneth ne se réfère pas à l'identité culturelle, mais il est plutôt intéressé par l'identité générique de l'homme. Ce qui l'intéresse, ce sont les mécanismes sociaux qui permettent à l'identité de se réaliser et de s'épanouir librement.

Plusieurs motivations sont à la base de notre projet de construire un dialogue virtuel entre Taylor et Honneth à propos de ces questionnements autour de la reconnaissance et de la

[7] *Ibid.*, p. 205.

justice sociale en général, et autour de leurs ramifications morales, politiques et juridiques en particulier. D'abord, il y a le souci croissant d'apporter une contribution à la réflexion philosophique sur l'identité, les relations humaines et l'action politique. Ensuite, les deux penseurs nous permettent d'engager, à la fois, une analyse conceptuelle du vivre-ensemble dans la diversité et une étude sur les enjeux de la gestion sociale et politique d'aspirations et de valeurs parfois antagoniques et incommensurables. L'étude permet de saisir que le compromis et le consensus autour des valeurs n'est pas facile à trouver dans le contexte moderne. Enfin, notre choix a été stimulé par la qualité de l'argumentation des deux penseurs, et surtout par leur adaptabilité à la réalité contemporaine.

Avec le discours et les revendications portant sur la reconnaissance, il y a un risque de tomber dans une fausse reconnaissance, celle qui est fondée sur des demandes égoïstes et non raisonnables. De telles demandes motivent des luttes qui se réclament de la reconnaissance, alors qu'elles sont fondamentalement idéologiques. Taylor et Honneth ont le mérite de récuser de telles approches. C'est pourquoi les deux penseurs jugent nécessaire de remonter à l'origine de l'idéal et d'en retracer l'émergence, en allant puiser chez les penseurs fondateurs de la théorie, à savoir Fichte et Hegel. Cela permet de comprendre ce qui relève de l'essentiel de la reconnaissance, pour en écarter l'accessoire.

Ce travail est le résultat d'une élaboration progressive. Les œuvres de Taylor et Honneth, si abondantes, nous ont permis de nous imprégner de leurs pensées. Il s'agit notamment des ouvrages principaux : *Multiculturalisme. Démocratie et différence ; Les sources du moi ; La liberté des modernes* et *Les malaises de la modernité*, pour Taylor. Chez Honneth, il y a *La lutte pour la reconnaissance* ; *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* et *Le droit de la liberté. Esquisse d'une théorie démocratique*. A côté de ces œuvres, on dénombre chez les deux auteurs une immense publication d'articles.

De plus, les ouvrages de Taylor et Honneth sont très commentés. Il existe un grand nombre de travaux sur Taylor et Honneth, séparément. On pense entre autre aux travaux de B. Gagnon[8]; de S. Taussig[9], de L. Carré[10]. Il existe aussi des publications issues de colloques internationaux organisés autour des deux penseurs par les chercheurs, dans des centres et

[8] Gagnon B., *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*. Québec : Presses de l'université Laval, « Mercure du nord », 2002.
[9] Taussig S. (dir.), *Religion et sécularisation* ; [texte d'introduction « Après l'âge séculier » par Charles Taylor]. Paris : CNRS, 2014, Vol.1.
[10] Carré L., *Axel Honneth: Le droit de la reconnaissance*. Paris : Ed. Michalon, 2013.

institutions de renom. On pense notamment aux ouvrages collectifs édités par M. Hunyadi[11], Y.-Ch. Zarka[12], G. Laforest et Ph. De Lara[13], etc.

Une chose étonne néanmoins. Il s'agit de la quasi-inexistence d'études comparatives ou d'analyse confrontant la pensée de Taylor et celle d'Honneth. L'un des objectifs de cette recherche est donc de contribuer à l'évolution de la pensée critique, en proposant une synthèse des théories de la reconnaissance et de la justice sociale développées par Taylor et Honneth, tout en relevant ce qui apparaît comme des limites ou des défis relatifs à ces théories. D'une manière générale, le choix du thème de la reconnaissance s'inscrit dans la perspective de la philosophie politique « pratique ». Nous sommes d'avis qu'une pensée philosophique doit être articulée sous une forme conceptuelle. Toutefois, elle est plus pertinente si, en plus de sa dimension conceptuelle, elle peut apporter une contribution à la résolution des problèmes cruciaux de la société. C'est pourquoi, loin de relever du hasard, cette recherche puise son inspiration dans l'actualité sociale et politique contemporaine. Presque toutes les régions du monde sont aujourd'hui soumises à une tension identitaire. Si les guerres classiques d'affrontements interétatiques semblent révolues, il y a une résurgence des conflits internes dans certains coins du monde. Là où il n'y a plus de conflit identitaire ouvert, à l'instar de la société occidentale, une psychose et le stress collectif qu'engendre la peur d'un attentat suicide ou d'un acte terroriste imminent remettent en question, pour certains citoyens, non seulement la sécurité mais les fondements de la vie collective. Il y a donc un intérêt et une nécessité à s'interroger sur la gestion des relations sociales et du vivre-ensemble harmonieux, et cela sous plusieurs aspects. Il s'agit d'abord du progrès conceptuel du savoir. Il s'agit ensuite, sur le plan pratique, de l'agir humain tant pour ce qui relève des relations personnelles adaptées aux institutions culturelles, que des relations publiques politiques et de l'activité économique médiée par le marché. Il s'agit également d'analyser les effets néfastes de la mondialisation sur la vie individuelle, communautaire et étatique.

C'est pour avancer dans cette réflexion que nous avons choisi de procéder à une mise en parallèle analytique des pensées de Taylor et Honneth. Cette mise en parallèle est justifiée à biens égards. Sans consultation préalable en effet, les deux philosophes, de part et d'autre de l'Atlantique, d'horizons culturels et d'approches scientifiques différentes, ont publié au même

[11] *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté,* Mark Hunyadi (dir.).
[12] *Critique de la reconnaissance : Autour de l'œuvre d'Axel Honneth,* Yves-Charles Zarka (dir.).
[13] *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne* ; [Colloque du Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 1996], Guy Laforest et Philippe de Lara (dir.).

moment (1992), deux ouvrages traitant du même thème: « la reconnaissance ». Taylor, Canadien, lié à la tradition pragmatiste, publie aux *Multiculturalism and « the Politics of recognition »* [14] *(Multiculturalisme: Différence et démocratie*). Au même moment, Axel Honneth, Allemand, s'inscrivant dans la théorie critique de l'Ecole de Francfort, publie *Kampf um Anerkennung*[15] *(La lutte pour la reconnaissance).* Les deux œuvres ont plusieurs points en commun, à savoir l'identité, le rapport à soi et à l'autre, et surtout les relations sociales. En outre, elles ont la même source d'inspiration à savoir : Aristote, Rousseau, Kant, Fichte et surtout Hegel dont tous les deux disent vouloir perpétuer l'œuvre. Un dernier aspect enfin, et non le moindre, est que les pensées de Taylor et de Honneth se développent non pas sous la forme d'une réaction, mais plutôt comme une réponse critique ou d'une alternative à la *Théorie de justice* de John Rawls en vogue depuis sa parution dans les années 70, jugée néanmoins par un bon nombre de penseurs dont Honneth et Taylor comme individualiste et atomistique.

Deux principaux problèmes se posent d'entrée de jeu, concernant d'une part la formulation de la problématique, et d'autre part l'approche ou la démarche suivie. Charles Taylor part d'une critique contre le libéralisme qu'il accuse d'exercer une violence cachée contre les communautés. Il estime que sous couvert d'universalité, le libéralisme se refuse à reconnaître les identités particulières de certains groupes en tant qu'expression d'une forme de manifestation de l'humanité.

Pour Taylor, la fiction universaliste du libéralisme dénote un mépris qui ne résulte pas d'une simple erreur de jugement. Il s'agit plutôt d'un problème éthique qu'il convient de dénoncer. Car la reconnaissance n'est pas une faveur qu'on fait aux gens, mais plutôt une exigence éthique. Tout État de droit démocratique doit inscrire dans son agenda la reconnaissance des différences comme un impératif. Face à l'ambiguïté consécutive à l'incommensurabilité des valeurs culturelles, Taylor se réfère à Gadamer pour recommander un effort visant à aboutir au « mélange des horizons » [16] et au « rapprochement des contrastes »[17]. C'est une sorte d'invitation à la négociation sur des bases rationnelles et raisonnables, afin de trouver un compromis équilibré entre les aspirations fondées sur la

[14] *Multiculturalism and « the Politics of recognition » ; traduction : Multiculturalisme. Différence et démocratie*, avec des commentaires d'Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf ; traduit de l'américain par Denis Armand Canal. Paris : Aubier, 1994,142 p.
[15] *Kampf um Anerkennung* ; traduction *: La lutte pour la reconnaissance* ; traduit de l'Allemand par Pierre Rusch. Paris : Cerf, 2000, 232 p.
[16] Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* ; traduit de l'américain par Denis-Armand Canal. Paris : Aubier, 1994, p. 91.
[17] *Ibid*.

particularité et celles adossées à l'universalité. Il s'agit de la recherche d'un niveau médian d'entente, c'est-à-dire un moyen terme autour des accommodations raisonnables en ce qui concerne les aspirations subjectivistes, les valeurs communautaires, mais aussi et surtout, une dignité égalitaire dans la diversité, et une équité dans l'accès aux biens et au patrimoine communs.

Taylor développe sa pensée au moyen du concept de « politique de reconnaissance » qui a un double objectif. D'une part, il s'agit de protéger les droits et libertés fondamentaux pour tous. D'autre part, il faut préserver une conception particulière de la vie bonne sans que celle-ci soit considérée comme nuisible pour ceux qui ne la partagent pas[18]. Car pour Taylor, le « bien » et le « juste » ne s'excluent pas. Ce compromis devrait permettre la survivance des minorités qui veulent préserver leurs valeurs, sans enfreindre les droits et libertés individuels de ceux qui ne partagent pas les mêmes valeurs. Néanmoins, cette dynamique de l'identité et de la différence peut avoir un caractère polémogène. Son intégration en politique et en droit bouleverse les principes classiques de la démocratie libérale, en remettant en cause le sens des concepts liberté et égalité. Si donc l'on n'y prend pas garde, il y a risque de se retrouver en face de situations aux antipodes de celles escomptées.

Par rapport à l'idéal de justice politique et sociale, Taylor part de l'argument selon lequel les inégalités sociales résultant de l'injustice, historique ou naturelle, ne peuvent en aucun cas être raisonnablement justifiées. Il faut donc tout mettre en œuvre pour les éradiquer. La question du respect des valeurs devient alors l'une des exigences de la justice sociale. Dans ce sens, la reconnaissance s'adjoint à la justice sociale pour former les deux exigences fondamentales de la dignité égalitaire entre tous les hommes, sans aucune distinction. C'est un tel idéal que veut réaliser le courant dit « multiculturaliste ».

En effet, Taylor dénonce l'« incohérence normative »[19] de la primauté des droits individuels. Il trouve fallacieuse l'idée fondatrice du libéralisme, soutenant l'existence d'un sujet libéral indépendant de la communauté. À la suite de John Rawls, il recommande un consensus par recoupement entre les aspirations de l'individu et celles de la communauté : « L'essentiel est que les citoyens se rejoignent, à partir de leur propre perspective, sur un ensemble de principes communs capables d'assurer la coopération sociale et la stabilité politique »[20]. Le compromis qu'il prône concerne un tri entre ce qui est digne d'être classé comme droits fondamentaux et les simples avantages, faveurs ou immunités. C'est par là

[18] *Ibid.*, p. 59.
[19] Charles Taylor, "Philosophy and the Human Science", *Philosophical Papers II*. Cambridge : Cambridge University Press, 1985, p. 237.
[20] Charles Taylor, Jocelyn MacLure, *Laïcité et liberté de conscience*. Paris : La Découverte, 2010, p. 24.

même que sa théorie s'expose à des défis majeurs. A qui revient la charge ou la légitimité d'opérer ce classement ? Sur quels critères une valeur peut être classée comme fondamentale ou secondaire ? Le problème se pose avec beaucoup plus d'acuité quand il s'agit des valeurs qui relèvent de la spiritualité et de la foi. Car dans cet ordre, personne n'est en mesure de donner des arguments rationnels convaincants, l'objet du débat étant lui-même irrationnel.

Une telle thématique n'est pas nouvelle dans l'histoire de la philosophie politique. Taylor s'inscrit donc dans la dynamique de Fichte et Hegel en tant que ces derniers mettent l'interaction au cœur d'une philosophie de l'émancipation, à travers laquelle le problème de la reconnaissance n'est possible qu'entre des sujets libres[21]. Mais également, en tant qu'ils affirment que la conscience singulière trouve sa satisfaction dans « un sacrifice de sa singularité à l'élément universel de la vie éthique d'un peuple où elle existe aussi bien en tant que reconnue qu'en tant qu'elle reconnaît les autres »[22]. Qui dit reconnaissance renvoie donc à l'unité synthétique de la particularité et de l'universalité, surtout en ce qui concerne les valeurs et les aspirations à la promotion de l'humanité et de la dignité humaine.

Bien qu'il s'inscrive dans la même optique, Axel Honneth reformule la thématique de la reconnaissance autrement. Au lieu de mettre l'accent sur la reconnaissance de l'identité culturelle comme le fait Taylor, il se pose plutôt la question relative aux facteurs permettant la possibilité de la formalisation et de la réalisation de l'identité humaine, c'est-à-dire le plein épanouissement du sujet, l'homme étant pris au sens générique. Pour lui, la reconnaissance a deux fondements à savoir : la liberté et la justice sociale. Pour Taylor, quel que soit le niveau de justesse dans la redistribution des biens et des droits, l'on ne peut pas parler de justice tant qu'il y a encore des gens dont l'identité et les valeurs culturelles qu'ils jugent comme fondamentales pour leur dignité ne sont pas reconnues sur la place publique. Plus encore, de telles identités doivent être socialement et politiquement intégrées. Pour Honneth, il faut plutôt créer les conditions qui permettent aux sujets de développer leurs identités et de s'épanouir pleinement. La préservation de l'identité culturelle des ancêtres passe au second plan.

Selon Taylor, l'identité signifie « la perception que les gens ont d'eux-mêmes et des caractéristiques fondamentales qui les définissent comme des êtres humains »[23]. Ainsi, l'identité du sujet est partiellement formée par la reconnaissance ou par l'absence de celle-ci,

---

[21] Franck Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*. Paris : PUF, 1999, p. 122.
[22] *Id*.
[23] Charles Taylor, *Multiculturalisme, op.cit*., p. 41.

ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres[24]. Pour être effective, cette reconnaissance doit s'adosser à des mécanismes politiques et juridiques. C'est par là qu'il fait appel aux mécanismes de la représentativité politique, des quotas et des mesures comme la discrimination positive. D'après Taylor, il est juste d'accorder plus de chances, c'est-à-dire des droits particuliers à des personnes ou des groupes dont les identités ont été défavorisées par l'histoire, afin de leur permettre de rattraper leur retard et se mettre sur le même pied d'égalité que les nantis. Ceci dans le but de créer un équilibre social, caractéristique d'une société juste.

De son côté, Honneth ne manifeste pas d'intérêt majeur pour le multiculturalisme et l'identité culturelle. Avec Taylor, la question est de savoir comment vivre ensemble, à la fois libres et égaux, sans être contraints d'étouffer nos différences, et sans que celles-ci soient une référence pour créer des inégalités sociales. Honneth s'intéresse plutôt aux facteurs permettant à l'individu de vivre pleinement son humanité, par la réalisation de son identité. À la suite du jeune Hegel (la *Realphilosophie* d'Iena), Honneth veut recentrer le thème de la reconnaissance sous l'angle de la philosophie sociale, en mettant surtout en exergue l'idée que « la reproduction de la vie sociale s'accomplit sous l'impératif d'une reconnaissance réciproque, parce que les sujets ne peuvent parvenir à une relation pratique avec eux-mêmes que s'ils apprennent à se comprendre à partir de la perspective normative de leurs partenaires d'interaction, qui leur adressent un certain nombre d'exigences sociales »[25]. A partir de là, deux interrogations permettent de circonscrire les perspectives éthiques d'une lutte pour la reconnaissance à teneur normative. D'une part, « comment l'expérience du mépris peut-elle envahir la vie affective des sujets humains au point de les jeter dans la résistance et l'affrontement social, autrement dit dans une lutte pour la reconnaissance ? ».[26] D'autre part, il s'agit de se demander « quelle forme doit prendre une culture morale et politique soucieuse de conférer aux méprisés et aux exclus la force individuelle d'articuler leurs expériences dans l'espace démocratique au lieu de les mettre en acte dans le cadre de contre-cultures violentes »[27].

C'est aussi sur le plan de la « praticité » que les deux penseurs se démarquent l'un de l'autre. Contrairement à l'approche pragmatiste de Taylor, Axel Honneth oriente la notion de

---

[24] *Ibid.*
[25] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* ; traduit de l'Allemand par Pierre Rusch. Paris : Editions du Cerf, 2000, p. 113.
[26] *Ibid.*, p. 162.
[27] Jean-Luc Raymond, *« Axel Honneth, les trois sphères de la reconnaissance de l'individu », Philosophie Magazine*, décembre 2006-Janvier 2007 ; propos recueillis par Alexandra Laignel-Lavastine, www.philomag.com.

reconnaissance dans une perspective normative. Chez lui, comme chez Taylor d'ailleurs, c'est l'identité qui est au centre de l'idéal de la reconnaissance. Néanmoins, il ne s'agit plus de l'identité culturelle comme c'est le cas chez Taylor. Il développe une théorie de la socialisation des sujets, en mettant le primat sur la formation, le développement et l'intégration sociale de l'identité individuelle. Il souligne à cet effet que « l'individu apprend à se percevoir comme membre particulier et à part entière de la société en prenant progressivement conscience des besoins et des capacités propres, constitutives de sa personnalité à travers les modèles de réaction positive de ses partenaires d'interaction »[28]. Dans ce sens, le parcours de la reconnaissance vise la socialisation de l'individu. Cependant, un tel parcours n'est réussi que s'il permet au sujet de demeurer libre et autonome. Pour Honneth donc, ce ne sont pas les intérêts simplement empiriques qui sont au cœur de la justice sociale. Il y a également des « intérêts quasi-transcendantaux »[29] de l'espèce humaine. Il s'agit d'un intérêt à « l'émancipation », dirigé vers l'abolition des dissymétries sociales et des formes d'exclusion.

La théorie honnethienne de la reconnaissance évolue en deux mouvements qui constituent une tentative de réactualiser Hegel. Dans un premier temps, Honneth élabore un parcours de reconnaissance centré sur l'identité. Le parcours repose sur trois paliers à savoir, l'amour qui procure la confiance en soi, le droit duquel émerge le respect de soi ; et la solidarité ou la coopération dans laquelle s'enracine l'estime sociale. Néanmoins, ce parcours peut échouer, se heurtant au mépris social. Dès lors, le déni de la reconnaissance étant interprété comme une injustice, il surgit une lutte pour la reconnaissance dont les finalités sont la liberté et la justice sociale, en tant que cette dernière consiste à créer des mécanismes permettant le développement de l'identité, de l'autonomie et de la liberté. Honneth nuance néanmoins, en récusant l'idée de la liberté subjective, qu'il qualifie de négative, avec ses souches dans l'individualisme moderne. Il soutient plutôt le concept de liberté sociale. C'est à ce niveau qu'il prend de la distance avec Taylor, pour qui reconnaître signifie accorder des droits spécifiques permettant de sortir du ghetto dévalorisant et de lutter contre la précarité ; tandis que la justice sociale renvoie à l'intégration politique et juridique de l'identité culturelle.

Bien que chacune des deux théories revête un aspect d'originalité, elles ne sont pas opposées. Au contraire, elles se complètent. Dans les deux cas, la dynamique autour de la

[28] Axel Honneth, « Reconnaissance et justice », *op.cit.*
[29] Axel Honneth, « Reconnaissance et justice », *op.cit.*

question du mépris (Honneth), et de la différence (Taylor), renvoie à une réalité sociale empirique, à savoir la justice sociale. Passant outre la prolixité de la littérature et des discours contemporains sur les notions de reconnaissance et de justice sociale, Taylor et Honneth donnent des pistes convaincantes pour un meilleur vivre-ensemble. Avec Taylor, l'analyse d'une réalité sociale conduit à proposer des mécanismes empiriques de résolution des conflits culturels et sociopolitiques.

Tout de même, chacune des deux théories se heurte à ses propres limites et défis. Taylor par exemple développe sa théorie de reconnaissance à travers deux orientations : la politique de reconnaissance et la politique des différences. La première, est orientée vers l'identité et l'égale dignité. Elle demande de reconnaître ce qui est universel en chacun. La seconde, orientée vers une justice sociale pragmatique, demande de reconnaître ce qui est particulier. De cette contradiction naissent controverses et défis. Parmi ceux-ci, on notera par exemple, la problématique de l'égale dignité des valeurs culturelles. Comment peut-on accommoder politiquement et juridiquement des valeurs contradictoires et incommensurables ? De même, comment accorder des droits particuliers ou plus de chances à certains au détriment d'autres, sans enfreindre les principes fondamentaux de la démocratie libérale ? Au niveau de la justice, peut-on priver certains de droits universellement garantis, pour des erreurs historiques commises par d'autres personnes, même s'il s'agit de leurs parents ou ancêtres ? Plus grave encore, en mettant l'accent sur des droits particuliers, surtout ceux fondés sur l'identité culturelle, ne court-on pas le risque d'exaspérer en réaction le ressentiment et le conservatisme culturel, ce qui conduirait paradoxalement à renforcer une sorte d'ethnocentrisme qui pourrait mettre en péril l'État-nation ?

Quant à Honneth, les défis peuvent être axés sur la valeur empirique de sa théorie. Elle peut être taxée d'idéaliste, du fait qu'elle minimise le rôle des institutions, notamment dans le cadre de l'Etat. Elle est désinstitutionalisée. C'est par là même que l'on peut lui reprocher son échec de l'actualisation de Hegel. Ce dernier entreprend en effet un parcours de la reconnaissance à la fois logique et historique, au sein de l'institution sociale et de l'État (famille, société civile et État). Or, les paliers de reconnaissance que propose Honneth (amour, droit, solidarité) ne sont pas liés entre eux, et ne se rapportent pas non plus aux étapes hégéliennes du parcours de la reconnaissance. Néanmoins, la pensée de Honneth a évolué au fur des temps. Si dans les écrits des années 90 Honneth semblait ne pas s'être intéressé à la gestion pratique de l'identité au sein de l'État, ses écrits récents, notamment *Le droit de la liberté,* montrent un intérêt porté sur la notion de l'identité réelle vécue au sein de l'Etat, notamment à travers les notions de « liberté sociale » et de « justice sociale ».

À côté de ces deux philosophes, et dans la perspective d'un approfondissement des questions relatives au multiculturalisme, à la reconnaissance, à la justice sociale et aux défis de la mondialisation, l'appui d'autres chercheurs qui ont manifesté un intérêt pour les mêmes thématiques a été nécessaire. Les contributions de Marx, Habermas, Eric Weil, Nancy Fraser, Kymlicka, Savidan, Semprini, Constant, etc., s'avèrent bien pertinentes pour enrichir la discussion. Cette diversité de références a permis de proposer des perspectives d'ouverture et de prolongement. La méthode suivie est à la fois analytique et critique, avec une dimension comparative en ce qui concerne la réalité sociale pratique.

Aussi convaincantes qu'elles puissent être, les argumentations de Taylor et Honneth ne vont pas sans soulever quelques interrogations. C'est pourquoi à chaque moment du travail, il sera question de discuter des démarches développées par l'un et l'autre des deux penseurs mais qui se révèlent sujettes à débats. L'architecture du travail est bâtie sur six chapitres.

Le premier chapitre essaie de retracer la genèse et le fondement des théories portant sur la reconnaissance. Sur les traces des concepts de reconnaissance et de justice sociale dans la pensée antique avec Platon et Aristote, il s'avère que le concept « reconnaissance » est indissociable de l'idée de « connaissance », alors que l'idée de justice sociale (encore conçue sous la forme de la justice globale), n'y est conçue que dans le cadre d'un droit naturel régi par des principes cosmogoniques. Ce n'est qu'avec la modernité qu'émerge l'idée de reconnaissance, quoiqu'encore implicite, à travers la volonté du vivre-ensemble incarnée par le contractualisme (Hobbes, Rousseau, Kant et Fichte). Atteignant son apogée avec la conceptualisation hégélienne, la lutte pour la reconnaissance comme moteur du progrès moral des sociétés prend une nouvelle tournure avec la problématisation contemporaine. La reconnaissance acquiert un contenu social et politique empirique, à travers les idées de dignité égalitaire et de justice sociale. C'est dans ce cadre qu'émergent les courants dits multiculturalistes et normativistes, deux approches appliquées à l'idéal de la reconnaissance.

Au deuxième chapitre, le débat porte sur l'exigence de reconnaissance exprimée par des sujets contemporains tiraillés entre une liberté individuelle sans restriction morale, d'une part, et l'attachement à des valeurs culturelles jugées porteuses d'un idéal identitaire, d'autre part. Présenté comme une alternative crédible à la fiction universaliste du libéralisme moderne, le multiculturalisme, loin d'être incompatible avec les droits et libertés individuels, veut plutôt renouer avec l'éthique et la morale dans l'organisation politique d'une société multiethnique. Ainsi, la politique de reconnaissance consiste à organiser les communautés de telle manière qu'aucune d'entre elles ne se sente opprimée ou étouffée. Néanmoins, l'idée de

dignité collective fondée sur des valeurs culturelles pose le problème de l'incommensurabilité. Le risque de tomber dans l'idéologie et dans le relativisme qui a des conséquences fâcheuses au niveau moral, politique et même épistémologique est très grand. L'une des grandes polémiques qui en résulte est celle qui est liée à l'égalité inconditionnelle des cultures. Il s'agit d'un débat d'ordre conceptuel.

Dans le troisième chapitre, la discussion se concentre sur l'approche taylorienne de la politique des différences, en tant que mécanisme politique pratique dont la finalité est de promouvoir une dignité égalitaire empirique entre les hommes et les communautés s'identifiant différemment. Il s'agit de chercher les possibilités d'un accord sur la manière dont doivent être répartis les droits, les devoirs et les biens, par des mécanismes visant à corriger les erreurs et incohérences historiques ou naturels. Il faut toutefois relever que Taylor a ignoré que les gens ont tendance à recourir à l'idée de dignité collective quand ils estiment ne pas avoir assez de force pour exiger le respect de l'identité individuelle. Par ailleurs, les revendications autour de la différence peuvent aller à l'encontre des droits fondamentaux des individus, lorsqu'il n'y a pas d'arbitrage entre les deux. Enfin, l'idée des droits particuliers contenue dans des mécanismes telle que la discrimination positive n'est pas dépourvue de risques quant à l'avenir de la cohésion de l'État-nation et la citoyenneté (risques d'ethnocentrisme, de ressentiment, etc.).

Le quatrième chapitre traite de reconnaissance à travers l'interaction humaine régie par les institutions culturelles. Sans nécessairement se référer aux institutions culturelles bâties sur des valeurs traditionnelles comme c'est le cas chez Taylor, Honneth développe un parcours de la reconnaissance qui suit des étapes graduelles, traduites par les concepts d'amour, de droit et de solidarité, auxquelles il faut ajouter l'intersubjectivité renforcée par des liens d'intimité. Il en ressort que l'aptitude à la reconnaissance n'est pas un fait de spontanéité naturelle. Il s'agit plutôt d'un effort personnel, guidé par la présence d'autres humains, mais relevant de la raison. L'analyse se focalise ici sur les différentes figures et sphères de la reconnaissance (amour, droit et solidarité), phases à travers lesquelles les individus apprennent à s'estimer, se respecter et se reconnaître mutuellement en s'attribuant une valeur transcendantale.

Cependant, Honneth met l'accent sur la solidarité et la reconnaissance par le droit, et soutient que la reconnaissance dépend des droits socialement attribués et permettant la confiance en soi, l'estime et le respect mutuel. Or, il soutient également qu'il existe des instances où le droit se révèle moins efficace, où il faut faire appel à l'intimité et la confiance, ce qui relève plutôt de l'exigence morale. On peut ainsi se demander si, en mettant de côté

l'intégration et la réalisation de la reconnaissance par la politique pratique au sein des institutions étatiques, Honneth ne rend pas vulnérable sa théorie de reconnaissance, qui peut apparaître comme une théorie conceptuelle abstraite.

Le parcours de la reconnaissance s'avère donc être à la fois un effort subjectif et collectif. L'on parvient ainsi à une intersubjectivité positive quand les sujets sont mis dans des conditions leur permettant de réaliser et de développer leurs identités et leur épanouissement. C'est pourquoi la liberté et la justice sociale se retrouvent imbriquées comme fondements inséparables de la reconnaissance mutuelle. La possibilité de l'une ou de l'autre constitue une approche qui rend compte du succès ou de l'échec du processus de la reconnaissance en général. L'État de droit démocratique se retrouve ainsi interpellé dans sa gestion de l'action politique, et surtout dans la régulation de l'agir économique médié par le marché capitaliste mondialisé. Ainsi, l'objet du chapitre cinq est de souligner que la justice sociale constitue la manifestation empirique d'un processus de reconnaissance réussi. Mais là encore, on peut se demander comment peut se déployer une justice sociale conçue en dehors des cadres d'une théorie de l'État. La théorie de Honneth s'expose alors au même reproche que Honneth fait à Hegel. Il est possible que cette théorie garde un penchant plus métaphysique et moral que social et politique. La solidité de son argumentation semble être de portée plus académique que sociale, sans rapport suffisant avec la question de la réalisation empirique.

Pour enrichir le débat, et dans le souci d'ouvrir le champ de la recherche, le sixième chapitre tente une discussion sous forme de mise en perspective. Le retour aux thèses développées par d'autres penseurs de la reconnaissance, notamment Jürgen Habermas (la théorie de la discursivité), Paul Ricœur (sur le parcours de la reconnaissance comme gratitude), Nancy Fraser sur la question de la redistribution, Will Kymlicka sur la question de la citoyenneté multiculturelle, permet de comprendre que les idéaux de la reconnaissance et de la justice sociale restent tributaires de la particularité anthropologique et historique de chaque société. Il ne s'agit pas d'un axiome ou d'une formule mathématique applicable d'une manière universelle. Il s'agit plutôt de fournir un effort intellectuel pour penser la réalité de la société à laquelle on appartient.

Enfin, au-delà des limites et des questions que soulèvent les pensées de Taylor et Honneth, ce travail montre toutefois qu'elles inaugurent un renouveau sur les plans éthique et politique. Pour Honneth, l'accent sera porté sur l'éthicité démocratique et ses dimensions morale et politique. En effet, la liberté « sociale » qui, sans se laisser embrigader dans le conformisme culturel ne se dégrade pas non plus en une idéologie égocentrique, paraît être

une réponse médiane entre libéralisme et multiculturalisme. De plus, l'appel à un agir citoyen sous forme d'une société civile inclusive pour désamorcer la tendance instrumentaliste du capitalisme et de la mondialisation, interpellant l'État et d'autres instances sociales pour intégrer la dimension humaine dans leur agir, paraît politiquement rationnel et raisonnable. Quant à Taylor, il apparaîtra que sa théorie est une philosophie de l'engagement politique et moral. Par l'idée de conciliation des droits entre individu et communauté, par son concept de liberté responsable et de tolérance, et surtout par la notion de la transcendance de la dignité humaine et des droits fondamentaux, l'argumentation de Taylor s'avère d'une solidité que les controverses occasionnées par la politique des différences ne peuvent nier.

Bien que ces deux penseurs proposent des théories de la reconnaissance et de la justice sociale solides, il faut néanmoins souligner qu'il leur manque un point aussi essentiel, à savoir l'idée d'une éducation à la citoyenneté, en tant que cette dernière constitue le rempart de la considération de l'autre et de la société dans les projets personnels. Cette dimension n'est pas suffisamment prise en compte dans le processus de la reconnaissance et de la justice sociale chez Taylor et Honneth. Or, elle a sa place dans les stratégies et les mécanismes socialement et politiquement envisageables pour prévenir les conflits sociaux dont l'issue est parfois incertaine. Car même en cas d'entente ou d'accords pour un mieux vivre-ensemble, le conflit laisse derrière lui des dommages moraux et sociaux parfois irréparables.

Le point de vue développé ici est que l'éducation, surtout l'éducation humaine que reçoit l'enfant dès les premiers instants de la vie, constitue le socle de sa vie future. Un enfant n'ayant pas reçu une éducation appropriée court le risque de passer à côté de la compréhension et de la pratique de la citoyenneté. L'idée est donc que les nouvelles formes de mépris (dans l'éthicité démocratique), le déni de reconnaissance (exclusion, discrimination), l'avidité du profit et le prestige ostentatoire (les biens acquis par tous les moyens), tous comportements négatifs incompatibles avec la reconnaissance mutuelle et la justice sociale, sont les conséquences d'un déficit de citoyenneté consécutif à l'échec d'une éducation négligée par l'organisation du travail capitaliste et mondialiste. Le mépris, le déni de reconnaissance et l'injustice sont les symptômes d'un déficit de citoyenneté. Un tel déficit est en grande partie dû au fait que l'éducation est ignorée ou mal conçue.

Dans la perspective de l'idéal de la reconnaissance, les pouvoirs publics doivent donc revaloriser l'éducation, insister sur la reconnaissance et l'exercice de la citoyenneté. Mais ils doivent aussi ménager le travail de façon à donner suffisamment de temps aux travailleurs pour leurs familles, et en intégrant la prise en compte de l'éducation des enfants issus de familles très démunies dans la sphère sociale. Car, l'organisation du travail dans l'économie

capitaliste étouffe la vie des travailleurs, à tel point que les individus n'ont plus de temps pour eux, encore moins pour leurs familles. L'éducation à la citoyenneté, dont le socle est l'éducation familiale, est la meilleure voie pour préparer l'esprit de l'enfant à être réceptif à l'idéal de reconnaissance mutuelle, de dignité humaine et de justice sociale. Au fond d'une telle entreprise éthique se trouve le retour aux valeurs de la responsabilité et de l'humanisme. Il faut que l'enfant, dès le bas âge, sache que le droit à la liberté n'est pas le droit à tout. Qu'il s'agit d'une liberté fondée sur la dignité humaine, tenant compte de soi et des aspirations de l'autre, même quand elles sont incompréhensibles, pourvu qu'elles ne portent pas atteinte au noyau infrangible des droits fondamentaux universels, c'est-à-dire, des droits qui sont liés à l'intégrité du corps humain, de la conscience et de la vie.

Enfin, on tentera l'analyse du projet de reconnaissance et de justice sociale sous deux aspects opposés : la justice ethnoculturelle dans le cadre d'une société à forte prédominance identitaire, en s'appuyant sur le cas de l'Afrique, et la reconnaissance dans le cadre des relations internationales. La raison en est que par sa politique de la reconnaissance, Taylor amorce un projet ambitieux visant la formulation d'une théorie politique et morale qui aiderait toutes les sociétés à faire face aux problèmes soulevés par la question identitaire. Il s'agira d'examiner de façon critique cette perspective, en mettant en cause l'idée qu'une même théorie puisse permettre de traiter la question des particularismes dans toutes les sociétés. Il est légitime de développer un concept universel de la reconnaissance sur le plan théorique. Mais sur le plan empirique, l'application du concept est dépendante des particularités de chaque société ou de chaque État.

Il est admis que sous l'effet de la mondialisation, toutes les sociétés contemporaines ou presque deviennent, ou sont en passe de devenir cosmopolites et multiculturelles. Les modèles culturels qui caractérisaient l'État-nation désormais en déliquescence se retrouvent interpellés pour prendre en compte la nouvelle réalité identitaire. Concrètement, le monde devient de plus en plus ouvert et les États semblent être obligés d'agir collégialement pour faire face aux défis qui dépassent le cadre stato-national. De vastes ensembles dépassent l'idéologie souverainiste pour prendre ensemble leur destin en charge dans des organisations régionales, en mettant l'accent davantage sur la sécurité et la force économique que sur les valeurs morales et culturelles. Par conséquent, les communautés culturelles s'interconnectent davantage, bon gré mal gré. Plus encore, en référence à l'universalité des droits de l'homme et surtout à la dignité humaine, le réfugié, l'immigré économique et tous les autres porteurs de nouvelles identités et valeurs, demandent non seulement à être reconnus, mais aussi à être socialement et politiquement intégrés. Dès lors, quels mécanismes politiques et juridiques

faut-il adopter afin d'accommoder des conceptions et idéaux de vie différents, parfois contradictoires et incommensurables ? Tel est le problème qui impose de mettre la reconnaissance et la justice sociale au cœur des projets sociaux, politiques et juridiques de l'État démocratique libéral contemporain.

# CHAPITRE I

# ÉMERGENCE ET FONDEMENTS DE L'IDÉAL DE LA RECONNAISSANCE

## Introduction

Dans son acception contemporaine, la reconnaissance peut être appréhendée comme une théorie de l'ipséité qui stipule que la formation de l'identité subjective est tributaire de la manière dont le sujet est saisi et reconnu par autrui. Ainsi, au fond de la problématique se trouve la question de l'identité et de la différence. Le concept soulève néanmoins une complexité de controverses, suite à son ambiguïté sémantique et à son acception polysémique. En effet, il est demandé de reconnaître à la fois la singularité, la particularité et l'universalité, dans un même mouvement. Dès lors, des contradictions apparaissent à propos des demandes tournant autour d'idéaux comme la liberté, la dignité égalitaire et le juste accès au bien commun.

Si une telle problématique s'amplifie à l'époque contemporaine, elle ne surgit cependant pas *ex nihilo*. Plusieurs facteurs, historiques, moraux et politiques contribuent à son émergence et à son évolution. Le présent chapitre étudiera cette dynamique, en essayant de comprendre les motivations qui déclenchent le besoin d'être reconnu et estimé jusqu'à susciter une lutte sociale. Il s'agit d'analyser les parcours de la reconnaissance, d'en étudier les motivations et les facteurs à l'œuvre dans les demandes relatives à chaque époque, avant d'entrer dans sa profondeur sous son aspect contemporain.

A travers une analyse des différentes significations du terme, tant au sens commun que dans son acception philosophique, seront étudiés les facteurs de son élaboration en une théorie philosophique à teneur politique et morale. Une attention particulière sera portée à la modernité en général, et à Rousseau et Hegel en particulier. L'occasion sera dès lors propice pour explorer l'actualité de la problématique, à travers Axel Honneth et Charles Taylor dans leur tentative de réactualiser la pensée de Hegel en l'adaptant aux problématiques des sociétés contemporaines.

### 1. Du langage commun au discours philosophique

Le vocable « reconnaissance » revêt un caractère polysémique. Paul Ricœur relève cette ambiguïté sémantique dans une lexicographie très documentée en montrant que dans le langage commun, le terme peut être abordé sous deux aspects : comme nom propre d'une part, et comme nom dérivé du verbe « reconnaître » d'autre part. Sous le premier angle, le mot prend le sens de l'action de « reconnaître »[30]. Une telle acception renvoie à un ressouvenir, une réminiscence, une imagination, ou à un acte d'identification, de distinction, de discernement. Quand il surgit de soi-même, l'acte de reconnaissance prend le sens de deviner ou inventer. La « reconnaissance » peut également prendre le sens de l'« acte d'admettre »[31], soit une vérité ou une réalité, par exemple au sens d'avouer ses fautes, ses erreurs ou ses faiblesses, ou bien au sens d'admettre sa responsabilité dans une action[32].

Dans des domaines spécifiques comme le droit et la politique, le terme « reconnaissance » renvoie à des sens particuliers, relatifs à un acte ou une situation qui produit des effets juridiques. C'est le cas de « reconnaître un enfant », la reconnaissance des États ou des institutions, l'allégeance à une autorité dont on reconnaît la hiérarchie[33], etc. Sous un autre angle, le terme « reconnaissance » renvoie à une redevabilité morale, au sens de la « gratitude ». Il s'agit d'« un sentiment qui pousse à éprouver vivement un bienfait reçu, à s'en souvenir et à se sentir redevable envers le bienfaiteur »[34]. L'acte renvoie à un sujet « reconnaissant », c'est-à-dire, qui exprime librement et volontairement de la gratitude envers un autre sujet, pour un acte reconnu comme ayant une grande valeur. A partir de cette idée de « valeur », le terme opère déjà une percée ou une transition vers le niveau moral et philosophique.

L'entrée de la reconnaissance dans le discours philosophique se fait suivant deux paliers. Comme un emprunt littéraire d'une part, et sur le plan moral et politique d'autre part. Dans la première acceptation, « reconnaissance » existe dans le discours philosophique depuis l'antiquité. On en repère les traces chez Platon par exemple dans un passage du *Théétète*, où le concept revêt un aspect épistémologique, qui renvoie à un processus de réminiscence avec la connaissance comme postulat préalable.

---

[30] Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris : Stock, 2004, p. 18-19.
[31] *Ibid*., p. 20.
[32] *Ibid*.
[33] *Ibid*.
[34] *Ibid*., p. 21.

Dans un dialogue avec Théétète sur la connaissance et le savoir, Socrate introduit le concept reconnaissance en ces termes : « Il peut arriver que, te connaissant et connaissant Théodore, c'est-à-dire conservant dans ce fameux bloc de cire, exactement comme celles laissées par des anneaux, les marques que vous y avez laissées tous les deux, je vous voie tous les deux de loin et pas suffisamment : je m'efforce, en rapportant à la vision appropriée la marque propre à chacun de vous, la plaçant sur sa propre trace, de l'y faire coïncider, afin qu'il y ait reconnaissance ; […] »[35]. Dans ce sens, reconnaître (γνωρίζω) signifie discerner, juger en distinguant le vrai du faux, ou identifier, à partir des catégories particulières, une chose ou une personne. La reconnaissance s'oppose ainsi à l'ignorance qui est un manque de connaissance, une défaillance qui peut être la conséquence d'une altération comme l'oubli, la privation ou le manque de facultés nécessaires pour juger ou discerner.

Des traces du concept sont également repérables chez Aristote, notamment au chapitre 11[36] de *La Poétique*. Aristote soutient lui aussi que « la reconnaissance est le renversement qui fait passer de l'ignorance à la connaissance »[37]. Toutefois, le Stagirite nuance, en montrant que le concept est polysémique et que par conséquent il doit être contextualisé. Le sens le plus profond qu'il relève est celui qui met en relation plusieurs personnes, c'est-à-dire la reconnaissance mutuelle. Même si elle reste au sens de l'identification, cette forme de reconnaissance est la plus pertinente, car elle consiste en une sorte de dévoilement. C'est à partir d'une marque distinctive (la voix, une scarification, une démarche, etc.), que le sujet est reconnu. C'est une sorte d'auto-dévoilement. Cela montre que la volonté de se faire reconnaître peut jouer un rôle important dans le processus de reconnaissance. Chez les Anciens en général, le concept « reconnaissance » n'a pas de lien avec la morale et la politique, encore moins avec l'idée de justice sociale.

L'idée de justice, elle, est corrélative à la vision naturaliste du monde. L'organisation de la cité est comparable au mécanisme de fonctionnement du corps humain. Les parties de l'organisme n'ont pas les mêmes fonctions et ne possèdent pas la même importance, mais sont néanmoins toutes nécessaires au bien-être du corps dans l'ensemble. C'est à partir de cette lecture qu'est admise une inégale considération dans la société. L'inégalité sociale est même perçue comme nécessaire et naturelle. Pour les Anciens, il est naturel qu'il y ait un

[35] Platon, *Théétète* ; traduction, notices et notes par Michel Narcy. Paris : Flammarion, 1994, 193 c, p. 255.
[36] Bien que le chapitre traite la reconnaissance dans le cadre de l'activité artistique, surtout le théâtre (reconnaître quelqu'un masqué), Aristote y introduit une particularité quand il s'agit d'une reconnaissance entre des personnes.
[37] Aristote, *La poétique* ; texte, traduction, notes par R. Dupont-Roc et Jean Lallot. Paris : Seuil, 2011, p. 71.

commandant et un commandé et que l'homme libre commande l'esclave, l'homme à la femme, l'homme adulte à l'enfant. Car d'après les Anciens, « l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer, la femme la possède mais sans autorité, l'enfant la possède mais imparfaite »[38].

L'idée de justice acquiert une véritable dimension transcendantale avec Socrate, Platon et Aristote. Dans un passage de *La République*, Socrate réfute la conception utilitariste de la justice développée par le sophiste Thrasymaque. Il soutient que la justice procure la sagesse et le bonheur, et qu'elle consiste à vivre d'une bonne façon[39]. De son côté, Aristote souligne, au chapitre 5 du Livre V de l'*Ethique à Nicomaque*, qu'il existe plusieurs formes de justice[40], celle qui est relative à l'équité et celle qui est relative à la légalité. Mais d'une manière générale, la justice renvoie à l'idée de « bien vivre » et du « bonheur », c'est-à-dire à une vie vertueuse. Il s'agit d'une vie qui n'est pas égoïste, mais qui est orientée vers le bien être de la communauté. Chacun doit assumer sa place et ses tâches pour le bien de la communauté : « on appelle juste en un premier sens, tout ce qui contribue à produire ou à entretenir pour une communauté politique le bonheur aussi bien dans sa totalité que dans les détails »[41].

A ce niveau, le concept revêt un aspect beaucoup plus conceptuel. C'est au Livre III des *Politiques* qu'Aristote discute l'idée d'une justice pratique[42], c'est-à-dire d'une justice réalisée dans la cité. Il s'agit de la justice à l'œuvre dans les relations humaines pratiques. Parmi toutes les formes de justice en effet, Aristote place l'équité au niveau supérieur, en tant que principe qui renvoie à l'exigence de prendre juste son dû[43]. Car c'est de la violence quand on prend plus que ce à quoi on a droit.

Chez Aristote, au cœur de l'idée de justice se trouvent les vertus. Ces dernières engendrent un effet social. Plus particulièrement, elles entretiennent un lien étroit avec l'honneur et l'estime sociale, deux notions qui dans l'univers antique, tiennent lieu de la

---

[38] Aristote, *Les politiques* ; traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin. Paris : GF-Flammarion, 1990, p.131, (Livre I, 13, 1260a 5-25)

[39] Platon, *La République*, Livre I, 353d

[40] Le Livre V de *l'Ethique à Nicomaque* est consacré aux différentes formes de la justice. Sont ainsi distinguées : - la justice universelle (1129a3-1130a13) ; - la justice particulière (1130a13-1131a9); - la justice distributive qui est une sorte de médiété géométrique (1131a9-1131b24) ; - la justice rectificatrice qui est une sorte de médiété arithmétique (1131b25-1132b20) ; - la justice d'échange qui est relative à la réciprocité (1132b21-1134a16) ; - la justice politique (1134a17-1134b17) ; et la justice naturelle qu'Aristote considère comme la justice légale car conforme à l'ordre de la nature 1134b17-1135a14).

[41] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre V, 2, 1129b 17.

[42] C'est notamment les chapitres : 3 – « L'identité de la cité », 4 – « La vertu de l'homme de bien et la vertu du citoyen », 5 – « Les artisans doivent-ils être citoyens ? », et 6 – « Constitution et gouvernement ».

[43] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, (Livre V, chap. 10).

reconnaissance[44]. L'on a donc une corrélation entre vie vertueuse, justice et reconnaissance. Seulement, l'idée de reconnaissance dont il s'agit à ce niveau ne recouvre qu'une partie du sens qu'elle a de nos jours, car elle reste liée à l'idée de l'honneur social, traduit par l'admiration par rapport au mérite, la louange, l'estime, la classe sociale, etc. L'idée de dignité individuelle n'y apparaît pas encore. De même qu'au niveau de la justice, la cosmogonie prend le dessus sur la transcendance et la rationalité.

Les Stoïciens développent de leur côté l'idée d'un destin inexorable qui gouverne le réel dans toutes ses dimensions. Cependant, ledit destin n'est pas synonyme d'un déterminisme total. Car l'homme est doté d'une faculté qui lui confère un pouvoir de juger. De cette faculté découle la liberté. Pour les Stoïciens, s'il est indéniable qu'il ne dépend pas de l'individu d'être esclave ou maître, de même qu'il ne dépend pas non plus de chacun de rester en vie ou de mourir. Il est admis cependant qu'il dépend de chacun de faire usage de ses représentations, c'est-à-dire de sa pensée. Pour cela, l'homme est libre et reste maître de ses pensées, de ses jugements. La morale stoïcienne appelle à la distinction entre « des choses qui dépendent de nous et d'autres qui n'en dépendent pas »[45]. Car, pour vivre heureux et libre, il ne faut pas lutter en vain contre ce qui ne dépend pas de soi. Il faut plutôt se résigner, et surtout s'abstenir des vices et des passions qui y exposent.

Le Moyen Âge va développer un sens des rapports sociaux fondé sur la foi. L'homme libre est celui qui se laisse guider par l'Esprit saint. Du point de l'égalité, il est affirmé que tous « les hommes sont créés à l'image de Dieu », ce qui sous-entend que les hommes sont égaux. Seulement, il est en même temps affirmé que, selon la formule de Paul : *« Non est potestas nisi a Deo »*[46]. Tout pouvoir vient de Dieu. Analogiquement, le pouvoir de l'époque étant acquis ou transmis en legs sous forme d'héritage linéaire de roi en prince, l'on pourrait interpréter que le pouvoir est réservé aux seuls « élus ». Il y aurait une forme d'injustice dans le fait que certains héritent du pouvoir de commander et d'autres de l'obligation d'obéir. Cela serait incompatible avec la reconnaissance.

---

[44] Aristote place les vertus au cœur de la vie harmonieuse. Il évoque notamment l'honneur *(timè)*, la gratitude ou la reconnaissance *(charis)*, l'admiration *(thaumastè)* qu'elles engendrent, notamment à partir de la générosité *(eleuteria)*, la magnificence *(megaloprepeia)*, la magnanimité *(megalopsuchia)*, etc. (*Ethique à Nicomaque*, IV, 1-9).

[45] Epictète, *Ce qui dépend de nous. Manuel et entretiens (extraits)* ; traduit du grec et présenté par Myrto Gondicas. Paris : Arléa, 2012, p. 17.

[46] « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établit par Dieu. Et les rebelles se verront eux-mêmes condamnés », *Epitre de Saint Paul aux Romains*, XIII, 1.

## 2. Sur les traces de l'idée de reconnaissance dans la pensée moderne

La pensée philosophique et politique moderne ouvre un débat sur ce qui régit les relations humaines et sociales, entre le déterminisme cosmogonique et la volonté des hommes. Machiavel et Hobbes font partie des premiers penseurs modernes à étudier les rapports entre ce qui relève de la nature et ce qui relève de la liberté. Avec les Lumières, et surtout les Lumières critiques, c'est la quête de l'épanouissement du sujet passant par la garantie de ses droits individuels de liberté et de propriété qui va occuper une place de choix dans la pensée. Surtout, la liberté constitue le fondement même des droits inaliénables, catégories constitutives de la nature humaine sur lesquelles nul ne peut empiéter, y compris l'État. C'est dans un tel contexte qu'émerge un idéal de la reconnaissance, quoiqu'encore implicite à ce stade.

C'est avec Rousseau, Kant et Fichte qu'apparaissent les véritables jalons d'une théorie de la reconnaissance, avec une évaluation non seulement des rapports qu'entretient l'individu avec la communauté et l'État d'une part, mais aussi, avec l'analyse des fondements de l'autorité politique et la loi d'autre part. Hegel viendra couronner le processus en inscrivant la reconnaissance au cœur même du progrès moral des sociétés. C'est dans cette dynamique que s'enracine la théorie de reconnaissance telle qu'elle apparaît dans la pensée morale et politique contemporaine, avec des particularités liées à l'actualité de l'époque.

### 2.1. Du fondement naturel et cosmogonique de l'interaction humaine

Dans quel but les hommes acceptent-ils de vivre ensemble et de se soumettre à une autorité politique? C'est en substance par ce questionnement fondamental qu'émerge la pensée philosophique et politique moderne. Machiavel est le premier penseur moderne à s'y être intéressé. Il soutient que l'adhésion à une vie communautaire repose sur la passion de la peur plutôt que sur la raison ou sur un quelconque instinct naturel. Pour lui, c'est la peur des hommes face aux animaux et aux catastrophes naturelles qui les pousse à s'associer. En ce qui concerne l'autorité politique, elle n'a rien à voir ni avec la Nature ni avec Dieu. L'origine de cette autorité est purement et simplement la force et la ruse qui peuvent être exploitées par des individus plus éveillés que les autres (un chef charismatique), pour apprivoiser ou contraindre les autres à se soumettre à son autorité.

L'auteur du *Prince* dissocie catégoriquement la politique de la culture et de la religion. Il casse ainsi le mythe de l'origine divine ou cosmogonique de l'autorité politique. Selon lui, « les hommes ne font le bien que forcément. Mais dès qu'ils ont le choix et la liberté de

commettre le mal avec impunité, ils ne manquent jamais de porter partout la confusion et le désordre »[47]. Dès lors, un prince doit savoir déployer sa ruse pour déjouer les pièges comme le renard et affronter les adversaires avec sa force comme le lion[48].

La conception machiavélienne des relations sociales et politiques ne constitue pas un modèle de reconnaissance. Elle en est même aux antipodes. Son apport à la pensée politique réside dans le fait que Machiavel est le premier à envisager une société dont les relations sociales ne sont fondées ni sur la cosmogonie, ni sur Dieu, et encore moins sur la convention. Il amorce une idée qui va traverser la pensée politique moderne, à savoir que le pouvoir et la légitimité de l'autorité sont plutôt le fruit de la volonté des hommes qui savent bien user de leurs facultés physiques et intellectuelles.

Hobbes remet en cause cette conception machiavélienne du social et de l'autorité politique. Il trouve que le pacte de vie communautaire est plutôt fondé sur le calcul des intérêts. C'est en rapport aux gains et pertes que les hommes décident se faire la guerre ou la paix. Au départ, d'après Hobbes, les hommes sont dans l'état de nature, sans Souverain ni loi. L'assouvissement des besoins naturels est la priorité de chacun. Comme tous ont un droit sur tout, le plus fort cherche à s'accaparer la part qui correspond à sa force. Les passions, les appétits et les désirs de l'abondance matérielle dressent les uns contre les autres. La lutte pour le prestige et la crainte d'être subjugué entraînent des agressions préemptives. Ce climat engendre la peur, la méfiance et la rivalité, ce qui pousse les hommes à faire « usage de la violence »[49]. L'état de nature devient alors un état sans paix ni loi, état caractérisé par la « guerre de chacun contre chacun »[50].

Hobbes affirme : « Si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis »[51]. Car en cherchant à s'en approprier l'exclusivité, chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre. Or, même si l'un réussit à en prendre possession, cette possession n'est pas garantie. D'autres plus puissants que lui peuvent le déposséder à tout moment. Il y a donc nécessité d'un pouvoir commun qui puisse tenir les hommes en respect les uns envers les autres pour éviter le conflit généralisé. Car l'état d'insécurité permanente crée une psychose engendrée par « la crainte et le risque

[47] Nicolas Machiavel, *Le Prince* ; suivi d'extraits des *Œuvres politiques* et d'un choix des *Lettres familières* ; Préface de Paul Veyne. Paris : Gallimard, 1980, (Chapitre XVIII), p. 43.
[48] *Ibid*., p. 107-108.
[49] Thomas Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* ; traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud. Paris : Éd. Sirey, 1971, p. 123.
[50] *Ibid*., p. 124.
[51] *Ibid*.

continuels d'une mort violente »[52]. C'est pour éviter ces risques que chacun ressent la nécessité d'une autorité pour faire régner l'ordre, la paix et la sécurité. Dès lors, le pacte de paix devient un contrat social fondé sur une « transmission mutuelle de droits » et une soumission au Souverain. D'après Hobbes, sans la liberté et la volonté, et « sans acceptation mutuelle, il n'y a pas de convention »[53].

L'approche hobbesienne des relations sociales peut être interprétée sur un double plan. D'une part, l'on peut déceler chez Hobbes un certain esprit de vanité du sujet dans sa conquête de la liberté et la propriété, ce qui conduit vers l'égoïsme. Un tel caractère recoupe ce que Rousseau traduit par le sentiment de l'amour-propre qui ne cadre pas avec une véritable reconnaissance. C'est ce qui est exprimé à travers les rapports des hommes à l'état de nature. Dans leur conquête qui n'est pas nécessairement orientée vers la conservation, mais parfois seulement vers l'agrément, chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre […]. Et l'agresseur à son tour court le même risque à l'égard d'un nouvel agresseur[54]. Il s'agit d'une quête de gloire et de sureté : « chacun attend que son compagnon l'estime aussi haut qu'il s'apprécie lui-même, et à chaque signe de dédain, ou de mésestime il s'efforce naturellement, dans toute la mesure où il l'ose (…), d'arracher la reconnaissance d'une valeur plus haute : à ceux qui le dédaignent, en leur nuisant ; (…) »[55].

La nature humaine est donc animée par trois principales causes de querelle, à savoir la rivalité, la méfiance et la fierté [*Glory*][56]. Selon Hobbes, la première de ces choses fait prendre l'offensive aux hommes en vue de leurs profits. La seconde, en vue de leur sécurité. La troisième en vue de leur réputation. Dans le premier cas, ils usent de la violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, de leurs femmes, de leurs enfants, de leurs biens. Dans le second cas, pour défendre les choses. Dans le troisième cas, pour des bagatelles (…)[57]. Sans une force ou une autorité d'interposition, le conflit devient inévitable.

Pour Hobbes donc, si les hommes décident de vivre en communauté, ce n'est pas par un véritable amour. C'est plutôt par la crainte d'être attaqué à l'improviste : « La crainte d'être attaqué à l'improviste dispose un homme à prendre les devants, ou à chercher secours dans l'association : il n'y a pas d'autre façon, en effet, de mettre en sûreté sa vie et sa liberté »[58].

---

[52] *Ibid*., p.124-125.
[53] *Ibid*., p. 137.
[54] Thomas Hobbes, *Léviathan*. Paris : Dalloz, 1999, p. 122.
[55] *Ibid*., p.123.
[56] *Id*.
[57] *Ibid*.
[58] *Ibid*., p. 98.

D'autre part, l'on peut dire que Hobbes pose toutefois des jalons d'une sorte de reconnaissance fondée sur une considération de l'autre, à travers son approche de la résolution ou de prévention des hostilités. L'idée d'un transfert libre et volontaire des droits au souverain marque de l'égale considération et de l'estime, c'est-à-dire une sorte de reconnaissance envers le partenaire avec qui l'autre doit faire la paix. Cet aspect lui procure une reconnaissance du droit à la vie et à la propriété. Leurs relations ne reposent pas sur la soumission comme le prétendait Machiavel, mais plutôt sur la négociation, la compréhension et le contrat pour une harmonie sociale profitable à tous. Une telle reconnaissance reste néanmoins limitée car unidimensionnelle. D'une part, il y a un contrat entre les sujets et le Souverain, mais il n'y pas exigence de redevabilité de la part du Souverain envers les sujets. D'autre part, les rapports contractuels entre les sujets ne sont pas clairs. C'est d'ailleurs par-là que Rousseau va opérer un déplacement de la perspective de la reconnaissance, en la plaçant plutôt sur le plan du contrat fondé sur la liberté, l'égalité et la sécurité de tous, plutôt que sur les rapports de force et la peur mutuelle.

### 2.2. Rousseau, la liberté et la volonté générale comme postulats de la socialité

Rousseau n'emploie pas le concept reconnaissance dans sa pensée. Il n'en développe pas non plus la théorie proprement dite. Toutefois, une analyse minutieuse permet de déceler, dans la pensée politique de Rousseau, un parcours de la reconnaissance qui se décline en trois moments à savoir : l'existence intime (relation à soi), une sorte d'affranchissement de l'état de nature qui procure l'authenticité à base de laquelle se développe l'identité subjective ; l'existence sociale (relation à l'autre, à la communauté) qui se manifeste par l'intersubjectivité fondée sur la volonté générale et le contrat ; et enfin l'existence politique (relation à l'Etat) à travers le respect de la loi en tant qu'émanation de la volonté commune. C'est à travers un tel processus que se matérialise l'égale dignité humaine qui est en principe le socle de la reconnaissance rousseauiste. A la base d'un tel processus se trouvent donc les notions de « liberté » et de « justice ».

En effet, l'idéal rousseauiste de la justice s'appuie à la fois sur les affections naturelles et sur la conscience morale[59]. Il a sa source à la fois dans la nature charnelle de l'être humain et dans sa dimension spirituelle : la conscience, qui est « à l'âme ce que l'instinct est au corps »[60]. Dans l'état de nature, l'attachement à sa propre existence (l'amour de soi) et la

[59] Pour l'analyse qui suit, cf. Patrice Canivez, « Jean-Jacques Rousseau et l'idée de justice », à paraître en 2016 dans *Ethique et justice*, *Eco-Ethica*, vol. 6, Peter Kemp & Noriko Hashimoto (Eds), Münster, LIT Verlag.
[60] *Emile ou de l'éducation,* Livre IV. Paris : GF-Garnier Flammarion, 1966, p. 372-373.

répulsion à voir souffrir un congénère (la pitié naturelle) se limitent et s'équilibrent l'un l'autre. Chez l'être resté « naturel » mais élevé dans un cadre social (Emile), l'amour de soi et la commisération naturelle se combinent pour donner lieu à une capacité d'identification à autrui qui conduit progressivement à l'amour du genre humain. Fondée sur la commisération naturelle, l'aptitude à s'identifier à autrui entraîne la capacité de partager non seulement les peines qu'il éprouve, mais aussi la conscience qu'il a de sa propre situation, une situation marquée par l'expérience de la vulnérabilité. De ce fait, l'identification du sujet à autrui comprend aussi l'anticipation du besoin que l'autre a de lui, de sorte que le rapport à l'autre a la signification d'une réponse à cet appel à la solidarité que ne peut manquer d'adresser aux autres humains une conscience confrontée à la finitude. Cette relation « intersubjective », qui est un rapport entre sujets d'abord considérés comme sensibles, seulement ensuite comme raisonnables, est une forme de reconnaissance authentiquement humaine, qui s'oppose à la lutte sans issue pour la reconnaissance qui résulte du conflit des amours-propres.

Chez un sujet animé par l'amour-propre, en effet, la bonté et l'égalité naturelles cèdent la place à la vanité, résultat des comparaisons que font entre eux les individus. Il s'ensuit une quête effrénée de l'estime, de la gloire et de l'abondance. Ceux qui sont les mieux placés veulent se voir encore plus estimés ; et ceux qui ont moins veulent obtenir le plus possible pour être honorés à leur tour. Aussitôt que l'amour-propre est développé, affirme Rousseau : « le *moi* relatif se met en jeu sans cesse »[61], et le regard se tourne vers les autres pour se comparer à eux. L'amour-propre va au-delà de la vanité, car l'individu ne veut pas seulement être préféré aux autres, il veut que les autres le préfèrent à eux-mêmes. « L'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible »[62]. Animé par l'amour-propre, l'individu veut que les autres s'inclinent d'eux-mêmes. Son souci est que les autres sacrifient leur « amour-propre » pour satisfaire le sien[63]. En opposition à la reconnaissance authentique fondée sur la sympathie pour tout ce qui est humain, le conflit des amours-propres conduit donc à une lutte pour la reconnaissance symbolique – la « fureur de se distinguer »[64] – qui aboutit nécessairement à une impasse, et par là-même à la frustration et l'agressivité. C'est un des aspects de la thèse de Rousseau selon laquelle la guerre de tous contre tous n'est pas un trait propre à l'état de nature, mais une conséquence de l'état de société.

---

[61] *Ibid*., p. 317.
[62] *Ibid*., p. 493.
[63] Patrice Canivez, J.-J. *Rousseau et l'idée de justice*, *op.cit*.
[64] *Discours sur les sciences et les arts*, IIe partie, Paris, GF-Garnier Flammarion, 1971, p. 43.

Alors que le conflit des amours-propres renforce les tendances inégalitaires de la société, l'égalité qui est le principe de toute justice repose d'abord sur l'amour du genre humain dont Rousseau retrace la genèse chez Emile. « L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de toute justice humaine »[65]. « L'amour du genre humain n'est autre chose en nous que l'amour de la justice (…) »[66]. Mais la justice est aussi un principe d'ordre. « L'amour de l'ordre qui le produit s'appelle *bonté,* et l'amour de l'ordre qui le conserve s'appelle *justice* »[67]. Il y a donc deux sources du sentiment de la justice, l'une charnelle et corporelle, l'autre spirituelle. La seconde source, c'est la conscience morale qui est un « instinct de l'âme ». Certes, la conscience morale est une certitude subjective : « tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal »[68]. Mais cette certitude est un sentiment qui a besoin d'être éclairé par la raison. Or, ce que la raison dévoile à la conscience, c'est l'ordre qui en est le corrélat. C'est pourquoi la justice est amour de l'ordre, d'un ordre qui est à la fois naturel et cosmique, social et politique. Il est cosmique au sens où il est voulu par Dieu. Il est social au sens où les professions et les travaux les plus utiles devraient être les plus estimés, alors que c'est l'inverse dans les sociétés existantes. Il est politique au sens où la volonté générale est fondamentalement une volonté d'égalité et de liberté, donc une volonté de justice, et où les gouvernants ne doivent avoir d'autre but que de réaliser la volonté générale (au lieu de tenter sans relâche de se rendre maîtres de l'Etat).

Rousseau fournit à Taylor le matériau conceptuel fondamental pour sa théorie de la reconnaissance. Malgré le décalage des époques et des réalités sociales, Taylor affirme que « Rousseau se situe à l'origine d'une grande part de la culture contemporaine, autant des philosophies de l'exploration de soi que des credo qui ont fait de la liberté autodéterminée la clé de vertu. Il est le point de départ d'une transformation dans la culture moderne qui tend vers une intériorité plus profonde et une autonomie radicale. Tous les courants partent de lui »[69]. L'admiration de Taylor envers Rousseau est liée à la manière de l'auteur du *Contrat* développe les thèmes chers à la modernité, notamment « l'autonomie », « l'authenticité » et « l'égale dignité ». Céline Spector partage avec Taylor l'idée selon laquelle l'auteur du

[65] *Emile ou de l'éducation*, Livre IV, *op.cit.*, p. 306.
[66] *Ibid.*, p. 329.
[67] *Ibid.*, p. 367.
[68] *Ibid.*, p. 372.
[69] Charles Taylor, *Le sources du moi. La formation de l'identité moderne* ; traduit de l'anglais par Charlotte Melançon. Paris : Seuil, 1998, p. 455.

*Contrat social* est : « l'ancêtre de l'idéal d'autonomie et d'égale dignité »[70], les deux piliers de la reconnaissance. L'œuvre de Rousseau, d'après toujours Spector, « permet d'interroger la dynamique de la reconnaissance dans les sociétés démocratiques : à certaines conditions, le désir d'estime peut échapper à l'aliénation de l'opinion et à la société narcissique du paraître ; la communauté peut reconnaître, sur la base de l'égalité, la valeur de la vertu ou des services rendus »[71].

De même, renchérit Spector, « Rousseau amorce, avant le romantisme, la quête moderne d'authenticité : dans son œuvre, l'évaluation morale ne se réfère plus à une entité extérieure, voire transcendante (Dieu, l'Idée du Bien, la Société), mais à une source intérieure. La voix de la conscience est la voix de la nature qui s'exprime en l'homme – voix que la corruption de la société risque toujours d'étouffer »[72]. L'idée de « sentiment de l'existence » a été un bon cadre de référence pour le concept de « contact intime avec soi, source de plénitude et de joie »[73]. Taylor trouve ainsi qu'après Saint Augustin, Rousseau est le philosophe le plus important qui a aidé à instaurer un changement crucial dans la pensée, en conseillant de suivre la voix de la nature en chacun[74]. Il pourrait même avoir inspiré à Taylor le thème de son œuvre majeur *Les sources du moi*.

En somme, avec la promotion de l'authenticité, avec le concept de la volonté générale, la soumission libre et volontaire au pouvoir du droit et de la loi, le pacte social qui en résulte, etc., permettent de substituer l'égalité politique et morale à l'inégalité naturelle. Dès lors, l'inégalité physique naturelle entre les hommes (force ou en génie) laisse la place à une égalité de convention et de droit[75]. Un tel idéal est le fondement de l'éducation respectueuse des valeurs humaines que Rousseau développe dans l'*Emile*. Tous ces aspects plaident pour une considération de Rousseau comme l'un des pères fondateurs d'une théorie moderne de la reconnaissance mutuelle. L'authenticité concerne la reconnaissance de l'identité subjective. Le contrat et la volonté générale renvoient à l'intersubjectivité et la reconnaissance mutuelle dans la mesure où ne pactisent que des sujets se reconnaissant le statut d'hommes libres, détenteurs de droits et de propriété, et qui se reconnaissent un statut égalitaire.

---

[70] Céline Spector, « Charles Taylor, philosophe de la culture », *Laviedesidees.fr*, 8 avril 2014, consulté le 25 juillet 2015.
[71] *Ibid*.
[72] *Ibid*.
[73] *Ibid*.
[74] Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, *op.cit*., p. 46.
[75] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, *op.cit*., p. 58-59.

Néanmoins, quelques considérations rousseauistes sont tout de même sujettes à discussion. Par exemple, le contrat social qui renforce une intersubjectivité positive est centré sur le sujet singularisé, les particularismes devant être relégués dans la sphère privée pour ne garder sur la place publique que ce qui cadre avec la volonté générale. Celle-ci est censée reposer sur la liberté et la volonté. Or, Rousseau y introduit l'idée contraignante de forcer l'individu à être libre. On se demande comment y arriver sans étouffer la liberté individuelle. Isaiah Berlin souligne cette ambiguïté en montrant que la conception Rousseauiste de la volonté générale « risque de mettre en péril le liberté même qu'elle avait pour vocation de préserver »[76]. De son côté, Taylor souligne que le *Contrat social* « aurait prôné la liberté politique en excluant la différenciation des rôles et l'expression des minorités », ce qui peut basculer dans le totalitarisme[77].

Toutefois, Rousseau souligne que dans la volonté générale, tous étant unis par une commune finalité, les décisions prises en commun s'appliquent à tous. Cette contrainte paraît justifiée dans la mesure où il ne serait pas juste d'accorder à quelqu'un les faveurs de se soustraire aux conditions et à la règle que lui-même a imposée aux autres. Par ailleurs, dans sa droiture, la volonté générale ne peut être contraire aux intérêts de chacun, car la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres. Il s'agit d'un engagement envers la communauté politique et envers les autres sujets, acte qui réalisé par tous, garantit tout un chacun de toute dépendance personnelle, « condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seraient absurdes tyranniques, et sujets aux plus énormes abus »[78]. Dans cette perspective, « le souverain n'étant formé que de particuliers qui le composent n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur »[79]. Le but de la volonté générale est d'empêcher l'exercice de l'arbitraire. Elle est la volonté qui veut le bien de tous, l'intérêt général. Elle cherche à intégrer l'intérêt de chacun dans ce qu'il a de compatible avec les intérêts de tous. Avec le contrat fondé sur une volonté générale, le droit norme désormais les appétits et les désirs.

En définitive, de par sa source qui est le peuple, son objet visant l'intérêt commun et son expression qui est la loi, la volonté générale ne saurait être ni tyrannique ni totalitaire. L'on peut tout simplement dire que l'ambiguïté de la notion réside dans la traditionnelle complexité concernant la conciliation entre une théorie politique et sa réalisation empirique.

---

[76] Céline Spector, *Charles Taylor, philosophe de la culture*, *op.cit.*
[77] Charles Taylor, *Les sources du moi*, *op.cit.*, p. 71-72.
[78] Rousseau, *Du Contrat social*, Livre I, VIII, *op.cit.*, p. 60.
[79] *Ibid.*, p. 59.

La pensée de Rousseau n'échappe pas à un tel défi. Quelles que soient les critiques et les limites adressées à sa pensée, Rousseau marque une Révolution à la fois dans l'histoire des idées politiques et dans la pratique de la politique. Car, il fait passer le sujet-acteur de l'état passif à l'état actif. Le sujet qui subissait dans l'insouciance la loi de la nature ou celle élaborée par certains décide désormais de participer à l'élaboration de sa propre loi. Il devient un véritable acteur de la dynamique sociale qu'il oriente selon la volonté partagée avec les autres pour une finalité commune : la liberté, l'égalité, la propriété et la sécurité de tous.

C'est dans ce sens que l'éducation est primordiale chez Rousseau, car elle a pour tâche de rendre l'individu apte à la vie en société, sans étouffer mais plutôt en canalisant ses sentiments naturels, notamment la commisération naturelle qui devient un principe d'un autre ordre de socialisation. C'est dans ce sens que, d'après Canivez, « à la lutte pour la reconnaissance qui s'enlise dans le conflit des amours-propres, se substitue une reconnaissance intersubjective. Cette reconnaissance repose sur une capacité d'identification à autrui qui procède d'une extension progressive de la sphère de l'existence »[80]. Dans cette perspective, une éducation réussie, pilier d'une bonne socialisation, doit conduire le sujet « à s'identifier à tout autre être humain, (…) à accéder à l'idée de l'humanité »[81]. C'est à ce niveau qu'il acquiert l'aptitude à la compassion et la commisération pour autrui, non plus instinctivement, mais plutôt consciencieusement. C'est à ce stade que l'amour de soi n'est plus un attachement égocentrique et narcissique au moi singulier, ce qui est le propre de l'amour-propre, mais qu'il se laisse dépasser pour une ouverture du sujet à l'intersubjectivité. L'identification à autrui dont on partage l'humanité appelant la sympathie, il se crée une réciprocité et une solidarité entre les sujets qui se reconnaissent comme égaux non pas en avoirs, mais plutôt en état (vulnérabilité).

En définitive, il est impératif d'envisager une éducation qui promeut la justice et la reconnaissance, par une conciliation entre deux principes, à savoir la pitié naturelle qui procède de la sensibilité de l'homme en tant qu'être vivant, c'est-à-dire l'état animal de l'homme d'une part ; et le sentiment de justice qui procède de la conscience, « l'instinct divin », la spiritualité de l'être humain, c'est-à-dire de ce qui en lui est irréductible à l'animalité[82].

---

[80] Patrice Canivez, « J.-J. Rousseau et l'idée de justice », *op.cit.*
[81] *Ibid.*
[82] *Ibid.*

### 2.3. Kant, la reconnaissance *a priori* fondée sur la transcendance de la personnalité

La conception kantienne de l'intersubjectivité est tributaire de son appréhension de l'homme qui ne peut se faire que sur le plan de l'intelligibilité : « je ne puis avoir la moindre représentation d'un sujet pensant par aucune expérience extérieure, mais seulement par la conscience de moi-même »[83]. Une telle approche accorde plutôt la primauté à la transcendance que le sujet revêt en tant que personne. Cela transparaît dans sa métaphysique des mœurs, plus précisément dans la formulation et la finalité des deux impératifs : l'impératif catégorique et l'impératif hypothétique. Pour lui, « l'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme un moyen »[84]. Il se distingue ainsi de tous les autres êtres de la nature, qui n'ont qu'une valeur relative, tandis que lui, est doté d'une valeur comme « fin en soi »[85] et comme « personne ». Cette qualité lui vient du fait qu'il est doué de raison : « Les êtres raisonnables sont appelés des personnes parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi »[86].

La qualité de « personne » confère à l'homme « une dignité par laquelle il force au respect de lui-même toutes les autres créatures raisonnables »[87]. De cette qualité émergent les fondements de l'égalité, étant donné que tout être doué de raison mérite un égal respect en tant que personne et sans aucune autre considération. Telle est une exigence morale qui peut être énoncée comme un devoir pour tous, ce qui implique que personne n'est libre de traiter autrui comme il le souhaite au nom d'une liberté entendue comme arbitraire. Il s'agit d'une interpellation de la conscience en rapport avec la valeur de l'humanité de l'autre. Pour Kant, un tel principe, qui peut même prendre la valeur d'un axiome, ne procède pas de l'expérience. Il « procède de la raison pure »[88] et prend un fondement universel.

L'homme doit être reconnu du fait de la transcendance de son humanité, et surtout par sa qualité d'un être doué de raison. Car c'est par cette faculté que le sujet acquiert « l'aptitude à se proposer soi-même en général des fins et (indépendamment de la nature dans sa détermination finale) à utiliser la nature comme moyen, conformément aux maximes de ses libres fins en général. La liberté est au cœur même du sens de l'humanité. Elle en constitue la

---

[83] Emmanuel Kant, « *Critique de la raison pure* », in *Œuvres philosophiques*, t. 1. Paris : Gallimard, 1985, p. 1050.
[84] Emmanuel Kant, *Œuvres complètes*, t. 2, p. 293.
[85] *Ibid*., p. 294.
[86] *Ibid*.
[87] Emmanuel Kant, *Œuvres complètes*, t. 3, §11, 1986, p. 722.
[88] Emmanuel Kant, *Œuvres complètes*, t. 2, p. 294.

substance, à côté de la raison, car la finalité de l'être raisonnable est d'être libre : « la liberté doit être supposée comme propriété de la volonté de tous les êtres raisonnables »[89]. Elle est le substrat de « l'autonomie de la volonté »[90]. Elle constitue, avec le concept de respect dû à la personne humaine, le fondement suprême de la moralité et le pilier de l'impératif catégorique, qui stipule d'agir « de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »[91]. Ceci appelle à la considération d'autrui qui ne doit pas être traité comme un moyen, mais plutôt comme une fin en soi. Pour Kant, la raison à elle seule suffit pour saisir une « personne » comme douée d'une « valeur inestimable », donc digne de respect.

La deuxième formulation de l'impératif catégorique renvoie à l'intersubjectivité. C'est l'humanité de l'autre qui est mise en exergue dans l'action. Comme Rousseau, Kant soutient également que l'éducation peut venir à bout de l'animalité et des pulsions négatives qui seraient nuisibles à la reconnaissance en l'homme. Il souligne que l'éducation, par un plaisir se communiquant universellement et par la politesse et le raffinement de la société, rend l'homme meilleur moralement par la civilité, gagne beaucoup de terrain sur la tyrannie du penchant sensuel, et prépare ainsi l'homme à une maîtrise dans laquelle seule la raison doit avoir le pouvoir ; puisque les maux dont nous afflige en partie la nature, en partie l'intraitable égoïsme de l'homme, font en même temps appel aux forces de l'âme, les accroissent et le fortifient, pour qu'elles n'y succombent pas, et nous font sentir une aptitude à des fins plus élevées, qui est cachée en nous[92].

---

[89] Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* ; traduction nouvelle avec introduction et notes de Victor Delbos. Paris : Librairie Delagrave, 1989, p.182.
[90] *Ibid*., p.179.
[91] *Ibid*., p. 150.
[92] Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* ; traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut. Paris : Flammarion, 1995, p. 409.

### 2.4. Fichte et l'intersubjectivité pratique fondée sur la juridicité

Fichte est en accord avec l'approche kantienne. Il lui reproche néanmoins sa déconnexion avec la réalité sociale. Il la trouve trop abstraite et idéalisante. Critiquant l'approche développée par Kant, il se demande par exemple : « Comment prouverais-je à l'aide de la raison pure, que ce sol sur lequel se trouvent deux personnes appartient à l'une plutôt qu'à l'autre ? »[93]. L'être raisonnable, soutient-il, « ne peut se poser comme individu agissant causalement sans s'attribuer un corps matériel et sans, par là même, déterminer celui-ci »[94]. Pour Fichte, l'homme a deux dimensions inséparables : la sensibilité et l'intelligibilité. Il ne peut se réduire ni à l'une ni à l'autre. Dès lors, la reconnaissance ne peut s'adosser qu'à la dimension matérielle et pratique de l'homme, étant donné que même le développement de la raison et de l'intelligibilité requiert une existence humaine, donc une expérience communautaire ou sociale car « l'homme ne devient homme que parmi les hommes »[95]. Sans l'expérience avec l'autre, le sujet ne saurait appréhender la valeur de son existence. C'est en faisant l'expérience de l'autre que l'on se rend compte de l'effectivité de mon « Moi ». Ceci sous-entend que sans une interaction avec l'autre, le sujet ne saurait développer son humanité.

Au départ, comme le souligne Franck Fischbach, Fichte cherche à établir « les conditions de possibilité d'une intersubjectivité permettant effectivement la reconnaissance réciproque des personnes en tant que sujets de droit »[96]. Il examine ainsi tour à tour à quoi peut aboutir un processus de reconnaissance entrepris dans le cadre de la culture, de la morale, de la politique et du droit. Il conçoit les hommes à travers le concept du « Moi », dont on peut distinguer le Moi fini du Moi pur ou absolu. Le premier est celui de l'homme en société, dont l'existence ou l'identité dépend de l'entourage. Le second est celui qui relève de la conscience de chacun, donc de l'essence, ce qui se rapproche de l'identité intelligible de Kant. Ce dernier est de l'ordre de la moralité tandis que le premier est conçu sur le plan social et politico-juridique. Dans l'interaction sociale, le droit intervient pour régler de tels rapports d'une manière équitable, surtout dans la limitation réciproque des libertés. Il y a liberté quand la limitation est volontaire et réciproque : « chaque être libre se fait pour lui-même une loi de

---

[93] Fichte, *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* ; traduction de Jules Barni. Paris : Payot, 1974, p. 142.
[94] Johann Gottlieb Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* ; présentation, traduction et notes par Alain Renaut. Paris : PUF, 1984, p. 71.
[95] *Ibid.*, p. 54.
[96] Franck Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*. Paris : PUF, 1999, p. 19-20.

limiter sa liberté par le concept de la liberté de tous les autres »[97]. Fichte nomme cette relation la « relation juridique »[98]. Elle substitue la coordination à la subordination, y compris par la contrainte.

Avec le droit, les rapports sociaux sont réglés suivant les fondements de la raison : « Le but de l'humanité, au cours de sa vie sur terre, est de régler avec liberté tous les rapports en son sein sur le modèle de la raison »[99]. Le droit permet de prévenir la violence, en jugulant l'oppression et l'injustice qui suscitent une indignation qui pourrait conduire aux conflits sociaux (lutte). Le contrat basé sur la limitation des libertés et l'accord sur la propriété deviennent une exigence d'interaction mutuelle positive dans la mesure où chacun ne se contente pas de veiller sur soi et sur son bien seulement, mais aussi se doit de veiller sur l'autre et sur ses biens : « Je ne suis juridiquement obligé de te protéger qu'à la condition que tu me protèges »[100]. C'est un « contrat d'union », dans lequel « tout ce que chacun possède fait partie de la totalité de ce qui est à protéger »[101]. Cette unité, doublée d'un engagement à une protection mutuelle de propriétés, crée la sûreté et la confiance mutuelle.

Le contrat de protection devient « un contrat que chaque individu conclut avec le tout réel de l'État qui se forme grâce aux contrats conclus avec les individus et qui se conserve grâce à eux »[102]. Et tout citoyen doit être intégré dans cette chaîne d'interactions : « celui qui n'y participe pas ne participe à aucune relation juridique, et il est légitimement exclu tout à fait de l'action réciproque avec d'autres êtres semblables à lui dans le monde sensible »[103]. C'est la naissance d'une société juridiquement constituée. Contrairement à Kant, on trouve chez Fichte un processus de reconnaissance empirique, fondé sur la garantie mutuelle d'observer l'engagement par le respect de la parole donnée et du prescrit de la loi.

---

[97] *Ibid.*, p. 107.
[98] *Ibid.*, p. 67.
[99] Fichte, *Le caractère de l'époque actuelle* ; trad. de Yves Radrizzani. Paris : J. Vrin, 1990, p. 24.
[100] Johann Gottlieb Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* ; présentation, traduction et notes par Alain Renaut. Paris : PUF, 1984, p. 210.
[101] *Ibid.*, p. 216.
[102] *Ibid.*, p. 218.
[103] *Ibid.*

### 3. Hegel et la reconnaissance comme moteur de la dynamique intersubjective et du progrès moral de la société

Le concept de « reconnaissance » trouve une véritable assise philosophique et morale dans la pensée hégélienne, surtout dans son analyse de la dynamique sociale. Hegel conçoit la dynamique sociale sous forme de moments graduels de l'évolution de l'esprit à travers une conscience faisant une double expérience à la fois de l'ipséité et de l'altérité. De cette double expérience émerge une articulation de l'intersubjectivité. Au départ, l'expérience se passe sous un aspect formel. A ce niveau, la lutte pour la reconnaissance se heurte à un blocage lié à la singularité qui ne parvient pas à s'élever vers l'universel. Dans le deuxième moment qui consiste à contourner l'échec du processus, la reconnaissance devient effective à travers l'éthicité qui se décline dans les paliers de l'institution sociale empirique, à travers la famille, la société civile (sujet privé : bourgeois) et enfin l'Etat (identité du sujet pris comme citoyen). Il y a donc deux principales formes de reconnaissance chez Hegel à savoir, la reconnaissance intersubjective (entre sujets) et la reconnaissance institutionnelle (Sujet-Communauté-Etat)

#### 3.1. Logique et figures aporétiques de la reconnaissance

Dans un passage de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui traitre de « La vérité de la certitude de soi-même»[104], la lutte pour la reconnaissance se déroule selon un processus de négativité. Des consciences s'affrontent en vue de leur reconnaissance mutuelle. Chacune se dédouble et se prend tantôt comme sujet tantôt comme objet. Le mouvement conduit à la prise de conscience de chacune des consciences qu'il existe une autre conscience qui s'oppose à soi. Les premiers moments de la lutte pour la reconnaissance consistent à chercher à surmonter cette opposition soit par la négation de l'autre, soit par la domination de celui-ci. Hegel analyse ce processus sur un double plan : celui de l'idée (logique) et celui de la réalité où il est question des rapports entre la singularité, la particularité et l'universalité de l'identité du sujet.

[104] Il s'agit du chapitre IV de la partie intitulée « Science de l'expérience de la conscience », Ed. Jean Vrin, 2006, traduction de Bernard Bourgeois.

### 3.1.1. Dialectique des consciences et reconnaissance logique

A la place de la fiction de l'état de nature qui est à la base de la plupart des penseurs modernes, Hegel conçoit plutôt un état de pré-conscience. A ce moment, il règne chez le sujet une confusion entre la « conscience de soi » et la « conscience à propos de soi ». À la suite d'une sorte de « révélation de l'esprit »[105], le sujet découvre et prend conscience de son existence et de sa place dans le monde. Cette découverte déclenche un mouvement de réflexivité. L'autoconscience est alors confrontée à une dualité interne d'une part, et son redoublement extérieur. En se posant comme « ob-jet », la conscience aboutit à une prise de conscience de sa réalité, tant sur le plan de l'intériorité que sur celui de l'être dans le monde. En expérimentant le hors-soi, la conscience fait une expérience d'une réalité qui lui oppose une résistance. Elle se confronte à une sorte de négativité[106]. Hegel écrit à propos :

> Il y a une *conscience de soi pour une conscience de soi*. C'est seulement par là qu'elle est en fait, car c'est seulement dans ce cas qu'advient pour elle l'unité d'elle-même dans son être-autre ; le *Moi* qui est l'ob-jet de son concept n'est en fait pas un *ob-jet*, tandis que l'ob-jet du désir est seulement *subsistant-par-soi*, car il est la substance universelle qui ne peut être anéantie, l'essence fluide égale à elle-même. En tant qu'une conscience de soi est l'ob-jet, celui-ci est aussi bien un Moi qu'un ob-jet. – En cela, le concept *de* l'*esprit* est déjà présent pour nous[107].

Ainsi, affirme Hegel, « la conscience de soi n'atteint sa satisfaction que dans une autre conscience de soi »[108]. À ce stade, le processus de reconnaissance se pose sous l'ordre de l'intelligibilité et repose sur des postulats de la logique : « chacun est à l'autre le moyen terme par lequel chacun se médiatise et syllogise avec soi-même, et chacun, à soi et à l'autre, [est] essence immédiate étant pour soi, qui en même temps n'est ainsi pour soi que cette médiation (…) ils se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement »[109]. À partir de cette dynamique, l'esprit atteint la certitude de l'existence d'une multitude de consciences de soi, dont chacune réalise la réalité de l'autre : « Ce qui advient ultérieurement pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue qui, dans la liberté et substance-par-soi accomplie de l'opposition qu'elle contient, à savoir celle de diverses consciences de soi étant pour elles-mêmes, est leur unité : un Moi qui est en Nous, et un Nous

---

[105] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* ; Présentation, traductions et notes par Bernard Bourgeois. Paris : Librairie philosophique Jean Vrin, 2012, (§384), p. 431.
[106] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, IV ; présentation, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris : Gallimard, p. 210.
[107] *Ibid*., p. 199.
[108] G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* ; texte présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris : J. Vrin, 2006, p. 198.
[109] *Ibid*., p. 219.

qui est un Moi »[110]. Dans un tel mouvement, d'après Franck Fischbach, « la conscience cherche à obtenir la reconnaissance du sens universel de sa singularité. Autrement dit, souligne-t-il encore, elle cherche sa satisfaction dans l'élément idéel de la reconnaissance du sens en soi universel de son essence singulière. Ici, la conscience veut se voir reconnue en et pour elle-même par la totalité des autres au nom du fait que sa propre essence et l'essence des autres sont la même essence universelle »[111].

Chez Hegel, le "Nous" précède et conditionne toujours le "Je", dans un mouvement où le "Je" et le "Nous" sont indissociables. Il ne s'agit pas d'une reconnaissance sous l'ordre de l'intelligibilité comme chez Kant. Car, le sujet reconnaissant est ici un Moi réel faisant l'expérience de son existence, un moi qui découvre en même temps l'existence d'autres Moi, ce qui engendre une relation entre des Moi. Hegel rejoint plutôt la conception fichtéenne d'une combinaison du sensible et du suprasensible. Fichte affirme ainsi que pour être effective, la prise de conscience de soi et de l'autre doit s'opérer chez tous les Moi en présence et doit être réciproque. Cependant, le parcours peut échouer si l'un des Moi reste indifférent à l'égard de l'autre, ou s'il refuse de le reconnaître.

La dialectique des consciences aboutit à une unicité et identité de celles-ci. Elles ne s'opposent plus, mais il y a plutôt pour la conscience de soi une autre conscience de soi qui est venue *hors de soi*[112]. Il s'agit d'une intersubjectivité logique, au cours de laquelle : « la conscience de soi n'atteint sa satisfaction que dans une autre conscience de soi »[113]. Et cette unité spirituelle, affirme Hegel, « prise dans son dédoublement, nous présente le mouvement de la reconnaissance »[114]. Or, il peut arriver que le mouvement n'aboutisse pas comme l'aurait souhaité l'une des consciences. S'inspirant de Fichte, Hegel va chercher en effet à comprendre les conditions de possibilité de la reconnaissance et les causes de son échec. Il trouve ainsi pertinente mais insuffisante l'investigation fichtéenne fondée sur « pourquoi et comment reconnaître autrui ? »[115]. Hegel va prolonger le questionnement en se demandant en plus « comment une conscience, qui reconnaît l'autre comme autre, peut-elle à son tour s'assurer qu'elle soit effectivement reconnue comme conscience par cet autre? »[116]. Ce recadrement de la problématique lui permet de faire un rapprochement entre la reconnaissance et la vie empirique à travers les mœurs au sein d'une culture donnée.

---

[110] *Ibid*., p. 199.
[111] Franck Fischbach, *Fichte et Hegel*, *op.cit*., p. 70.
[112] G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op.cit*., p. 201.
[113] *Ibid*., p. 198.
[114] *Ibid*., p. 201.
[115] Franck Fischbach, *Fichte et Hegel*, op.cit., p. 70
[116] *Ibid*., p. 115.

### 3.1.2. Maîtrise et servitude : échec de la reconnaissance extorquée

Hegel transpose la dialectique des consciences dans une analogie conceptuelle « des consciences plongées dans l'être de la vie »[117]. À la place de la primauté qui était accordée à l'autre en tant que source de confirmation de soi se développe un désir d'affirmation de soi qui passe plutôt par la négation ou l'annihilation de l'autre. Dès lors, le processus prend une tournure de lutte : « Le rapport des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se *prouvent* à elles-mêmes et l'une à l'autre, à travers le combat à la vie et à la mort, leur *vérité*. – il faut s'engager dans ce combat, car il leur faut élever la certitude qu'elles ont d'elles-mêmes, *d'être- pour-soi*, à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes »[118].

Hegel traduit cette logique par la parabole du maître et de l'esclave, fiction dans laquelle le maître s'impose par sa bravoure et son courage, et l'esclave hérite de la servitude par sa lâcheté. Il n'y a pas acceptation mutuelle chez l'un comme chez l'autre. Chacun tient son statut du manque de courage de l'esclave, mais non pas d'une véritable conquête. Ainsi, même le statut du maître n'est pas mérité, car il n'est dû qu'au fait que l'autre n'est pas allé jusqu'au bout du combat. Dans une telle interaction fondée sur la passion (peur, domination), la relation n'est pas réciproque. Il y a une sorte d'un « reconnaître unilatéral et inégal »[119]. Il s'agit plutôt d'une soumission involontaire à l'autorité d'une autre personne qui est plus forte que soi.

Amplifiée par la lecture kojevienne de Hegel qui insiste sur le mouvement résolutif qui ferait que l'esclave qui travaille et transforme la nature s'imposerait au maître en modifiant les rapports qui le liaient à lui[120], la dialectique du maître et de l'esclave se mue en une sorte d'idéologie à l'œuvre dans les luttes sociales d'émancipation. C'est en quelque sorte la thèse de Marx qui consiste en l'interversion des termes de la parabole hégélienne pour nourrir l'ambition d'un prolétariat imposant une domination à la bourgeoisie. Il s'agit d'une fausse interprétation de la parabole hégélienne, car dans la logique de cette dernière, l'esclave devient maître non pas à la suite d'une victoire au combat, mais en se transformant lui-même par le travail. Il devient le véritable maître de la nature par son agir sur celle-ci.

En effet, l'interprétation kojevienne se détourne de l'orientation hégélienne de la reconnaissance car elle ignore l'une des dimensions fondamentales du processus à savoir, la

---

[117] G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit, op.cit*., p. 203.
[118] Jarczyk Gwendoline, Pierre-Jean Labarrière, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la « Phénoménologie de l'Esprit » de Hegel* ; texte et commentaire de Jarczyk Gwendoline et Pierre-Jean Labarrière. Paris : Aubier, 1987, p. 203.
[119] *Ibid*., p. 224.
[120] *Id*.

réversibilité : « Car cette vérité, c'est-à-dire la reconnaissance telle qu'elle doit survenir, a sa stricte condition de possibilité et d'effectivité dans le fait que « les deux » assument identiquement l'acte qui leur incombe, et qui n'est autre que "le faire à double sens" »[121]. La relation, d'après Gwendoline et Labarrière, « n'implique nullement la victoire du valet sur le maître. L'un et l'autre, à des titres divers, vont à l'échec »[122]. Une transposition de ladite dialectique dans les rapports sociaux, surtout comme une matrice des luttes de classes, n'est pas appropriée.

Cette analyse portant sur l'échec ou du moins le blocage du parcours de la reconnaissance est partagée par Franck Fischbach. Pour ce dernier en effet, à travers la lutte à mort et les relations de domination qui lient le maître et l'esclave, « toute expérience de l'intersubjectivité est exclue puisque la figure menace de s'achever dans la suppression pure et simple des sujets même de cette expérience. En voulant la mort de l'autre, en voulant supprimer l'être-autre qui est le sien, la conscience supprime celui-là même par qui elle aurait pu être reconnue, et elle se supprime elle-même puisque cet être-autre était le *sien* »[123]. De même, la relation dissymétrique entre maître et esclave aboutit à un processus dans lequel « l'un est reconnu mais ne reconnaît pas, tandis que l'autre reconnaît sans être lui-même reconnu »[124]. Dans les deux, que ce soit l'anéantissement dans la lutte à mort ou l'asservissement, il y a impossibilité d'une authentique intersubjectivité[125].

Abordant le concept reconnaissance dans son analyse des rapports entre le privé et le public chez Hannah Arendt et Eric Weil, Patrice Canivez va dans le même sens que Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk. En effet, Canivez souligne aussi qu'on ne peut pas parler de véritable reconnaissance à travers la dialectique maître/esclave car « la reconnaissance ne vaut que parce qu'elle est libre reconnaissance, ni un don divin, ni le service que rend un subordonné à son supérieur »[126]. La domination, poursuit Canivez, « exclut la liberté, non seulement du dominé mais aussi du dominant, parce que celui-ci est lié concrètement par la relation qu'il a instaurée, et parce qu'il se *prive*, ou parce qu'il est *privé*, de la libre reconnaissance d'autrui sans laquelle il n'est pas assuré dans et de sa propre liberté »[127].

---

[121] *Ibid.*, p. 88.
[122] *Ibid.*, p. 133.
[123] Franck Fischbach, *Fichte et Hegel, op.cit.*, p. 76.
[124] *Ibid.*
[125] *Ibid.* p. 77.
[126] Patrice Canivez, « Le rapport privé/public chez H. Arendt et E. Weil », *op.cit.*, p. 5.
[127] *Ibid.*, p. 6.

À travers la « dialectique du maître et de l'esclave », il s'agit d'une vie non éthique. C'est une expression de la pure naturalité. C'est un état de non loi et de non-droit. A travers le conflit qui les oppose, les figures de cet état ne peuvent pas rendre compte d'une expérience réussie de la reconnaissance[128]. Dans ce genre de rapports, les individus n'ont pas la connaissance de ce qu'est leur essence. Au lieu de procéder à l'annihilation de la particularité, ils l'instituent. Par-là, ils s'engagent dans des rapports de domination. Ceci amène Hegel à chercher d'autres modalités par lesquelles la reconnaissance pourrait être effective, en analysant surtout ce qu'il peut en être dans les domaines du droit, de la moralité et de la politique.

### 3.1.3. Droit abstrait, moralité et volonté libre

L'idée fondamentale qui transparaît à travers l'idéal de la reconnaissance est celle de l'effectivité de la liberté. Hegel reproche à la modernité d'avoir confondu la liberté et le libre-arbitre. Ceci a réduit le sens du concept liberté car le libre arbitre ne peut pas épuiser tous les contours de la liberté humaine, adossée à l'idée de l'esprit conçu par Hegel comme seconde nature de l'homme. La liberté se conçoit plutôt en rapport avec le droit dont elle est indissociable. Hegel affirme : « Le terrain du droit est, de manière générale, le *spirituel*, et sa situation et son point de départ plus précis sont la *volonté* qui est *libre*, si bien que la liberté constitue sa substance et sa destination et que le système du droit est le règne de la liberté effectuée, le monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même, en tant que seconde nature »[129]. Le droit est donc le passage du spirituel à l'empirique. C'est par le droit que les aspirations de liberté (droits) deviennent effectives à travers la loi, elle-même rendue effective par des institutions politiques et sociales effectives.

D'après Hegel, le droit abstrait est le lieu de la détermination de la liberté dont les principaux schémas de l'objectivation sont la personne, la propriété, le contrat et la volonté[130]. Autour de la propriété, la liberté se rapporte au droit en tant qu'établissant le rapport entre le sujet et la chose qu'il s'approprie. Avec la personne, le droit établit les rapports entre sujets qui se reconnaissent les droits de propriété sur des choses différentes d'une part, et le passage de la propriété entre les mains de l'un à l'autre d'autre part, par un acte libre et volontaire consentie mutuellement, le contrat.

---

[128] Franck Fischbach, *Fichte et Hegel*, *op.cit*., p. 80.
[129] G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, (§4), p. 151.
[130] *Ibid*., (§ 40), p.185.

Il y a une circularité entre droit, liberté et la volonté qui est une relation de soi à soi dans l'acte d'agir. Au départ, la volonté n'a pas encore acquis sa véritable liberté car elle ne connaît pas encore son contenu. Elle agit, selon Eric Weil, suivant une sorte de déterminisme naturel : « *Que* je choisis, cela relève de ma liberté, *comment* je choisis (seule chose qui compte), cela dépend de la causalité »[131]. Or, selon Weil, « la liberté de la volonté est d'abord la volonté de réaliser le but »[132]. Car, « ce n'est qu'en se donnant son contenu que la volonté réalise la liberté »[133]. Parmi les actes de volonté, l'acte contractuel constitue un processus de reconnaissance plus approprié : « Le contrat présuppose que ceux qui le passent se *reconnaissent* comme personnes et comme propriétaires; puisqu'il est un rapport de l'esprit objectif, le moment de la reconnaissance est déjà contenu et présupposé en lui »[134].

Néanmoins, la reconnaissance instituée par le contrat fondé sur le droit reste également faible. S'il peut aider à configurer de façon normative les rapports entre des individus, le droit n'arrive pas à structurer leurs consciences. Il en découle des « Je » avec des attributs extérieurs : « les droits ». Il manque donc au droit un aspect essentiel, car « la reconnaissance par l'homme de l'humanité de l'autre homme est le présupposé "historique" et logique de tout ordre juridique et éthico-politique concret »[135]. Pour être effectivement concrète, la reconnaissance doit être inscrite dans les rapports moraux et éthiques concrets.

C'est d'ailleurs à ce niveau que Hegel recadre les limites de la reconnaissance extorquée dans la dialectique du maître et de l'esclave, en recourant à la notion du crime et du pardon réconciliateur. Ainsi, la relation de reconnaissance doit exclure le mensonge, la fraude, la violence ou l'injustice que Hegel considère comme crimes. L'expérience du crime montre que la reconnaissance peut se heurter à certains aléas, et connaître un échec. Il y a donc à côté du droit la nécessité de l'obligation morale, qui, selon Hegel, consiste à « mettre en œuvre le droit et se soucier du bien-être, de son bien-être propre et du bien-être dans une détermination universelle, du bien-être d'autrui »[136].

Le rôle du droit abstrait hégélien est donc, comme le souligne Jean-François Kervégan, de « créer un espace de rapports institutionnalisés, offrant à la société et à ses attentes normatives un socle formel de reconnaissance interpersonnelle qui, bien entendu, doit

---

[131] Eric Weil, *Hegel et l'Etat. Cinq conférences. Suivies de Marx et la philosophie du droit*. Paris : Librairie philosophique Jean Vrin, 1994, p. 35.
[132] *Ibid*., p. 34.
[133] *Ibid*., p. 35.
[134] G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, (§ 71), p. 223.
[135] *Ibid*., (§ 71 R).
[136] *Ibid*., (§134), p. 229.

être constamment renégocié, ce qui conduit à la reformulation progressive des attributions statutaires et des rapports qu'elles induisent »[137]. Le droit constitue donc le passage de l'esprit subjectif (spéculatif) à l'esprit objectif (pratique). Cette effectivité se réalise à travers les institutions juridiques, sociales et politiques dont les principales sphères sont la famille, la société civile et l'État. C'est dans ces institutions que se réalise la vie éthique d'une manière empirique.

### 3.2. Ethicité et reconnaissance institutionnalisée (la *Sittlichkeit*[138])

Après le blocage de la reconnaissance sur le plan logique, et l'insuffisance morale de la tentative du reconnaître-forcé, Hegel examine d'autres formes de possibilités de reconnaissance, notamment à travers l'institution sociale familiale, la communauté organisée mais avec une vie éthique élémentaire (société civile) et l'institution étatique avec l'éthicité absolue. Dans un tel processus, le sujet se développe d'abord par sa réalisation naturelle (vie biologique) en famille. Ensuite, par le développement de sa conscience, il arrive à se poser comme un sujet libre parmi d'autres sujets libres. Enfin, la dimension morale et politique, à travers les notions de droits et devoirs au sein de l'Etat, l'amène à la prise de conscience qu'une existence harmonieuse est tributaire d'une reconnaissance mutuelle.

#### 3.2.1. La reconnaissance au sein de la famille

La famille constitue le stade de départ de la vie, donc le premier moment d'une intégration sociale. C'est pour Hegel la première phase de la matérialisation de l'Esprit. Il s'agit d'une institution naturelle dont le sentiment d'amour constitue la « substantialité immédiate »[139]. D'abord naturel (enfant-parent-fratrie), l'amour vécu entre deux êtres rationnels et autonomes qui décident de fonder une famille devient conscient. C'est à ce niveau que la relation prend une dimension éthique, et sous cet aspect, la famille entre dans l'ordre des institutions éthiques, quoiqu'à ce niveau l'éthicité reste élémentaire.

L'un des fondements de la famille est le mariage en tant qu'unité de deux Moi (homme et femme) en un seul. C'est une sortie de soi vers l'autre. Plus qu'un arrangement politique ou un contrat de droit privé, le mariage est plutôt une élévation éthique, une manifestation d'une disposition d'esprit à la limitation de la singularité naturelle du soi, en vue

---

[137] Jean-François Kervégan, « Dimensions juridiques et institutionnelles d'une *Sittlichkeit* démocratique. Réflexions à partir de *Das Recht der Freiheit* », in *Capitalisme et démocratie : autour d'Axel Honneth* (Sous la direction de Bouton Christophe et Le Blanc Guillaume). Paris : Le Bord de l'eau, 2015, p. 321.
[138] Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. 3, p. 230-231.
[139] *Ibid.*, §158.

d'une unité spirituelle, une communion éthique. Son fondement, l'amour, désigne « la conscience de l'unité que je forme avec quelqu'un d'autre, de telle sorte que je ne sois pas isolé pour moi, mais qu'il ne me soit possible d'acquérir la conscience de moi que par la suppression de mon être-pour-soi et par la connaissance de moi-même comme d'une unité que je forme avec moi-même »[140]. Ainsi, « l'élément-éthique du mariage consiste en la conscience de cette unité en tant que fin substantielle »[141]. Par l'acte du mariage, deux « moi » deviennent Un. L'un se donne à l'autre dans la réciprocité de l'amour et de l'intimité. Il s'agit d'un don de soi dans sa totalité, une concorde spirituelle.

Le caractère éthique et la dimension spirituelle de la famille se traduisent également par l'éducation que les parents donnent aux enfants, un aspect fondamental de la perpétuation de l'humanité. Un autre aspect qui témoigne de la dimension éthique de la famille et surtout du mariage est le caractère que l'instance confère à la propriété : l'unicité qui transforme le « mien » en « nôtre », et la propriété qui devient commune. La famille apparaît ainsi comme la première phase de l'incarnation de l'idée du bien commun. De même, tout en demeurant singuliers, les sujets forment un « Nous » effectif. Globalement, le bonheur d'un membre de la famille est vécu par tous, de même que le chagrin et le malheur se ressentent en commun. L'amour au sein du mariage traduit une certaine reconnaissance car chacun des membres du couple ont la certitude de sa valeur pour l'autre qui lui manifeste une véritable confiance.

Honneth reprend cette idée en soutenant que la relation d'amour est une excellente expression empirique de la reconnaissance et de la liberté sociale, en ce sens qu'à travers elle, les sentiments qu'éprouvent les amants l'un pour l'autre, limitent d'autant plus volontiers leurs libertés individuelles au profit d'autrui que leur acte d'autolimitation est réciproque[142]. Néanmoins, il relève que la famille traditionnelle repose sur une reconnaissance particulière, en ce sens qu'elle est asymétrique. Par exemple, l'attribution des tâches et le statut de chaque membre sont inéquitables, mais elles sont admises comme telles. Au sein de la famille traditionnelle, les valeurs culturelles priment sur la rationalité. C'est pourquoi, bien qu'elle soit une institution fondée sur la vie éthique, la famille n'a qu'une validité rationnelle limitée.

Par ailleurs, dans l'institution traditionnelle médiée par la culture, souligne Honneth, les relations intimes sont vécues sous la forme d'alliances pragmatiques. L'amitié est par exemple basée sur la proximité, et ne se réalise qu'entre les égaux, c'est-à-dire au sein d'une

---

[140] G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (§158), cité par Louis Carré, in *Axel Honneth*, p. 95.
[141] *Ibid*., (§163). p. 329.
[142] Louis Carré, Axel *Honneth. Le droit de la reconnaissance*, p. 94-95.

même classe. Elle n'est pas encore éthique. Il en est de même pour l'amour. Le mariage traditionnel n'est autorisé qu'entre les classes ayant le même statut. Et dans la plupart de cas, c'est sur base des calculs et de jeux d'intérêts. Dans le couple, il y a une sorte d'échange entre la satisfaction sexuelle de la part de l'homme et la sécurité économique et sociale pour la femme[143]. Il s'agit autant d'une logique « d'intérêts personnels bien compris »[144] que d'une logique fondée sur une réciprocité d'amour. Il en va de même dans les alliances familiales basées sur le mariage. Ce dernier est arrangé parfois sans consentement ou à l'insu des intéressés qui se trouvent obligés d'honorer la volonté de leurs parents.

Or, comme le souligne Hegel, l'amitié et l'amour ne sauraient être dissociables de la liberté. Ce n'est qu'au cas où la relation est volontaire et libre qu'elle devient le fondement de la confiance des partenaires : « seuls "l'amitié et l'amour" nous permettent d'être, dans cet autre, auprès de soi-même »[145]. Dans une relation intime et bien épanouie, « l'être humain trouve sa liberté à travers une confirmation mutuelle »[146]. Il serait donc difficile d'affirmer qu'il y a une véritable reconnaissance dans la famille traditionnelle. Hegel a donc, au sens ordinaire du terme, idéalisé la notion de famille.

De son côté, Charles Taylor distingue deux sortes d'institutions sociales ayant chacune des normes qui lui sont propres. Il s'agit de l'institution service et l'institution identificatrice. La famille est de cette dernière catégorie. Pour lui, « entre mari et femme, entre parents et enfants, se constitue au fil des années l'identité de chacun de ses membres »[147]. Par l'acquisition de la norme, l'individu apprend à vivre avec les autres, et se forge par là une identité, développe son humanité : « je vis un rôle à l'intérieur d'une pratique ; je partage avec les autres le sens de ce qui est à faire et de ce qui est à éviter »[148]. Pour Taylor, en tant que véhicule premier d'une certaine vision de la vie, la famille est une institution d'ordre moral. Les normes qui y sont véhiculées gouvernent la pensée et l'agir de l'individu. C'est le lieu d'émergence des jalons de l'éthicité.

En définitive, par les rapports intersubjectifs qu'elle engendre, la famille constitue une transition[149] vers un autre principe, une étape supérieure de la vie éthique. Elle constitue la fondation de l'édification d'une communauté. En se démultipliant par le biais des sujets

[143] Axel Honneth, *Le droit de la liberté*, p. 206.
[144] *Ibid.*, p. 205.
[145] *Ibid.*, p. 204.
[146] *Ibid.*, p. 205.
[147] Charles Taylor, « Les institutions dans la vie nationale », in *Esprit* (n° 3 – 4), Mars-Avril 1994, Editions du Seuil, pp. 90-102.
[148] *Id.*
[149] G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, (§181), p. 348.

majeurs qui deviennent libres tout en restant liés au noyau familial, ce sont les familles qui deviennent plus tard une nation. Les liens de réciprocité, d'échange et de satisfaction des besoins structurent des rapports sociaux. C'est sur la base de ces rapports que se créent un nouveau mode de la vie éthique, à savoir la société civile.

### 3.2.2. La société civile et l'interaction médiée par le besoin et l'échange

Dans sa finalité naturelle de perpétuation de l'espèce, de la famille éclosent plusieurs familles qui finissent par former une communauté par leurs interactions fondées surtout sur le travail, la production des biens et leur échange. Dans cette dépendance et cette réciprocité du travail et de la satisfaction des besoins, affirme Hegel : « l'*égoïsme subjectif* se convertit en *contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres*, – en médiation du particulier par l'universel en tant que mouvement dialectique, de sorte que chacun, en acquérant, en produisant et en consommant pour soi, produit et acquiert en cela même pour la jouissance des autres »[150]. Ainsi, l'interaction que créent le travail et l'échange qu'il génère contribue au passage de la singularité vers l'universalité, par le fait qu'ils prennent un caractère social. La société civile devient, dès lors, « un moment médiateur au sein de la vie éthique entre l'unité immédiate et encore naturelle des deux termes dans "famille" et leur unité vraie, médiatisée et spirituelle dans l'Etat »[151].

La société civile hégélienne repose sur trois aspects, à savoir : le système de besoins concrétisé par l'échange économique, la défense de la propriété par une administration qui repose sur le droit et la loi, et la sécurité garantie par les corporations[152]. Par le travail, la production et l'échange, le sujet cesse d'être abstrait pour apparaître à travers la réalité sociale. Il se rend utile à lui-même et aux autres. C'est travers l'échange de sa production que l'individu est estimé et reconnu par la société. Seulement, à ce stade, les intérêts individuels sont encore placés au-dessus du bien commun. De plus, l'inégalité des capacités de production conduit aux inégalités sociales. C'est la naissance du citoyen-bourgeois, sujet privé et entreprenant, une classe sociale à part. Néanmoins, ces inégalités peuvent être corrigées par la loi à travers la collecte des impôts et leur utilisation dans un sens d'équité, en faveur des plus démunis. Mais cela n'est possible qu'une fois atteinte la vie éthique dans le cadre de l'Etat.

---

[150] *Ibid*., (§199), p. 365.
[151] *Ibid*., (§ 198), p. 364.
[152] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op.cit., (§188), p. 356-357.

L'un des supports de la société civile est donc l'économie, un mécanisme régi par la poursuite d'intérêts particuliers, ainsi que la division du travail et de la production[153]. L'interaction sociale créée par les échanges fait de la société civile une « famille universelle ». Toutefois, le sujet de la société civile jouit d'une propriété privée. Le respect que lui doivent les partenaires sociaux n'est pas dû à la simple familiarité, mais plutôt à son statut d'homme. Dans la société civile, « l'homme vaut parce qu'il est homme, non pas parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand, …»[154]. Le sujet, de même que sa propriété, sont protégés par la loi, le tribunal, la police et la corporation qui canalisent les appétits immodérés et garantissent la sécurité. Ceci fait de la société civile un passage transitoire de la famille à l'État : « Après la *famille*, la *corporation* constitue la deuxième racine *éthique* de l'État, celle qui est fondée dans la société civile »[155].

Avec la société civile, l'ordre régi par les mœurs acquiert une dimension juridique. Seulement, avec le jeu d'intérêts entre particuliers, le travail introduit la division, ce qui crée des rapports de subordination. Apparaissent dès lors trois groupes sociaux : la classe substantielle (ceux qui travaillent la terre), la classe industrielle (ouvriers et commerçants), et la classe universelle (ceux qui organisent la société et sont libérés des deux autres catégories de travail)[156]. Pour acquérir une signification éthique, cet ordre social requiert la liberté et une forme de reconnaissance mutuelle liée à la reconnaissance du travail effectué et au libre choix de l'activité. Comme le souligne Eric Weil, l'individu ne peut être libre qu'une fois la société dans laquelle il vit est libre, et que chaque individu peut accéder à chaque état selon ses capacités[157].

Par sa conception de la société civile, Hegel anticipe l'esprit de la mondialisation à travers la société civile. Au passage du paragraphe 243 des *Principes de la philosophie du droit*, il souligne que si la société civile agit sans contraintes, elle permet d'accroître sa population et son industrie, à travers une universalisation de la connexion des hommes par leurs besoins et l'élaboration des modes de leur satisfaction. En d'autres termes, la société moderne se caractérise par l'extension du réseau des interrelations. De plus, cette dialectique

---

[153] Hegel distingue trois classes sociales, à savoir la classe *substantielle* ou immédiate, la classe qui réfléchit ou *formelle*, et la classe *universelle*. La première tire sa fortune du travail de la terre (agriculteurs, paysans). La deuxième est la classe de l'*industrie* et du *façonnement* (fabricants, ouvriers) et la dernière est celle qui s'occupe *des intérêts universels* de la vie sociale, *Principes de la philosophie du droit*, (§ 202-205), p.367-371.
[154] *Ibid*., (§ 209), p. 375.
[155] *Ibid*., (§ 255), p. 414.
[156] Chez Rousseau comme chez Hegel, le travail stratifie la société. Néanmoins, si chez Rousseau il peut être utilisé pour subordonner les gens, chez Hegel, le travail libère quel que soit la catégorie à laquelle appartient l'individu.
[157] Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, p. 44.

autour des besoins pousse la société civile « au-delà d'elle-même, afin de chercher en dehors d'elle, dans d'autres peuples qui lui sont inférieurs en moyens (elle en a en excès), ou bien de manière générale, en ingéniosité technique, etc., des consommateurs et, partant, les moyens de subsistance nécessaires »[158].

Les individus de la société civile sont « des *personnes privées* qui ont pour fin leur intérêt propre »[159]. Chacun détermine son vouloir, son savoir et son ouvrage. La liberté y est encore formelle. Il faut donc dépasser ce genre d'organisation sociale pour entrer dans un cadre ou les relations sociales sont organisées selon une dimension éthique, à savoir l'État. C'est l'État qui permet de réaliser la morale, la raison et la liberté. Il concrétise la morale en tant que supra individuel et matérialise la raison.

### 3.2.3. L'État, achèvement de l'esprit et manifestation empirique de la reconnaissance

À la suite de Fichte, Hegel met l'interaction au cœur d'une philosophie de l'émancipation, à travers laquelle le problème de la reconnaissance n'est possible qu'entre des sujets libres[160]. En plus de la référence fichtéenne, Hegel médite également les textes de Rousseau afin de surmonter le blocage de la reconnaissance à travers la domination et la servitude. Selon Franck Fischbach, la solution lui vient d'un passage de Rousseau dans les *Lettres écrites de la montagne* où il est stipulé que : « un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs et non des maîtres ; il obéit aux Loix, mais il n'obéit qu'aux Loix et c'est par la force des Loix qu'il n'obéit pas aux hommes »[161].

À partir de cette inspiration, Hegel oriente sa quête dans une sphère politique d'existence : la vie éthique. Car, comme le souligne encore Fischbach, « universalisant les consciences, la vie politique, c'est-à-dire la vie même du peuple réalisée en État, abolit la privauté des consciences sans les anéantir dans leur existence, les soumet sans les servir »[162]. Dès lors, Hegel aboutit à la conclusion selon laquelle la figure vraie de l'être reconnu est le citoyen, et que la condition d'une intersubjectivité authentique est la constitution d'un État libre et républicain[163].

Dans la vie éthique, c'est-à-dire au sein de l'État, « la conscience singulière trouve sa satisfaction dans un sacrifice de sa singularité naturelle à l'élément universel de la vie éthique

---

[158] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, (§246), p. 406-407.
[159] *Ibid*., (§ 187), p. 354.
[160] Franck Fischbach, *Fichte et Hegel*, p. 122.
[161] *Ibid*., p. 83.
[162] *Ibid*.
[163] *Ibid*., p. 84.

d'un peuple où elle existe aussi bien en tant que reconnue qu'en tant qu'elle reconnaît les autres, puisque dans cette vie éthique, elle contemple aussi la singularité supprimée des autres »[164]. L'institution étatique est donc le stade ultime de l'achèvement de la vie éthique. A ce stade se matérialise la conscience de soi effective. De l'identité culturelle au sein de la famille à l'identité subjective et particulière de la société civile, on arrive à l'identité universelle du citoyen. Celle-ci ne repose pas sur le sentiment comme dans la famille, ni sur les intérêts égoïstes comme dans la société civile, mais sur le patriotisme comme amour de l'État caractérisé par l'intérêt porté au bien commun.

Pour Hegel : « L'État est l'effectivité de l'idée éthique, - l'esprit éthique en tant que volonté substantielle, pour soi distincte, *manifeste*, volonté qui se pense et a savoir de soi, et qui accomplit ce qu'elle sait, dans la mesure où elle le sait »[165]. Il ne s'agit pas d'un donné naturel, mais plutôt, c'est un produit de la pensée réalisé par des hommes avec un but précis : le vivre-ensemble harmonieux et ordonné. L'État est « l'effectivité de la liberté concrète »[166]. Sans lui, la liberté ne reste qu'une pure abstraction, une construction de l'esprit. D'après Weil, l'État tel que le conçoit Hegel « est la liberté réalisée, en tant que raison réalisée, il est la liberté positive au-dessus de laquelle aucune liberté concrète n'est pensable; contre l'État il n'y a que l'opinion, le désir individuel, les platitudes de l'entendement (…). L'État est la volonté de l'homme en tant qu'il veut raisonnablement ». Son but suprême, poursuit Weil, « est la réalisation de la raison, la liberté »[167].

L'État est instance de la réalisation de l'esprit et la liberté. Dans l'Etat, « 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), 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 [;] (…)[168]. À cette étape de l'achèvement de l'idée de la volonté libre, éclairée par la raison, la subjectivité se recoupe avec l'objectivité, et la qualité de citoyen fait que le sujet place désormais la primauté du bien commun sur l'intérêt particulier.

---

[164] *Ibid*., p. 81.
[165] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, (§ 257), p. 416.
[166] *Ibid*., (§ 260), p. 431.
[167] Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, p.46.
[168] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, (§ 260), p. 431.

Dans la terminologie hégélienne, l'État est « l'effectivité de l'idée éthique »[169], une « communauté instituée », une « totalité articulée ». En l'État « le rationnel se rend effectif », et l'Idée éthique se matérialise. Individu, famille et société retrouvent un statut politique. Le singulier, le particulier et l'universel s'en sont unifiés. Il s'agit de l'achèvement de la volonté libre, car c'est la raison et non l'utilité qui est à l'origine de l'État. Ce dernier a pour premier rôle l'élévation de l'individu à la vie éthique en lui faisant mener une vie citoyenne et universelle. Il ne doit pas engloutir le sujet, mais doit le laisser libre dans sa vie sociale. Il incarne la raison à travers le règne de la loi et c'est dans ce sens qu'il doit protéger le sujet contre l'arbitraire. Les lois, la constitution, les instances administratives et sécuritaires, etc., doivent concourir à la réalisation de la liberté du sujet qui, à son tour, doit respecter la loi et l'institution étatique. On peut faire ici un rapprochement entre le concept hégélien de reconnaissance et le contrat social de Rousseau. Comme l'affirme Canivez : « Within Hegel's ethical and political thought, however, the concept of recognition plays a role analogous to that of the social contract in Rousseau »[170].

Dans l'État, la lutte pour la reconnaissance n'a plus raison d'être. Le droit et la moralité conditionnent le processus. A ce propos, Hegel souligne que « l'homme est reconnu et traité comme homme rationnel, libre, comme personne ; et l'individu singulier, de son côté, se rend digne de cette reconnaissance par ceci qu'il 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 ceux pour quoi il veut lui-même passer, comme libres, comme des personnes »[171]. Avec l'Etat, l'intersubjectivité prend la forme empirique à travers les relations sociales et le droit se substitue au sentiment. C'est le stade de la « conscience absolue »[172], échelon où se réalise « l'Idée de la vie éthique absolue ». L'individualité et le particularisme laissent la place à l'idée de « peuple ». Il y a sursomption des différences naturelles au profit de l'universel : « l'universel, l'esprit, est en chacun et pour chacun, même dans la mesure où il est singulier »[173]. Par ailleurs, ajoute Hegel, « le particulier, l'individu, est, en tant que conscience particulière comme telle, égal à l'universel »[174].

C'est donc dans et par le peuple que se réalise la reconnaissance parfaite des individus entre eux. C'est grâce à la capacité de s'objectiver que chacun se perçoit à la fois comme

---

[169] *Ibid*., (§ 257), p. 416.
[170] Patrice Canivez, « Pathologies of Recognition », *op.cit*., p. 2.
[171] Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III *: La philosophie de l'esprit*, add. § 432, p. 533.
[172] G.W. Hegel, *Système de la vie éthique (1802-1803)* ; trad. J. Terminaux, Paris : Payot, 1976, p. 160.
[173] *Ibid*., p. 161.
[174] *Ibid*., p. 162.

particulier et comme membre d'un Tout social composé des êtres de même statut. La prise en compte de ce statut constitue l'étape fondamentale de la reconnaissance, car tous reconnaissent chacun comme un égal, quoiqu'il reste différent des autres.

### 3.3. L'ambiguïté des interprétations de la reconnaissance hégélienne

Dans l'histoire des idées, la conception hégélienne de l'Etat s'est heurtée pendant longtemps à des préjugés qui la présentent comme étant incompatible avec une reconnaissance effective. Un bon nombre de penseurs ont affirmé que *Les principes de la philosophie du droit* comme « une défense du *statu quo* et une apologie de l'Etat autoritaire prussien »[175]. Dans sa « présentation » des *Pathologies de la liberté* d'Axel Honneth, Franck Fischbach souligne que pour certains penseurs : « les *Principes de la philosophie du droit* sont plutôt, sinon un texte maudit, du moins un texte à n'ouvrir qu'avec d'infinies précautions : le risque persiste toujours d'y découvrir un Hegel dont il est difficile de se dire héritier, c'est-à-dire un Hegel réactionnaire, le partisan d'un Etat autoritaire, un antidémocratique et un antilibéral, et peut-être même un antimoderne nostalgique de l'Ancien Régime et de ses "corporations" »[176].

L'un des projets de Honneth est de redresser cette image caricaturale de l'œuvre de Hegel. C'est dans cette perspective que s'inscrivent les *Pathologies de la liberté* et *La lutte pour la reconnaissance*. Contre les détracteurs de Hegel, Honneth souligne par exemple que « les sphères du droit et de la moralité contiennent des conditions essentielles de l'autoréalisation individuelle »[177]. 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 »[178]. La sphère de la moralité « institue la reconnaissance de tout individu en tant que subjectivité autonome, capable de déterminer soi-même les fins et les moyens de ses actions, capable aussi de juger par soi de son intérêt propre et de l'intérêt du tout, et également instance critique susceptible de juger de la légitimité de tout ordre politique et institutionnel »[179].

Toutefois, Honneth développe deux principales critiques à l'égard de Hegel, appréciations elles-mêmes sujettes à débat. Il s'agit de la dimension purement spéculative de la théorie de reconnaissance hégélienne d'une part, et de sa surinstitutionnalisation d'autre

---

[175] Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* ; traduit de l'allemand et présenté par Franck Fischbach. Paris : La Découverte, 2008, p. 7.
[176] *Ibid.*, p. 8.
[177] *Ibid.*, p. 11.
[178] *Ibid.*
[179] *Ibid.*

part. D'après Honneth, « Hegel voulait initialement reconstituer en termes philosophiques le processus d'édification d'une communauté éthique, conçue comme le développement graduel d'une lutte pour la reconnaissance, mais il abandonna son projet à mi-chemin ; avant même d'en avoir réellement ébauché cette idée, (…), il la sacrifia au bénéfice d'un système de philosophie de la conscience »[180]. De la sorte, « Hegel renonce à une conception forte de la subjectivité, (…) sa théorie politique de l'éthicité perd même tout à fait le caractère d'une "histoire de la société"»[181]. Cette évaluation honnethienne est susceptible de critique, étant donné qu'elle est fondée sur une présupposée rupture entre la pensée du jeune Hegel à Iéna avec la *Realphilosophy* et celle de la *Phénoménologie de l'Eprit*.

Or, chez Hegel, comme le montre Jean-François Kervégan, « il n'y a pas *un* type de reconnaissance ; c'est plutôt une structure formelle qui se décline de manière diverse selon les contextes dans lesquels elle intervient »[182]. La critique de Honneth prend donc le thème de la reconnaissance au sens général. Cela cause un problème car comme le montre Patrice Canivez, il existe chez Hegel plusieurs approches de la reconnaissance. A l'intérieur même de la *Phénoménologie de l'Esprit*, œuvre envers laquelle semblent se porter les critiques de Honneth, Canivez montre que le concept reconnaissance est développé sous divers aspects. L'on peut distinguer par exemple une reconnaissance « horizontale » et « verticale », l'une entre les individus, l'autre entre le citoyen et les institutions de l'Etat[183]. Le problème de Honneth trouve son origine dans l'ignorance de la deuxième dimension.

Ainsi, comprendre la vérité de la reconnaissance hégélienne, comme le souligne également Franck Fischbach, demande de l'analyser dans la totalité de ses moments, à la fois intra-, pré-, et postphénoménologiques[184]. On tombe dans une erreur une fois que l'on se concentre sur un seul moment ou un seul passage. En effet, contrairement à l'accusation honnethienne selon laquelle la reconnaissance hégélienne serait essentiellement idéaliste et sans assises empiriques, l'on dirait qu'aussi bien dans certains passages de la *Phénoménologie de l'Esprit* que dans les *Principes de la philosophie du droit*, la reconnaissance développée à travers le concept de « vie éthique » l'est sous un angle empirique, à travers « le concept de la liberté devenu monde présent-là et nature de la conscience de soi »[185].

---

[180] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 81.
[181] *Ibid*., p. 41.
[182] Jean-François Kervégan, « Dimensions juridiques et institutionnelles d'une *sittlichkeit* démocratique », *op.cit*., p. 316.
[183] Patrice Canivez, « Pathologies of Recognition », in *Philosophy and Social Criticism*, 37/8, October 2011, pp. 851-887.
[184] Franck Fischbach, *Fichte et Hegel, op.cit*., p. 69.
[185] G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 142, p. 315.

L'effectivité de la reconnaissance se réalise au sein des instances éthiques graduelles que sont la famille, la société civile et l'État. Ces instances traduisent le passage de l'idée de reconnaissance sur les plans spéculatifs et logiques, au plan de la réalité empirique, à travers la réalité de l'existence au sein de l'Etat moderne. Dans « Pathologies of Recognition », Canivez fait une distinction très éclairante des modes de reconnaissances hégéliennes et les difficultés qu'ils posent, ce qui sépare d'un côté les figures d'une reconnaissance sur le plan logique et spéculatif, et les modalités pratiques de la reconnaissance institutionnalisée d'un autre côté (l'on y reviendra au chapitre 4 en rapport avec la théorie honnethienne de la reconnaissance).

Concernant la figure de l'éthicité, elle est « celle au sein de laquelle apparaît en plein jour le fait que les conditions de l'autoréalisation sont des conditions intersubjectives, si bien que le point de vue individualiste qui a encore cours dans les sphères du droit et de la moralité ne peut être maintenu jusqu'à bout, ni avoir le dernier mot »[186]. Pour Honneth donc, les accusations portées contre Hegel ne sont pas fondées. Néanmoins, il relève de son côté une limite, qui n'est pas aussi la moindre. Il s'agit d'une « sur-institutionnalisation »[187] de la vie éthique « particulièrement visible dans la famille avec le rôle du contrat et, dans la société civile, avec le rôle des corporations » [188] . Ce reproche honnethien de la sur-institutionnalisation de l'éthicité fait problème, dans la mesure où l'Etat hégélien laisse la place aux libertés individuelles tout en maintenant le sujet dans l'interaction sociétale.

De tels reproches sont discutables. C'est ainsi que dans *Hegel et l'État*, Éric Weil montre que l'État hégélien est bien compatible avec la reconnaissance. Selon lui, l'institution étatique reconnaît à la fois l'état subjectif de l'individu, c'est-à-dire son autonomie et sa particularité, et la citoyenneté qui lui confère une identité universelle. Chaque sujet étant reconnu comme tel par l'État, tous les sujets se reconnaissent les mêmes droits et statuts garantis par l'institution politique et juridique. En dehors de la réalité de l'État, une telle figure de reconnaissance n'est pas possible. Weil trouve cet aspect dans le concept hégélien de la *satisfaction*, comme « ressort dernier de l'histoire humaine ».

Ce stade ultime est atteint « quand chaque individu sera *reconnu* comme valeur absolue par tout autre individu et par tous les individus, quand, pour rappeler un autre terme,

---

[186] *Ibid*., p. 12.
[187] Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté*, *op.cit*., p. 106.
[188] *Ibid*., p. 17 (Présentation de Franck Fischbach).

la *médiation* sera totale entre les hommes (et entre les hommes et la nature) »[189]. D'après Weil, c'est l'État moderne qui, chez Hegel, peut donner la satisfaction à ses citoyens, car en lui : « chaque individu se sait reconnu, chaque individu est et *se sait être* membre actif de la communauté et sait en plus qu'il est connu et reconnu comme tel par tous les autres et par l'État lui-même »[190]. L'État hégélien n'est donc pas totalitaire ainsi que le prétendent certains commentaires et interprètes de Hegel. En revanche, les Etats empiriquement existants peuvent s'écarter de la norme développée par la *Philosophie du droit*. L'Etat hégélien correspond à la rationalité immanente qui fait des Etats modernes des Etats où la liberté est effective, c'est-à-dire, durablement instituée. Cela n'empêche pas que les Etats existants soient tous plus ou moins en écart par rapport à cette norme. De ce point de vue, toujours selon Weil, il ne faut pas confondre le réel et l'existant. Quand Hegel dit que tout ce qui est réel est rationnel, dans la Préface de sa *Philosophie du droit*, il ne veut pas dire que tout ce qui existe est rationnel. Le rationnel est la structure dynamique qui fait d'une réalité une réalité durable. Ce qui est simplement existant peut être irrationnel. Mais l'irrationnel ne peut pas devenir une réalité durable, soit parce qu'il est éphémère par nature, soit parce qu'il est autodestructif.

En somme, la dialectique hégélienne est comme une quête de conciliation entre l'idéal de la modernité selon lequel « vivre justement est synonyme de vivre librement »[191], avec celui des classiques selon lequel « la vie qui a le plus de valeur est celle vécue en commun avec les autres »[192], c'est-à-dire dans une communauté de valeurs. C'est dans ce mouvement que le recours est fait aux concepts de « rationalité pratique » et d'« éthicité ».

[189] Éric Weil, *Hegel et l'État*, *op.cit*., p. 59.
[190] *Ibid*.
[191] G.W.F. Hegel, *Encyclopédie*, § 26 & § 4.
[192] *Ibid*. § 3 (Remarque)

### 4. La reconnaissance dans le moment post-hégélien

Dans la philosophie post-hégélienne, le concept de reconnaissance a pris une importance considérable. Ce concept a dépassé le champ philosophique pour susciter l'intérêt des sciences humaines en général. À la suite de Hegel, la question devient de savoir comment remédier à l'atomisme consécutif à l'individualisme moderne et corollaire de pathologies, pour permettre le progrès social. À partir de cette problématique, la reconnaissance se retrouve au cœur des débats autour du vivre en harmonie avec soi et avec les autres. Le concept est dès lors adossé à l'idée de justice sociale. Parmi les penseurs qui ont entrepris d'approfondir la problématique, Marx et les penseurs de l'Ecole de Francfort nous semblent être une bonne piste pour comprendre l'émergence du concept reconnaissance et l'imbrication de son contenu d'avec l'idée de justice en général, et de justice sociale en particulier.

#### 4.1. Marx, l'aliénation et la lutte pour l'émancipation

Marx met au centre de sa pensée l'analyse des rapports sociaux. Il se penche d'une manière particulière sur l'organisation et la finalité du « travail » dans la société capitaliste. Dans son essence, le travail est perçu comme une médiation, un moyen-terme entre l'homme et la nature. En effet, la nature subvient aux besoins de l'homme qui, à son tour, la transforme, l'humanise. Le travail permet à l'homme d'être lui-même, c'est-à-dire de développer son identité sociale : « c'est en façonnant le monde des objets que l'homme commence à s'affirmer comme un être générique. Cette production est à sa vie générique créatrice, auto-médiation grâce à laquelle la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité »[193].

Dans « Les Horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance », Jean-Philippe Duranty montre combien l'idée de travail est chez Marx fortement liée à la formation de l'identité. Il souligne que d'après Marx, « par leur travail, les hommes créent leur nature extérieure »[194]. Le travail est ainsi le moteur de l'intersubjectivité et par ricochet un facteur de formation des sociétés. Le même constat est souligné par Emmanuel Renaut dans un article intitulé « Marx et la reconnaissance : des *Manuscrits de 1844* au *Capital* ». Il relève que : « Chez Marx, c'est seulement lorsque différentes relations sociales permettent aux individus d'activer *(betätigen)* leurs forces génériques dans des interactions pratiques avec autrui et

[193]Karl Marx, *Œuvres complètes,* t. II ; cité par Jad Hatem, in *Marx, Philosophe de l'intersubjectivité*. Paris : Harmattan, 2002, p. 38.
[194] Jean-Philippe Duranty, « Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance », in *Actuel Marx*, 2005/2 (n°38), pp. 159-178. DOI 10.3917/amx.038.0159.

avec la nature que des "objets essentiels" leur apparaissent à la fois comme l'objectivation de leur être générique et comme la confirmation (*Bestätigung*) de leur essence »[195].

En affirmant que l'objet du travail est « l'objectivation de la vie générique de l'homme »[196], Marx veut souligner que c'est par le travail, ou du moins le produit comme œuvre de l'action humaine, que les sujets prennent conscience de leur essence et de la valeur qu'ils ont les uns pour les autres. Comme chez Fichte, il est admis que le travail permet à l'homme de s'affirmer, de manifester sa vie et de jouir de celle-ci[197]. Marx affirme que, tant qu'il produit des valeurs d'usage et qu'il est utile, « le travail, indépendamment de toute forme de société, est la condition indispensable de l'existence de l'homme, une nécessité éternelle, le médiateur de la circulation matérielle entre la nature et l'homme »[198]. Le sens premier du travail est l'émancipation de l'homme, par son affranchissement de la naturalité et de la dépendance.

Par l'œuvre qu'il crée, le sujet s'affirme tout en attirant l'attention de l'autrui. Comme ce dernier est lui aussi créateur, et étant donné que les œuvres conçues et créées sont de différents aspects, il y a l'établissement des liens intersubjectifs par un échange visant la complémentarité. C'est d'ailleurs à cette condition que le travail constitue un mécanisme du processus de la reconnaissance. Car l'homme s'identifie et rayonne auprès d'autres hommes par sa production. Au-delà du bien-être, l'échange des œuvres crée l'interrelation. Les sujets se reconnaissent en tant qu'égaux par l'utilité que procurent leurs œuvres.

Néanmoins, en analysant la société moderne, Marx constate que l'introduction de la monnaie a dénaturé la valeur de l'œuvre. Cette dernière a perdu son sens et sa finalité, en devenant un simple objet. Elle ne procure plus l'identité et la jouissance à son auteur. Dès qu'elle est produite, elle est arrachée par quelqu'un d'autre qui s'en assure la jouissance. Au lieu d'humaniser, le travail capitaliste devient aliénant, « déréalisant »[199]. Avec l'industrie et l'entreprise capitalistes, c'est le règne de l'injustice. Il n'y a pas d'équivalence entre la tâche exécutée par l'ouvrier et le salaire qu'il reçoit. Le profit est unilatéral et les rapports entre les acteurs sont ceux du maître et de l'esclave. Il s'agit d'une « exploitation de l'homme par l'homme » qui fait du bourgeois[200] un homme heureux, et de l'ouvrier un paria social, ce qui traduit une perversion des relations humaines.

---

[195] Emmanuel Renault, « Marx et la reconnaissance : des Manuscrits de 1844 au Capital », *Philopsis* : Revue numérique, http://www.philopsis.fr

[196] Karl Marx, *Œuvres complètes*, *op.cit*., p. 38.

[197] *Ibid*.

[198] Marx / Engels, *Gesamtausgabe. Le Capital*. Paris 1872 - 1875, Dietz Verlag Berlin, 1989, p. 26.

[199] Jad Hatem, *Marx, philosophe de l'intersubjectivité*. Paris : Harmattan, 2002, p. 37.

[200] Marx entend par bourgeois, « la classe des capitalistes modernes qui sont propriétaires des moyens sociaux de

Ce qui paraît paradoxal, c'est qu'au lieu d'être l'espace garantissant la liberté et une citoyenneté reconnaissante, l'État moderne capitaliste consacre un « despotisme mesquin, odieux, exaspérant en proclamant plus ouvertement le profit comme sa fin ultime »[201]. Cette inhumanité transparaît à travers la propriété privée : « la propriété privée bourgeoise moderne est l'expression dernière et la plus achevée de la production et de l'appropriation des produits reposant sur des oppositions de classes, sur l'exploitation des uns par les autres »[202]. Au lieu de procurer de l'épanouissement, de la liberté et de la sécurité sociale, le travail capitaliste est perçu comme une corvée infligée aux pauvres par les riches[203].

À travers l'organisation de l'économie capitaliste, l'injustice est exacerbée par le fait que « l'accumulation des richesses augmente d'une part, mais d'autre part toute une classe d'hommes, pour qui le travail n'est qu'une corvée, est livrée à la pauvreté par les incessantes variations du marché »[204]. C'est de la prise de conscience de cet état d'asservissement que naît une idée de la lutte contre l'injustice, déclenchant le conflit, moteur du progrès social. Comme Hegel, Marx soutient que « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours s'est jouée dans des oppositions de classes qui ont pris des formes différentes aux diverses époques »[205]. Néanmoins, le conflit, genèse de la lutte pour la reconnaissance, n'aboutit pas à la même figure que chez Hegel. Naissant sous une prise de conscience collective, surtout dans les groupes méprisés et opprimés, il prend l'image de la lutte entre les classes sociales : « les conflits individuels entre ouvriers et bourgeois revêtent de plus en plus le caractère de conflits entre deux classes »[206]. C'est contre la bourgeoisie dominatrice qu'est dirigée la lutte pour l'émancipation du prolétariat, qui devient une « lutte entre oppresseurs et opprimés »[207].

Dans sa lutte, le prolétariat n'exclut pas la violence pour le contrôle des moyens de production détenus par la minorité bourgeoise et les organiser en sa faveur. Pour y arriver, il faut d'abord abolir « la propriété privée », socle du capitalisme, et première source de l'injustice sociale. Jusqu'à ce point, Marx est toujours proche de Hegel quant à l'idée de

---

production et emploient du travail salarié ». Il entend par « prolétaires « la classe des ouvriers salariés modernes qui, ne possédant en propre aucun moyen de production, en sont réduits à vendre leur force de travail pour pouvoir vivre » (note de Marx, 1888), *Manifeste du parti communiste*, note a., p. 227.

[201] Karl Marx, *Manifeste du parti communiste,* in *Manuscrits de 1844* ; trad. par Jacques-Pierre Gougeon, notes et bibliographie par Jean Salem) ; *Manifeste du parti communiste (Avec Engels)* ; trad. par Emile Bottigelli, notes et bibliographie par Gérard Roulet ; *Le Capital (Livre 1 et 2*) ; trad. par Joseph Roy, notes et bibliographie par Louis Althusser ; Collection Le Monde de la Philosophie, présentation par Roger-Pol Droit. Paris : Flammarion, 2008, p. 238.

[202] *Ibid*., p. 246.

[203] *Ibid*., p. 237.

[204] Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit*., §243.

[205] Karl Marx, *Manifeste du parti communiste*, p. 255.

[206] *Ibid*., p. 239-240.

[207] *Ibid*., p. 243.

l'émancipation sociale, au fond de laquelle se trouve la reconnaissance. La divergence va apparaître sur la méthodologie envisagée pour atteindre la finalité. Marx juge le discours hégélien comme échappant à la réalité. Il l'accuse d'envisager l'homme sur le plan de l'abstraction, alors que « l'homme n'est pas un être abstrait, extérieur au monde réel ».[208] Dès lors, concevoir l'émancipation de l'homme en dehors de la *praxis*, c'est-à-dire de la réalité quotidienne empirique dans la société, c'est tomber dans l'abstrait et l'utopie.

Le projet de Marx vise à rationaliser la dialectique hégélienne jugée utopiste. Il affirme à cet effet que « chez Hegel la dialectique apparaît renversée, mise sur la tête. Il n'y a qu'à lui rendre la pareille, en disant mieux, qu'à la remettre sur les pieds, et ensuite se découvre sous l'écorce mystique la semence rationnelle »[209]. Car, la liberté et l'égalité ne sont pas théoriques, mais plutôt pratiques. L'idée de reconnaissance qui s'amorçait plutôt dans le sens hégélien, prend une tournure nouvelle, chargée d'ambiguïtés. Chez Hegel, la reconnaissance a pour contenu à la fois l'essence de l'individu, c'est-à-dire la dimension universellement partagée, la transcendance et son être social. Dans l'approche marxienne, il s'agit plutôt de reconnaître ce en quoi l'individu est capable de créer, c'est-à-dire, d'œuvrer en commun au sein de la société.

En effet, la lutte marxienne a pour finalité première « l'émancipation » concrète de l'individu, son identité sociale réelle, qui passe par la satisfaction des besoins matériels. Il s'agit d'un « matérialisme historique », ou « matérialisme dialectique ». Matérialisme dans le sens où le processus correspond à la réalité matérielle de la société. Historique car il s'agit d'une dynamique progressive liée à une société particulière. Dialectique dans le sens où le progrès se réalise sous une forme de négation dans le cadre de la lutte des classes. De nombreuses Ecoles de pensée et mouvements politiques ont puisé chez Marx leurs principes théoriques et pratiques. Parmi celles-ci, l'École de Francfort dans la lignée de laquelle s'inscrivent les travaux de Habermas et Honneth. Néanmoins, s'il y a un accord sur l'idéal de l'émancipation, il reste que la relation envisagée dans la lutte marxienne n'est pas ordonnée à la visée éthique de l'égal respect. Elle vise plutôt le renversement des pouvoirs ou de la force de domination, ce qui engendre un recul de la problématique de la reconnaissance mutuelle. C'est au sein de l'Ecole de Francfort que cette problématique retrouve son actualité.

---

[208] Karl Marx, *Œuvres philosophiques,* « Contribution à la critique de la "philosophie du droit" de Hegel » ; traduites de l'allemand par J. Molitor, nouvelle édition revue et augmentée par Jean-Jacques Raspaud. Paris : Editions Cham Libre, 1981, p. 59.

[209] Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, XXII-XXIV* ; traduction de Jules Molitor. Paris : Editions Allia, 1998.

### 4.2. L'École de Francfort et la théorie critique

La « théorie critique », ayant pour objet la critique de l'histoire et de la société, fait appel à l'interdisciplinarité. Elle est dite « critique » en ce sens qu'elle se distingue de la « doctrine » et du « dogme ». Autant elle donne lieu à une critique de la société, autant elle engage la raison dans une réflexion sur elle-même. C'est d'ailleurs cet aspect qui la distingue de la « théorie traditionnelle », cette dernière ayant pour objet le monde extérieur. Il s'agit d'une nouvelle forme de réflexivité qui a pour fonction l'action positive sur la société en vue de stimuler son émancipation. Horkheimer souligne à cet effet : « À l'époque actuelle (…), ce n'est pas dans les sciences de la nature, fondées sur la mathématique présentée comme Logos éternel, que l'homme peut apprendre à se connaître lui-même ; c'est dans une théorie critique de la société telle qu'elle est inspirée et dominée par le souci d'établir un ordre conforme à la raison »[210].

Pour les fondateurs de l'École, « la critique est l'essence même de la raison, laquelle n'est pas seulement faculté de contemplation, d'analyse et d'innovation, mais aussi raison morale et politique : la critique repose sur un rapport entre le savoir et la liberté qui doit sans cesse être repensé en fonction du développement de l'histoire et des structures sociales »[211]. Il s'agit d'un examen et d'une critique de la société dans le but de la transformer. Il ne s'agit pas d'une simple analyse littéraire, mais d'une critique profonde qui s'efforce de discerner les limites du savoir et de la raison dans une visée fondamentalement pratique. Son principe fondateur est l'émancipation sociale, individuelle et collective. Elle s'inscrit dans la perspective marxienne, à la fois comme modèle et comme critique politique de la réalité sociale, en confrontant ce qui relève de l'aspiration morale avec ce qui peut être envisagé comme réforme empirique de la société.

Les pères fondateurs de l'École, analysant les pathologies dont souffre la société, remettaient en cause l'idée de la modernité selon laquelle la raison, et elle seule, devrait sauver l'humanité. Pour eux, une telle conception relevait de l'idéologie. Sinon, comment expliquer la barbarie humaine à l'œuvre dans les différents conflits, la chosification de l'humain à travers le marché capitaliste et néo-utilitariste. Par contre, la deuxième génération de l'Ecole ayant pour figure centrale Jürgen Habermas consacre une sorte de rupture et un changement de cap dans la lignée traditionnelle de pensée.

---

[210] Horkheimer cité par Paul-Laurent Assoun, in *L'Ecole de Francfort*. Paris : Quadrige : PUF, 2012, p. 48.
[211] Max Horkheimer , *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. de l'allemand par Claude Maillard et Sibylle Muller. Paris : Gallimard, 1974.

À travers un schéma de la communicabilité, Habermas entend réhabiliter la raison, en faisant valoir la positivité de la rationalité discursive, qui se manifeste par la recherche d'un consensus juste à partir d'une pluralité de points de vue divergents. Elle peut conduire à l'intercompréhension mutuelle, et les divergences morales et politiques peuvent trouver leur solution à travers le débat, duquel émerge un consensus rationnel permettant l'harmonie sociale et la reconnaissance mutuelle. Dès lors, la modernité ne peut se réduire à l'un de ses défauts majeurs, qui est l'instrumentalisation de la raison. D'ailleurs, le progrès de l'agir communicationnel doit remédier à ce défaut, une communication juste et rationnelle pouvant conduire vers le progrès social, moral et politique.

Pour l'auteur de *La technique et la science comme idéologie*, « le sens propre d'une identité du moi reposant sur la reconnaissance réciproque ne se comprend bien que dans la perspective où le rapport dialogique de la réunion complémentaire des sujets opposés signifie en même temps un rapport au niveau de la logique *et* de la pratique vécue. Cela se manifeste dans la dialectique de la relation morale que Hegel a développé sous le mot de la lutte pour la reconnaissance » [212] . Habermas accuse Marx d'avoir détourné l'idée originelle de la reconnaissance initiée par Hegel, en réduisant toutes les formes d'interaction sociale à la seule dimension du travail[213].

En se focalisant sur la seule dimension utilitariste du travail, souligne Habermas, Marx ne parvient pas à en analyser tous les contours. Il n'a pas pu découvrir par exemple que le travail peut lui-même aliéner, le travail moderne en tant que tel et pas seulement l'organisation capitaliste du travail social. Il existe un risque que la domination de la rationalité technique puisse déboucher sur la « colonisation du vivant (*Kolonisierung der Lebenswelt*) ». Marx semble avoir ignoré que « la *libération de la faim et de la misère* ne coïncide pas nécessairement avec la libération de la servitude et de l'humiliation, car l'évolution du travail et celle de l'interaction ne sont pas automatiquement liées » [214] . D'ailleurs, l'histoire montre que la collectivisation du travail et de l'économie n'a pas produit une société plus juste et plus égalitaire que ne le prétendaient les partisans du communisme s'inspirant de la pensée marxienne.

Habermas défend la thèse selon laquelle il n'y a, *a priori*, pas d'interaction automatique entre l'acquisition des biens matériels et l'estime sociale. En établissant le

---

[212] Jürgen Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »* ; traduit de l'allemand et préface par J.-R. Ladmiral. Paris : Gallimard, 1990, p. 173.
[213] Jürgen Habermas, « Travail et interaction. Remarques sur la *Philosophie de l'esprit* de Hegel à Iéna », p. 209-210.
[214] *Ibid*., p.210-211.

concept de travail comme le « paradigme catégoriel » de son « matérialisme historique », Marx voudrait montrer que le sujet produit « socialement son existence », à travers la maîtrise des outils de production. La lutte devient ainsi « un processus d'autocréation, d'autoconservation et d'émancipation de la société par le travail »[215]. Tandis que pour Habermas, le fait de limiter l'impulsion du progrès social aux modes de production fondés sur la raison instrumentale a limité la compréhension marxienne des conflits sociaux de l'époque moderne. Cela l'a empêché de découvrir la place qu'occupent la raison communicationnelle et les discussions publiques dans le progrès des sociétés.

Quant à Honneth, il estime qu'à aucun moment de ses écrits Marx ne décrit explicitement les limites catégorielles qui différencient ce modèle du travail social des autres types d'activité ; il ne discute pas non plus, renchérit-il, des limites dans lesquelles son concept de travail peut ou devrait être appliqué à l'explication des conduites individuelles ou collectives. Au contraire, le paradigme de base du travail fondé dans une philosophie de l'action apparaît, tout au long de son œuvre, comme une figure de pensée qui donne une impulsion à la construction de son projet théorique sur ses différents niveaux[216].

De même qu'Habermas critique les limites de la dialectique matérialiste de Marx, Honneth critique celles de la théorie de la communication de Habermas, qui selon Honneth ne prend pas en compte dans sa totalité la lutte pour la reconnaissance telle qu'envisagée par Hegel. C'est pourquoi il est nécessaire d'entreprendre une théorie de reconnaissance en réactualisation de l'*Anerkennung* hégélienne au vrai sens du terme. Sa thèse de départ est formulée ainsi : « la reconnaissance étant fondée dans l'expérience de l'intersubjectivité, cela suppose de considérer ce lien comme plus essentiel et plus primitif que l'individu. À travers les relations interindividuelles, ce que la reconnaissance met en jeu, c'est toujours une dimension collective et institutionnelle, et non la simple juxtaposition de calculs rationnels effectués par des individus atomisés »[217].

[215] Axel Honneth, *« Travail et agir instrumental »* ; traduit par Isabelle Gernet, in *Travailler*, n°18, 2007, p. 34-35.
[216] *Ibid.*, p. 34-35.
[217] *Ibid.*, p. 54.

### 4.3. L'actualité du thème de la reconnaissance

Axel Honneth et Charles Taylor partagent le constat que, dans le moment post-hégélien, le concept de reconnaissance a été détourné et vidé de son contenu initial. Certains penseurs l'ont fait par manque d'approfondissement de la pensée de Hegel, d'autres l'ont fait à des fins idéologiques. Les deux penseurs ont donc pour projet la réactualisation et l'achèvement du projet hégélien jugé abandonné à mi-parcours (Honneth), tandis que Taylor voudrait plutôt s'en inspirer pour développer sa propre approche des relations sociales, sous forme d'une adaptation de la pensée hégélienne aux contextes sociaux et politiques contemporains. Les deux philosophes s'accordent sur le fait qu'à notre époque, au fond de la demande de reconnaissance se trouvent les idéaux de liberté et de justice sociale. Les revendications liées à ces idéaux se fondent sur les notions d'identité et de la différence. Il s'agit également d'une évaluation de la manière dont la société en général, et l'Etat de droit démocratique en particulier, favorisent le développement de l'identité et son épanouissement, sur le plan individuel et sur le plan collectif.

Honneth se penche sur la question des attentes morales de reconnaissance dont sont porteurs les acteurs de l'interaction sociale. Comme chez Fichte, son approche semble être celle de la déduction transcendantale d'une reconnaissance (liberté et justice sociale) fondée sur la normativité. Il développe son approche à travers un processus de reconnaissance dont les paliers sont l'amour, le droit et la solidarité. Son projet vise la formulation d'une théorie normative de la justice sociale. Quant à Taylor, il pose le problème de la reconnaissance par rapport aux groupes culturels qui luttent pour des conditions intersubjectives leur permettant de garantir et exprimer publiquement leurs identités. Les deux analyses portent ainsi sur les concepts de l'identité et de la différence.

Taylor tire tout d'abord de Hegel l'idée que « la quête moderne d'une subjectivité en situation » se rapporte à la liberté, l'identité et la différence. Ceci recoupe également les demandes relatives à la justice sociale. La pensée hégélienne demeure donc d'actualité et constitue même pour Taylor une pertinente source d'inspiration de sa démarche. Dans « l'avant-propos » de son œuvre *Hegel et la société moderne*, il affirme: « je ne vise qu'à montrer comment Hegel m'a aidé à déterminer mon propre cadre de référence (…) je tente de montrer comment nos préoccupations actuelles ne sont guère différentes de celles vécues à

l'époque de Hegel ; elles convergent sur le problème de la liberté et j'essaie de montrer tout ce que nous devons à Hegel quant aux manières de le formuler »[218].

A l'opposé des Lumières et de la modernité en général, Taylor s'accorde avec Hegel sur l'idée que « la communauté est une incarnation du *Geist*, plus complète et plus substantielle que ne l'est l'individu »[219]. De même, « la communauté est aussi "essence" et aussi "objectif final" pour les individus »[220]. Dans la *Raison dans l'histoire*, Hegel affirme : « Tout ce que l'homme est, il le doit à l'Etat ; c'est là que réside son être. Toute sa valeur, toute sa réalité spirituelle, il ne les a que par l'Etat »[221]. Ou encore, « l'individu existe dans cette substance […] Aucun individu ne peut dépasser les limites que lui assigne cette substance. Il peut bien se distinguer des autres individus, mais non de l'Esprit de son peuple »[222].

Multiculturaliste, Taylor s'accommode aisément à l'idée que le sujet libre n'est pas un individu abstrait, mais un être menant une existence concrète au sein d'une communauté particulière. Ainsi, « l'individu possède une culture, et donc une identité, en participant de cette vie plus vaste »[223]. Une telle approche va l'aider à développer sa théorie politique et morale fondée sur les concepts du multiculturalisme, de la politique de reconnaissance et de différences à travers lesquels il se réfère grandement à Rousseau, Hegel et Herder.

---

[218] Charles Taylor, *Hegel et la société moderne* ; traduction de l'anglais par Pierre R. Desrosiers. Paris : Editions du Cerf, 1998, (Avant-propos).
[219] *Ibid*., p. 85.
[220] *Ibid*.
[221] *Ibid*., p. 86.
[222] *Ibid*.
[223] *Ibid*., p. 87.

## Conclusion

Le concept de reconnaissance renvoie en premier lieu aux rapports entre l'universalité et la singularité. En effet, avec la modernité se développe une thèse selon laquelle les sujets humains, en menant leur existence en tant que sujets libres, ont besoin du respect et de l'estime de la part de leurs partenaires sociaux. C'est dans ce contexte que se situe l'émergence d'une théorie philosophique, politique et morale portant sur l'idée de « reconnaissance ». L'idée de reconnaissance est adossée aux concepts de liberté, d'autonomie, de volonté, de propriété et de contrat. Implicite chez Hobbes et Rousseau, l'idée de reconnaissance est exprimée d'une manière explicite chez Fichte et Hegel, pour qui la lutte pour la reconnaissance a pour finalité l'harmonie individuelle et collective. Elle prend sa genèse dans la nature humaine dont le fondement est une quête de la quiétude physique, intellectuelle et morale.

Les différentes figures de la reconnaissance partent de la question de savoir comment reconnaître autrui (Fichte) et s'étendent à celle de savoir comment être certain d'être reconnu par autrui (Hegel). Elles ont en commun qu'elles se heurtent au problème du rapport entre les conditions idéales de la reconnaissance comme déduction transcendantale de l'intersubjectivité, et les conditions réelles du vécu empirique dans une société donnée. C'est dans ce contexte que la problématique de la reconnaissance fait toujours appel à l'analyse des rapports dominant – dominé. Dans le contexte contemporain, ces rapports sont liés aux inégalités sociales et économiques.

Dans le moment post-hégélien, le concept de « reconnaissance » va connaître une diversité d'interprétations. Ses différentes valeurs sémantiques seront diversement exploitées et chaque fois associées à des perspectives morales ou politiques spécifiques. C'est ainsi que de nos jours, avec les sociétés contemporaines qui deviennent de plus en plus multiculturelles suite à la porosité des frontières sous l'effet de la mondialisation, le concept semble avoir changé de contenu. La « reconnaissance » est au cœur de revendications morales et politiques très complexes, parfois contradictoires. Selon que l'on se situe du côté du féminisme, du multiculturalisme, du communautarisme ou de l'idéalisme, ou que l'on est attiré par un souci idéologique, religieux, politique ou culturel, les demandes formulées sur la base du besoin de la reconnaissance sont difficilement conciliables. La problématique est d'une telle complexité que la cohérence des solutions théoriques ne suffit pas, car elle se heurte parfois à une difficulté de mise en œuvre. Or, le besoin de la reconnaissance est un besoin pragmatique.

De nos jours, certaines sociétés sont confrontées à une résurgence de luttes collectives menées par des groupes minoritaires, en référence à l'identité culturelle ou nationale. Ces communautés demandent le respect de leur forme de vie particulière et exigent pour cela une reconnaissance de droits particuliers. Du point de vue contemporain donc, la problématique de la reconnaissance devient celle de savoir si le cadre social permet aux acteurs sociaux, pris individuellement ou collectivement, de déployer leur potentiel émancipatoire. C'est donc la manière dont le cadre social existant étouffe ou favorise l'élan émancipateur du sujet qu'il sera jugé favorable ou non à la reconnaissance. C'est une telle évaluation critique qui rapproche Taylor et Honneth, quoiqu'ils aient deux approches différentes, le premier se situant dans la perspective du pragmatisme américain, le second dans la lignée de l'Ecole de Francfort.

Les chapitres qui vont suivre auront donc pour objet l'analyse de cette dialectique entre la reconnaissance envisagée sur le plan normatif et sur le plan politique pragmatique. L'une des dimensions sur lesquelles l'accent sera mis est de relever que les demandes de reconnaissance trouvent leur genèse dans un souci individuel de voir sa dignité estimée et respectée. C'est quand une telle attente ne trouve pas satisfaction qu'elle peut se généraliser au groupe par effet psychologique. L'autre point à relever est que d'origine d'abord morale, l'exigence de reconnaissance finit par interpeller la politique au sens de la promotion de la justice, et notamment de la justice sociale.

# CHAPITRE II.

# MULTICULTURALISME ET POLITIQUE DE LA RECONNAISSANCE

## Introduction

Les sociétés contemporaines deviennent de plus en plus multiculturelles. Dès lors, il apparaît une difficulté. Certains individus à l'instar des immigrés sont à la fois citoyens d'un État, mais appartiennent également (de par leurs traditions et valeurs), à une culture qui remet en question la culture de ce même pays. Or, le libéralisme comme système sociopolitique dominant n'est pas totalement neutre en ce qui concerne la culture. Certaines communautés se sentent alors mises à l'écart, ce qui apparaît comme du mépris. A travers certains discours politiques et mouvements sociaux, l'on ressent l'affirmation à la fois d'un besoin et d'un désir croissant de reconnaissance de la part des groupes marginalisés. Au fond de cet idéal de reconnaissance se trouve la notion de l'identité. C'est dans une telle perspective qu'émerge la théorie philosophique et politique du « multiculturalisme », dont Charles Taylor est l'un des principaux défenseurs.

D'après Taylor, le discours sur la reconnaissance surgit sous un double aspect : dans la sphère privée et dans la sphère publique. La reconnaissance exige donc la prise en compte de deux dimensions convergentes mais contradictoires : l'identité et la différence. Concernant l'identité, il est demandé d'accorder une valeur d'égale dignité à tout être humain, en vertu de sa rationalité et de sa capacité à diriger sa vie selon des principes. Taylor tient une telle exigence de Rousseau et Kant. Ainsi, tout homme ayant un potentiel humain universel, chacun mérite le respect. Dans cette perspective, tout le monde devrait être reconnu en fonction de son identité unique. Quant à elle, la politique de la différence dénonce la discrimination et refuse la hiérarchisation des valeurs et des cultures. Elle soutient que le potentiel universel sert à définir l'identité à la fois en tant qu'individu et en tant que membre d'une culture. Néanmoins, fondées sur le même principe d'égale dignité, les deux politiques semblent être en contradiction. L'une est aveugle aux différences, tandis que l'autre demande non seulement de les reconnaître, mais aussi, de les revaloriser en leur accordant une visibilité dans l'espace public. C'est autour de cette dialectique que se focalise la pensée politique et morale de Taylor qui fait l'objet de notre analyse au cours de ce travail.

La reconnaissance de l'autre, d'après Alain Touraine, « n'est ni la compréhension mutuelle ni la relation amoureuse. Elle consiste à voir agir en l'autre la construction du sujet, telle qu'on la sent agir en soi-même. Cette construction s'opère par l'élaboration de l'universel à partir d'une expérience sociale ou culturelle particulière » [224] . Le

[224] Alain Touraine, *Un nouveau paradigme : Pour comprendre le monde aujourd'hui.* Paris : Fayard, 2005, p. 245.

multiculturalisme s'inscrit dans cette logique de la reconnaissance qui cherche à concilier l'universel et le particulier. C'est un courant qui défend que toute culture, en tant qu'elle constitue une manifestation extérieure de l'humanité en l'homme, renferme des valeurs qui méritent d'être préservées. Les identités qui en sont porteuses doivent avoir le droit non seulement de les exprimer publiquement, mais aussi et surtout, il leur doit être reconnu un statut légal particulier, avec des droits propres. Or, lesdites valeurs sont autant diversifiées que le sont les communautés humaines.

Dès lors, l'ordre social et politique traditionnel se trouve remis en cause, de même que le fondement du paradigme traditionnel de la justice se trouve bouleversé. Les gens ne demandent plus uniquement une part égale des biens et droits. Ils réclament plutôt un traitement juste et équitable, c'est-à-dire une considération d'égale dignité pour tous, quels que soient l'origine familiale et le rang social. Une particularité de cette conception de la justice sociale est qu'elle est adossée à l'identité culturelle, elle-même adossée à l'idée des valeurs. Et c'est là que la pensée de Taylor se heurte à un défi majeur. En effet, qui dit valeur culturelle renvoie à la tradition. Or, il subsiste, dans certaines traditions, des valeurs dont le statut « dignitaire » est raisonnablement discutable. Que dire alors de la présomption d'une dignité égale pour toutes les cultures ? Ne risque-t-on pas de tomber dans le piège d'un relativisme aux conséquences fâcheuses, ou le cas échéant dans celui d'une reconnaissance de complaisance ? Dans ce chapitre, la discussion tournera autour de la notion de la « politique de reconnaissance » et ses enjeux au niveau la pensée philosophique et politique, notamment en ce qui concerne l'identité, le politiquement correct et ses incidences herméneutiques et épistémologiques.

### 1. Modernité : progrès, dégénérescence et quête d'alternatives

Le fondement essentiel de la Modernité est l'idée que la raison est le moteur du progrès libérateur, que le salut de l'homme et de l'humanité dépend d'elle seule. C'est sur la base d'une telle conception nouvelle de l'avenir de l'humanité que se sont opérés de nombreux bouleversements dans tous les domaines de la vie. La problématique de la reconnaissance, telle qu'elle est formulée dans les débats contemporains, annonce déjà un désenchantement : la reconnaissance pourrait n'être qu'une utopie ou une simple idéologie. Une angoisse se développe à propos de l'avenir moral et politique, si bien que la problématique de la reconnaissance suggère la nécessité urgente d'une alternative.

#### 1.1. La dignité essentielle comme idéal salvateur de la modernité

Dans les sociétés pré-modernes, comme le souligne Taylor, les gens « croyaient faire partie d'un ordre qui les dépassait », mû par une force cosmique ou par les dieux. Dans cette grande chaîne des êtres de différentes natures, l'ordre de l'univers se reflétait dans les hiérarchies de la société humaine : « Les gens étaient souvent confinés à un endroit donné, à une fonction et à un rang qui leur était dévolus et auxquels il leur était pratiquement impossible d'échapper »[225]. C'est par sa conquête des idéaux de liberté et d'égalité que la modernité est venu bouleverser cet ordre social. Une liberté considérée désormais comme le plus grand et précieux trésor que l'homme a hérité des Lumières et qui a fini par discréditer les anciennes hiérarchies[226].

Dès son départ donc, la modernité renferme le projet des Lumières qui a pour finalité l'émancipation de l'homme. Dans cette perspective, qui dit modernité renvoie au progrès. Et le projet était tellement ambitieux que les Lumières ont voulu le réaliser sur tous les plans, scientifique, culturel, moral et politique. En effet, l'une des grandes conquêtes de la modernité et qui fait que celle-ci est considérée comme salutaire surtout sur les plans culturel et moral, c'est la liberté. Par elle, la modernité a tiré l'homme du joug des traditions. Une telle émancipation est considérée comme un saut qualitatif du ghetto antique à l'espace libéral des Modernes. Avec la modernité en effet, on assiste à l'émergence d'un individu qui commence à sortir d'une société close, d'une société dans laquelle les régulations collectives, les statuts assignés par la tradition et par la coutume, ne laissent pas la place à la reconnaissance de

[225] Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon. Paris, Ed. du Cerf, 1999, p.10.
[226] *Ibid*.

l'individu en tant que tel. Cette libéralisation de la sphère culturelle et morale va conduire à une révolution politique dont le point d'achèvement sera consacré par la Révolution française.

Dès lors, et contrairement à l'Ancien Régime, « il ne suffit plus que le Prince accède au pouvoir suivant les règles traditionnelles, il faut encore que la relation de l'Etat au peuple souverain s'exerce dans la rationalité démocratique »[227]. C'est dans ce sens que Alexis Nouss considère que « la modernité démocratique née au 18ème siècle consiste précisément dans la naissance du politique, c'est-à-dire une sphère sociale où le pouvoir n'est pas garanti par une instance naturelle ou transcendantale, le prince ou le dieu : la loi comme le destin individuel ou collectif appartient à tous, c'est-à-dire à personne »[228]. Ainsi, il y a émergence de l'égalité entre les hommes, tous ayant des chances d'accéder aux instances politiques indépendamment de leur famille.

Le fondement d'une telle dignité conçue sur le plan typiquement essentiel est adossé à l'idée même du libéralisme moderne. Celui-ci conçoit en effet l'homme comme un sujet « doté d'un statut d'agent rationnel, partagé par tous à titre de potentiel humain universel »[229]. De cette conception, il découle une idée de liberté et d'égalité qui se conçoivent sur le plan essentiel. C'est pourquoi, dans l'idéal moderne dominé par l'esprit libéral, la question de l'identité culturelle ne se pose pas, étant donné que celle-ci doit être reléguée dans la sphère privée de chacun. La seule identité qui retient l'attention est l'identité universelle.

Or, s'il est admis que le projet de la modernité renferme en soi un idéal d'humanité propice à la promotion de la dignité égalitaire entre les hommes, cela n'a pas empêché, toutefois, que surviennent des crises qui pour certains constituent une preuve intangible de l'échec du projet de la modernité. Ainsi, avec les deux Grandes Guerres, et surtout les drames de celles-ci dont Auschwitz, les bombes atomiques larguées à Hiroshima et Nagasaki par exemple, il s'est avéré que les progrès de la science et la technologie pouvaient aussi bien servir l'homme que le déshumaniser. Particulièrement, les camps de concentration ont révélé que l'idée d'une identité essentielle n'était qu'un idéal non encore atteint. L'identité culturelle restait bien ancrée dans les mémoires des gens.

Avec la dignité essentialiste moderne, on ne peut pas parler de la reconnaissance proprement dite. Il s'agissait plutôt d'une sorte de tolérance de la différence, une tolérance qu'on peut même qualifier de passive, étant donné que la différence n'était pas admise comme telle. A l'intérieur de chaque nation ou de chaque communauté culturelle, il s'agissait plutôt

---

[227] Abel Jannière, « Qu'est-ce que la modernité ?», in *Etudes* n°5, Novembre 1990, p. 504.
[228] Alexis Nouss, *La modernité*, Paris : PUF, 1995, p. 78.
[229] Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance, Trois études*. Paris : Stock, 2004, p. 313.

d'une sorte d'indifférence à l'égard de l'identité de l'autre. Quant aux relations entre les cultures qui ne partageaient pas la même ère géopolitique, le contexte historique des années 60 prouve que la réalité était autre. Même avec la *Déclaration universelle des droits de l'homme,* des pays (Occidentaux) pourtant réputés pionniers dans la lutte pour la liberté et l'égalité entre les hommes et les peuples, continuaient à refuser le droit à l'indépendance, donc à la liberté, aux peuples colonisés. Aux Etats-Unis, des groupes communautaires (Noirs, Hispaniques, etc.) continuaient d'être privés des droits fondamentaux comme le vote, l'éducation etc. Il y a là une contradiction entre la théorie politique moderne et la réalité. Sur le plan économique, la liberté prônée par le libéralisme et le capitalisme a révélé que, déployée sans limites, elle pouvait conduire à des attitudes jugées aux antipodes de l'idéal de dignité égalitaire. Les injustices et les inégalités sociales croissantes étaient une manifestation d'une modernité non seulement en crise, mais aussi un projet donc l'échec était déjà annoncé.

Les progrès de la modernité sur le plan technoscientifique sont irréfutables. Cependant, sur le plan moral, l'humanité s'est retrouvée confrontée à des incertitudes et de l'angoisse auxquelles la forte puissance de la raison ne peut pas donner de solutions. Ainsi, du fait de vouloir tout rationaliser, l'homme a perdu une dimension qui pourtant reste essentielle à sa vie, à savoir la transcendance sans quoi il serait difficile d'appréhender la notion même de dignité humaine. Malgré ses grands exploits, la modernité est vue par certains comme ayant conduit l'humanité à la décadence et comme traversée elle-même par une crise grave. Les caractéristiques de cette crise étant nombreuses, Taylor nous propose d'en analyser trois qu'il juge comme principales et qui ont trait à la reconnaissance, à savoir : « la perte de sens : la disparition des horizons moraux, – l'éclipse des fins face à une raison instrumentale effrénée, et la perte de la liberté »[230].

En effet, la plus grande innovation de la modernité, selon John Locke, est l'affirmation de l'inviolabilité des droits et libertés. Ainsi, « l'individu est désormais propriétaire de soi-même. Cela veut dire que l'individu n'est plus sous la dépendance de personne, il cesse d'être l'homme de quelqu'un, c'est-à-dire qu'il cesse d'être au service du suzerain, ou d'un maître dans le système de dépendance hiérarchique. Désormais, l'individu peut disposer de lui-même, il est propriétaire de lui-même dans le sens où il est libre, indépendant »[231]. Renan s'inscrit dans le même sens en soutenant que « l'œuvre moderne ne sera accomplie que quand

[230] Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, p.18.
[231] Alexis Nouss, *La modernité, op.cit.*, p. 79.

la croyance au surnaturel, sous quelque forme que ce soit, sera détruite »[232]. L'analyse habermassienne fait ressortir la même image de la modernité, quand il affirme dans le *Discours philosophique de la modernité* que :

> Ce qui caractérise l'époque moderne, c'est avant tout la liberté subjective, qui prend effet dans la société, à travers la marge de manœuvre que garantit le droit privé, qui permet ainsi que soient poursuivis des intérêts propres : dans l'Etat, à travers une participation égalitaire à la formation de la volonté politique ; dans la sphère privée, à travers l'autonomie morale et la réalisation de soi ; et, enfin, dans l'espace public, qui fait pendant à cette sphère privée, à travers le processus de formation qui consiste à s'approprier une culture devenue réflexive[233].

De son côté, Alain Touraine définit la modernité par son aspect rationalisant. Il souligne que « dans tous les cas, la modernité a fait de la rationalisation le seul principe d'organisation de la vie personnelle et collective en l'associant au thème de la sécularisation, c'est-à-dire du détachement de toute définition des fins ultimes »[234]. D'après l'auteur du *Malaise de la modernité*, c'est ce primat accordé à l'individu qui est la première cause de malaise car ayant basculé vers l'individualisme. Or, le malaise relatif au repli sur l'individualité, principale caractéristique de la modernité comme déjà relevé, est d'après Taylor consécutif à une émancipation « supposée » par rapport aux traditions et aux coutumes. C'est donc un jugement contre l'élargissement de l'idéal de liberté aux principes moraux et religieux qui pour le philosophe canadien ont pour rôle de structurer la société en donnant un sens à la vie du sujet moderne. Ainsi, la liberté tant vantée par les Modernes, au lieu de renforcer l'humanité en l'homme, a plutôt dénaturé et aplati le sens de la vie. D'où « la perte des valeurs », qui à son tour a conduit à « l'éclipse des fins » et des horizons.

---

[232] Jean-Marie Domenach, *Approches de la modernité*. Paris : Ellipses, 1986, p. 15.
[233] Jürgen Habermas, *Discours philosophique de la modernité. Douze conférence* ; traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Paris : Gallimard, 1990, p. 102.
[234] Alain Touraine, « Pour une interprétation théologique de la modernité », in *Concilium* n°244, novembre 1992, p. 14.

### 1.2. La crise de la Modernité et le détournement d'un idéal

Contrairement à l'esprit des Modernes, Taylor soutient qu'en même temps qu'elles nous limitaient, « elles [les valeurs traditionnelles] donnaient un sens au monde et à la vie sociale (…) les rites et les normes de la société jouaient plus qu'un simple rôle fonctionnel. On a pu parler de "désenchantement du monde" à propos du discrédit jeté sur ces hiérarchies. Du coup, les choses ont perdu leur aura »[235]. La plus grande déviance de la modernité est donc d'ordre moral. D'un idéal d'authenticité détourné en idéologie fondée sur une liberté sans bornes, l'envie et le désir des plaisirs du sujet moderne atomisé ont pris le dessus sur la maîtrise de soi. Dans le monde moderne, constate Taylor, « les gens peuvent choisir leur mode de vie, agir conformément à leurs convictions, en somme, maîtriser leur existence d'une foule de façons dont nos ancêtres n'avaient aucune idée. Désormais, notre système judiciaire protège ces droits. C'est ici le règne de la liberté autodéterminée. En principe, les personnes ne sont plus sacrifiées sur l'autel des valeurs prétendument sacrées qui les transcendent »[236].

#### 1.2.1. Individualisme et néo-utilitarisme

Les conséquences de la subjectivation réductionniste sous le masque de l'authenticité sont très perceptibles dans les sociétés contemporaines, notamment à travers la forte exigence de libertés individuelles. Cette exigence se manifeste par la recrudescence des demandes de reconnaissance juridiques de l'avortement, du mariage homosexuel, etc. comme relevant des droits fondamentaux (expression de la vie privée) et dont le déni de reconnaissance constitue une violation des droits de l'homme et un déni de dignité. Les systèmes juridiques de plusieurs Etats ont déjà reconnu et protégé de telles demandes, au nom des droits et libertés individuels. Taylor ne dit pas explicitement qu'il est contre de telles pratiques. Néanmoins, le contenu implicite du débat est que, pour une culture qui ne trouve pas encore le bien fondé de légaliser de telles pratiques, il est également de l'ordre de la reconnaissance de respecter des choix particuliers, au nom des valeurs culturelles encore admises.

Comme le montre également Louis Dumont, « l'individualisme est la valeur cardinale des sociétés modernes »[237]. En tant que dépositaire de la raison qui est son seul guide, le sujet moderne ne s'entend pas comme un membre de la communauté, mais plutôt comme un être singularisé qui se suffit à lui-même. C'est le même constat que fait la sociologue et

---

[235] Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, p. 11.
[236] *Ibid*., p. 10.
[237] Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil, 1983, p. 30.

politologue française Dominique Schnapper quand elle souligne que l'individu moderne « est défini précisément par sa capacité de rompre avec les déterminations qui l'enfermaient dans une culture et un destin imposés par sa naissance »[238]. En effet, dans la perspective moderniste, le droit de l'individu à demeurer libre de toute contrainte extérieure est défendu comme étant ce que Fichte qualifie de « premier droit de l'humanité »[239]. Une telle conception traverse la pensée politique moderne sous l'influence de la théorie du « doit naturel » qui amplifie le libéralisme sous tous ses aspects.

Dans le contexte moderniste en effet, le sacré, les domaines qui transcendent le moi comme la religion, la solidarité et la socialité ne constituent plus une valeur. Chacun veut son seul bonheur et un bien à lui seul sans se soucier de l'autre. Comme principal malaise caractéristique de la modernité, l'individualisme conduit l'homme à instrumentaliser sa raison pour satisfaire ses besoins matériels instantanés, en ignorant la transcendance et la communauté. L'on comprend par-là pourquoi Taylor fait partie de la ligne médiane entre libéraux et communautariens, s'agissant notamment de savoir quel est le sujet des droits, entre individu et communauté.

Pour les libéraux, rien ne peut justifier la restriction des droits et libertés individuels. Pour les communautariens, la communauté est mère de l'homme. Pour cela, elle a le droit d'imposer certaines valeurs à ses membres, en vue de les préserver pour les générations futures. En vue de protéger de telles valeurs, il est demandé à l'Etat libéral de rompre sa neutralité, de protéger les communautés ou les cultures minoritaires qui courent le risque d'être étouffées. Les multiculturalistes dont fait partie Taylor soutiennent une idée intermédiaire. Celle-ci demande de faire la part des choses. Il faut distinguer les droits fondamentaux, infrangibles quelles que soient les conditions, des droits qui s'énoncent sous forme de faveurs en vue de protéger des groupes minoritaires. Pour Taylor, les premiers ne sont pas négociables. Ils s'appliquent à tous. En revanche, les seconds peuvent faire objet de compromis entre l'Etat et les communautés impliqués dans la quête d'une harmonie culturelle fondée sur l'intégration, ou en quête d'une justice sociale égalitariste. Un tel débat a une répercussion sur la société moderne. Fondée sur l'ordre libéral, seule la rationalité en est le principe directeur. C'est cette hégémonie d'une raison technicisée qui court le risque de tourner à la dérive, contrastant avec la finalité initiale de l'idéal moderne.

---

[238] Dominique Schnapper (dir.), *Qu'est-ce que la citoyenneté ?* Paris : Gallimard, 2000, p. 26.
[239] Johann Gottlieb Fichte, *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française ;* traduction de Jules Barni, précédé de *« Révolution et transparence sociale »* par Marc Richir. Paris : Payot, 1989, p. 109.

### 1.2.2. La raison instrumentale et éclipse des fins

Phénomène aussi important et inquiétant de l'époque moderne en effet, la raison instrumentale est entendue comme « cette rationalité que nous utilisons lorsque nous évaluons les moyens les plus simples de parvenir à une fin. L'efficacité maximale, la plus grande productivité mesurent sa réussite »[240]. La raison devient un instrument de conquête des satisfactions et des bénéfices individuels, sans se soucier des conséquences que ces actions auront sur la vie sociale et la dignité humaine des autres citoyens. Ainsi, la raison instrumentale consiste donc « au rejet des fins »[241], et seule la maximisation des biens individuels compte même si leur acquisition outrepasse la moralité. C'est l'un des aspects de la mondialisation dans sa version contemporaine.

Se laissant entraîner par la dictature de la technoscience, la raison instrumentale prend de l'ampleur sur le plan de l'économie avec le principe de liberté du marché. L'efficacité, la maximisation de la production et le goût du profit à moindre effort ont fini par jeter la morale aux oubliettes. Ainsi, l'environnement (destruction des forêts pour des fins économiques), le corps humain (clonage humain, recherches sur les embryons), l'agriculture et l'élevage (Organismes Génétiquement Modifiés) et d'autres aspects de la vie sont soumis à l'expérimentation de la technique comme toutes les autres matières. Ce qui était auparavant considéré comme sacré est désacralisé. La liberté et la volonté guidées par la raison constituent les seuls fondements de l'agir humain. La moralité qui auparavant était adossée aux valeurs sociales se fonde désormais sur une idée subjective de la valeur.

La raison instrumentale est donc dans ce sens le moteur de l'utilitarisme. Seule l'efficacité de l'action et le résultat comptent, quels que soient les moyens utilisés pour l'atteindre. Pour Taylor, cet empire de la raison a été immensément élargi par l'effondrement des ordres anciens. En effet, « quand une société n'a plus de structure sacrée, quand l'organisation sociale et les modes d'action ne reposent plus sur l'ordre des choses ou de la volonté de Dieu, elle tourne, en un sens, à la foire d'empoigne. Tout peut être repensé en fonction de la quête du bonheur et du bien-être des individus. La raison instrumentale détermine l'étalon qui prévaut désormais »[242]. L'on peut donc déceler dans la raison instrumentale le moteur même de l'utilitarisme, pour qui « les actions sont bonnes ou mauvaises dans la mesure où elles tendent à accroître le bonheur, ou à produire le contraire du

---

[240] Charles Taylor, *Le malaise de la modernité, op.cit.* p. 12.
[241] *Ibid.*, p. 18.
[242] *Ibid.*, p. 13.

bonheur. Par "bonheur", on entend le plaisir et l'absence de la douleur ; par "malheur", la douleur et la privation du plaisir »[243].

Cette conception de la raison instrumentale soulève des inquiétudes dans les secteurs qui sont en rapport avec l'économie, notamment la santé, l'environnement, etc. Des questions éthiques et morales sont soulevées par rapport à certaines pratiques développées au nom de la liberté. Le clonage, la vente des organes, les entreprises qui polluent l'environnement, constituent des préoccupations pour toute l'humanité. De telles préoccupations soulèvent la question de la dignité humaine, en tant qu'elle menacée (surtout la vie et son avenir), pour garantir les intérêts de quelques individus ou groupes. En plus de la dignité égalitaire, ces contextes soulèvent aussi la question de la justice sociale (nous y reviendrons au sujet de la mondialisation au chapitre 5).

### 1.2.3. La perte de la liberté

Un autre malaise, d'après Taylor, relève surtout du niveau politique et des conséquences appréhendées de l'individualisme et de la raison instrumentale. Il s'agit de la perte de la liberté. Pour Taylor, « une société fondée sur la seule raison instrumentale menace les libertés, tant individuelles que collectives – parce que ce ne sont pas seulement nos décisions sociales qu'elle modèle. On a bien du mal à maintenir un style de vie individuel contre ce courant »[244]. Cette perte de liberté signifie que le citoyen se laisse entraîner par un Etat paternaliste, qui planifie et exécute tout sans son avis. Celui-ci est maintenu dans une tyrannie dans le style d'un despotisme « doux » (Taylor emprunte cette expression à Tocqueville). En effet, l'Etat n'empêche pas les gens de prendre part à la politique. Ils s'en excluent eux-mêmes suite à leur renfermement dans l'individualité : « dans une société formée d'individus "renfermés dans la solitude de leur propre cœur", peu de personnes souhaiteront participer activement à la vie politique. Elles préfèreront rester chez elles pour jouir des satisfactions de la vie privée, aussi longtemps que le gouvernement du moment assurera les moyens de les satisfaire et les distribuera assez généreusement »[245].

L'Etat a donc la main mise sur tout ce qui constitue les rapports sociaux. Dans un tel contexte, il peut même y avoir un semblant de démocratie car le gouvernement va organiser des élections régulières et transparentes. Toutefois, la réalité est que tout sera régi par un immense pouvoir tutélaire sur lequel les gens auront peu de contrôle. C'est le règne d'un

---

[243] John Stuart Mill, *L'utilitarisme*. Paris : Flammarion, 1988, p. 48.
[244] Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, p. 16.
[245] *Ibid.*, p. 17.

despotisme doux fondé non pas comme autrefois sur la terreur et l'oppression, mais plutôt sur la mainmise sur tout ce qui régit la communauté[246]. J.F. Lyotard fait le même constat que Taylor en soulignant que :

> Le redéploiement économique dans la phase actuelle du capitalisme, aidé par la mutation des techniques et des technologies, va de pair, on l'a dit, avec un changement de fonction des Etats : à partir de ce syndrome se forme une image de la société qui oblige à réviser sérieusement les approches présentées en alternatives. (…) les fonctions de régulation et donc de reproduction sont et seront de plus en plus retirées à des administrateurs et confiées à des automates. La grande affaire devient et deviendra de disposer des informations que ceux-ci devront avoir en mémoire afin que les bonnes décisions soient prises. La disposition des informations est et sera du ressort des experts en tous genres. La classe dirigeante est et sera celle des décideurs. Elle n'est déjà plus constituée par la classe politique traditionnelle, mais par une couche composite formée de chefs d'entreprises, de hauts fonctionnaires, de dirigeants de grands organismes professionnels, syndicaux, politiques, confessionnels[247].

Dans un tel contexte, le destin des citoyens échappe à leur contrôle et tout se règle au niveau d'un pouvoir tutélaire, ce qui est une menace pour leur dignité. Il en découle que la marge de liberté des citoyens et de la communauté est très restreinte. « La perte de la liberté politique signifierait que nous ne pourrions même plus faire les choix qui nous restent en tant que citoyens et qu'un pouvoir tutélaire irresponsable le ferait à notre place »[248].

En fin de compte, les caractéristiques essentielles de la crise de la modernité, dans l'analyse qu'en fournit Taylor sont la rationalisation et la subjectivation qui vont marquer tous les domaines de la vie moderne, la politique, la science, la religion, etc. C'est dans la perspective de limiter les déboires de cette tendance qui a déclenché la crise de l'identité que va naître et émerger la théorie de politique de reconnaissance. Celle-ci a pour finalité la réorientation du projet contenu dans l'idéal de la modernité qui a été détourné et qui n'a pas atteint son effectivité.

### 1.3. Le basculement d'un idéal

« La modernité : un projet inachevé ». Cette assertion de Habermas (titre d'une conférence donnée en septembre 1980) en dit plus sur le sens même de la modernité, évaluée par rapport à sa finalité de départ et la réalité sociale à laquelle elle a conduit l'humanité. En effet, la modernité s'ouvre sur un temps de mutations extraordinaires sur tous les plans. Même la foi n'est pas épargnée, car la Réforme impose une restructuration des pratiques et une reformulation des dogmes qui étaient jusque-là considérés comme sacrés et intouchables, dans

---

[246] *Ibid*., p.16.
[247] Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*. Paris : Ed. Minuit, 1979, p.29-30.
[248] Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*. Paris : Cerf, 1994, p.18.

le sens de ce qui ne peut faire objet d'aucune critique. Pour qualifier de tels bouleversements, Simone Goyard-Fabre utilise une expression très significative. Pour elle, c'est comme si « un monde s'écroule, un nouveau monde s'éveille »[249]. Trois domaines illustrent d'une manière spectaculaire cette mutation de la tradition à la modernité. Il s'agit des domaines de la moralité (valeurs culturelles, religion, …), de l'économie, et de la politique. Au sens global, il s'agit d'une mutation à la fois de la pensée et de la vie pratique.

Sur le plan culturel, la modernité s'accompagne d'une rupture avec la tradition. A la place des valeurs dictées par une spontanéité naturelle et des dogmes, comme le souligne Jürgen Habermas, s'installe une culture laïcisée, fondée sur une « rationalité finalisée », sur la réflexivité, et « l'universalisation des normes d'action ». Dans un tel contexte, « les formes de vie traditionnelles, dont la différenciation (…), se faisait avant tout en fonction des corporations, se sont elles aussi désagrégées »[250]. Ainsi, « ces mondes vécus se seraient caractérisés par des modèles de socialisation visant à former des identités personnelles abstraites et forçant les adolescents à s'individualiser »[251].

La culture moderne a pris en effet une perspective narcissique, faisant de « l'épanouissement de soi la principale valeur de la vie et qui semble ne reconnaître que peu d'exigences morales extérieures ou d'engagements profonds à l'égard des autres »[252]. Pour Taylor, l'individualisme comme conséquence d'une rupture avec les traditions a conduit à l'égocentrisme, qui à son tour a été à l'origine de la poursuite des futilités, à la conquête d'une satisfaction égoïste des vulgaires et petits plaisirs que n'inspire aucun idéal. Il s'en suit un « désenchantement du monde », une désacralisation au cours de laquelle « les choses ont perdu leur *aura* »[253].

A l'époque contemporaine, le sens de la liberté suscite des débats. Beaucoup de sujets trouvent encore que cette rupture avec la nature aurait coupé le lien avec ce qu'ils avaient comme idéal, « un but pour lequel il vaudrait la peine de mourir »[254], dans les termes tayloriens. Le philosophe canadien n'est d'ailleurs pas le seul ou le premier à s'inscrire en faux contre cette réalité de la modernité, jugée émancipatrice pour certains, mais jugée réductrice pour d'autres. Ainsi, à son époque, Alexis de Tocqueville critiquait l'âge de la liberté démocratique comme une époque de conquête de « petits et vulgaires plaisirs ». Kierkegaard

---

[249] Simone Goyard-Fabre, *Philosophie politique. XVI*$^{ème}$ *- XX*$^{ème}$ *siècles. Modernité et humanisme.* Paris : PUF, 1987, p.
[250] Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences, op.cit*., p. 2.
[251] *Ibid.*
[252] Charles Taylor, *La malaise de la modernité*, p. 63.
[253] *Ibid*., p. 11.
[254] *Ibid*., p. 12.

qualifiait lui l'époque moderne comme une époque où les gens souffrent d'un manque de passions, tandis que Nietzsche, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, la qualifiait de son côté comme une époque de « derniers hommes », résultat ultime d'un déclin, qui n'aspirent qu'à un « minable confort »[255].

Sur le plan économique, la modernité s'accompagne de l'implantation et l'affirmation de l'entreprise économique capitaliste et la bureaucratisation de l'Etat. La rationalisation de la production et de la consommation s'accompagne de la poursuite du profit qui devient l'objectif principal avant l'assouvissement des besoins humains. L'efficacité et la technique viennent avant la moralité. C'est l'émergence du libéralisme caractérisé par une attitude de défiance à l'égard de l'Etat. Celui-ci est considéré comme un mal car avec lui, le citoyen ne peut pas jouir de sa pleine liberté. Le libéralisme a donc pour fondements le marché, l'initiative privée et la libre concurrence. C'est là qu'on peut situer les origines du capitalisme impitoyable de notre époque, et même la version actuelle d'une mondialisation, perçue comme simple libre circulation des biens et des services. C'est le règne de la promotion individuelle. L'efficacité prime sur la justice et la morale. Deux versions se recoupent donc au sein du libéralisme. Il s'agit de la version économique et politique.

Le libéralisme politique met le primat sur les droits et libertés de l'individu comme sujet politique. La liberté et l'autonomie constituent son principal slogan. Quant au libéralisme économique, il fut d'abord comme une réaction contre le colbertisme, système dans lequel l'État assure l'essentiel de la responsabilité immédiate de l'économie. Il réglemente tantôt de façon minutieuse toutes les activités industrieuses, tantôt en agissant sur la conjoncture au moyen de la détermination autoritaire des prix. Les premières idées du libéralisme économique sont donc nées de la volonté de lutter contre toutes ces contraintes de l'État, désormais jugées nuisibles et incompatibles avec la notion de liberté.

D'une manière générale, le système économique moderne fondé sur le libéralisme économique ne diffère pas de l'utilitarisme. Le profit, la matérialité, l'efficacité, la plus grande production dans le minimum de temps et avec le minimum d'investissements, etc., constituent les bases d'un tel système. Il en est ressorti une instrumentalisation de la raison. Dès lors, la raison s'écarte de l'idéal humaniste et émancipateur de la modernité dès ses origines, pour devenir instrumentale. En conséquence, la modernité se détache de ses origines, se vide de son contenu et progresse en tant que modernisme, ou processus de modernisation. Evoquant la modernisation, Habermas relève que le concept désigne :

---

[255] *Ibid*.

> Un ensemble de processus cumulatifs qui se renforcent les uns les autres; il désigne la capitalisation et la mobilisation des ressources, le développement des forces productives et l'augmentation de la productivité du travail; il désigne également la mise en place de pouvoirs politiques centralisés et la formation d'identités nationales; il désigne encore la propagation des droits à la participation politique, des formes de vie urbaine et de l'instruction publique; il désigne enfin la laïcisation des valeurs et des normes, etc.[256].

Sur le plan politique, la modernité se caractérise par l'écroulement des fondements de la monarchie et de la féodalité comme conséquence de la faillite de la pensée antique et médiévale. L'autorité qui relève d'une organisation politique monarchique fondée sur une famille attachée à un patrimoine cède la place à une organisation étatique soucieuse du bien commun. Dès lors, la pensée philosophique politique suit le mouvement des avancées scientifiques. Au lieu d'expliquer la réalité sociale, elle se met à la questionner. C'est dans ce cadre que l'identité culturelle qui avait était étouffée et reléguée dans la sphère privée par l'essentialisme moderne refait surface et revendique son intégration politique, particulièrement à travers le courant dit « multiculturaliste ».

### 2. Le multiculturalisme et la politique de reconnaissance comme alternatives

Apparu dans les discours politiques et les mouvements sociaux dans les années 60, comme le relève Andrea Semprini, « le multiculturalisme peut être considéré comme révélateur de la crise profonde de légitimité, d'efficacité, de prospective - qui secoue le paradigme politique dans les sociétés occidentales »[257]. Ayant connu son véritable essor lors du mouvement des *Civils Rights*, comme le souligne M. N. Mabiala, « le multiculturalisme est fondé sur le principe de la diversité culturelle. Celle-ci doit être vécue comme une philosophie d'intégration sociale dans laquelle les diverses cultures, qui entrent en contact, conservent leur identité culturelle propre. Un tel multiculturalisme est possible et une bénédiction pour les individus, pour le peuple et pour la nation »[258]. Le courant multiculturaliste est, poursuit M. N. Mabiala, « une sorte d'idéologie qui bat en brèche l'idée d'une identité commune et rejette la possibilité d'un ensemble commun de valeurs aux diverses cultures partageant un espace déterminé »[259].

Comme le fait remarquer Patrick Savidan, le fait ethnoculturel mis en exergue par le multiculturalisme n'est pas une spécificité des sociétés contemporaines. La diversité ethnique

---

[256] Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 2-3.
[257] Andrea Semprini, *Le multiculturalisme*, Paris : PUF, 1997, p. 116.
[258] Mantuba-Ngoma Mabiala, « Multiculturalisme et barbarisation au Zaïre », in *Conflits et identité, Actes des journées philosophiques de Canisius, Avril 1997*. Kinshasa : Editions Loyola, 1998, p. 102.
[259] *Ibid*. p. 91.

est « une donnée de base des sociétés humaines ». Ce qui est nouveau, poursuit Savidan, « c'est que, dans le cadre d'une politique de la reconnaissance, on puisse promouvoir l'idée d'une nécessaire prise en compte par l'Etat de la diversité culturelle qui caractérise sa population »[260]. C'est dans ce sens que pour revendiquer l'exigence de reconnaissance, les communautés culturelles, surtout celles qui sont minoritaires, exhibent publiquement leurs particularités et demandent qu'elles soient non pas seulement reconnues comme telles, mais également prises en compte dans l'espace public. A partir de là, comme le fait remarquer Milena Doytcheva, « le multiculturalisme devient un programme, un concept de changement institutionnel, qui non seulement reconnaît l'existence et admet la valeur de collectivités et de modes de vie historiquement particuliers, mais se propose de l'inscrire dans les institutions et les normes politiques. De pluralisme idéologique ou social, il devient *normatif* »[261].

Une telle interpellation touche le fond même du modèle de libéralisme politique qui se trouve obligé de repenser la notion du sujet de droits entre l'individu et la communauté. C'est pour cela que l'idée multiculturaliste a du mal à s'intégrer dans le libéralisme dont la reconnaissance est fondée sur l'assimilationnisme ou l'ignorance de la diversité. Or, c'est ce moule identitaire que récuse le multiculturalisme, le jugeant plutôt hypocrite et trompeur, si il ne s'avère pas étouffant. Contrairement aux libéraux, les multiculturalistes défendent qu'il « est du devoir de l'Etat démocratique de "reconnaître", d'une part, la multiplicité des groupes ethnoculturels qui composent de manière significative sa population, et de chercher, d'autre part, à accommoder dans la mesure du possible, sur la base de principes clairement identifiables, cette diversité culturelle »[262].

Le fondement du multiculturalisme est que, chaque culture ayant sa conception du « bien », du « juste » et ses « échelles de valeurs », aucune d'entre elles ne peut se prévaloir d'être supérieure aux autres. D'où la reconnaissance des différences comme fondement de tout ordre social d'une société multiculturelle. Comme le souligne toujours Patrick Savidan, « dans un monde en profonde reconfiguration, il est apparu souhaitable de promouvoir des formes multiculturalistes d'intégration fondées sur le respect des droits des minorités. L'objectif était clairement de pacifier les relations interculturelles et de prévenir les risques de conflits »[263]. Taylor a contribué, par sa théorie de la reconnaissance et de la politique des différences, à mettre en évidence les aspirations et les intentions fondamentales du

[260] Patrick Savidan, *Le multiculturalisme*. Paris : PUF, 2009, p. 3.
[261] Milena Doytcheva, *Le multiculturalisme*. Paris : La Découverte, 2011, p. 10.
[262] Patrick Savidan, *Le multiculturalisme*, *op.cit*., p. 17.
[263] *Ibid*., p. 17.

multiculturalisme. Il s'agit d'un courant qui dépasse le cadre psycho-social pour développer des solides arguments sur le plan éthique, politique, et même épistémologique.

### 2.1. Les fondements du multiculturalisme

Le multiculturalisme appelle à la promotion de la justice sociale. Comme le relève Amy Gutmann : « il est difficile de trouver aujourd'hui une société démocratique ou en passe de l'être qui ne soit pas le cadre de quelque débat important pour savoir si (et comment) ses institutions publiques peuvent mieux reconnaître l'identité des communautés culturelles défavorisées » [264] . Au-delà des multiples acceptions fantaisistes que l'on colle au « multiculturalisme » selon des visées sectaires, le courant renvoie plutôt à une demande de prise en compte des différences identitaires dans l'organisation socio-politique. Comme le souligne Fred Constant, « il désigne une réalité qui va bien au-delà du simple constat ethnographique ou de l'essai de caractérisation sociale. Il est avant tout une construction idéologique, articulée autour d'un ensemble plus ou moins cohérent de propositions normatives, qui tend à promouvoir une vision alternative du "bien commun" et du "juste" dans l'intérêt bien compris de nos sociétés modernes pluriculturelles »[265]. Sont mises en exergue les demandes visant la reconnaissance des valeurs éthiques (authenticité, originalité) ou philosophiques (égalité des identités), en corrélation avec des exigences politiques (cohabitation pacifique et intégration sociale de la diversité). L'importance est ici accordée aux corrections des erreurs issues des événements historiques en vue d'une société plus égalitaire et où règne la justice sociale.

Sous un angle particulier, le multiculturalisme désigne une problématique et une manière de concevoir les réponses à des questions de recherche : c'est l'ordre épistémologique. A ce stade, il s'agit d'une réévaluation des représentations dominantes en s'appuyant sur des études historiques. L'épistémologie multiculturelle transpose donc la notion du relativisme culturel dans le champ de l'activité scientifique et de son évaluation. Elle ouvre ici la voie à un ensemble de « révisions critiques qui contestent l'universalité postulée des instruments de connaissance, des théories aux paradigmes, des concepts aux modèles » [266] . Le multiculturalisme peut être considéré comme une réponse à deux mouvements ayant marqué la pensée philosophique à un certain moment, comme l'humanisme de la Renaissance et l'individualisme de la Modernité.

---

[264] Charles Taylor, *Multiculturalisme*, p. 3.
[265] *Ibid.*, p. 20.
[266] *Ibid.*, p. 22.

L'humanisme conçoit en effet l'homme comme doué d'une capacité d'autonomie. Le sujet peut s'affirmer comme la source de ses représentations et de ses actes. L'individu de l'humanisme est celui qui n'entend plus recevoir les lois et les normes, ni de la nature des choses comme le pensaient les Anciens, ni de Dieu, mais qu'il les fonde lui-même à partir de sa raison et de sa volonté. La force de la raison prend la place de celle de la tradition. Quant à l'individualisme, du point de vue socio-politique, il valorise plus l'indépendance. Chez les Anciens, la liberté se définissait en termes de participation aux affaires publiques et d'exercice direct de la souveraineté. Mais cette « liberté collective » était tenue pour compatible avec l'assujettissement complet de l'individu à la liberté de l'ensemble, au point que rien n'était accordé à l'indépendance individuelle, ni sur le rapport des opinions.

La notion d'autonomie admet donc parfaitement l'idée d'une soumission à une loi ou à une norme dès lors qu'elles sont librement acceptées. Mais l'idéal de l'indépendance ne s'accommode plus d'une telle limitation du moi et vise au contraire l'affirmation pure et simple du moi comme valeur imprescriptible. A la normativité auto-fondée de l'autonomie, tend à se substituer un grand « souci de soi ». En même temps, au consensus autour des normes partagées, tend à se substituer la scission du public et du privé, avec cette valorisation des bonheurs privés. C'est donc contre cette valorisation accentuée du « soi » par la modernité et certaines théories libérales contemporaines que le multiculturalisme développe des arguments, car il la juge fragmentaire et pouvant conduire à « l'atomisation de la société ». Les multiculturalistes pensent qu'il est utile d'accorder la même importance à la communauté qu'à l'individu et l'identité culturelle doit être reconnue publiquement.

Le multiculturalisme lance un sérieux défi à la modernité, surtout dans le domaine du processus de la connaissance. Du point de vue épistémologique, il élabore une critique radicale des fondements philosophiques de l'épistémologie moderne, qui peut être qualifiée de « monoculturelle ». Sa nouveauté est qu'il inclut la notion du relativisme dans le domaine de la connaissance. Depuis Galilée et Descartes en effet, la modernité a défendu la conviction selon laquelle « la réalité est objective, externe à l'individu et qu'elle peut être connue par le raisonnement »[267]. L'épistémologie multiculturelle affirme au contraire que « la réalité est conventionnelle, que l'individu est impliqué dans sa construction et que la connaissance n'a rien d'objectif ni de définitif ; car elle dépend du pouvoir et de l'histoire »[268]. L'argument des épistémologues multiculturalistes est que certaines connaissances réputées objectives et définitives ont été rapidement dépassées et abandonnées. Ils ajoutent qu'il existe, dans le

[267] Andrea Semprini, *Le multiculturalisme*, Paris : PUF, 2000, P. 121.
[268] *Ibid*.

domaine de la recherche, des voies différentes pour accéder à la vérité et que celle-ci est toujours prise dans un cadre conceptuel, social et historique. Par cette conception, le multiculturalisme démystifie le principe d'une « raison universelle »[269].

Le multiculturalisme tente de trouver un principe qui tient compte, comme sujet politique, non pas d'un individu pris dans sa singularité, mais aussi d'un corps social ayant des spécificités, d'où les multiples bouleversements liés aux revendications identitaires. Il s'agit d'un courant qui poursuit la quête d'un idéal d'authenticité. Chaque communauté culturelle lutte pour la survie et la sauvegarde de ses valeurs. De là naît la revendication de la reconnaissance publique des différences. Une fois la reconnaissance acquise, on s'achemine vers l'intégration de l'identité reconnue dans la vie socio-politique. Sur le plan philosophique, le multiculturalisme renforce l'idéal d'égalité qu'il combine avec le puissant appel d'identités. Ici apparaît le renforcement des droits de l'homme, comme principes fondamentaux visant au respect de l'égale dignité des êtres humains.

Enfin, rapporté sur le plan politique empirique où il est la source de débats houleux, le multiculturalisme « désigne une démocratie pluriculturelle idéale, organisée autour des mécanismes de participation qui garantissent la possibilité, pour des individus et des groupes qui se réclament d'une identité particulière, de coexister en toute harmonie avec d'autres individus et groupes, lesquels revendiquent des identités différentes »[270]. Il s'agit d'un courant qui s'affirme de nos jours comme un facteur politique majeur, au nom duquel les gens militent pour réformer les mécanismes, les institutions, les normes et les valeurs dominants, afin de les adapter aux réalités des diverses communautés partageant une même société, en vue du respect de ce qu'elles ont de différences.

Une question est alors posée à la philosophie politique : quelle réponse convient-il de donner à cette transformation sociale et politique qui questionne l'identité citoyenne ?

---

[269] Le principe de « raison universelle » soutient qu'il existe des vérités indiscutables qui s'imposeraient à tout être rationnel comme telles. L'un des premiers penseurs à avoir fait sien un tel concept est Malebranche, dans *De la recherche de la vérité*. Il argumente à cet effet : « Je vois, par exemple, que 2 fois 2 font 4, et qu'il faut préférer son ami à son chien, et je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puisse voir aussi bien que moi. Or, je ne vois point ces vérités dans l'esprit des autres, comme les autres ne les voient point dans le mien. Il est donc nécessaire qu'il y ait une raison universelle qui m'éclaire et tout ce qu'il y a d'intelligence. Car si la raison que je consulte n'était pas la même qui répond aux Chinois, il est évident que je ne pourrais pas être aussi assuré que je le suis, que les Chinois voient les mêmes vérités que je vois. Ainsi la raison que nous consultons quand nous rentrons dans nous-mêmes, est une raison universelle. Je dis quand nous rentrons en nous-mêmes, car je ne parle pas ici de la raison que suit un homme passionné. Lorsqu'un homme préfère la vie de son cheval à celle de son cocher, il a ses raisons, mais ce sont des raisons particulières dont tout homme raisonnable a horreur. Ce sont des raisons qui dans le fond ne sont pas raisonnables, parce qu'elles ne sont pas conformes à la souveraine raison, ou à la raison universelle que tous les hommes consultent ».

[270] Fred Constant, *Le multiculturalisme*, p. 20.

Beaucoup d'acteurs politiques de notre temps, eu égard aux réalités pratiques de leurs sociétés, se retrouvent tiraillés face à la réponse qu'il convient de donner à cette interrogation. Certains se demandent s'il faut réaffirmer la notion moderne de l'individu comme sujet de droits pour sauvegarder l'égalité et la cohésion sociale à l'intérieur d'un espace public homogène. Ceux-ci se heurtent aux revendications communautariennes. D'autres se demandent encore s'il faut changer de fond en comble la conception moderne du droit, en valorisant la communauté plutôt que l'individu. Ceux-ci sont confrontés aux revendications libérales.

Le courant multiculturaliste jaillit donc du choc de la confrontation entre partisans du renforcement du modèle stato-national ou républicain et ceux de la solution communautarienne. Interpellée par ce dilemme, la philosophie politique s'efforce de rechercher une solution moins dichotomique, capable de redéfinir la citoyenneté en une sorte d'entrelacement entre les identités individuelle et collective. Une telle solution se présente comme une nécessité pour toutes les sociétés contemporaines qui deviennent de plus en plus multiculturelles, et dans lesquelles on constate un grand retour à la revalorisation de l'identité culturelle, même si le phénomène ne s'opère pas de la même manière dans toutes les sociétés. C'est dans cette optique que s'oriente le sens de la politique de reconnaissance chez Taylor, une théorie recoupant l'intégration sociale et politique de l'identité et de la différence.

### 2.1.1. Rejet de l'universalisme identitaire fictif et valorisation de la diversité

Au fond du débat autour de la reconnaissance se trouve, presque chez tous les penseurs, l'idée que l'égalité entre les hommes nécessite que soit favorisée l'expression publique de la particularité, surtout pour les groupes minoritaires. Dans le contexte multiculturaliste, cette particularité est surtout l'identité culturelle, avec tous les aspects que celle-ci implique. C'est pour cela que la reconnaissance renvoie de prime à bord à la notion d'identité. D'après Taylor, il existe un recoupement et une imbrication entre les deux notions : « l'exigence de reconnaissance prend une certaine acuité du fait des liens supposés entre reconnaissance et identité »[271]. Pour lui, l'identité signifie « la perception que les gens ont d'eux-mêmes et des caractéristiques fondamentales qui les définissent comme des êtres humains » [272] . Notre identité, souligne-t-il encore, « est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les

[271] Charles Taylor, *Multiculturalisme*, p. 41.
[272] *Ibid*.

autres »[273]. Il est donc du droit de chacun d'être reconnu, indépendamment de son origine culturelle, de son rang ou de son statut social. C'est pourquoi la politique de reconnaissance vise à dénoncer la prétention de certaines cultures à avoir une attitude hégémonique et étouffante par rapport aux autres, car selon les multiculturalistes, cela est aux antipodes de l'idée de la dignité égalitaire entre les hommes.

La politique de reconnaissance stipule ainsi que loin d'être une source de contradiction et de domination, la diversité culturelle est plutôt une richesse humaine qu'il convient de préserver en accordant un respect aux valeurs et une dignité égalitaire aux communautés qui les portent. C'est dans ce sens que, commentant l'œuvre de Taylor, Amy Gutmann affirme que : « l'exigence de reconnaissance indique au moins deux directions : vers la protection des droits fondamentaux des individus en tant qu'êtres humains et vers la reconnaissance des besoins spécifiques des individus comme membres des groupes culturels spécifiques »[274].

Par cette conception, Taylor rouvre le débat classique entre libéraux et communautariens, autour du sujet légitime des droits entre l'individu et la communauté. Il refuse néanmoins de se prêter à ce débat. Se situant sur une ligne qu'on qualifierait de médiane, il soutient qu'autant il faut valoriser le sujet individuel, autant la communauté mérite une considération importante. Car, pour lui, une trop grande valorisation du sujet conduirait à l'atomisme social. Par ailleurs, admet-il, la communauté est la mère du sujet car sans elle, il ne pourrait pas être sujet au vrai sens du terme, car il n'aurait pas la possibilité d'apprendre certains comportements et valeurs fondamentales relatifs à la morale, la religion, la langue, etc. S'il faut donc défendre l'identité, les gens devraient garder à l'esprit que l'identité, si singulière et subjective qu'elle soit, reste porteuse des marques indélébiles de la communauté.

### 2.1.2. La double genèse de l'identité : authenticité et originalité

Au sens ordinaire comme dans le langage savant, l'identité reste une notion complexe et entourée d'ambigüité. Le concept peut être lié à un individu ou à un groupe. Sur le plan individuel, la difficulté est de savoir comment une personne peut rester la même au fil du temps, alors qu'elle change physiquement et moralement. Sur le plan communautaire, la question devient de savoir comment des gens peuvent se revendiquer d'une même identité culturelle, alors qu'ils sont autant distincts dans leurs manières de penser, dans leurs aspirations, etc. C'est dans cette complexité qu'on peut situer les notions d'authenticité et d'originalité.

---

[273] *Ibid.*
[274] *Ibid.*, p. 19.

Sur le plan culturel et moral, l'un des aspects majeurs de la modernité est la culture de l'authenticité. S'inspirant du rationalisme libre issu du cartésianisme qui appelle chacun à penser de soi-même et pour soi-même quant à l'action morale, de même que l'individualisme politique de Locke met le primat sur la singularité, l'authenticité moderne trace la voie à la rupture des liens sociaux et au démantèlement de la communauté. En effet, le fondement de ladite authenticité repose sur l'idée selon laquelle « les êtres humains sont dotés d'un sens moral, d'une intuition de ce qui est bien et de ce qui est mal »[275]. Dans la perspective moderne, une telle thèse visait à anéantir l'idée traditionnelle selon laquelle l'idée du bien ou le devoir moral relevait du calcul, en rapport avec les conséquences sous forme de récompenses ou châtiments, qu'ils viennent des divinités ou de la nature.

Sous l'influence du cogito cartésien va s'opérer avec la modernité un glissement de sens de l'identité vers l'introspection humaine. Avec la modernité, l'identité devient authenticité et repose sur l'affirmation que désormais « nos sources morales se situent en nous, dans une nature intérieure qui détermine ce qui est pour nous signifiant »[276]. Ce qui suppose que le sujet doit « être sincère envers soi-même et chercher en soi-même son propre épanouissement »[277]. Qui dit authenticité fait donc appel à la voix de l'évidence intérieure au sujet. Dans une telle perspective, « l'idéal de l'authenticité nous amène à considérer qu'à présent, la source que nous avons à atteindre est au fond de nous-mêmes »[278], en coupant court aux conceptions morales anciennes dans lesquelles « la plénitude de l'être se réalisait par le contact avec certaines sources comme "Dieu" ou "l'Idée du Bien" »[279]. L'identité « relève de la conversion massive au subjectivisme, une nouvelle forme d'introversion dans laquelle nous venons à nous penser nous-mêmes comme des êtres dotés de profondeurs intérieures. »[280].

C'est dans ce sens que J-M. Piotte affirme par exemple que :

> Je suis authentique dans la mesure où je suis sincère avec moi-même. Je suis sincère si je découvre ce qui est important pour moi, c'est-à-dire l'horizon moral qui me permet de conduire ma vie. Cet idéal de sincérité et d'authenticité exige que je trouve ma voie dans la construction de mon identité et dans la manifestation de mon originalité. Le moi qui se construit requiert une fidélité à soi-même, à son originalité et à son récit de vie, l'individu authentique n'étant pas la proie ni de ses désirs fluctuants, ni des circonstances changeantes[281].

---

[275] Charles Taylor, *Le malaise de la modernité,* p. 33.
[276] Charles Taylor, *Les sources du moi,* p. 385.
[277] Charles Taylor, *Le malaise de la modernité,* p. 22.
[278] Charles Taylor, *Multiculturalisme,* p. 45.
[279] *Ibid*.
[280] *Ibid*., p. 45-46.
[281] Jean-Marc Piotte, *Les neuf clés de la modernité,* p. 221.

Taylor situe l'origine de cette reconnaissance liée à une identité auto-normée dans la philosophie morale rousseauiste en tant que ce dernier affirmait que le cheminement de la moralité consiste à « suivre la voie de la nature qui est en nous », en évitant à tout prix que cette voie soit « étouffée par les passions induites par notre dépendance à l'égard d'autrui, la principale étant "l'amour propre" »[282]. Pour Rousseau, le salut moral doit venir de la recouvrance du contact moral authentique avec soi-même, véritable source de joie et de satisfaction, qui est le « sentiment de l'existence ». Ainsi, dira –t-il :

> Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affectation est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connaissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instants, n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme[283].

Dans la même perspective que Rousseau, Herder va quant à lui introduire une nouvelle notion à base de laquelle peut également se fonder l'idéal d'authenticité, que ce soit dans le cadre individuel ou collectif. Il s'agit de la « mesure ». Taylor affirme qu'il y a là un véritable tournant. Ainsi, affirme-t-il : « Herder a mis en avant l'idée que chacun de nous a une manière originale d'être humain : chaque personne a sa propre "mesure". Cette idée a creusé un sillon profond dans la conscience moderne. C'était une idée nouvelle. Avant la fin du 17e siècle, personne ne pensait que les différences entre les hommes avaient ce genre de signification morale »[284]. D'après Taylor, on découvre avec Herder que : « il existe une certaine façon d'être humain qui est *ma* façon. Je suis appelé à vivre ma vie de cette façon, non à l'imitation de la vie de quelqu'un d'autre. (…). Une nouvelle forme de vie qui donne une importance à la fidélité que je dois à moi-même. Si je ne le suis pas, je manque l'essentiel de ma vie ; je manque ce qu'être humain signifie pour *moi* »[285]. De même, pour Taylor, « l'authenticité est elle-même une variante de la liberté : elle demande que je trouve moi-même mon projet de vie contre les passions du conformisme »[286].

Nous retrouvons ici l'influence de la subjectivité et de la rationalité se fondant sur le *cogito* cartésien. Il est demandé à chacun de développer une autoréférentialité morale, appuyée sur sa pensée et sa conception du « bien ». C'est à ce niveau que Taylor, tout en admettant l'idéal de l'authenticité basée sur la liberté et la volonté, rejette totalement que ceci

---

[282] Charles Taylor, *Multiculturalisme,* p. 46.
[283] Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire. Cinquième promenade* ; chronologie et préface par Jacques Voisine. Paris : Garnier-Flammarion, 1964, p. 102.
[284] Charles Taylor, *Multiculturalisme,* p. 47.
[285] *Ibid.*
[286] Charles Taylor, *Les sources du moi*, p.75.

soit considéré comme conduisant à une identité réelle. Pour lui, le processus monologique n'est qu'une pure abstraction idéalisante, aussi bien au niveau empirique qu'au niveau même du développement de la pensée.

L'idée selon laquelle un être humain abandonné à lui seul ne saurait développer son humanité n'est pas une intuition taylorienne. Elle vient d'Aristote. En effet, dans la mesure où notre société exerce une grande influence sur nous, surtout à notre insu, notre identité en garde les marques, quoique nous fournissions de gros efforts pour nous en défaire. Autant vaut pour notre identité, notre humanité et même notre pensée car elles portent toujours la marque de notre entourage. D'où l'importance du processus dialogique dans la formation de l'identité. Pour Taylor donc, « le trait essentiel de la vie humaine est son caractère fondamentalement dialogique »[287]. Car pour lui, « nous devenons des agents humains à part entière, capables de nous comprendre nous-mêmes – donc de définir notre identité – grâce à notre acquisition de langages humains riches d'expériences »[288]. Ce qui veut dire que l'on ne saurait parler d'identité sans référence aussi bien aux autres qu'à soi-même.

Pour Taylor, Herder commet une erreur quand il invite le sujet à découvrir sa propre façon originale d'être. Car, « par définition, cette manière d'être ne saurait dériver de la société, mais doit être engendrée intérieurement. Pourtant, en l'occurrence, il n'existe rien de semblable à une génération de l'intérieur, " monologiquement " s'entend »[289]. C'est ainsi que Taylor réfute l'idée d'une authenticité monologique qui se fonde sur les postulats de la force de la pensée, en démontrant que « la genèse de la pensée humaine elle-même n'est pas monologique – quelque chose que chaque personne accomplirait de son propre chef – mais bien "dialogique" »[290]. En effet, « nous n'acquérons pas les langages requis pour l'autodéfinition de notre moi. Nous y sommes plutôt amenés par l'interaction avec ceux des autres qui nous touchent, les "autres donneurs de sens"»[291] pour reprendre l'expression que Taylor emprunte à George Herbert Mead. Ainsi, pour Taylor :

> Nous n'apprenons pas les langues "dialogiquement" pour les utiliser ensuite simplement à des fins qui nous sont propres. On attend certes que nous développions nos propres opinions, conceptions et attitudes envers les choses, et – à un degré considérable – par une réflexion solitaire. Mais ce n'est pas ainsi que les choses fonctionnent avec les problèmes importants comme la définition de notre identité.

---

[287] Charles Taylor, *Multiculturalisme*, p. 49.
[288] *Ibid.*
[289] *Ibid.*
[290] *Ibid.*, p. 50.
[291] *Ibid.*

> Nous la définissons toujours au cours d'un dialogue avec – parfois lors d'une lutte contre – les choses que nos "autres donneurs de sens" veulent voir en nous[292].

Par ailleurs, même si on essaie de faire un travail d'auto-dépouillement des acquis de la société, affirme Taylor, l'on remarquera que « même après que nous avons dépassé en taille certains de ces "autres" - nos parents, par exemple et - qu'ils ont disparu de nos vies, la conversation avec eux continue à l'intérieur de nous-mêmes, aussi longtemps que nous vivons. Ainsi, la contribution d'éminents "autres", alors même qu'elle est fournie au début de notre vie, continue indéfiniment »[293].

Cette marque communautaire de l'identité n'est pas seulement vécue de l'intérieur. Elle est une réalité qui est une référence pour les autres. Comme le fait remarquer Patrice Canivez, cela se ressent particulièrement en cas de conflit : « un individu peut être indifférent à ses propres appartenances sociales. Il peut se considérer, précisément, comme un *individu*. Mais le conflit l'atteint comme représentant d'un groupe ou d'une communauté, sans égard pour la perception qu'il a de soi »[294]. Cela signifie que même si on fait abstraction de son identité communautaire, elle subsiste pour les autres malgré la volonté de s'en débarrasser.

Néanmoins, il convient ici de relever la nouveauté de la pensée Taylorienne. A l'idéal moderniste de l'authenticité selon laquelle l'identité découlerait exclusivement de l'intériorité prenant fondement à la rationalité, de même qu'à la réplique communautarienne selon laquelle l'identité serait le fruit exclusif de la communauté, Taylor soutient plutôt que la dynamique de l'identité procède de deux principes indissociables, la définition et l'accomplissement de soi. Requérant « la liberté » et la subjectivité, d'après Taylor, la définition procède du processus « monologique » tandis que l'accomplissement qui requiert « l'altérité » procède du « dialogique ». C'est donc dans la dynamique de l'unicité de ces deux principes que se réalise une identité réussie. Ainsi dira-t-il : « nous avons besoin des relations pour nous accomplir, pas pour nous définir »[295]. De même, poursuit-il, les "autres donneurs de sens" ne sont pas requis pour nous définir. Ils sont requis pour notre accomplissement »[296]. Dans la perspective taylorienne : la formation de l'identité du sujet dépend vitalement des relations qu'il entretient avec les autres : « Ainsi, ma découverte de ma propre identité ne

---

[292] *Ibid.*
[293] *Ibid.*, p. 50-51.
[294] Patrice Canivez, « Qu'est-ce qu'un conflit politique ? », in *Revue de métaphysique et de morale* 2008/2 (n° 58), PUF, pp. 163-175. DOI 10.3917/rmm.082.0163.
[295] Charles Taylor, *Multiculturalisme,* p. 51.
[296] *Ibid.*

signifie pas que je l'élabore dans l'isolement, mais que je la négocie par le dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres »[297].

Phénomène complexe, comme le relève Edmond Marc dans son article *La construction identitaire de l'individu,* l'identité est aussi paradoxale. En effet, dans sa signification même, « elle désigne ce qui est unique, et donc le fait de se distinguer et donc de se différencier irréductiblement des autres. Mais elle qualifie également ce qui est identique, c'est-à-dire ce qui est parfaitement semblable tout en restant distinct. Cette ambiguïté sémantique a un sens profond : elle suggère que l'identité oscille entre la similitude et la différence, entre ce qui fait de nous une individualité singulière et qui dans le même temps nous rend semblable aux autres. (…) l'identité se construit dans un double mouvement d'assimilation et de différenciation, d'identification aux autres et de distinction par rapport à eux »[298].

L'identité devient donc, dans cette perspective, « ce qui définit "qui" nous sommes, d'où nous venons »[299], raison pour laquelle « la création et le développement de notre identité demeure dialogique tout au long de notre vie »[300]. De même d'après Taylor, la formation de l'esprit humain ne se fait pas de façon monologique, c'est-à-dire de façon indépendante, mais dans la rencontre avec l'autre. C'est ainsi que « chercher à éliminer l'histoire, la nature, la société, les exigences de la solidarité, tout sauf ce que je trouve en moi, revient à éliminer tout ce qui pourrait compter »[301], dans la mesure où « on ne possède pas le "moi" comme on possède une tête ou un bras. On n'est pas doté d'une intériorité de la manière dont on a un foie ou un cœur dans son corps »[302].

Cette perspective d'un épanouissement humain fondé non pas sur la singularité mais plutôt sur une identité partageant des valeurs collectives avec une communauté plus ou moins élargie va donner à l'authenticité un nouveau sens, à savoir l'originalité, dont l'une des figures emblématiques est Herder. Taylor affirme qu'avec ce dernier, la véritable authenticité (au sens de « l'originalité ») s'applique à deux niveaux : à la personne individuelle parmi d'autres personnes d'une part, et aux gens porteurs d'une culture parmi d'autres gens d'autre

---

[297] *Ibid.*, p. 52.
[298] Edmond Marc, « La construction identitaire de l'individu », in *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, ouvrage coordonné par Catherine Halpern. Paris : Editions Sciences Humaines, 2009, p. 29.
[299] Charles Taylor, *Les sources du moi*, p. 42.
[300] *Ibid.*, p. 43.
[301] *Ibid.*, p. 48.
[302] *Ibid.*, p. 152.

part. C'est dans ce sens qu'il affirme que : « Tout comme les individus, un "Volk"[303] doit rester fidèle à lui-même, c'est-à-dire à sa propre culture. Les Allemands ne doivent pas essayer d'être des Français dérivés et (inévitablement) de second choix, comme la férule de Fréderic le Grand semblait les encourager à l'être »[304].

C'est autour de cette nouvelle conception de l'identité que la politique est envahie de nos jours par une forte demande de reconnaissance, qui prend de l'ampleur avec le multiculturalisme, un courant philosophique et politique qui revendique l'égale dignité des différences culturelles et de la prise en compte de celles-ci dans la gestion des affaires de la cité. La politique taylorienne de la reconnaissance est d'ailleurs la source d'inspiration dans ce courant dont il essaie de recadrer l'orientation, surtout en étudiant les conditions pour valoriser la différence tout en respectant le principe d'inviolabilité des droits et libertés individuels.

### 2.2. Politique de reconnaissance : entre honneur et dignité

La demande de reconnaissance se pose sur trois principaux plans. D'abord sur le plan subjectif et individuel, ensuite sur le plan du groupe ou de la communauté culturelle (ethnie, tribu, minorité linguistique, etc.) ; enfin sur celui des repères symboliques partagés par un ensemble très vaste (Noirs, Arabes, Hispaniques, Chrétiens, Musulmans…). D'après Taylor en effet, la valorisation de l'identité dépendant de sa reconnaissance par les autres :

> Une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisable d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fausse, déformée et réduite[305].

Et cela vaut autant sur le plan individuel que collectif. C'est ainsi que dans les sociétés patriarcales par exemple, selon la thèse des féministes, que Taylor ne contredit pas d'ailleurs, « les femmes ont adopté une image dépréciative d'elles-mêmes. Elles ont intériorisé l'image de leur propre infériorité, de sorte que, même si certains des obstacles objectifs à leur progression disparaissent, elles peuvent être incapables de tirer parti de ces possibilités nouvelles. Au-delà, elles sont condamnées à subir la torture d'une mauvaise estime de

---

[303]Terme d'origine allemande que Taylor emprunte à Herder et qui traduirait l'âme d'une communauté culturelle soudée, in *Multiculturalisme, op.cit.*, p. 48.
[304]Charles Taylor, *Multiculturalisme*, p. 48.
[305]*Ibid.*, p. 41-42.

soi »[306]. C'est pour cela que Taylor propose que l'exigence de reconnaissance passe avant tout et nécessairement par la libération de l'image dépréciative de soi.

Il existe en effet, une arme très redoutable dans la culture de cette autodépréciation. Il s'agit de l'idéologie et des mythes de l'inégalité. Si par exemple la culture dominante ou la culture dirigeante adopte un plan de ségrégation à long terme, elle peut user de l'imaginaire, de la fiction, à travers des récits mythiques légendaires, pour valoriser des exploits anhistoriques, sous forme de gloire et de triomphe sur les autres. Dans certains cas, le groupe présenté comme étant inférieur en capacités, mentales ou pratiques, peut développer un sentiment d'auto-culpabilité. Il peut assumer les récits comme une réalité qui le dépasse et dont il ne comprend pas les origines et les fondements. Une telle méthode a servi de fondements pour l'esclavage, la colonisation, et les politiques, comme celle de l'apartheid, s'en sont servi pour développer leurs fondements idéologiques. Même des théoriciens de la société ou des pseudos ethnologues ont tenté de développer des théories allant dans ce sens. Les thèses du Comte Arthur de Gobineau en constituent un exemple probant.

Si l'on tient compte de l'argumentation taylorienne relative à la formation de l'identité, l'on découvre que cette dernière n'est pas une fiction. Son accomplissement est fondé sur la réalité, à la fois individuelle et communautaire. La langue, la religion, les valeurs morales et culturelles, etc., autant d'aspects qui sont le résultat de l'expérience de l'altérité. Ceci voudrait dire que quel que soit le degré de subjectivation, l'intersubjectivité reste première dans la définition et dans l'accomplissement de soi. C'est d'ailleurs pour le philosophe canadien l'une des erreurs à l'origine de l'échec de l'idéal moderne. En ignorant la communauté, la modernité ouvrait la voie à une forme d'identité fictive, théorique et sans assises empiriques. L'un des projets du multiculturalisme est de relever cet échec, en revalorisant l'identité réelle.

[306] *Ibid.*, p. 42.

### 2.2.1. De l'idéal du « Je » au fondement du « Nous »

Le modèle démocratique libéral issu de la modernité met le primat sur l'individu comme sujet de droits, avec une identité indifférenciée. Or, prenant conscience des atrocités des deux grandes Guerres, l'homme a découvert que « la représentation de l'humanité en termes d'identité indifférenciée pouvait aussi ouvrir sur la perspective d'une tyrannie de l'universel, et le concept essentialiste de l'humain pourrait également servir de "lit de Procuste" afin de discriminer du reste de l'humanité les individus ou des groupes d'individus ne correspondant pas à l'identité spécifique et pour les exclure, en droit comme en fait, de l'humanité pleine et entière »[307]. Ainsi, le retour vers la communauté culturelle n'a pas seulement eu comme fondement la pérennisation des valeurs. Il est perçu également comme le fondement de solidarité et de protection contre les dérives extérieures. Dans une telle conception, la communauté reste fondamentalement antérieure à un individu, non seulement comme garant des valeurs et protecteur, mais aussi comme berceau d'éclosion et de déploiement de l'humanité. D'où l'émergence de la « thèse sociale » remettant en cause la théorie libéraliste de la société jugée comme atomisante.

Par opposition aux « atomistes » qui défendent la primauté de l'individu sur la communauté, les défenseurs de la thèse sociale puisent chez Aristote l'idée selon laquelle l'homme est "animal politique". Ils posent donc le problème, à la suite d'Aristote, à partir de la notion d'autosuffisance *(autarkeia)*, d'après laquelle l'individu n'est pas autosuffisant en dehors de la communauté ou d'une *polis*. Pour Taylor, la présence dans une communauté d'hommes est une condition nécessaire pour le déploiement de l'humanité du sujet :

> L'argument des différentes théories de la nature sociale de l'homme n'est pas simplement que les hommes sont physiquement incapables de survivre seuls, mais bien plutôt qu'ils ne développent leurs capacités proprement humaines qu'en société. L'idée est que la vie en société est une condition nécessaire au développement de la rationalité, en un certain sens de cette faculté, ou une condition nécessaire pour devenir un agent moral au sens plein du terme, ou pour devenir un être autonome et pleinement responsable (…) hors de la société ou, dans certaines variantes, hors de certains types de sociétés, nos capacités typiquement humaines ne pourraient pas se développer[308].

À l'argument des « enfants sauvages » souvent avancé par les détracteurs du caractère impératif de la communauté, Taylor rétorque que « peu importe qu'un être vivant né d'une matrice humaine survive ou non dans la nature sauvage, ce qui compte est que cet être ne

---

[307] Sylvie Mesure, Alain Renaut, *Alter ego*, *op.cit.*, p. 19.
[308] Charles Taylor, *Liberté des modernes*, p. 228.

pourrait pas réaliser ses possibilités proprement humaines »[309]. La politique de reconnaissance n'émerge qu'à partir d'une identité tournant autour d'une communauté compacte comme principe de survivance, alors que l'indifférence de l'individualisme aplatit le sens de la vie. Ainsi, l'affirmation et la quête du « Je » atomistique de la modernité n'est plus un idéal. Désormais c'est le « Nous » qui devient plutôt la référence, car il est protecteur des valeurs et de la dignité. Les fondements sur la base desquels étaient conférés les honneurs inégalitaires entre les castes vont laisser la place à une égale dignité entre les citoyens.

### 2.2.2. Du principe de l'honneur au principe de dignité

Caractéristique de l'Ancien Régime, le principe de l'honneur est le propre des sociétés hiérarchisées, régies par des inégalités sociales. En effet, « pour que certains aient de l'honneur, il est essentiel que tous n'en soient pas dotés »[310]. Pour être honoré, il faut un titre ou une distinction que les autres n'ont pas, ou tout du moins, que seuls peu de gens peuvent avoir. Et cette distinction n'aurait pas de valeur si elle était accordée à tout le monde. De même, la rareté des distinctions fait que leur collation est un événement public. Le distingué, au milieu d'une foule, est exhibé et acclamé lors d'une cérémonie publique. Ce qui ne va pas sans exacerber un sentiment d'amour-propre, comme le fait remarquer Jean-Jacques Rousseau. Ce sentiment de l'honneur, suscité par l'estime publique, est lié au désir de s'élever au-dessus des autres, de se distinguer d'eux comme ayant une valeur supérieure. Si certaines distinctions sont acquises par mérite, il en est d'autres qui sont acquises d'une manière naturelle ou sociale (homme *vs* femme ; prince, noble, etc.).

De ces distinctions suscitées par l'estime publique apparaît une hiérarchie entre les hommes, ce qui, dans certains cas, devient source d'inégalités sociales et injustices. Dans un système d'honneur hiérarchique, souligne Taylor, « les gens sont en compétition, et la gloire d'une personne peut signifier la honte d'une autre, ou au moins son obscurité »[311]. C'est ainsi que dans la société antique, pouvait être considéré comme menant une vie bonne, la personne dont la manière d'agir était susceptible de susciter de l'estime au sein de la *polis*. Analogiquement, certains titres ou distinctions sociales peuvent être considérés comme inégalitaires et susceptibles de discrimination. C'est « le cas des titres comme "Monseigneur",

[309] *Ibid*.
[310] Charles Taylor, *Multiculturalisme*, p. 43.
[311] *Ibid*., p. 68.

"Monsieur / Mademoiselle / Madame". Le titre détermine dans la plupart de cas la classe sociale de chacun »[312].

Le concept d'« estime » sociale joue un rôle important dans le parcours de la reconnaissance, à la fois chez Taylor comme chez Honneth. Les deux tirent ce concept de Rousseau, mais l'exploitent de manière différente. Chez Rousseau en effet, l'estime publique est liée au sentiment d'honneur suscité par le désir d'être distingué. Il ne s'agit pas d'un besoin égalitaire, mais au contraire, d'un besoin de supériorité. Dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (1758) comme dans *Emile*, Rousseau affirme que l'homme entraîné dans la quête de l'estime publique cesse d'être lui-même, et perd donc son identité. Dans les compétitions par exemple, le désir de super-personnalisation conduit les concurrents à désirer non pas ce qu'ils trouvent bon, mais plutôt, ce que l'opinion publique estime bon : « Rien ne paraît bon ni désirable aux particuliers que ce que le public a jugé tel »[313].

Dès lors, corrompu par les préjugés au lieu de penser par lui-même, l'individu qui se laisse entrainer par l'opinion des autres perd son identité. Au lieu de rester lui-même en suivant ses inclinaisons naturelles, il est envahi par des besoins qui lui sont dictés par l'opinion. Il n'a plus que des « goûts factices »[314], et se met à poursuivre sans cesse des plaisirs illusoires. Pour Rousseau, cela constitue une déperdition, car l'homme se contente plutôt d'une « forme de bonheur illusoire et fragile, celle d'être estimé heureux »[315]. Or, dans un tel contexte, il ne s'agit que d'un bonheur apparent et fictif, étant donné que l'individu, corrompu par « le poison de l'opinion », s'efforce de paraître ce qu'il n'est pas. Pour être heureux donc, souligne Rousseau, il faut rester soi-même et chercher son propre bonheur. C'est là le point de départ de la pédagogie qui vise à faire d'Emile un bon citoyen, avec une éducation visant en premier lieu à « briser les fers de l'opinion »[316].

Taylor emprunte cette conception du bonheur et de l'estime rousseauiste qui doivent être débarrassés de l'opinion. Cependant, sa tentative de reconstruire une identité multiculturelle le pousse à réviser la notion des relations que le sujet doit nouer avec l'autre dans la définition et l'accomplissent de soi. Dans l'Ancien Régime en effet, les gens ont des statuts inégalitaires, et leurs identités en pâtissent. Certains sont plus estimés que d'autres. Avec la démocratie et son souci d'égalité, cette hiérarchisation s'est vue remise en cause.

---

[312] *Ibid.*, p. 44.
[313] Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à d'Alembert*. Paris : Garnier-Flammarion, 1967, p. 144.
[314] *Ibid.*
[315] *Ibid.*
[316] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres de Jean-Jacques Rousseau. Avec des notes historiques. Les confessions*, t. 2, Livre VIII. Paris : Chez Lefèvre, Libraire, M DCCC XIX, p. 145.

A l'époque contemporaine, des demandes d'égalités ont tendance à recourir à l'idée de l'identité comme référence. Le cas le plus illustratif est celui des mouvements féministes. Par exemple, l'on demande que soient regroupées les abréviations « Mrs » et « Miss » en « Ms ». L'idée est que les gens pouvaient se référer à de telles abréviations pour discriminer l'une des catégories dans le recrutement ou dans l'avancement de grades au travail. Dans le contexte canadien, le genre masculin est désormais utilisé pour toutes les catégories (pour le cas statut matrimonial, l'on demande d'écrire « marié / veuf » que vous soyez homme ou femme, ce qui ne va pas sans soulever les problèmes par rapport aux canaux traditionnels du langage). En changeant le sens des mots, on crée un autre problème en ce qui concerne la compréhension ou la nomination des choses pour les générations futures.

Par extension, l'idée d'égale dignité entre les citoyens va aller au-delà de la simple terminologie pour s'étendre à l'égalisation des droits civiques, notamment le droit de vote pour les femmes et les groupes autrefois marginalisés comme les esclaves. Pour d'autres, l'exigence de reconnaissance va jusqu'à demander que cette égalité s'étende jusqu'aux sphères politiques et économiques, non seulement pour rendre justice aux individus, mais aussi pour permettre aux groupes culturels dont les membres sont pris dans le piège d'une « pauvreté héréditaire » (suite aux injustices du passé) de recouvrer leur dignité : « Pour certains, l'égalisation a affecté seulement les droits civiques et le droit de vote ; pour d'autres, elle s'est étendue à la sphère socio-économique. Les gens que leur pauvreté a empêché systématiquement de remplir la plupart de leurs droits de citoyens sont estimés avoir été relégués à un statut de seconde classe qui nécessite d'y remédier par l'égalisation »[317]. De nos jours, de telles revendications trouvent un terrain favorable dans la mesure où elles sont renforcées par les principes de la démocratie libérale.

Avec les idéaux de liberté et d'égalité en effet, il est inéluctable que le concept d'honneur soit dépassé et que le concept de dignité soit le seul compatible avec une société démocratique. C'est pourquoi, d'après Taylor, « la démocratie a inauguré, de nos jours, une politique de reconnaissance qui a pris différentes formes à travers les années, avant de revenir sous forme d'exigence pour l'égalité de statut des cultures et des sexes »[318].

[317] Charles Taylor, *Multiculturalisme*, p. 56.
[318] *Ibid.*, p. 44.

### 3. Apories du multiculturalisme et controverses autour de la reconnaissance

Avec la confrontation égalité – universalisme, Charles Taylor engage une discussion sur les fondements même de la reconnaissance sur le plan conceptuel. Il y a, dans le processus de reconnaissance, deux politiques distinctes, à savoir : la politique d'égale dignité et la politique des différences. La première se concentre sur l'identité, tandis que la seconde traite de la différence. En effet, d'après Taylor, « avec la politique d'égale dignité, ce qui est établi est censé être universellement le même, un ensemble identique de droits et de privilèges ; avec la politique de la différence, ce que l'on nous demande de reconnaître, c'est l'identité unique de cet individu ou de ce groupe, ce qui le distingue de tous les autres »[319]. Et c'est là que naît l'interrogation suivante : comment reconnaître à la fois l'identité et la différence, le particulier et l'universel ?

#### 3.1. Multiculturalisme *vs.* interculturalisme

L'une des ambigüités qui surgissent de la conception taylorienne du multiculturalisme est celle qui est relative à l'intégration ou le respect des minorités. La question se pose avec beaucoup d'acuité aussi bien quand il s'agit de minorités issues de l'immigration que quand il s'agit de minorités nationales. Si les revendications de ces dernières concernent en grande partie l'équité en matière d'accès au bien commun (représentativité politique : question traitée au chapitre suivant) les premières sont en premier lieu confrontées à la question d'une véritable intégration dans la nouvelle culture. A cet égard, Taylor développe une approche intéressante. En effet, il estime que la tendance des groupes minoritaires, surtout les immigrés, à se refermer sur leurs identités culturelles n'est pas d'abord liée à un désir de reconnaissance de leurs particularités. Leur enfermement ethnoculturel est plutôt motivé par un échec de l'intégration dans la communauté hôte qui ne leur offre pas des opportunités de travail, d'éducation, etc. :

> Charles Taylor rejects the opposition that is usually made between multiculturalism and socio-political integration. On the one hand, he criticizes the idea that multiculturalism encourages people, especially immigrants, to retreat into closed cultural communities and thus leads to ghettoization. In his view, the vast majority of immigrants are willing to integrate into the host society. Ghettoization does not result from too much recognition of cultural differences, but from a mix of discrimination and lack of opportunities[320].

---

[319] *Ibid.*, p. 57.

[320] Patrice Canivez. "On European Multiculturalism". in Alexandre Dupeyrix, Gérard Roulet (dir.) *European Constitutionalism. Historical and Contemporary Perspectives*, P.I.E. Peter Lang, pp. 127-138, 2014, Euroclio. Studies and Documents, pp. 127-128.

L'argument de Taylor est que la grande motivation à la base du mouvement des migrants vers les démocraties occidentales est la recherche de nouvelles opportunités d'avenir pour leurs familles et générations futures, notamment en misant sur les possibilités d'emplois et une bonne éducation scolaire pour leurs enfants. Au départ, ils sont donc prêts à intégrer les cultures d'accueil. Or, ils sont choqués de se heurter à une discrimination et un déni de reconnaissance[321].

Dans cette perspective, la première finalité du multiculturalisme n'est pas seulement la reconnaissance des différences, mais aussi l'intégration sociale complète et le traitement égalitaire[322]. Dans ce sens, le multiculturalisme défend les mêmes idéaux que la culture démocratique libérale. Taylor fait à ce sujet une différence entre multiculturalisme et interculturalisme, qui elle-même s'appuie sur la distinction entre un sens large et un sens restreint du terme « multiculturalisme ». Patrice Canivez résume ainsi cette distinction :

> The term « multiculturalism » may be understood in a large or a more restricted sense. In the wider sense, the word refers to a policy that aims at: a) recognizing cultural differences, and b) facilitating the social and political integration of immigrants. Multiculturalism in the narrow sense of the word is a way of achieving those aims, while interculturalism is another. In fact, what distinguishes multi- and interculturalism is not so much the policies that are pursued. In practical terms, multiculturalism and interculturalism lead similar policies. (…) One could say that multiculturalism gives greater weight to the recognition of pluralism while interculturalism puts the stress on integration[323].

Chez Taylor, le multiculturalisme et l'interculturalisme sont des modèles différents d'accommodation culturelle. Le multiculturalisme renvoie à l'intégration sociale (vie complète avec le travail, l'éducation, etc.) dans le cadre d'une société pluriculturelle, tandis que l'interculturalisme renverrait à l'intégration au sein d'une culture spécifique. Dans le contexte canadien – Taylor a élaboré ces distinctions dans le cadre des réflexions de la commission Bouchard-Taylor sur les accommodements raisonnables – cette distinction correspond à la différence entre le Canada anglophone et le Québec, le multiculturalisme s'appliquant plutôt au premier et l'interculturalisme au second. Le multiculturalisme caractériserait une société où la langue commune (l'anglais) est une langue véhiculaire et culturellement neutre, dans le cadre d'une société très diversifiée, tandis que l'interculturalisme caractériserait une société, comme la société québécoise, où une langue et une culture commune forment une forte identité que les immigrants sont invités à partager, tout en faisant bénéficier cette culture d'accueil de l'apport de leurs propres cultures

---

[321] Patrice Canivez, *art. cit.*, référence à Taylor, Ch., *Interculturalism or Multiculturalism ?, in Philosophy and Social Criticism, 2012,* 38 (4-5), pp. 413-423.
[322] *Ibid.*, p. 128.
[323] *Ibid*.

d'origine. Dans le cas du Québec : « Immigrants are not only supposed to play their part in the development of society. They are also supposed to play their part in the preservation and development of the host culture »[324]. Canivez utilise cette distinction entre multi- et interculturalisme pour poser la question du multiculturalisme européen, en appliquant la notion de multiculturalisme à l'Union européenne et celle d'interculturalité aux Etats membres de l'UE, en insistant sur l'élargissement des cultures d'origine grâce à l'évolution démographique. En témoigne l'évolution des cultures nationales dans les pays qui ont connu des vagues successives d'immigration : « in the European national-states, there is a national culture that is the culture of the majority of the population, if not all. Integration into the host country means integration into the national culture of the country. At the same time, such integration of newcomers is a key factor in the development of the national culture. It encourages the host culture to enlarge its perspectives and open up to new interpretations »[325].

Néanmoins, le problème demeure. Il existe bien une différence entre l'intégration dans une société ouverte (Canada) et des sociétés fermées (Europe). Dans la première, en dehors des cadres de références qui aident à s'intégrer dans la vie quotidienne (langue), l'identité ne souffre d'aucune contrainte car la culture admet la diversité. Dans des cas comme celui des pays européens, il existe une référence commune, et la particularité se heurte soit à l'indifférence (pour les plus tolérants), soit à l'hostilité. Or, c'est justement l'indifférence ou l'hostilité à l'égard de leur identité qui empêche les migrants de participer pleinement au développement de la culture d'accueil. En effet, développer la culture d'accueil suppose prendre part entièrement au développement du pays. Comment cela pourrait-il être possible avec un accès à l'emploi limité par exemple? Canivez relève le problème :

> However, here lies a problem. In most European societies, there is a fear that newcomers might alter the majority culture and way of life, a fear that « they » might change « us ». Or in a more negative way, there is a fear that immigrants do not even want to transform the host culture, but to create their own self-contained communities within he host society. Hence, the demand that immigrants and minority members adopt the same customs and way of life as « old-stock » nationals. Learning the national language and adopting the same basic ethics are not enough. Immigrants should be « like us ». Assimilation becomes the condition of integration, while policies advocating strict limitation of immigration and the return of immigrants to their countries become popular[326].

Ce débat montre bien qu'à l'heure où la porosité des frontières, les conflits et la précarité sont à l'origine d'une immigration croissante, la question de l'intégration de la différence est un enjeu crucial de la démocratie. Il s'agit d'une question relative à la dignité

[324] *Ibid*., p. 129.
[325] *Ibid*., p. 130.
[326] *Ibid*.

égalitaire et à la justice sociale. Ainsi, par rapport au multiculturalisme que soutient Taylor, l'on dira qu'une question comme celle de la langue dans laquelle un entrepreneur privé doit administrer son entreprise ou un immigré doit obligatoirement faire instruire ses enfants ne devrait pas être ressentie comme injustice, si l'objectif de la mesure est la survivance d'une communauté culturelle minoritaire. C'est l'une des grandes limites que relèvent les libéraux. Pour eux, imposer à quelqu'un une langue pour administrer son entreprise ou une école où il doit inscrire ses enfants n'a pas de portée objectivement liée à la dignité ou à la justice sociale. Il en est de même pour la politique européenne d'assimilation. Elle est autant néfaste que celle d'imposer la préservation de la particularité. En dehors des pratiques qui touchent l'intégrité physique du sujet, les autres particularismes devraient être tolérés. Le cas du voile musulman soumis aux restrictions de la laïcité cause problème quant à son objectivité. Laïcité ne signifie pas interdire. La laïcité renvoie plutôt à la tolérance, à la cohabitation pacifique de la diversité religieuse. Comme le souligne Céline Spector à la suite de Taylor : « L'Etat démocratique doit accorder aux membres de communautés minoritaires le droit de cultiver publiquement leurs différences »[327].

Enfin, au fond du débat entre le multiculturalisme et l'interculturalisme se trouve la question de l'identité. Cette dernière serait-elle statique ou dynamique ? Est-il possible à l'individu qui immigre de garder la même identité de départ ? Doit-il nécessairement adopter celle de la culture d'accueil ou doit-il adopter une identité intermédiaire qui n'est ni l'une ni l'autre ?

[327] Céline Spector, *Charles Taylor*, *op.cit.*

### 3.2. La dialectique identitaire du multiculturalisme

« Le soleil est nouveau chaque jour »[328], disait Héraclite. Michel Foucault, a revalorisé le perpétuel mouvement héraclitéen en l'appliquant à la dynamique de l'identité humaine : « Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même (…) »[329]. Dérivée du latin « identitas », l'identité du « idem », c'est-à-dire le même, désigne le « caractère de ce qui reste tel qu'il est » (bien qu'il puisse être perçu de plusieurs manières). C'est justement ce caractère paradoxal qui fait qu'un être demeure le même tout en étant perçu de plusieurs manières, ce qui est à l'origine de la complexité de la notion d'identité.

Dans la tradition métaphysique, l'identité est souvent présentée comme substrat essentiel de l'être. C'est à la fois la « singularité »[330] et l' « identité véritable, la substance, au sens de *eidos* »[331](Aristote). Le Stagirite précise également que l'identité ne se limite pas à l'identité numérique mais qu'elle est aussi « une identité selon le logos, à savoir la définition, l'essence »[332]. Une telle identité se conçoit aisément quand nous considérons les êtres dans leur unicité. Cependant, quand la notion d'identité s'applique à l'être humain, le contexte change et devient complexe. C'est le cas de l'ambigüité qu'éprouve tout sujet à répondre sans équivoque à l'interrogation : « Qui es-tu ? ». Il en va de même quand le sujet pose la question « Qui suis-je? ». Cette ambigüité est l'une des sources de controverses de la politique de reconnaissance, dont les revendications se basent parfois sur une confusion entre identité, authenticité, originalité et égalité.

Quand la demande de reconnaissance se fonde sur l'idée d'égale dignité, la question qui se pose en premier lieu est de savoir de quelle dignité il s'agit, entre celle des êtres singularisés et celle des sujets pris collectivement. Hegel a essayé de relever cette complexité identitaire en montrant que les deux notions se chargent de sens différents selon qu'elles sont appliquées aux êtres matériels ou à l'homme. D'après Hegel, « la première détermination [de l'essence] est l'unité essentielle avec soi-même, l'identité. Enoncée sous la forme d'un principe qui affirme que c'est là une détermination universelle, elle correspond à la proposition : A = A, c'est-à-dire : tout A est égal à soi-même ; énoncée négativement, elle correspond au principe de contradiction : A ne peut être à la fois A et non A »[333]. Dans cette

---

[328] J-L. Gignac, « Sur le multiculturalisme et la politique de différence identitaire : Taylor, Walzer, Kymlicka», in *Politique et Société,* Vol. 16, n°2, 1997, p.31, [http://www.id.erudit.org/erudit/040066ar]
[329] *Ibid*.
[330] F. Gil, « L'identité », in *Encyclopaedia Universalis,* Corpus 9, p.754.
[331] Aristote, *Métaphysique,* T1, L. A-Z. Paris : J. Vrin, 1962, p. 184.
[332] *Ibid*., p. 70.
[333] F. Gil, « L'identité », in *Encyclopaedia Universalis, op.cit*.

appréhension, le concept qui serait plus approprié serait celui de « mêmeté »[334]. Mais pour Hegel, pour affirmer l'égalité (A = A) il faut poser deux « A ». Il faut que A se différencie de soi pour pouvoir se concevoir comme égal à lui-même. Il n'y a pas d'égalité sans différence.

Selon Heidegger aussi, « le principe d'identité reçoit couramment la forme A=A ». Or, souligne-t-il, la formule « A=A » par laquelle on a coutume de représenter le principe d'identité pose l'égalité de deux A, c'est-à-dire un A et un autre A qui lui est différent. Or, toute égalité requiert au moins deux termes. Un A qui est égal à un autre A. Se pose alors un problème en ce qui concerne le principe d'identité et celui de l'égalité. En effet, pour qu'une chose puisse être la même, un seul terme suffit. On n'a pas besoin d'en avoir deux comme dans l'égalité. La formule A=A indique donc une égalité et non une identité. Elle ne présente pas A comme étant le même. Cette formule courante du principe d'identité voile donc ce que le principe voudrait dire, à savoir que A est A, en d'autres termes, que tout A est lui-même le même.

Il est donc préférable, d'après Heidegger, de donner au principe d'identité la forme : A est A, et cette forme ne dit pas seulement : « Tout A est lui-même le même, mais bien plutôt : Tout A est lui-même le même avec lui-même »[335]. Dans cette acceptation, l'identité implique la relation marquée par la préposition « avec », donc une médiation, une liaison, une synthèse : « l'union en une unité ». Elle est donc à chercher dans le principe de substantialité. Un être qui se perçoit dans son unicité et qui se saisit dans sa singularité[336]. L'identité d'un être ne serait que ce qu'il a de substantialité ; son unicité ou du moins son essence qui fait qu'il est lui-même ce qu'il est avec lui-même, et qui fait qu'il n'y ait aucun autre être qui soit dans le même état. Or, il n'est pas rare d'entendre, dans notre vie quotidienne, des gens se réclamant d'une telle ou telle autre identité, pour réclamer des droits et ou exiger une reconnaissance. C'est là que naît l'idée de l'authenticité, qui est tout aussi problématique quand on sait qu'une conviction à base de laquelle est bâtie une identité (individuelle ou collective) peut changer d'un moment à l'autre, ce qui est aussi le cas pour une norme culturelle.

---

[334] Hegel, *Propédeutique philosophique*. Paris : Ed. Gontier, 1971, p. 113.
[335] Heidegger, *Question I. Qu'est-ce qu'est la métaphysique ? Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou "raison" de l'essence de la vérité. Contribution à la question de l'être. L'identité et différence*, Paris : Gallimard, 1972, p. 257.
[336] *Ibid*.

Dérivée du grec « authentikos », le concept d'authenticité renvoie étymologiquement à « principal », « primordial ». Parler de l'authenticité, c'est donc faire allusion « à ce qui émane, non point à la banalité quotidienne, mais de la personnalité véritable et du choix libre »[337]. C'est dans ce sens que Heidegger conçoit l'authenticité en rapport avec « une réalité humaine mise devant la possibilité d'être elle-même, mais dans une liberté passionnée, affranchie des illusions du "on", en une liberté effective, certaine d'elle-même »[338]. Par authenticité, on entend une identité non pas attribuée de l'extérieur, mais en devenir, ayant pour principe premier la liberté et l'autonomie, en tant que caractère de ce qui se donne la loi, et qui obéît à sa loi, comme le souligne E. Kant : « L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir). Le principe de l'autonomie est donc : de toujours choisir de telle sorte que les maximes de notre choix soient comprises en même temps comme lois universelles dans ce même acte de vouloir »[339].

Dans la politique de la reconnaissance, l'authenticité est la véritable source de la moralité. Comme le dit Taylor : « les sources morales sont désormais en nous-même »[340]. Cette idée est étayée par la conception moderne selon laquelle « les êtres humains sont dotés d'un sens moral de ce qui est bien »[341]. Ainsi, du moment que l'idée de liberté et d'autonomie morale entre en jeu dans la définition de l'identité, l'orientation de celle-ci prend une nouvelle tournure. C'est à ce niveau qu'on peut même situer la crise éthique et morale de la modernité. La conséquence du rejet de tout ce qui ne peut pas être justifié par la raison a été que « désormais, les sources morales se situent dans une nature intérieure qui détermine ce qui est signifiant pour le sujet »[342]. Cela suppose que le sujet doit « être sincère envers soi-même et chercher en soi-même son propre épanouissement »[343].

Or, avec l'idée d'épanouissement de soi sans référence à un ordre qui transcende la réalité subjective, comme *Dieu* ou la *Nature*, les conceptions du « bien » et du « juste » se retrouvent relativisées. Les valeurs communautaires ne constituent plus une norme de référence. L'envie, le désir et les plaisirs individuels prennent le dessus sur la maîtrise de soi. Taylor fait lui-même le constat et affirme : « Nous vivons dans un monde où les gens peuvent choisir leur mode de vie, agir conformément à leurs convictions, en somme, maîtriser leur

---

[337] J. Russ, *Dictionnaire de philosophie*. Paris : Bordas, 1991, p. 29.
[338] *Ibid*.
[339] Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* 2e section. Paris : Bordas, 1991, p.166.
[340] Charles Taylor, *Les sources du moi*, p.385.
[341] *Ibid*., p. 45.
[342] *Ibid*., p. 385.
[343] Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, p. 22.

existence d'une foule de façons dont nos ancêtres n'avaient aucune idée. Désormais, notre système judiciaire protège ces droits. C'est ici le règne de la liberté autodéterminée. En principe, les personnes ne sont plus sacrifiées sur l'autel des valeurs prétendument sacrées qui les transcendent »[344].

Dès lors, la question qui se pose est de savoir où situer la limite entre une demande de reconnaissance basée sur l'identité personnelle, l'autonomie de conscience morale et la liberté, avec l'identité culturelle partagée par la communauté. Il y a ici un conflit des droits entre l'individu et la communauté. Des sujets revendiquent les droits et libertés d'être épanouis subjectivement, mais ils revendiquent en même temps l'attachement aux valeurs communes. Il y a une sorte d'égoïsme qui consiste à se retirer de l'exigence communautaire, tout en revendiquant la protection de la communauté. La question devient alors de savoir où situer le moyen terme entre l'individu et la communauté. De même, si au sein d'une communauté, une minorité juge non conforme une norme morale et la rejette, quel statut doit-on donner à celle-ci ?

L'authenticité personnelle apparaît incompatible avec l'exigence de la valeur communautaire et des desseins collectifs. On ne comprend pas, par exemple, comment et de quel droit on peut exiger de l'individu, au nom de desseins collectifs, l'usage d'une langue pour administrer son entreprise ou à l'école où il fait instruire ses enfants. Il y a ici violation des libertés individuelles pour le citoyen qui voudrait apprendre une langue de son choix. De même, il y aurait une sorte de contradiction dès lors que l'on s'accorderait à reconnaître cette diversité identitaire authentique. Ne tomberait-on pas dans une sorte d'anarchie en légitimant toute forme de revendication à base d'authenticité au nom du respect de la différence ?

De même, l'ambigüité devient plus complexe avec l'identité communautaire ou collective. Il existe, en effet, des appartenances qui se forment à base de contrats volontaires que l'on peut rompre ou résilier personnellement à son gré. C'est le cas des appartenances idéologiques, religieuses ou celles qui sont liées à une certaine option de vie, qui peuvent changer suivant les contextes du temps et de l'espace. L'individu peut donc contracter plusieurs alliances et appartenances à plusieurs groupes à la fois. C'est le cas par exemple d'un sujet qui s'identifierait comme : Jean, Belgo-Burundais, Hutu, chrétien, anglophone, nordiste, communiste, homosexuel. Dans cette identité complexe, seul l'aspect « Hutu » est intemporel. Tous les autres sont volontaires et susceptibles de modification à la volonté du

[344] *Ibid.*, p. 10.

sujet. Pourtant, à l'exception du prénom « Jean », les différents aspects de l'identité sont aussi susceptibles d'exclusion et d'injustices suivant les contextes.

Dans son essai sur les relations interethniques, Amin Ma'alouf illustre pertinemment cette problématique liée à la multidimensionnalité de l'homme en ce qui concerne le conflit et, particulièrement, la reconnaissance des différences identitaires :

> A toutes les époques, il s'est trouvé des gens pour considérer qu'il y a une seule appartenance majeure, tellement supérieure aux autres en toutes circonstances qu'on pourrait légitimement appeler "identité". Pour les uns, la nation, pour les autres, la religion ou la classe. Mais, il suffit de promener son regard sur les différents conflits qui se déroulent à travers le monde pour se rendre compte qu'aucune appartenance ne prévaut de manière absolue. Là où les gens se sentent menacés dans la foi, c'est l'appartenance religieuse qui semble résumer leur identité entière. Mais si c'est la langue maternelle ou leur groupe ethnique qui est menacé, alors ils se battent farouchement contre leurs coreligionnaires. Les Turcs et les Kurdes sont également des musulmans, mais différents par la langue, leur conflit est-il moins sanglant ? Les Hutus et les Tutsis sont catholiques et ils parlent la même langue, cela a-t-il empêché de se massacrer ? Tchèques et Slovaques sont également catholiques, cela a-t-il favorisé leur vie commune ?[345]

En effet, dans la perspective de la politique de reconnaissance, Taylor fonde l'appartenance communautaire autour d'une conception du « bien » et des « valeurs » partagées. Or, la réalité montre que cette valeur n'est qu'illusoire. Etant donné la diversité des biens et des valeurs, argument auquel adhère Taylor lui-même, l'appartenance d'un individu à une communauté est occasionnelle, et parfois dans un contexte de calculs des avantages et inconvénients à en tirer. La reconnaissance devient ici problématique suite à la malléabilité identitaire. L'identité religieuse, linguistique, et celles qui sont liées à d'autres aspects comme la sexualité peuvent changer à tout moment et ce changement est garanti par les droits de l'homme. C'est pourquoi exiger des gens, par exemple, une langue ou une école obligatoire pour leurs enfants semble contradictoire avec l'idéal de dignité, car c'est comme si l'on imposait à un sujet une culture à suivre.

[345] Amin Ma'alouf, *Les identités meurtrières*. Paris : Grasset, 1999, p. 26.

### 3. 3. Le « politiquement correct » et les défis herméneutiques

Le premier stade de la reconnaissance, c'est l'image que la personne se donne de soi, il est suivi de la compréhension de l'image que les autres ont de cette personne. C'est dans ce cadre que s'inscrit l'idée ou la théorie du « politiquement correct » ou « PC ». Il s'agit d'une traduction française de l'expression anglo-saxonne « Politically Correct », qui est d'usage courant de nos jours, surtout dans les discours politiques et des droits de l'homme. Une telle théorie revient sur le rôle du langage dans la promotion de la dignité humaine. Non seulement le langage peut faire passer le mensonge comme vérité, mais aussi, par transposition, le PC démontre que le langage peut altérer ou revaloriser l'image du sujet.

L'expression « politiquement correct », d'après Andrea Semprini, a été forgée dans les années 50, au sein du régime totalitaire russe, pour désigner au départ « un respect obéissant et docile de la ligne politique dictée par le comité central »[346] du parti unique. Dans un tel contexte, le « politiquement correct » se trouvait aux antipodes de la reconnaissance, étant donné qu'il constituait un appel à adopter « une attitude ou un comportement fondé sur un jugement d'intolérance, d'endossement irréfléchi de valeurs et de choix faits ailleurs et par d'autres, de la limitation de la liberté d'expression et de toute manifestation d'une attitude contradictoire »[347].

De nos jours néanmoins, les multiculturalistes sont arrivés à récupérer l'expression, la soustrayant à sa connotation conformiste, pour lui empoigner un nouveau contenu, à savoir, la « préoccupation essentielle d'éviter que la sensibilité ou l'auto-estime des différents groupes sociaux, minorités ou individus puissent être offensés ou amoindries par des propos, des attitudes ou des comportements non appropriés, de nature à induire ou à renforcer chez la personne concernée une vision dévalorisée ou culpabilisante d'elle-même »[348]. Pour les multiculturalistes, il existe certains mots ou noms qui, de par la réalité à laquelle ils renvoient, constituent des expressions dévalorisantes. Par conséquent, il faut faire attention à notre langage quand nous nous adressons aux autres ou quand nous parlons à propos des autres, afin de ne pas les blesser dans leur dignité. Pour y arriver, le PC recommande l'amélioration du langage, par le remplacement de certains mots « négatifs » et dévalorisants par d'autres plus expressifs du respect et de la dignité.

Par le génie du langage, il s'avère donc impérieux d'enrichir la communication par un nouveau vocabulaire porteur de dignité pour ceux que la nature ou l'histoire a désavantagés.

---

[346] Andrea Semprini, *Le multiculturalisme*, Paris : PUF, 1997, p. 42.
[347] *Ibid.*
[348] *Ibid.*, p. 42-43.

C'est dans ce cadre que certains états-civils ont décidé de faire la synthèse en (M.), neutre par rapport au genre, des anciens diminutifs Mr / Mlle / Mme / Mrs qui faisaient la distinction entre l'état civil féminin et masculin. Dans l'optique du politiquement correct, cette volonté répond à une exigence de justice sociale égalitariste pour tous, ce qui semble répondre à une des exigences du féminisme. En effet, l'argument est que dans un monde masculinisé, il est fort probable que dans une situation de demande d'emploi, un patron puisse se référer au genre pour discriminer la femme, et vice-versa. Avec un même qualificatif neutre, non seulement il y a une intention de dignité égalitaire, mais aussi, il s'agit d'accorder les mêmes chances aux candidats de sexe différents à l'emploi.

Sur un autre plan, il existe des expressions identificatrices dont le contenu est interprété comme relevant d'une volonté intentionnelle de mépris, selon la connotation culturelle ou historique à laquelle elles renvoient. Dans la société américaine par exemple où les séquelles de la traite négrière et de l'esclavage ont laissé des marques indélébiles, certaines expressions comme « noir/nègre » renvoient directement, volontairement ou inconsciemment, à l'identité de l'esclave. De telles expressions sont interprétées comme dénigrantes, ce qui peut provoquer un sentiment de dévalorisation, donc d'une inégalité de dignité. Le PC leur préfère l'expression « afro-américain », ou américain d'origine africaine. Il en est de même pour le cas de l'identité de l'Indien dont la connotation va renvoyer à l'idée de « primitif ». Avec le PC, il sera politiquement correct d'identifier l'espagnol par « Hispanique », le chilien par « Latino-américain », l'Indien par « l'autochtone », etc. Notons que l'aspect dénigrant est plus perceptible quand il s'agit d'une expression accolée à une minorité.

Le multiculturalisme impulse dès lors une sorte de théorie du langage, assortie d'une herméneutique interpellant le sens classique des expressions et des mots. C'est pour cela que les mots deviennent, non plus une expression de la réalité observable, mais plutôt une expression de l'intention découlant d'une interprétation subjective de la réalité. La relation communicationnelle va alors connaître une réévaluation et certains mots jugés péjoratifs vont être remplacés par des synonymes moins dénigrants. Ainsi, il sera proposé d'utiliser les mots comme « mal voyant » à la place de « aveugle » qui est jugé trop privatif ; « personne qui a un problème de cheveux » pour désigner le « chauve » ou « celui qui a la calvitie », « personne ayant les problèmes de vision, d'élocution, d'ouïe, … » à la place de « aveugle, muet, sourd, etc. ».

Par sa simplicité qui a tendance à le réduire à un simple jeu de langage, le PC a pourtant un enjeu herméneutique majeur, surtout en ce qui concerne le rapport entre le langage et la réalité. Les détracteurs du PC crient au scandale d'un totalitarisme langagier

fondé sur une « police de langue », qui veut priver le domaine communicationnel de toute la richesse d'un vocabulaire expressif. Pour ces derniers, le PC va trop loin car, « le langage n'est rien d'autre qu'un instrument, une technologie cognitive permettant de nommer des objets et des états du monde »[349]. Pour ses détracteurs, le PC est inutile et encombrant, car, en nommant une personne « malvoyante » plutôt qu' « aveugle », on ne change rien à son état de santé. De même qu'en expurgeant la langue de certains qualificatifs sexistes, on ne change rien à l'injustice ou à la discrimination envers les femmes car certains noms, les interviews, etc. restent des caractéristiques qui permettent de connaître l'identité sexuelle du candidat.

De leur côté, les multiculturalistes vont rappeler que si « la fonction première du langage est de désigner, en les nommant, les référents du monde naturel »[350], cela ne doit pas occulter la nature historique et conventionnelle des référents linguistiques[351]. En effet, même si l'on concédait l'objectivité de la réalité, on devrait néanmoins souligner que les mots utilisés pour la dénommer sont soumis aux aléas de l'histoire et de la culture. Dans la même perspective, ils admettent que le langage ne change pas la réalité de ce qu'il nomme, mais peut néanmoins changer l'image que la société a de cette réalité. Ainsi, dans l'approche du PC, appeler un aveugle malvoyant ne change rien à son état. Cependant, cela atténue l'image ou l'impact de la négativité de la cécité auprès de la société, du moins pour celui que le mal accable. Ainsi, l'aveugle, appelé malvoyant, se sent proche de la vue que des ténèbres de la cécité, ce qui lui procure un sentiment d'avoir une dignité proche ou égale aux autres, malgré son handicap. Des critiques peuvent être formulées à l'égard d'une telle approche qui a des traits psychologiques. Néanmoins, cette approche apparaît efficace dans la réalité sociale.

Toutefois, dans cette quête d'un langage de dignité surgissent des défis majeurs. Le premier défi est qu'il est très difficile de trouver des mots dont le sens fait l'unanimité, pour remplacer ceux conventionnellement admis comme traduisant ladite réalité, mais désormais jugés méprisants. Ensuite, il s'agit de se demander si deux mots différents peuvent vraiment rendre compte de la même réalité au même degré. Aussi proches qu'ils puissent être, « malvoyant » et « aveugle » ne sont pas synonymes et ne traduisent donc pas la même réalité, tout comme avoir les problèmes d'audition ne signifie pas exactement la même chose qu'être sourd. Il y a donc ici risque d'une reconnaissance par condescendance. On donne à quelqu'un un qualificatif qui traduit une réalité moins grave que la réalité dont il souffre, pour qu'il se sente à l'aise. On dirait qu'il s'agit d'une tentative d'élaborer un langage constructiviste plutôt

[349] Andrea Semprini, *Le multiculturalisme*, Paris : PUF, 1997, p. 45.
[350] *Ibid*., p. 45.
[351] *Ibid*., p. 48.

qu'un langage référentiel. C'est une manière de forger un sens aux mots alors que les mots ont leur sens propre. Ceci résout un problème psychologico-sociologique en créant une ambigüité linguistique et épistémologique. Cette controverse soulève donc une interrogation : du point de vue identitaire, le PC traduit-il l'être réel de la personne ou le vouloir être de celle-ci?

### 3.4. Incommensurabilité des valeurs et problématique de l'égalité des cultures

L'une des exigences du multiculturalisme, souligne Taylor, est « de *reconnaître*, tous tant que nous sommes, la valeur égale des différentes cultures, c'est-à-dire non seulement de les laisser survivre, mais encore de reconnaître leur mérite »[352]. En revalorisant à la fois la dignité égalitaire de l'identité personnelle et de la différence, on tombe dans une sorte de contradiction, ou du moins, dans une sorte d'empêtrement dans la circularité égalitarisme – respect des différences. Valoriser l'identité accentue la différence, ce qui contrevient à l'égalité. En mettant le primat sur la différence, par contre, on contrevient à la dignité de l'identité personnelle. Car l'individu est mis à l'arrière-plan de la communauté à laquelle il appartient, alors que parfois, il n'adhère pas à toutes les valeurs de celle-ci. Taylor a pourtant senti la difficulté : « cela fait du principe d'égalité universelle une porte d'entrée à la politique de dignité. Une fois à l'intérieur, toutefois, les exigences sont difficilement assimilables à cette politique. Elle demande en effet que l'on accorde une reconnaissance et un statut à quelque chose qui n'est pas universellement partagé »[353]. C'est là que l'idée d'une égale dignité des valeurs culturelles est discutable.

Avec l'accentuation des mouvements, par le commerce et, surtout, par l'immigration, il se crée une interconnexion des cultures. Au sein d'une même société ou d'une même culture, il peut se trouver des groupes ayant le statut de sous-cultures, avec un désir de garder leurs valeurs traditionnelles. Or, parfois, ces dernières entrent en contradiction avec celles des autres groupes. C'est le cas des immigrés arabes ou africains qui arrivent en Occident. Ils veulent garder certaines pratiques traditionnelles comme la polygamie ou l'excision. Or, de telles pratiques se heurtent à la fois à la loi et aux valeurs occidentales comme la monogamie, le respect de la dignité et de l'intégrité du corps humain, etc. Comment alors peut-on concilier de telles valeurs ?

La culture est ce par quoi les hommes manifestent leur vie intérieure, donc leur humanité. C'est dans ce sens que la diversité culturelle est sujette à contradictions, suite à des jugements de valeur portés sur les pratiques traditionnelles surtout. Parler de l'égalité des

[352] Charles Taylor, *Multiculturalisme*, p. 87.
[353] *Ibid.*, p. 58.

cultures en effet, revient à ressusciter l'ambiguïté entre identité et égalité, mais cette fois-ci en appliquant ces notions beaucoup plus au jugement sur la valeur du contenu de chaque culture. Or, sur un tel plan, l'évaluation s'avère complexe car, parfois il y a confusion entre valeurs culturelles et les productions techniques et artistiques au sein d'une culture. C'est à ce niveau que le débat devient plus compliqué et contradictoire. Pour ceux qui confondent la culture et la civilisation[354] comme Saul Bellow, les œuvres de civilisation confirment la hiérarchie des cultures. Cela est traduit par l'assertion attribuée à Bellow : « Quand les Zoulous produiront un Tolstoï, nous le lirons »[355]. Pour ce dernier, il semble qu'il y a des cultures qui sont incapables de produire des œuvres pouvant servir aux autres. Ces cultures, selon ce qui transparaît dans les mots de Bellow, sont inférieures ou sont des sous-cultures.

Par contre, les multiculturalistes rétorquent qu'on ne peut pas évaluer la dignité des valeurs en prenant comme référence la seule production des œuvres humaines, cette dernière étant un aspect de la culture parmi tant d'autres. D'ailleurs, d'après eux, la production des œuvres, symbole de la civilisation, n'écarte pas la barbarie et ne symbolise pas non plus la plénitude de l'humanité globalement acquise par une culture. La preuve en est que la culture occidentale, par exemple, qui revendique une certaine suprématie, est la même culture au sein de laquelle Auschwitz est arrivé, sans oublier la barbarie et l'atrocité des deux Grandes Guerres. L'on se demanderait donc quelle humanité se cache derrière la production des bombes atomiques, nucléaires, bactériologiques, … qui, en un bref laps de temps, peuvent détruire l'humanité entière !

Taylor lui-même n'échappe pas au piège de cette polémique ; ce qui marque l'une des limites de sa conception de la politique de reconnaissance des différences. En effet, dans son analyse de l'égalité des cultures, il rejette l'exigence d'une reconnaissance *a priori* de l'égale dignité des valeurs culturelles. Contrairement aux multiculturalistes, Taylor soutient que les potentialités humaines ne suffisent pas pour poser *a priori* l'égalité des cultures. Il faut démontrer ce qu'une culture a effectivement fait de ces potentialités : « l'exigence d'une reconnaissance égale va au-delà d'une reconnaissance de la valeur égale de toutes les potentialités humaines, et en arrive à inclure l'égalité de valeur de ce qu'elles ont effectivement fait de ce potentiel »[356]. Il appuie d'ailleurs sa thèse en affirmant:

> On pourrait soutenir qu'il est raisonnable de supposer que les cultures qui ont fourni un horizon de pensée à un grand nombre d'êtres humains, de caractères et de tempéraments si divers, pour une longue durée de temps - qui ont en d'autre termes, énoncé leur sens du bien, du sacré, de l'admirable - sont presque certaines de

[354] La culture renvoie aux valeurs tandis que la civilisation renvoie à la production des œuvres
[355] Charles Taylor, *Multiculturalisme,* p. 62.
[356] *Ibid*.

> renfermer quelque chose qui mérite notre admiration et notre respect, même si cela s'accompagne de beaucoup d'autres choses que nous serons forcés de détester et de rejeter "[357].

Néanmoins, pour ne pas remettre en cause sa prémisse de base de la reconnaissance fondée sur la diversité des biens et l'incommensurabilité des valeurs, Taylor amorce l'idée d'une « égalité de présomption » dont l'affirmation devrait être le résultat d'une étude approfondie de l'autre culture. Pour lui « de même que tous doivent avoir l'égalité des droits civiques et du droit de vote, sans considération de races ni de cultures, de même tous devraient bénéficier de la présomption que leur culture traditionnelle a une valeur »[358]. Ainsi, une reconnaissance véritable doit être le résultat d'une étude approfondie de l'autre culture, faute de quoi on risque d'émettre de faux jugements, qu'ils soient en faveur ou en défaveur de l'égalité exigée. Par conséquent, « il est juste de réclamer comme un droit que l'on aborde l'étude de certaines cultures avec une présomption de leur valeur (…) mais il est dépourvu de sens d'exiger comme un droit que nous finissions par conclure que leur valeur est grande ou égale à celles des autres »[359].

Le problème qui surgit est lié à l'objectivité du jugement en matière de valeurs culturelles. D'abord, Taylor reconnait lui-même que notre manière de juger est influencée par notre identité culturelle et qu'ensuite, il serait inadéquat de juger une culture dont nous ne sommes pas familiers et dont nous n'avons pas fait une étude profonde et minutieuse. Enfin, « chaque culture ayant sa conception du (bien) », en quelle qualité un sujet pourrait donc émettre un jugement de valeur, sur les « valeurs » d'une culture soumise à des catégories distinctes de celles de la sienne ? Il y a ici une sorte de contradiction.

Par ailleurs, l'idée d'une étude des cultures semble non cohérente. Qui fera l'étude, par quelle méthode ? Sera-elle une démarche réservée aux académiciens et aux chercheurs ? La même ambigüité entoure les idées de mélange des horizons et de rapprochement des contrastes qui ne pourraient qu'être des aspects réservés à une certaine élite et non donnés à tout le monde, alors que la reconnaissance devrait être un aspect de la vie quotidienne. Il parait enfin qu'ayant évoqué l'idée de l'intransigeance sur les droits fondamentaux, seule la tolérance entre les cultures suffit. À contenus différents et incommensurables, l'idée d'égalité est un non-sens.

La reconnaissance taylorienne met le primat sur l'aspect des valeurs morales. Or, sur ce plan, sa théorie se heurte à l'incommensurabilité des valeurs. C'est pour résoudre ce

---

[357] Charles Taylor, *Multiculturalisme,* p. 98.
[358] *Ibid.*, p. 92.
[359] *Ibid.*, p. 93.

problème qu'il propose ce qu'il appelle la « fusion d'horizons »[360], ce qui présuppose une ouverture interculturelle. Ceci semble être une contradiction dans la mesure où il affirme d'abord que chaque culture possède ses échelles de valeurs et qu'il est légitime que lesdites valeurs soient préservées non seulement pour la survivance culturelle, mais aussi pour des générations futures, tandis que la fusion des horizons renverrait au brassage ou à un métissage culturel. Par ailleurs, du point de vue moral, il y a risque que la tentative de fusion des horizons n'aboutisse pas et reste comme un dialogue de sourds. L'on demanderait à Taylor, par exemple, quels mécanismes utiliser pour établir un dialogue franc entre les valeurs de l'Islam traduites dans la Charî'a et la conception judéo-chrétienne de la vie sociale ? Il s'avère qu'il est peu probable qu'il y ait un terrain d'entente entre ces deux doctrines.

Si nous prenons par exemple quelques articles de la *Déclaration des droits de l'homme en Islam*, adoptée par l'Organisation Islamique intergouvernementale lors de la conférence des ministres des affaires étrangères tenue au Caire (Egypte) le 05 août 1990[361], il est stipulé en son préambule que « La communauté islamique est la meilleure communauté que Dieu ait créée » et qu'elle est « destinée à guider l'humanité plongée dans la confusion à cause des croyances et idéologies différentes et antagonistes ». Plus loin en son article 10, il est mentionné que « l'Islam est la religion naturelle de l'homme ». Un tel texte traduit une rigidité qui serait peu ouverte à une reconnaissance et une possibilité de fusion des horizons avec d'autres croyances pour un islamiste convaincu.

Cette perception contraste par exemple avec la culture occidentale qui admet l'égalité de fait entre les genres. Par contre, la culture arabe défend que « la femme est l'égale de l'homme en dignité mais qu'elle a ses propres droits et ses propres devoirs »[362]. Dans un tel contexte, il ne serait pas facile à Taylor de trouver un terrain d'entente entre un chrétien libéral de l'Occident et un musulman convaincu de la Charî'a en ce qui concerne la liberté de la femme au sein de la société. Or, avec le respect des valeurs que prône Taylor, l'un ou l'autre pourrait revendiquer avoir raison dans son contexte. Ceci soulève une ambiguïté, si on se démarque du caractère purement contextualiste de la théorie taylorienne de la reconnaissance. Un tel paradoxe est soulevé par Milena Doytcheva quand elle souligne que « certaines perspectives théoriques du multiculturalisme souffriraient ainsi d'abord d'un

[360] Charles Taylor, *Multiculturalisme, op.cit.*, p. 98-99
[361] S. Mesure, A. Renaut, *Alter ego, op.cit.*, p. 263-262
[362] *La Déclaration des droits de l'homme en Islam*, Article 6.

certain culturalisme, c'est-à-dire qu'elles tendent à faire de la "culture" un postulat de départ et non un fait social qu'il convient de questionner »[363].

[363] Milena Doytcheva, *Le multiculturalisme, op.cit.*, p. 102.

## Conclusion

Le multiculturalisme se présente comme un courant salutaire, non seulement pour les individus pris dans leur singularité, mais aussi pour des communautés culturelles ou des peuples qui se voient réhabilités dans leurs droits et dans leur dignité. Sur le plan éthique, la politique d'égale dignité qui prône la non-hiérarchisation des valeurs contenues dans les différentes cultures renforce l'idée d'égalité entre les hommes et entre les cultures elles-mêmes. L'originalité de Taylor vient de l'idée selon laquelle une critique des valeurs traditionnelles ne peut se faire qu'à l'intérieur d'une culture. Si bien même la critique devrait avoir lieu, il faudrait qu'elle soit faite avec humilité et lucidité étant donné qu'il y a des éléments qui échappent à l'observateur externe. Aucune d'entre toutes les cultures, ayant dans leurs pratiques quelque chose de positif qu'il convient de préserver, ne peut prétendre à l'universalité ou à la supériorité par rapport aux autres. Car, la prétention à l'universalité peut cacher une prétention à la supériorité. La pensée taylorienne de l'identité culturelle est d'un grand intérêt dans la société démocratique libérale. En suggérant la reconnaissance d'une valeur égale des différentes cultures, il ne s'agit pas seulement de favoriser la survivance des autres cultures. Il s'agit aussi de reconnaître leur mérite. Car, bien que chaque culture soit susceptible de connaître une phase de décadence, toute culture a quelque chose à apprendre à l'humanité. Ceci conduit à l'exigence de protéger les cultures minoritaires qui courent le risque de la disparition.

Néanmoins, une telle prise de position n'est nullement dépourvue de difficultés. Cette manière d'aborder l'égale dignité des valeurs culturelles ne va pas sans soulever des critiques, notamment le caractère de « dignité » douteux et très contestable de certaines traditions qui ne respectent pas elles-mêmes la dignité humaine. Si l'idée de la thèse de l'intangibilité des droits fondamentaux semble apporter une réponse à cette ambiguïté, le problème persiste quant à l'égalité des cultures. Taylor l'a lui-même ressenti quand il essaie de contourner la faille en invoquant l'idée d'une égalité de présomption. Néanmoins, à ce moment apparaît une sorte de contradiction. Pour sortir de ce paradoxe, Taylor soutient qu'au lieu d'affirmer *a priori* la valeur égale de toutes les cultures, il faut plutôt présupposer que toutes les cultures se valent. Il s'agit d'un appel à l'ouverture et une aptitude à modifier ses critères de jugements pour éviter les préjugés. C'est un rappel à l'humilité de l'homme quand il émet un jugement de valeur sur une culture qui n'est pas la sienne.

Malgré les ambiguïtés dont elle est la source, surtout en ce qui concerne l'égalité des valeurs culturelles, la théorie de la politique de reconnaissance de Taylor, qui affirme la

possibilité d'une coexistence politique de la diversité culturelle, garde une grande pertinence dans la mesure où elle inaugure un renouveau du vivre-ensemble. Dans sa quête d'une théorie philosophique et politique susceptible de proposer des réponses pratiques aux problèmes fondamentaux soulevés par l'identité dans les sociétés démocratiques contemporaines, Taylor propose des solutions pertinentes à l'égard les conflits sociopolitiques de notre temps, tant sur le plan national que sur l'échiquier international. La « politique de reconnaissance » offre un cadre adéquat de promotion de la dignité égale de tous les êtres humains, sur un double plan. D'une part, elle rejette l'homogénéisation implicite par les cultures dominantes, favorisée par la neutralité de l'Etat démocratique libéral. D'autre part, elle ouvre l'espace public aux identités minoritaires étouffées. Ceci permet que les injustices sociales subies par les minorités soient exposées sur la place publique, ce qui contraint l'Etat à revoir ses politiques pour plus de dignité égalitaire et d'équité intégrant la différence culturelle, ce qui est une exigence de justice sociale.

# CHAPITRE III.

# POLITIQUE DES DIFFÉRENCES ET ÉQUITÉ

## Introduction

L'Etat démocratique doit accorder aux membres des communautés minoritaires le droit de cultiver publiquement leurs différences. Charles Taylor est porté par le souci de réhabiliter la communauté culturelle qui, dans la politique de reconnaissance, devient sujet de droit au même titre que l'individu. Il s'agit d'une théorie politique de l'intégration identitaire, après l'échec de la neutralité libérale prônée par la modernité. Contrairement à cette dernière, la politique des différences demande la prise en compte des réalités sociologiques, économiques et historiques de chaque société, sous la forme d'une méthode démocratique appropriée. Une société démocratique doit donc éviter qu'il y ait des citoyens de seconde classe, en éradiquant la discrimination sous quelque forme que ce soit.

En effet, Taylor trouve que le déni de reconnaissance et le mépris se rapportant à l'identité et aux valeurs culturelles peuvent déboucher sur des injustices économiques et politiques. Dans de telles situations, la justice sociale exige que les actions politiques et sociales soient adossées à des mécanismes politiques publics et des stratégies politico-juridiques visant la réduction des inégalités sociales et économiques. Il y a urgence d'adopter une reformulation du contrat social, en termes de mécanismes de droits particuliers, afin de prévenir les velléités de rupture du lien social ou de la compacité de la nation. Ces politiques peuvent également aider à résoudre des conflits dont la genèse est l'injustice sociale.

L'égalité des droits, la liberté, l'impartialité, la tolérance, l'égal accès aux biens communs, la protection contre l'arbitraire et la violence, etc., constituent des valeurs fondamentales de la politique des différences prônée par le multiculturalisme. La question devient alors de savoir si oui, et comment, le multiculturalisme est capable de les défendre pour arriver à une société plus juste et dans laquelle règne une harmonie de la diversité. Puisqu'une telle politique envisage la société en tant que groupements de communautés définies à base de cultures auxquelles il faut donner des droits et privilèges particuliers, ne risque-t-on pas de se retrouver face à une situation plus séparatrice qu'unificatrice ? Analysant principalement les enjeux de la politique des différences, ce chapitre cherche à en examiner la portée sur le plan politique et juridique.

### 1. Diversité des conceptions du « bien » et fondement de la politique des différences

La question fondamentale de la reconnaissance est celle de l'identité. Or, qu'elle trouve son fondement dans la culture ou dans la politique, la question de l'identité tourne autour des valeurs qui ne sont pas rationnellement partagées. La problématique qui survient ici est de savoir si toutes les valeurs d'une culture méritent d'être *a priori* reconnues comme dignes de respect ou s'il est indispensable d'en faire une évaluation pour voir ce qui vaut la peine d'être reconnu comme digne de valeur ou pas. La question consiste à savoir si nos jugements à l'encontre d'une culture autre que la nôtre peuvent être considérés comme valides.

Qui dit culture dit également tradition, laquelle renvoie à l'idée de valeurs s'exprimant sous certaines pratiques et rites. Dans un certain cadre, une culture a d'une certaine manière sa conception du « bien » et du « juste ». C'est en référence à cette manière particulière de voir que s'élaborent des normes régissant la vie sociale. De telles normes tracent les canevas de ce qui est appelé « valeur » culturelle. La diversité des conceptions du « bien » observée dans différentes cultures est en corrélation avec les différents langages qui s'y sont développés, car, d'après Taylor : « les gens d'une culture donnée disposent d'une vision du bien parce qu'ils l'expriment d'une certaine manière (traditions, rites, …) »[364]. Il insiste : « on désigne par "bien", dans un sens très général, toute chose que l'on juge comme ayant de la valeur, comme étant digne, admirable, à quelque espèce ou qu'elle appartienne »[365].

La conception du bien étant tributaire du contenu des valeurs, nier la pluralité des « biens » qui, d'après Taylor, sous-tend la pluralité des valeurs culturelles, serait une contradiction dans la mesure où de cette négation devrait découler l'idée d'une morale universelle qui serait en contradiction avec la reconnaissance des différences. Pour soutenir cette idée de diversité des « biens » et des valeurs culturelles, Taylor utilise la thèse de « l'incommensurabilité » des valeurs, une thèse chère à la fois aux multiculturalistes et aux communautariens.

Ainsi, souligne Taylor, il y a incommensurabilité, d'une part, « quand il s'agit de faire un choix et que deux biens différents sont en jeu, des biens suffisamment différents pour que nous ayons du mal à les pondérer l'un par rapport à l'autre dans une même délibération. D'autre part, lorsqu'il s'agit des cas où nous devons comparer des exigences émanant des

[364]Charles Taylor, *Les sources du moi*, p. 127.
[365]*Ibid.*, p. 129.

conceptions éthiques des cultures et de civilisations très différentes, et parfois même arbitrer entre elles »[366]. Pour Taylor, « Il suffit d'analyser les différents modes de vie de l'époque contemporaine pour affirmer que les valeurs sont trop diverses pour qu'on puisse arbitrer entre elles »[367]. C'est dans cette perspective que s'aligne Philippe de Lara en affirmant que « les "cultures" (ou les langues) sont, en un sens, "incommensurables", en entendant par là qu'elles sont des systèmes de significations qualitativement différents, de telle sorte qu'il n'y a pas le plus souvent l'équivalence directe entre leurs éléments. D'où l'impossibilité de la compréhension et de la comparaison rationnelles d'autres formes de vie avec la nôtre, à commencer par celles de nos prédécesseurs »[368]. Dans le cas où nous sommes appelés à faire la comparaison des conceptions éthiques émanant des cultures différentes, renchérit encore De Lara : « nous nous acharnons sans y parvenir à trouver une base commune de raisonnement, telle qu'on puisse amener les membres des deux cultures à l'accepter (…) nous sommes ainsi coincés par ce genre de contexte et obligés de reconnaître la diversité des biens »[369].

Dans un tel contexte, la politique de reconnaissance, admettant qu'aucune conception du « bien » ne dispose d'argument valable pour démonter sa supériorité, il convient que les valeurs issues des différentes cultures soient reconnues comme différentes et que chacune d'entre elles a le droit à préserver son originalité traduite par la différence. La reconnaissance de cette différence devient une exigence qui doit être reconnue aux autres cultures. L'Etat doit dès lors être le garant de cette reconnaissance et doit cesser d'être neutre pour protéger les cultures minoritaires qui risquent d'être marginalisées.

De nos jours, la reconnaissance de la différence et la promotion de l'égale dignité humaine a atteint une dimension très considérable. Les organisations humanitaires aussi importantes comme l'Unesco en sont venues à inscrire la différence dans leur agenda, pour pallier les failles laissées par la *Déclaration Universelle des Droits de l'homm*e de 1948. C'est ainsi que vers les années 1966, la préservation des droits culturels apparaît avec le *Pacte International relatif aux droits civiques et politiques.* Dans son article 27, ledit Pacte stipule que : « Dans les Etats où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun

[366] Charles Taylor, *La liberté des modernes*, p. 285.
[367] *Ibid*., p. 286.
[368] Charles Taylor, « La conduite d'une vie et le moment du bien », Commentaire de Philippe de Lara, in *Esprit* N° 3-4, mars-avril 1997, p. 152.
[369] *Ibid*.

avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue »[370].

Cette idée sera reprise par l'Unesco en 1982, dans le *Rapport final de la conférence mondiale de Mexico sur les politiques culturelles,* sous le titre *« identité culturelle »,* en affirmant que : « Toute culture représente un ensemble de valeurs unique et irremplaçable. […] Toutes les cultures font partie du patrimoine commun de l'humanité. […] Il faut reconnaître l'égalité en dignité de toutes les cultures et le droit de chaque peuple et de chaque communauté culturelle d'affirmer, de préserver et de voir respecter son identité culturelle »[371]. C'est de même que l'article premier des *Principes de la coopération culturelle internationale* de l'Unesco stipule encore que : « Toute culture a une dignité et une valeur qui doivent être respectées et sauvegardées. – Tout peuple a le droit et le devoir de préserver sa culture. – Dans leur variété féconde, leur diversité et l'influence réciproque qu'elles exercent les unes sur les autres, toutes les cultures font partie du patrimoine commun de l'humanité »[372]. De tous ces textes, il ressort un appel à la tolérance des différences et à leur respect par les uns et les autres, par les institutions sociales et politiques. Cette idée cadre bien avec la politique de reconnaissance que prône Taylor.

Néanmoins, il existe des aspects aussi bien positifs que négatifs dans toute culture. Il convient donc de nuancer en soulignant qu'il y a des valeurs dignes d'être préservées pour les générations futures et d'autres qui le sont pas. Les rites ou traditions allant par exemple à l'encontre de la dignité humaine comme l'excision et autres ne méritent pas d'être tolérées sous le prétexte de la différence ou de l'égalité des cultures. L'identité culturelle est soumise à un brassage entre deux mouvements, l'un vertical (influence des traditions qui viennent des ancêtres), et l'autre horizontal (les valeurs du moment, de chaque époque). Cela signifie que la culture d'un peuple n'est pas immuable, elle est plutôt dynamique.

D'après Taylor, « la politique de la différence dénonce toutes les discriminations et refuse toute citoyenneté de seconde classe »[373]. Elle demande que l'on accorde « une reconnaissance et un statut à quelque chose qui n'est pas universellement partagé »[374]. Il s'agit d'une demande de promotion de la spécificité. Ainsi, au lieu de constituer une menace envers l'universalité, la reconnaissance de la spécificité est plutôt une preuve que l'homme est doté

[370] Sylvie Mesure, Alain Renaut, *Alter ego, op.cit.,* p. 267.
[371] *Ibid.,* p. 268.
[372] Unesco, *Les droits culturels en tant que droits de l'homme*. Paris : Unesco, 1970, p. 128.
[373] Charles Taylor, *Multiculturalisme,* p. 58.
[374] *Ibid.*

d'une dignité qui va au-delà des différences particulières : « La politique des différences croît organiquement avec la politique de la dignité universelle »[375]. Une fois que ce statut d'égalité est accordé et la pluralité des valeurs reconnues, le fondement de la politique de reconnaissance des différences est établi. Il ne restera qu'à le concrétiser dans la réalité avec des méthodes politiques et sociales susceptibles de réduire les injustices historiques et les inégalités sociales.

C'est ainsi que vont apparaître des mécanismes de protection des minorités sexuelles, de genre, ethniques, religieuses, etc. Tel étant le rôle assigné à l'institution politique qui a le rôle d'arbitre entre les valeurs divergentes (morale) et le garant des droits par son pouvoir juridictionnel (politique), il revient dès lors à celle-ci d'étudier les mécanismes de promotion de l'égale dignité entre les individus et entre les communautés. Cela va toucher non seulement l'arbitrage entre valeurs antagoniques, mais aussi l'insertion de la dimension identitaire dans le jeu politique, étant donné que certains groupes marginalisés sont défavorisés par l'inégale répartition des chances. Par ailleurs, l'identité culturelle pouvant servir de critère de discrimination, d'exclusion et des inégalités sociales, la politique de reconnaissance aura pour rôle de rétablir les opprimés dans leur dignité en leur accordant des droits particuliers leur permettant de rattraper leur retard, d'où la nécessité d'une politique d'équité pour rendre effective l'idée d'égale dignité.

Pour Taylor, l'exigence de la reconnaissance est « un besoin humain vital », dans la mesure où la méconnaissance débouche toujours sur trois vices à savoir, « l'inégalité, l'exploitation et l'injustice »[376]. C'est pour cela que l'exigence de reconnaissance est de nos jours explicite. Elle a été rendue telle, d'après Taylor, « par la diffusion de l'idée selon laquelle nous sommes formés par la reconnaissance »[377]. Grâce à cette idée, poursuit-il, « on peut dire que le défaut de reconnaissance s'est à présent élevé au rang de mal pouvant être dénoncé avec vigueur »[378].

D'après Taylor, le déni de reconnaissance est considéré comme le déni de dignité et peut infliger à un individu ou un groupe une image de soi avilissante : « La thèse est que notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres : une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur

---

[375] *Ibid.*
[376] *Ibid.*, p. 88.
[377] *Ibid.*
[378] *Ibid.*

renvoient une image limitée, avilissante ou méprisable d'eux-mêmes »[379]. C'est pour cette raison que la reconnaissance se présente non pas comme une faveur, mais plutôt comme une exigence relevant de la nécessité : « la reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens: c'est un besoin humain vital »[380]. Chaque individu a donc le droit d'exiger sa reconnaissance s'il se sent méprisé.

Le processus de la reconnaissance taylorienne englobe donc deux mouvements. L'un est interne et l'autre externe. Ainsi, l'exigence de reconnaissance, avant d'être adressée à l'autre, commence par une lutte intérieure : « la lutte pour la liberté et l'égalité doit d'abord passer par la révision des images dépréciatives, donc la reconnaissance de soi, ce qui fait appel à la fierté de son originalité, comme le suggère Herder »[381]. Par la suite, la lutte pour la reconnaissance étant un combat de dignité, il faut des mesures de lutte car la demande peut réussir ou échouer. Frantz Fanon, écrit Taylor, « recommandait la violence comme moyen de libération, en réponse à la violence originelle de la domination étrangère »[382]. Contrairement à Fanon, c'est justement pour éviter le recours à la violence que Taylor propose une voie de reconnaissance, axée sur l'intercompréhension, le respect mutuel et la prise de conscience morale de l'égale dignité humaine.

Dans cette quête d'un parcours de la reconnaissance sur un schéma de cohabitation harmonieuse des différences, Taylor commence tout d'abord par établir une distinction entre « besoin de la reconnaissance » et « exigence de la reconnaissance ». D'après lui, le premier point anime les mouvements des politiques nationalistes ; tandis que le second se trouve au cœur des « politiques des groupes minoritaires ou subalternes, dans certaines formes de féminisme et dans ce qu'on appelle aujourd'hui la politique multiculturaliste »[383]. En effet, l'impérativité de la reconnaissance s'appuie sur la préoccupation de l'identité et la place que lui accorde l'autre. Néanmoins, la reconnaissance soulève un problème car, pour que quelqu'un ou certains aient de l'honneur, « il faut que les autres n'en soient pas dotés ». Or, les démocraties modernes sont fondées sur le principe d'égalité. C'est pourquoi dans ce contexte, selon Taylor, la démocratie n'a pas d'autre moyen que de remplacer le principe de l'honneur par celui de la dignité, « utilisée à présent dans un sens universaliste et égalitaire lorsqu'on parle de la "dignité inhérente à tout être humain", ou de la dignité du citoyen »[384].

---

[379] *Ibid.*, p. 41.
[380] *Ibid.*, p. 42.
[381] *Ibid.*, p. 90.
[382] *Ibid.*, p. 88.
[383] Charles Taylor, *Multiculturalisme*, p. 41.
[384] *Ibid.*, p. 43.

De ce principe de dignité égale pour tous découle une déduction très fondamentale dans la pensée de Taylor. Ainsi, on pourrait avancer que, puisque sous le principe de dignité égalitaire, le respect est dû à tout homme sans considération de mérite ou du rang social, tous les hommes méritent le même respect quelle que soit l'identité culturelle de chacun : « Tout le monde devrait être reconnu en fonction de son identité unique »[385]. Car, « le défaut de reconnaissance ne trahit pas seulement un oubli du respect moralement dû. Il peut infliger une cruelle blessure, en accablant ses victimes d'une haine de soi paralysante »[386].

### 2. Identité et justice politique

Dans son acception actuelle, la justice sociale introduit une équité « verticale », demandant aux plus nantis de contribuer davantage à ce que les plus modestes et les plus démunis puissent améliorer leur situation, afin de réduire les écarts imposés par les aléas de l'histoire. Dans cette perspective s'inscrit le principe rawlsien de différence, suggérant que le système social doit être organisé de telle façon que les plus démunis y tirent le plus d'avantages.

La *Théorie de la justice* de John Rawls est l'une des conceptions de la justice qui a le plus alimenté les débats au sein de la pensée philosophique, surtout celle qui s'intéresse à la politique. La conception même de la justice de Taylor se trouve être une sorte de réaction ou de réponse à la théorie de Rawls que Taylor juge trop abstraite et incompatible avec la réalité sociale de notre temps. Rawls veut en effet fonder une morale sociale qui équilibre la liberté de chacun et la solidarité entre tous. À la suite de Kant, il veut établir les fondements de toute société qui cherche à être juste. C'est dans cette perspective qu'il énonce deux principes qui, pour lui, devraient régir une société plus juste.

Le premier principe stipule que « toute personne a un droit égal à l'ensemble le plus étendu de libertés fondamentales égales qui soit compatible avec un ensemble de libertés pour tous ». Il s'agit du principe de liberté. Il affirme qu'il faut augmenter le plus possible les libertés de chacun, en tenant compte du fait que la seule limite qui puisse être appliquée à la liberté d'une personne ne soit que la liberté de quelqu'un d'autre. Toutefois, si ce principe est essentiel, il n'est pas suffisant pour créer les bases essentielles d'une société juste, car, au-delà de la liberté, il faut également l'équité, étant donné que toutes les sociétés regorgent d'inégalités. D'où la nécessité d'un deuxième principe, celui de l'équité ou de la différence.

---

[385] *Ibid.*, p. 57.
[386] *Ibid.*, p. 42.

Le deuxième principe stipule que « les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire deux conditions : a) elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances ; b) elles doivent ensuite procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société »[387]. Par ce « principe de différence », Rawls affirme que les inégalités doivent être au service des plus pauvres et que toutes les fonctions (poste de travail, fonction politique...) doivent être ouvertes à tous (à compétences égales).

Pour fonder ses principes de justice, Rawls s'appuie sur une fiction du « voile d'ignorance ». C'est-à-dire que pour délibérer sur ce qui doit être tenu pour juste, tous les partenaires doivent faire abstraction en même temps de ce qu'ils sont et de la place que chacun d'eux pourra occuper dans la société. On envisage l'organisation de la société sans tenir compte de la place qu'on va y occuper. Cette méthode de Rawls a suscité des débats. Certains y trouvent une réactualisation du rationalisme radical de Kant, lequel met le primat sur le processus d'une dynamique purement rationaliste, sans se soucier de la réalité sociale empirique. Il est donc juste, dans un contexte où l'on valorise l'identité, de s'imaginer un seul sujet capable de se soustraire totalement, même en pensée, de sa réalité sociale. Mais on peut avancer qu'il faut faire le contraire, c'est-à-dire, envisager un contexte dans lequel les partenaires se représentent une société juste dans laquelle chacun garde son identité tout en améliorant sa place et son statut social.

C'est en opposition à la conception rawlsienne de la justice que, dans leurs explorations des conditions susceptibles d'engendrer une société d'êtres capables de reconnaissance réciproque, Taylor et Honneth préconisent plutôt une reconnaissance mutuelle empirique, fondée sur l'équité des droits et libertés. Ainsi, il s'avère que la solidarité collective dans le système économique (Honneth) et la représentativité politique démocratique (Taylor) sont une nécessité pour asseoir une justice répondant aux exigences des sociétés contemporaines, qui deviennent de plus en plus cosmopolites. Ceci est d'autant plus une urgence politique que l'amplification de phénomènes comme l'immigration, le chômage et la crise économique suscitent chez certains esprits le retour au nationalisme et le refuge dans le communautarisme. L'idée d'une justice sociale fondée sur la solidarité, la coopération et la tolérance rappelle donc une sorte de retour à l'idéal précurseur de la modernité, celui d'un monde plus humanisé.

---

[387] Véronique Munoz-Dardé, *La justice sociale. Le libéralisme égalitaire de John Rawls*. Paris : Nathan, 2000, p. 88.

Le modèle démocratique libéral issu de la modernité met le primat sur l'individu comme sujet de droits, avec une identité indifférenciée, citoyenne et républicaine. Or, comme le soulignent Sylvie Mesure et Alain Renaut, la réalité historique du 20e siècle a montré que « la représentation de l'humanité en termes d'identité indifférenciée pouvait aussi ouvrir sur la perspective d'une tyrannie de l'universel, et le concept essentialiste de l'humain pourrait également servir de ″lit de Procuste″ afin de discriminer du reste de l'humanité les individus ou des groupes d'individus ne correspondant pas à l'identité spécifique et pour les exclure, en droit comme en fait, de l'humanité pleine et entière »[388].

Le déni de reconnaissance de l'identité débouche dans la plupart de cas sur l'exclusion, laquelle conduit à son tour aux inégalités sociales et économiques. C'est pourquoi pour être effective, la reconnaissance culturelle doit être adossée à des politiques publiques et des stratégies politico-juridiques qui lui confèrent l'efficacité mais aussi une certaine légitimité. Taylor envisage un tel agir politique dans un cadre du multiculturalisme. Or, la problématique multiculturaliste étant variable d'une société à l'autre, il n'existe pas une stratégie universelle pour satisfaire toute sorte de revendications identitaires qui se poseraient dans n'importe quelle communauté. Néanmoins, certaines des mesures déjà mises à l'épreuve dans plusieurs contextes ont montré qu'elles étaient compatibles avec la politique de reconnaissance. Parmi ces méthodes, les stratégies de quotas, de représentativité, et surtout la méthode dite de discrimination positive montrent que dans une société organisée, les partenaires peuvent prévenir, ou le cas échéant, résoudre les conflits identitaires qui sont de nos jours légion, entrainant des situations dramatiques comme des génocides ou l'éclatement de l'État.

Contrairement aux communautés archaïques dont les rapports sociaux sont basés sur la force et la domination, le terrain politique se rapportant à l'organisation et la gestion des affaires de la cité est le noyau même de la politique de reconnaissance pour une société moderne. Dans cette dernière en effet, au-delà de la distribution juste des biens et droits, la participation aux affaires politiques de tous les groupes sociaux, du moins leurs représentants, semble être une exigence de reconnaissance, au moins pour les citoyens dont la référence à l'identité constitue un aspect de leur dignité.

Or, cette participation de toutes les communautés culturelles autour de la politique semble de nos jours être compromise par les principes de neutralité et d'universalité sur

[388] Sylvie Mesure, Alain Renaut, *Alter ego*, *op.cit.*, p. 19.

lesquels repose le jeu politique dans une démocratie libérale. Toutefois, au regard de l'acuité des revendications identitaires, la démocratie libérale semble elle-même obligée de se réformer sous peine d'être remise en cause. C'est ce qui explique la remontée en puissance des questions comme celles du genre en politique, de la survivance des minorités, etc.

### 2.1. Minorités, « capital symbolique » et l'idéal de survivance

Les notions de reconnaissance et de justice sociale ont pris de l'ampleur dans la pensée comme dans l'action politique, à partir des luttes sociales que mènent, depuis un demi-siècle, c'est-à-dire depuis les années soixante, un certain nombre de minorités sociales, nationales, sexuelles, etc. Tous ces groupes sont animés par un même idéal, « la reconnaissance de leur identité spécifique ». C'est dans ce contexte que le concept « reconnaissance » s'est chargé d'un contenu à la fois moral et politique, qui lui confère une actualité indiscutable dans le domaine des sciences humaines et sociales. Comme le souligne Franck Fischbach, « ces luttes (des femmes, des noirs, des homosexuels, de telle ou telle minorité nationale) ont permis une prise de conscience de plus en plus grande du fait que l'injustice ne peut se réduire à la seule répartition inégalitaire des richesses »[389]. Honneth souligne que de nos jours, « l'éradication de l'inégalité ne représente plus l'objectif normatif, mais c'est plutôt l'atteinte à la dignité ou la prévention du mépris, la "dignité" ou le "respect", et non plus la "répartition équitable des biens" ou "l'égalité matérielle" qui constituent ses catégories centrales »[390]. Une telle vision semble être très radicale dans la mesure où, bien que la question identitaire soit de nos jours en vogue dans les demandes relatives à l'égale dignité, cela ne doit pas occulter le problème des inégalités sociales et économiques consécutives à la problématique de la distribution des droits et des biens.

En effet, la vision de Honneth et Fischbach déjà évoquée recoupe celle de Taylor pour qui, quel que soit le niveau de justesse dans la redistribution des biens et droits, on ne peut pas parler de justice tant qu'il y a encore des gens dont l'identité et les valeurs culturelles qu'ils jugent comme fondamentales pour leur dignité ne sont pas reconnues sur la place publique. Plus encore, de telles identités doivent être socialement et politiquement intégrées. C'est dans cette perspective qu'émerge le courant dit « multiculturaliste » dont la finalité est l'idéal de « la reconnaissance », au fond duquel se trouve la notion de l'identité.

---

[389] Franck Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*. Paris : Puf, 1999, p. 5.

[390] Axel Honneth, « Reconnaissance et justice », *Passant* n° 38, Janvier-février 2002, http://www.passant-ordinaire.com/revue/38/349.asp, consulté le 12 février 2016.

Un tel idéal repose sur le fondement selon lequel, comme le montre Fischbach, « l'état de domination où se trouvent le plus souvent les populations minoritaires ne tient pas seulement au fait qu'elles soient la plupart du temps exclues de la maîtrise du capital économique, mais plus profondément au fait que leur est refusé l'accès à ce que la reconnaissance seule procure, à savoir "le capital symbolique"»[391]. Ce dernier n'existant que, selon Pierre Bourdieu, « dans et par l'estime, la reconnaissance, la croyance, le crédit, la confiance des autres, et il ne peut se perpétuer qu'aussi longtemps qu'il parvient à obtenir la croyance en son existence »[392]. Dès lors, dans la perspective de la reconnaissance est considéré comme minorité, non pas un groupe qui est numériquement inférieur, mais plutôt et tout simplement tout groupe en quête de l'estime des autres, qu'il soit numériquement inférieur ou supérieur. C'est dans ce sens qu'on parle de survivance.

La survivance des communautés culturelles minoritaires, se posant en « Nous » particulier par référence au groupe plus vaste d'appartenance, est l'un des fondements de la politique de reconnaissance. En effet, la résurgence des revendications relatives à ce dernier idéal traduit les limites du modèle politique libéral en vogue à notre époque, « qui considère simplement une égalité des droits accordés aux citoyens »[393], ne donnant pas du tout, ou accordant du moins une reconnaissance très limitée à l'identité culturelle. Le Canada, avec la querelle anglo-française qui a failli conduire à la scission du pays[394] vers les années 80, montre à quel point n'importe quel État, si puissant économiquement ou militairement, peut être confronté à des difficultés politiques majeures, s'il ignore les revendications d'un peuple ou des communautés culturelles animées par l'idéal de survivance. C'est dans ce cadre qu'après plusieurs débats entre les représentants des partenaires sociaux, la loi fondamentale canadienne a été amendée pour accorder à la province du Québec, considérée désormais comme une communauté culturelle distincte, une forme d'autogouvernement « allant jusqu'à la possibilité d'adopter certaines législations jugées nécessaires pour assurer cette survivance », notamment des lois déterminant qui peut envoyer ses enfants dans les écoles anglophones (ni les francophones, ni les immigrants), mais aussi « l'exigence qu'une entreprise de plus de cinquante employés soit administrée en français », tandis que la loi proscrit désormais toute signature commerciale dans une langue autre que le français.

L'enjeu était ici, comme le relève Taylor, « le désir de survivance de ces populations, entraînant la demande de certaines formes d'autonomie dans leur *self-government*, aussi bien

---

[391] Franck Fischbach, *Fichte et Hegel*, *op.cit.*, p. 5.
[392] Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*. Paris : Seuil, 1997, p. 200.
[393] Charles Taylor, *Multiculturalisme*, p. 72.
[394] *Ibid.*, p. 73.

que la possibilité d'adopter certaines formes de législation jugées nécessaires pour assurer la survivance »[395]. Cependant, la question qui se pose est de savoir s'il est juste, au nom de la survivance des minorités, de restreindre le droit des gens. Il s'agit ici du retour de la querelle entre libéraux et communautariens. En vertu de quels principes doit-on ou peut-on imposer la restriction des droits et libertés de l'individu ? Cette restriction a-t-elle un fondement « rationnel » ? Cette question conduit à un nouveau questionnement : la démocratie libérale, ou du moins le libéralisme est-il compatible avec la diversité ?

Face à l'adoption de ces lois « restrictives » au nom de la survivance des minorités, les libéraux Canadiens crièrent au scandale. Pour ces derniers, les desseins collectifs venaient à impliquer des restrictions à la liberté et aux droits de l'individu, présentés comme inviolables, ce qui était inadmissible dans une société canadienne de tradition libérale. En revanche, pour les communautariens Canadiens soutenant l'idéal de survivance comme droit fondamental d'un peuple minoritaire, cette mesure était juste. Leur argument, auquel souscrit d'ailleurs Taylor, est qu'« il existe une politique de respect égal enchâssée dans un libéralisme de droit, qui est inhospitalière à la différence, parce qu'elle repose sur une application uniforme des règles qui définissent ces droits, sans exception, et parce qu'elle est très méfiante envers les desseins collectifs »[396]. Contrairement aux libéraux qui fondent la liberté sur l'individualité, les multiculturalistes et les communautariens l'élargissent à une communauté soucieuse de desseins collectifs.

Avec l'idéal de survivance se trouve posée la question du sujet des droits, entre le citoyen et la communauté. Comment donc garantir les droits et libertés individuels dans le respect de la diversité des valeurs culturelles ? Problématique très complexe quand elle surgit dans une société de forte tradition démocratique et libérale comme le Canada. Pourtant, la réalité historique montre que la survivance culturelle n'est pas un problème particulier au Canada. Des cas similaires se retrouvent ailleurs, indépendamment de la situation géographique, culturelle et économique. C'est le cas de la Chine avec les revendications Tibétaines, de l'Algérie avec les soulèvements de la Kabylie, de l'Angola avec le problème de l'Enclave de Cabinda, etc. Sans oublier que si le problème n'est pas traité avec un consensus basé sur l'égale dignité, l'unité de l'État finit par en pâtir.

L'exemple du Soudan du Sud qui vient tout récemment de se détacher de l'État central en est une bonne illustration. D'autres situations similaires sont en veilleuse avec le risque d'éclater à tout moment. C'est le cas de la Lybie (Bengazi), d'Azawad au Mali, des

---

[395] *Ibid.*
[396] *Ibid.*, p.83.

Banyamulenge en République Démocratique du Congo, du Sahara occidental au Maroc, de l'île de Zanzibar en Tanzanie, etc. Par ailleurs, de nos jours, même les États considérés comme étant à forte tradition libérale ne sont pas épargnés par les revendications à caractère identitaire. En témoignent le problème basque en Espagne, le problème de la Corse en France, de même que les débats autour de l'Islam et la laïcité en France, etc.

Si la survivance est indissociablement liée au concept de minorité, la réalité de ce dernier renvoie plutôt à la question de la différence identitaire dans ses multiples variables. D'une part, « minorité » peut renvoyer tantôt à l'ordre naturel (sexe), tantôt résultant de la configuration mythique ou sociale (castes, tribus, ethnie, religion, langue, …). Dans cette acception, on peut concevoir la minorité comme un groupe numériquement inférieur, opprimé de par son infériorité quantitative. D'autre part, parler de minorité renvoie à un groupe qui n'est pas nécessairement en infériorité numérique, mais soumis ou opprimé par un autre groupe (lui-même parfois numériquement inférieur) que le contexte historique a avantagé. C'est le cas de la société burundaise où pendant des siècles, une minorité ethnique, représentant 14% de la population, s'est positionnée en exclusivité dans toutes les instances publiques fondamentales du pays : l'armée, la police, l'administration, la diplomatie, etc. Il n'y avait pas eu de conquêtes pour que le groupe tutsi impose sa domination. Certains estiment que cette situation s'est développée grâce à la complicité du colonisateur. D'autres paramètres entrent pourtant en jeu, notamment les récits légendaires et mythiques issus de la tradition, visant à démontrer que la domination peut avoir une origine culturelle.

S'agissant du concept de minorité, Franck Fischbach montre que « la minorité n'a rien à voir avec le fait d'être moins nombreux »[397]. La minorité désigne en effet, selon Franck Fischbach, non pas le nombre, mais plutôt la « situation de celui qui est tenu pour *mineur* »[398]. Or, être tenu pour mineur signifie, d'après Kant, être tenu pour « incapable de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre»[399]. Sont donc mineurs « ceux auxquels on ne reconnaît pas la maîtrise d'eux-mêmes et donc aucune identité propre »[400]. Dans la mesure où ils n'ont que l'identité que leur donnent les majorités, ils sont en défaut de reconnaissance, car ils sont dans l'impossibilité de « se donner à eux-mêmes, et par eux-mêmes leur propre

[397] Franck Fischbach, *Fichte et Hegel*, *op.cit*., p.6.
[398] *Ibid*.
[399] Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, in *Œuvres philosophiques, t. 2*, Paris : Gallimard, « La Pléiade », 1985, p. 209.
[400] Franck Fischbach, *Fichte et Hegel*, *op.cit*., p.6.

identité »[401]. Sans identité, la minorité n'a pas de modèle. Elle est obligée de prendre le modèle des dominants. Elle n'est donc pas elle-même. Il y a risque d'une disparition de la communauté. L'idéal de survivance s'inscrit ainsi dans la perspective d'une lutte pour la reconnaissance, en tant que le combat vise à faire accepter un modèle propre à soi, et le faire accepter et respecter par la communauté majoritaire. Il s'agit d'une question de « survie » ou de « salut » et une conquête à la fois de la dignité et de la justice.

Dans une société démocratique libérale, il y a une certaine tendance à récuser les demandes des minorités, les taxant de marginalistes, ethnocentristes ou individualistes. La plupart des libéraux soutiennent que l'État ne devrait tenir compte que des demandes liées aux droits universels. Pourtant, la réalité sociale met en exergue un fait irréfutable. En effet, comme le fait remarquer Fred Constant, « qui pourrait nier aujourd'hui que la marginalisation de certaines catégories - notamment les femmes, les citoyens de couleurs et les étrangers – témoigne d'une contradiction flagrante et insupportable avec les idéaux démocratiques »[402] ? Ainsi, les revendications touchant à l'idéal de survivance et la question des minorités, comme le souligne Constant, « traduisent toujours des déficits de citoyenneté, lesquels sont intensément vécus et ressentis par certains groupes stigmatisés et victimes d'une double mise à l'écart socio-économique et culturelle »[403]. Par conséquent, il y a nécessité de programmes publics susceptibles de réduire les écarts inégalitaires.

### 2.2. Desseins collectifs et droits particuliers

D'après Sylvie Mesure et Alain Renaut, « la domination historique de certains groupes sur d'autres laisse derrière elle une série de barrières et de préjudices qui rendent difficile pour les groupes désavantagés une participation effective au processus politique »[404]. C'est dans ce sens que naît l'idée des droits collectifs, dans la perspective d'aider des groupes qui sont dans l'incapacité de s'affranchir de leur état d'injustice. Alors, dans toute société qui se réclame d'un idéal démocratique, soutient Fred Constant, « les droits collectifs ont à la fois un rôle de compensation devant des inégalités socio-économiques parfois criantes, et servent de rempart contre les extrémismes »[405]. C'est pour cela que les droits collectifs, malgré les controverses, sont désormais considérés comme une exigence rationnelle pour corriger les injustices historiques ou, dans certains cas, protéger les minorités de la tyrannie des majorités.

---

[401] *Ibid.*
[402] Fred Constant, Le multiculturalisme, *op.cit.*, p. 56.
[403] *Ibid.*, p. 95.
[404] Sylvie Mesure, Alain Renaut, *Alter ego*, *op.cit.*, p. 228.
[405] Fred Constant, *Le multiculturalisme*, *op.cit.*, p. 93-94.

Il existe donc trois principales catégories d'exigence de droits collectifs. En premier lieu, on peut penser à un État « multinational » avec des communautés culturelles distinctes et localisées sur un espace géographique délimitable. Dans ce cas, la demande de reconnaissance peut se traduire sous forme de la demande d'un droit à une juridiction territoriale bien distincte, en vue de protéger les particularités jugées fondamentales et essentielles pour les communautés de la micro-nation, à côté de la juridiction globale fédéraliste. Cependant, Will Kymlicka, relève que « l'attachement aux droits de l'homme ne nous dit rien quant à la façon dont ces droits doivent effectivement être gérés (…), la démocratie implique un engagement en faveur du principe d'égalité politique, mais il n'existe aucun moyen de déduire de ce principe abstrait l'unique et le meilleur régime de représentation »[406]. À ce propos, Kymlicka fait remarquer que la réponse n'est pas à chercher au niveau de la philosophie politique, encore moins au niveau de la sociologie politique, mais plutôt au niveau de la pratique politique elle-même. C'est ainsi que, affirme encore Kymlicka, « on peut parfaitement envisager, dans une société déterminée, de parvenir à un accord sur la délimitation des groupes défavorisés pour lesquels il y aurait matière à mettre en place un régime spécial de représentation : pour autant, il importe néanmoins de limiter principiellement l'extension indéfinie de ce type de droits collectifs »[407].

Dans une telle perspective, Kymlicka rejoint Taylor d'après qui « lorsque la nature du bien requiert qu'il soit recherché en commun, c'est la raison pour en faire une question de politique publique »[408]. C'est dans ce cadre que « les desseins collectifs peuvent impliquer des restrictions à la liberté des individus, en allant ainsi contre leurs droits »[409]. Cette position est antithétique de celle de John Rawls, pour qui aucun argument ne peut être valable s'il va à l'encontre du principe de l'inviolabilité des droits individuels (sauf si l'individu lui-même y consent, et là aussi, en vertu de la seule obligation de l'intérêt supérieur de l'État).

Toutefois, abordant l'inquiétude de Kymlicka et des détracteurs des droits collectifs quant au sort réservé aux droits et libertés de l'individu, Taylor soutient qu' « une société dotée de puissants desseins collectifs peut être libérale, pourvu qu'elle soit capable de respecter la diversité – spécialement lorsqu'elle traite ceux qui ne partagent pas ces visées communes – et pourvu aussi qu'elle puisse offrir des sauvegardes adéquates pour les droits fondamentaux »[410]. La position de Taylor est donc médiane. En même temps il plaide pour

[406] Sylvie Mesure, Alain Renaut, *Alter ego, op.cit.*, p. 228.
[407] *Ibid*.
[408] Charles Taylor, *Multiculturalisme*, p.81.
[409] *Ibid*., p.76.
[410] *Ibid*., p.82.

accorder plus d'attention aux demandes collectives, mais aussi, il soutient qu'aucune demande ne peut être approuvée si elle enfreint les droits fondamentaux.

Dans la logique des revendications fondées sur les droits collectifs, et dans une perspective multiculturaliste et plus fondamentalement à la lumière de la politique de reconnaissance, il n'y aurait aucune raison, comme le soulèvent Mesure et Renaut, « d'exclure de ce droit à une représentation spécifique tout groupe se sentant marginalisé en raison de sa différence, qu'il s'agisse des femmes, des homosexuels, des lesbiennes, des chômeurs, etc., qui sont certes tous sous-représentés au niveau politique »[411]. Cette intégration procure non seulement de l'estime, mais aussi, permet la réduction des inégalités sociales, politiques et économiques, ce qui crée les conditions de reconnaissance mutuelle effective dans la société, chacun gardant sa particularité.

### 3. De la reconnaissance formelle à la pratique : au-delà de la justice, l'équité

Le questionnement fondamental autour de la justice pratique consiste à se demander pourquoi dans le monde des égaux (idéal démocratique) certains sont plutôt plus égaux que d'autres. Une telle interrogation relève de la réalité de toutes les sociétés humaines. Ainsi, l'inégalité sociale peut relever de deux ordres : la nature ou la politique. Dans l'ordre naturel d'une part, le constat est que certains individus naissent handicapés, limités en habiletés, etc. D'autre part, l'on se demande pourquoi X naît de la famille des seigneurs et Y dans celle des serviteurs. Dans tous les cas, le problème revient à demander si l'on peut continuer à affirmer l'égale dignité si certaines communautés jouissent pleinement des droits et des biens publics alors que d'autres croupissent dans la misère et n'ont même pas la garantie des droits minimum. Ce qui fait qu'il devient clair que proclamer la reconnaissance ne suffit pas, car pour être effective, elle a besoin des stratégies pratiques de mise en œuvre.

Il s'avère alors nécessaire, dans de pareils contextes, que l'État conçoive des programmes publics, appuyés par le droit, visant la réduction des inégalités disparates dues aux injustices économiques et sociales. Une telle exigence rentre dans le cadre de la promotion d'une dignité égalitaire, car, la justice, fondée sur la liberté et la créativité de l'individu (mérite), serait rationnellement justifiée si tous les hommes partaient dans la vie sur le même pied d'égalité, en avoirs et en potentialités, ce qui est loin d'être le cas. C'est pourquoi dans une perspective d'une politique de reconnaissance globale, il s'avère nécessaire d'intégrer

[411] Sylvie Mesure, Alain Renaut, *Alter ego, op.cit.*, p. 228.

dans les mesures visant la justice sociale, des mécanismes garantissant la dignité des catégories de citoyens frappés par l'injustice.

### 3.1. La problématique de la méritocratie

Le principe de méritocratie repose sur l'idée que l'ascension sociale, que ce soit dans le domaine de la politique, de l'économie ou de l'éducation, devrait être le résultat des mérites individuels sans qu'il y ait favoritisme ou inégalité des chances dès le départ. Ainsi, si les mérites des gens dans une société sont le résultat de leurs efforts personnels, il n'y a pas d'injustice sociale même si la société est inégalitaire. Le paresseux ou le moins créatif n'a qu'à se contenter de ce qu'il a comme fruit de ses efforts. Cette conception se trouve au cœur même du libéralisme politique et économique quand il défend qu'il faille donner à chacun selon ses besoins. Ainsi, le paresseux ou le moins créatif a moins de besoins (par exemple en termes d'appuis publics) que celui qui fournit des efforts pour se créer des opportunités. L'un ne s'adonne qu'à consommer, tandis que l'autre produit pour lui et pour les autres.

Cette conception semblerait être juste. Toutefois, le problème réside dans la notion même de l'égalité des chances, que certains penseurs nomment « plateau égalitaire », état qui présuppose une égalité de départ. Or, il n'en est pas le cas dans la réalité, étant donné la différence des origines. C'est dans ce cadre que, pour montrer les limites de la méritocratie, J. Fishkin donne l'exemple d'une société traditionnellement dirigée par une classe dominante sur la base de l'aspect de guerrier, et qui décide d'introduire une réforme pour garantir le respect d'égalité des chances. Pour accéder à la classe dirigeante, il faut passer au combat et le vainqueur est admis sans aucune considération particulière et les combats se déroulent dans les mêmes conditions pour tous. Dans cette société, l'ascension vers la classe dirigeante semble avoir lieu dans des conditions impartiales. Or, on remarquera que, comme le souligne Véronique Munoz-Dardé, « les enfants nés et grandis dans les classes traditionnellement guerrières, mieux alimentés et aux talents de combativité, mieux développés et entraînés, gagnent de façon écrasante dans des joutes pourtant organisés sans aucun favoritisme à leur égard »[412].

Ceci prouve que pour des questions relatives à la justice sociale, la culture ou la famille de naissance peut être à l'origine des inégalités sociales. Certains naissent dans des familles qui les prédisposent à une longueur d'avance sur d'autres. Dans les sociétés contemporaines, nous pouvons faire une analogie entre cet exemple de Fishkin et les concours

[412] Véronique Munoz-Dardé, *La justice sociale : le libéralisme égalitaire de J. Rawls*. Paris : Nathan, 2000, p. 34.

d'entrée dans les grandes écoles, qui fournissent à la société des élites d'administration et de la fonction publique. Les enfants des familles aisées, ayant grandi en ville ou dans les centres urbains, fréquentant de prestigieuses écoles primaires et secondaires, réussiront plus aux examens que ceux issus des villages ruraux très reculés – condition plus grave encore pour les pygmées vivant encore dans la forêt, qui ont suivi les cours sous l'arbre, sans matériel scolaire et avec un encadrement élémentaire. Leur situation sera encore plus compliquée, s'il faut passer le concours avec un ordinateur ou présenter la candidature en ligne alors qu'ils n'ont jamais vu un ordinateur, n'ont aucune notion d'internet.

De même, en dehors de l'influence de la famille ou de la société qui, d'une certaine manière, peut porter les traces d'injustices historiques lointaines, il faut également tenir en compte le fait que la nature elle-même peut être injuste. Ainsi, les gens atteints d'un handicap physique peuvent être marginalisés dans la société. Dans une élection politique par exemple (comme il c'est le cas en contexte africain), il serait difficile à un homme handicapé marchant à l'aide des béquilles ou en chaise roulante, de l'emporter face à un homme sans difficultés de santé, même si le premier se montrait plus éloquent, plus convaincant avec un programme social et politique bien soutenu. L'univers culturel est basé sur des préjugés aussi forts que l'opinion publique et va entrainer la masse des votants vers l'homme bien portant au détriment du handicapé. Dans la plupart des législations, il est même exigé un certificat médical de tout candidat à un poste de responsabilité politique.

Or, en politique, la première aptitude devrait être plutôt le bon sens ou l'aptitude mentale plutôt que la mise en évidence du caractère physique. Cependant, il suffit d'analyser combien les gouvernements comptent de ministres, députés, sénateurs ou directeurs généraux pour se rendre compte que la discrimination par rapport au handicap est une réalité, y compris dans des sociétés dites démocratiquement très avancées. Pourquoi alors ne pas inscrire dans la loi que ces couches de la population méritent d'être représentées, au moins dans les instances législatrices, afin de plaider pour que leurs particularités (handicap) soit prises en compte dans le secteur d'assistance sociale, car leur état nécessite une prise en charge particulière que les autres.

C'est pourquoi la politique de reconnaissance, se basant sur le principe fondamental de dignité humaine, doit tenir compte de toutes les catégories sociales, chacune dans son état particulier. Il apparaît donc que c'est la notion de l'identité communautaire qui est le fondement de l'idée de justice sociale, étant donné que la justice relative à l'individu s'énonce en termes de droits et libertés individuels. Ainsi, comme il est clair que les principaux

problèmes liés aux inégalités sociales se posent en termes de communautés de références, même les solutions doivent être recherchées par rapport aux communautés.

### 3.2. Représentativité politique et émancipation sociale

La représentativité est au fond même de la politique de reconnaissance car elle en traduit l'effectivité. En effet, un tel mécanisme a la force d'englober à la fois toutes les demandes identitaires. Si la demande est d'ordre moral, religieux, linguistique, ethnique ou même du genre, les solutions peuvent y être apportées sur ce mode. Les exemples sont multiples. Au Nigeria par exemple, la question de la succession à la tête de l'État est réglée sur base d'une représentation tournante entre musulmans et chrétiens, ce qui règle la question régionale étant donné que les musulmans sont plus nombreux au Nord et les chrétiens au Sud. Au Cameroun, la question est traitée autrement, en mettant plus l'accent sur les régions ou la langue (français / anglais). Au Burundi et au Rwanda, la question est plutôt d'ordre ethnique, entre Hutus et Tutsis.

Dans tous les cas de figure, la représentativité traduit une sorte de justice sociale et une reconnaissance effective entre les communautés partageant le même espace politique. L'absence de celle-ci peut être à l'origine de frustrations et de conflits qui peuvent menacer la cohésion sociale. Dans un tel cadre, il faut comprendre qu'il y a une sorte de transposition de demandes qui seraient individuelles vers l'espace communautaire. Une telle reconnaissance est d'ordre psychologique dans la mesure où l'individu n'y trouve pas nécessairement son compte. Mais l'honneur ou la dignité reconnus à un membre du groupe sont ressentis par toute la communauté.

De nos jours, une pratique tend à se répandre dans plusieurs États en ce qui concerne surtout le genre. La question de la parité entre hommes et femmes dans les instances politiques gagne du terrain. Cela est ressenti comme une justice qu'on doit faire au genre féminin dans la mesure où la plupart des cultures ont toujours tenu les femmes à l'écart de la gestion des affaires politiques. Sur ce point qui n'est pas caractéristique d'une société particulière, la thèse la plus plausible est que la culture a beaucoup joué dans le renforcement des inégalités entre les sexes. Ainsi, dans la plupart des cultures, la femme était considérée comme la gardienne de la maison. Dès son jeune âge, son éducation consistait à préparer la jeune fille à son futur statut de mère (tâches ménagères, etc.) tandis que le garçon était préparé à défendre le foyer, à subvenir aux besoins, etc. Cette orientation de la vie sociale n'allait pas changer suite à l'avènement de l'école, dans la mesure où l'éducation scolaire a été considérée comme étant plus appropriée au garçon qu'à la fille.

Même avec la modernité, pourtant réputée libéraliste et égalitariste, le statut social de la femme n'a pas considérablement changé. La philosophe Géneviève Fraisse montre d'ailleurs que la modernité va plutôt prolonger l'idée de l'inégalité naturelle entre les sexes. Ainsi, d'après elle, la modernité va, non seulement instaurer une citoyenneté confuse avec une sorte d' « uniformisation des sexes », mais, elle va aussi–renforcer l'idée du 18e siècle qui partage les tâches républicaines entre hommes et femmes, entre faire les mœurs et faire les lois. Les femmes sont des « gardiennes des mœurs tandis que les hommes sont des fabricateurs des lois »[413].

L'aspect culturel pèse donc de tout son poids sur les rapports sociaux et particulièrement sur le jeu politique, à qui l'on devrait attribuer le faible niveau d'insertion de la femme dans la sphère politique. Ainsi donc, la société est masculinisée à tel point que « les femmes constituent la majorité des électeurs mais ne parviennent pas à se faire élire »[414]. C'est une telle situation qui conduit les féministes à radicaliser leurs opinions à propos des droits de la femme. Ils estiment que celle-ci a une citoyenneté de « seconde classe », et que seule la représentation paritaire entre l'homme et la femme lui rendrait sa dignité pendant longtemps bafouée par l'homme. Il y a cependant, relativement au genre, une particularité qui probablement rend compte de la sous-estimation du déni de reconnaissance infligé aux femmes. Ainsi, si toutes les revendications identitaires sont susceptibles de donner lieu à des conflits, ce n'est pas le cas des conflits de genre. Il y a des violences privées, mais pas d'affrontement armé entre genres, comme c'est le cas pour les autres formes de conflits identitaires. Néanmoins, le fait que les femmes ne luttent pas elles-mêmes par la violence pour conquérir leurs droits ne doit pas occulter la violence et les injustices sociales dont elles font objet. Au regard de la marginalisation de la femme dans certaines traditions, il est important de relever qu'avec l'émergence du multiculturalisme et la politique de la reconnaissance, les penseurs contemporains défendent l'idée que femmes et hommes doivent être considérés comme des « êtres libres et égaux » capables d'autodétermination et dotés du sens de la justice, ce qui les autorise par conséquent à pénétrer dans le domaine public[415].

Face à des revendications identitaires de plusieurs ordres, les démocraties libérales doivent de nos jours adopter des législations destinées à corriger les injustices sociales, et surtout celles subies par les femmes. Celles-ci doivent, pour se sentir rétablies dans leur dignité, avoir un accès égal à l'éducation, à l'emploi et aux fonctions politiques. Pour Taylor,

---

[413] Geneviève Fraisse, « Quand gouverner n'est pas représenter », in *Esprit* n°3-4, Mars-avril, 1994, p.105.
[414] *Ibid*.
[415] Will Kymlicka, *Les théories de la justice : une introduction*. Paris : Découverte, 2003, p. 256.

au-delà d'une égalité symbolique, « ces mesures vont permettre à des gens pris au piège d'une pauvreté héréditaire, de sortir de cette prison économique »[416]. C'est dans ce contexte que la formule de quotas va s'appliquer dans plusieurs domaines de la vie publique, principalement l'enseignement supérieur et la fonction publique, et d'une manière assez particulière dans le jeu politique.

Il faut reconnaître que l'école est l'un des lieux réputés à la formation de l'individu et à son intégration dans une communauté d'égaux. Grâce à celle-ci, l'individu peut transcender ses liens familiaux, ethniques, ou coutumiers et se forger un sentiment d'appartenance à une entité plus vaste : la nation, la république. L'instruction est également investie d'une mission de maturation de l'individu. En lui permettant de forger son esprit critique et de choisir de façon autonome parmi plusieurs options celle qui lui convient, l'école opère un second affranchissement de l'individu. Après l'avoir débarrassé de ses liens sociaux, elle libère son esprit et en fait un être humain libre et responsable. D'où l'idée que l'émancipation de la femme doit nécessairement passer par l'école. Dans la perspective d'une politique des différences, il faudrait accorder à la jeune fille des facilités ou des moyens particuliers de bien étudier. C'est notamment le cas dans les sociétés où la femme est encore marginalisée comme l'Afrique. Le problème de la discrimination au niveau de l'école ne se pose plus en Europe (dans les campus, on a d'ailleurs l'impression que les femmes sont plus nombreuses que les hommes, un contraste avec l'Afrique et le monde arabe).

Ainsi par exemple, dans le contexte burundais, deux méthodes ont été initiées pour revaloriser la dignité de la femme et réduire sa faible participation dans la vie publique. Au niveau de l'école primaire, il a été constaté que la jeune fille est retenue à la maison par ses parents pour qu'elle s'occupe de petits travaux comme le petit commerce qui ne procure presque rien à la famille. On a alors instauré des méthodes pour encourager les parents à envoyer des jeunes filles à l'école. Chaque fin de mois, toute jeune fille de l'école primaire reçoit une certaine quantité d'huile de cuisine, quelques kilogrammes de riz et de haricot, un don qui n'est pas fait aux garçons. Une telle discrimination vise à encourager les parents à envoyer leurs enfants filles à l'école, pour compenser les écarts de genres dans la scolarisation. Cela a été appliqué également pour une communauté minoritaire, les Twa, qui, en dehors de la gratuité de la scolarité à tous les niveaux, bénéficient également d'autres appuis susceptibles de les encourager à aller massivement à l'école. Au niveau politique, la reconnaissance du genre demande qu'on accorde des quotas précis à la femme dans les

[416] Charles Taylor, *Multiculturalisme*, p. 58.

grandes instances de l'État, comme le Gouvernement, l'Assemblée nationale, le Sénat, etc. Cela reste également valable dans le haut commandement de l'Armée et de la Police, des facilitées dans l'entrepreneuriat, l'administration publique, etc.

### 3.3. La discrimination positive et le principe d'équité

Il faut entendre par discrimination positive une stratégie politique basée sur des mesures visant à permettre à des « citoyens entièrement à part » de devenir des « citoyens à part entière ». Ces mesures concernent d'une manière générale l'instauration des « quotas » revenant à chaque communauté dans les principales sphères de l'organisation publique, afin de permettre aux communautés marginalisées de rattraper leur retard dans l'émancipation sociale, politique et économique. Les domaines les plus visés sont ceux de l'éduction, de la fonction publique, des secteurs de la sécurité et de la politique. D'après Taylor en effet, « ces mesures censées favoriser les minorités peuvent être justifiées, après tout, sur le fondement initial de la dignité. Certains arguments peuvent être acceptés jusqu'à un certain point. Par exemple, certaines des exceptions (apparemment) les plus flagrantes à l' ″aveuglement aux différences″ sont au contraire des mesures de discrimination permettant à des catégories auparavant défavorisées de jouir davantage pour des emplois ou des places à l'université. Cette pratique a été justifiée par le motif selon lequel la discrimination historique a créé un schéma dans le cadre duquel les défavorisés luttaient avec un handicap »[417].

La discrimination vise donc le rétablissement d'une justice manquée. Elle vise à corriger les effets néfastes laissés par la discrimination contraire, c'est-à-dire celle négative. Cette dernière ayant créé des écarts de dignité et des inégalités sociales entre les individus et les communautés sur base de l'identité, « la discrimination inverse est défendue comme une mesure temporaire susceptible d'égaliser les chances et de permettre aux anciennes règles " aveugles " de revenir en force – mais d'une manière qui ne désavantage personne »[418]. Pour Taylor, « un tel argument semble assez convaincant pourvu que son fondement soit objectif et sain »[419]. De même, aux multiples polémiques soulevées par la discrimination positive que ses détracteurs accusent de vouloir réparer la justice par une grande injustice, Fred Constant répond que « la question n'est pas de savoir si l'*affirmative action* est nécessaire ou non. Elle est profondément symboliquement indispensable. La véritable question est de savoir (…) comment elle peut être mise en œuvre de la façon la plus efficace. Il s'agit d'un choix délibéré

[417] Charles Taylor, *Multiculturalisme*, p. 59.
[418] *Ibid.*
[419] *Ibid.*

en faveur des majorités défavorisées, destiné avant tout à réguler pacifiquement les conflits d'inégalités d'une société désormais acquise à l'idéal démocratique »[420]. L'objectif d'un tel mécanisme politique est d'opérer un passage d'une société inégalitaire et injuste à une société égalitaire et juste. Ce mouvement consiste également à concrétiser l'égale dignité théorique en égale dignité de fait, en s'employant à réduire autant que possible l'inégalité des chances, tant sur le plan social, économique que politique.

En fin de compte, la mondialisation et la croissance du flux migratoire font qu'au-delà de la diversité culturelle nationale, les sociétés contemporaines deviennent de plus en plus cosmopolites. Dans un tel contexte, la reconnaissance devient plus que nécessaire, c'est-à-dire « un besoin humain vital » en termes tayloriens, dans la mesure où le déni de celle-ci enferme les gens dans une sorte de ghetto en leur inculquant une image avilissante. Un tel contexte fait accumuler des frustrations dont l'éclatement peut embraser la société entière et l'État. Il importe donc pour une minorité, qu'elle soit nationale ou ethnique, de bénéficier d'une politique de reconnaissance fondée sur l'octroi de droits administratifs ou politiques spécifiques au sein d'un État, afin que leurs différences ne soient pas interprétées comme source d'inégale dignité et d'injustice sociale.

Il reste seulement à savoir si cette politique de reconnaissance des différences fondée sur des droits particuliers, surtout les stratégies comme la représentativité, les quotas ou la discrimination positive ne risque pas de détourner les citoyens de certains idéaux fondamentaux comme la citoyenneté, l'universalité des valeurs, etc., pour les subordonner au relativisme et à l'ethnocentrisme. Par ailleurs, l'on constate de nos jours le développement de secteurs ayant une grande emprise sur la vie sociale, qui échappent néanmoins ou presque au contrôle total de l'État. Il s'agit de l'entreprise privée en général, et des multinationales en particulier. Celles-ci, avec leurs contributions financières (impôts, emplois, sport et culture ...) ont une grande emprise sur l'autorité politique, sur laquelle elles exercent une grande influence. Dès lors, il leur est facile d'opérer un lobbying visant à détourner l'État de son regard sur leurs activités, ce qui a pour conséquence l'exploitation de l'employé et du citoyen. Comment donc organiser l'agir économique, afin que, à côté de l'agir politique, il soit compatible avec la promotion de la dignité humaine, de la reconnaissance et de la justice sociale ? Taylor ne s'est pas soucié de cette dimension de la justice sociale. Néanmoins, une

[420] Fred Constant, *Le multiculturalisme, op.cit.*, p. 57-58.

partie de réponse nous est donnée par Honneth. Cette thématique sera traitée au cinquième chapitre.

### 4. Enjeux et défis éthico-politiques du multiculturalisme

A travers le multiculturalisme et la reconnaissance, confrontant les demandes de la reconnaissance et du multiculturalisme à l'égard la démocratie libérale, la philosophie politique pose la question des règles et principes qui pourraient servir de base à l'accommodation du singulier avec le particulier et l'universel. Un tel questionnement embrasse les questions de tous les domaines des sciences sociales et humaines. Pour ce qui est de ce travail, et afin de garder une certaine cohérence, notre discussion se focalise sur le questionnement éthique et moral, et surtout sur les enjeux politiques et juridiques de la reconnaissance et du multiculturalisme.

La politique de reconnaissance des différences concerne trois dimensions essentielles de la régulation de la vie sociale à savoir : la morale, la politique et le droit, trois dimensions liées à l'identité et la dignité humaine. La question du statut des valeurs culturelles, de l'égalité des cultures, de la place de l'identité dans le jeu politique démocratique, etc., est à la base d'un vaste mouvement revendiquant la promotion de la justice sociale. Ceci interpelle également les notions de citoyenneté et la cohésion de l'État-nation. C'est par là que surviennent parfois des controverses et difficultés difficiles à surmonter.

#### 4.1. Risques de conservatisme culturel et exaspération du ressentiment

Le propre de toute culture est qu'elle est sujette à transformation, donc dynamique. Or, avec la juridicisation[421] des rapports sociaux, surtout en ce qui concerne l'accès au pouvoir politique et les chances d'émancipation économique, toutes les demandes ont tendance à être traduites en références à l'identité culturelle ou ethnique. Ceci peut avoir deux grandes

[421] Deux néologismes quasi homonymes *judiciarisation* et *juridicisation*, envahissent le vocabulaire de la sociologie du droit et provoquent parfois une certaine confusion qu'il convient de lever. La *juridicisation* (et non [juridisation]), dérivé du mot *juridique*, désigne le phénomène de l'extension du droit et des solutions juridiques à un nombre de plus en plus grand de domaines de la vie sociale et économique. Elle conduit notamment, par voie de conséquence, à la *judiciarisation*, dérivé du mot *judiciaire*, qui est le prolongement du bras de justice, la multiplication des mécanismes judiciaires, l'intervention accrue des tribunaux dans les différends qu'occasionne nécessairement la vie collective. « La judiciarisation peut se définir comme le processus au cours duquel un traitement juridique et judiciaire se substitue à un autre mode de régulation sociale. » « L'une des dérives de la judiciarisation apparaît lorsque la responsabilité judiciaire, et notamment pénale, tend à se substituer à la responsabilité politique des autorités publiques. » On oppose à la *judiciarisation* la déjudiciarisation, ou le droit dit préventif, et à la *juridicisation* la déjuridicisation ; In *Juridictionnaire*, Centre de traduction et de terminologie juridiques (CTTJ), Faculté de droit, Université de Moncton,http://www.btb.termiumplus.gc.ca/tpv2guides/guides/juridi/indexfra.html?lang=fra&lettr=indx_catlog_j&page=9u2A-DRXN8-E.html, consulté le 15 mai 2016.

conséquences : l'enfermement sur soi et l'exaspération d'un sentiment de victimisation (plus accentué dans le cas des sociétés post-conflit).

D'une part, au lieu de favoriser l'ouverture, la politique des différences peut conduire plutôt à la fermeture et l'isolement dans la communauté d'origine. La reconnaissance devient une sorte de clientélisme. Les élites se mettent donc à défendre l'idéologie culturaliste pour maintenir la cohésion du groupe non pas pour la simple reconnaissance, mais plutôt dans le but de continuer à bénéficier des avantages politiques et économiques que leur confère la représentativité. Dans une telle perspective, la politique de reconnaissance s'écarte de son objectif d'affranchir la communauté, mais se montre plutôt bénéfique à un groupe d'individus, une certaine élite à l'intérieur du groupe. Il se crée ainsi une sorte de classe à part, dissociée des couches populaires et laissant celles-ci dans les mêmes conditions de départ. C'est notamment le cas de la représentativité en ce qui concerne les femmes.

D'autre part, dans un contexte où la revendication de la reconnaissance est fondée sur une histoire émaillée de conflits sociaux, comme le souligne J-L Gignac citant M. Angenot, « les groupes qui demandent la réparation au nom des injustices du passé peuvent (…) avoir tendance à figer l'essentiel de leur identité dans ce passé afin de poursuivre et légitimer leurs griefs. (…) les droits à la différence procurent donc aux identités érigées en victimes un statut privilégié qu'elles ne voudront surtout pas perdre par le "devenir-autre". L'identité du ressentiment conduit donc facilement au repli sur soi, lequel nuit à la transformation identitaire »[422]. Dans un tel contexte, il y aura une sorte de résistance par rapport au dynamisme culturel. Dans le cas du Canada, la loi québécoise interdisant aux citoyens francophones et immigrés vivant au Québec d'inscrire leurs enfants dans une école anglophone en est un exemple. Cet enfermement peut, dans certains cas, constituer une entrave au dialogue interculturel tout comme la fusion des horizons préconisée par Taylor dans le cadre de la reconnaissance intercommunautaire.

L'une des grandes difficultés à laquelle Taylor n'arrive pas à apporter de réponse, et qui tend à remettre même en cause le projet politique défendu par le multiculturalisme, c'est la limite ou le point de démarcation entre les droits et les libertés individuelles, c'est-à-dire les droits fondamentaux infrangibles, et les droits collectifs qui protégeraient les desseins collectifs. J. Pélabay le souligne bien en montrant que :

> Les "droits collectifs" constituent le pilier de la "politique de la reconnaissance". Tel que les conçoit Taylor, il s'agit des droits accordés aux groupes culturels menacés de disparition et visant à garantir la réalisation des desseins collectifs des minorités. Ils sont supportés par une ontologie sociale qui effectue un glissement du « je » au

[422] J-L. Gignac, « Sur le multiculturalisme… », *op.cit.*, p. 63.

> « nous ». Les exigences de reconnaissance et d'authenticité sont transposées des relations interindividuelles aux relations intercommunautaires. Autrement dit, les communautés culturelles, considérées comme des êtres agissants entre lesquels la justice doit exister, accèdent au rang des sujets de droits. Une illustration concrète des droits collectifs, tirée de l'expérience canadienne, est fournie par les droits linguistiques accordés au Québec (« loi 101 »)[423].

Pour défendre cette politique, Taylor part du postulat selon lequel « il faut garantir, par des mesures publiques, la survie de la communauté, afin que les générations futures puissent jouir des mêmes capacités, droits et valeurs que nous jugeons essentiels pour nous-mêmes »[424]. Or, la réalité sociale nous montre qu'il existe certaines identités (communautés culturelles) qui subissent encore un retard considérable quant à l'évolution du monde. Comment peut-on admettre, au sein d'un État démocratique, qu'un groupe culturel comme les Pygmées ou Bochimans (surtout en Afrique centrale) par exemple, se maintienne à l'écart du monde au nom de la préservation des valeurs culturelles ? Vivre dans la forêt, avec comme ressources la chasse et la cueillette, dans l'ignorance totale de l'école, des soins de santé dans les structures sanitaires modernes (vaccination, etc.), est-ce que cela définit des valeurs à préserver ? Est-il raisonnable de défendre la sauvegarde d'un univers culturel pour un groupe qui s'enfermerait dans l'ignorance et resterait à l'écart des bienfaits de la science ?

On peut dès lors soutenir, avec Steven C. Rockefeller, que dans sa quête de dignité égalitaire, la démocratie doit imposer à certaines cultures « l'abandon des valeurs morales et intellectuelles qui sont incompatibles avec les idéaux de liberté, d'égalité et de recherche coopérative œuvrant pour la vérité et pour le bien-être de tous »[425]. En outre, par l'idée de droits collectifs, Taylor préconise la « survivance culturelle ». Il y a ici une zone d'ombre, et la solution de la reconnaissance des différences, court le risque de tomber dans le danger d'un communautarisme totalisant. L'un des analystes de la politique de reconnaissance qui a le mieux cerné ce danger est Kymlicka. Ce dernier montre en effet qu'un modèle de citoyenneté multiculturelle, qui construit l'identité des individus suivant l'idéologie d'une identité fixe, adossée à un soi-disant groupe primordial d'appartenance (sexe, ethnie, religion, nation, etc.) hérité d'une tradition à perpétuer, peut devenir plus homogénéisant qu'un modèle qui n'impose pas *a priori* une identité de groupe aux citoyens.

En effet, dans la perspective de Kymlicka, une telle position multiculturaliste ne reconnaîtrait qu'une « macro-diversité » (la diversité des groupes) et nierait la « micro-diversité », c'est-à-dire la diversité à l'intérieur des communautés : dissidents, marginaux,

---

[423] J. Pélabay, « Charles Taylor : la reconnaissance des différences comme politique », [http://www2.cndp.fr/magphilo/philo15/charles_taylor-Imp.htm] article consulté le 01/01/2016 par exemple

[424] *Ibid.*

[425] Steven C. Rockefeller, in *Multiculturalisme, op.cit.,* p.121-122.

métissés, identitaires, etc. Par ailleurs, une reconnaissance du pluralisme qui se limite à la diversité de groupe apparaît comme une conception essentialiste de l'identité et néglige la diversité résultant de l'expression de la pluralité des individus. Dans ce cas, le multiculturalisme devient une stratégie de « surveillance et d'uniformisation » servant à contrôler l'identité intracommunautaire et à édicter les caractéristiques de ce que serait la vraie identité. Ce danger est d'autant plus grave que dans le contexte des sociétés où la revendication de la reconnaissance est consécutive à des situations conflictuelles, il y a plus de risque que la politique de reconnaissance conduise à la fragmentation sociale qu'à l'unité, en conduisant les communautés à cultiver un esprit de ressentiment et de victimisation pour en faire une sorte de marketing politique.

### 4.2. La rationalité démocratique à l'épreuve de l'ethnocentrisme

La politique a pour principale mission de régler la vie de la société en vue d'un mieux-vivre individuel et collectif. Néanmoins, certains y trouvent parfois la meilleure voie pour accaparer des postes leur permettant de mettre la main sur les biens de l'État afin d'en user comme bon leur semble, sous couvert de la légalité que leur confère le fait d'avoir gagné les élections, parfois truquées ou bafouées. Certains n'hésitent même pas à user de tous les moyens pour accéder légalement aux appareils de l'État. L'un des grands moyens, qui est d'usage courant à notre époque et dans les systèmes à démocratie libérale, c'est la voie du parti politique.

Le multipartisme se présente comme l'une des voies privilégiées pour l'enracinement de la démocratie libérale. Il facilite l'alternance au pouvoir par l'issue d'une compétition qui se voudrait libre, juste et équitable. Pourtant, avec les réalités actuelles, il est incontestable qu'un bon nombre de citoyens se lancent dans la politique avec l'intention de satisfaire leurs appétits matériels et non avec des programmes politiques rationnels. Dans les sociétés à grande prévalence identitaire, il y a souvent une tendance à recourir à l'identité comme moyen de recrutement des membres. Le parti devient alors une sorte de groupement affinitaire. Or, un parti politique digne de ce nom ne saurait se réduire à un club ou un groupe d'affinités familiales. Il va au-delà de cela car il requiert, non seulement une organisation, mais aussi un idéal et un projet de société. Ainsi, dans *Les partis politiques*, Jean Charlot souligne qu'un parti politique digne de ce qualificatif doit remplir quatre conditions de base s'il ne veut pas se réduire à une simple organisation ou une faction : « - une organisation durable, c'est-à-dire une organisation dont l'espérance de vie politique soit supérieure à celle de ses dirigeants en place, entretenant des rapports réguliers et variés avec l'échelon national ; - la volonté

délibérée des dirigeants nationaux et locaux de l'organisation de prendre et d'exercer le pourvoir, seuls ou avec d'autres, et non simplement d'influencer le pouvoir ; - le souci, enfin, de rechercher un soutien populaire à travers les élections ou de toute autre manière »[426].

Une formation politique doit donc avoir un projet de société animé par un idéal. Son organisation vise à conquérir le pouvoir par des moyens légaux. Ainsi, un parti politique ne peut pas avoir une connotation identitaire, faute de quoi il rallierait des citoyens se réclamant de cette identité de force, en ne favorisant pas l'adhésion d'autres identités qui se sentiraient exclues en son sein. Ce principe serait contradictoire avec l'idée de liberté dans toutes ses acceptions.

Ainsi, pour Georges Burdeau, un parti politique est « un groupement d'individus qui, professant les mêmes vues politiques, s'efforcent de les faire prévaloir, à la fois en y ralliant le plus grand nombre possible de citoyens et en cherchant à conquérir le pouvoir »[427]. Dans le but d'influencer les décisions, la reconnaissance s'appuie, dans un système de démocratie libérale, sur l'existence de l'opposition. Cette reconnaissance est une marque de la tolérance politique. Elle traduit de fait la rationalité dans la gestion des affaires par les vainqueurs, faute de quoi ils risquent de céder la place à son opposition. Cette dernière présuppose donc que chaque parti peut admettre sans inquiétude la gouvernance temporaire de son adversaire car rien d'irrémédiable n'est jamais accompli. Le vaincu garde tout de même le droit de critiquer la manière dont celui qui a gagné gère les affaires de l'État.

Dans le multipartisme moderne, il se pourrait que le groupe dirigeant ait des ambitions marquées tournées vers une ou plusieurs identités, de quelque sorte qu'elles soient. Des individus se sentant exclus peuvent alors recourir à la mobilisation identitaire pour des fins politiques. Cette tendance est très accentuée dans une société à très forte connotation ethnoculturelle comme celle de l'Afrique. Ainsi, des partis à références identitaires comme l'ABAKO (Alliance des Bakongo) au Congo démocratique, le FIS (Front Islamique du Salut) en Algérie, le PDC (Parti Démocratique Chrétien) en plusieurs pays d'Afrique et en Europe, le PALIPEHUTU (Parti pour la Libération du Peuple Hutu) au Burundi, ont marqué l'histoire politique de leurs pays d'une façon ou d'une autre.

Donc, en cherchant à valoriser l'identité culturelle, des communautés peuvent en faire une base pour des revendications politiques, ce qui risque de conduire à des partis communautaires et non politiques. De plus, des partis peuvent se constituer, comme c'est le

---

[426] Jean Charlot, *Les partis politiques*. Paris : Armand Colin, p. 22.
[427] Georges Burdeau, *Traité de science politique*, t.5 *: L'Etat libéral et les techniques politiques de la démocratie gouvernée,* Paris : LGDJ, 1987, p. 268.

cas pour l'Afrique surtout, non pas autour d'un idéal commun, mais dans la seule visée de chasser un groupe au pouvoir. De tels cas se font sentir quand il s'agit de négocier entre groupes rivaux pour sortir le pays d'une crise ou pour adopter un plan politique de développement. Sur le plan de la démocratie, une autre conséquence de la revalorisation de l'identité resurgit dans le jeu des alliances. En effet, lorsqu'aucun groupe ne s'impose, la règle du jeu démocratique admet le rapprochement entre groupes concurrents. Rationnellement, ce jeu se ferait par rapprochement des idéaux ou des projets politiques, ce qui n'est pas le cas dans la plupart des situations. D'une part, les intérêts matériels sont les plus mis en avant. Lorsque le jeu se tourne vers des alliances identitaires, d'autre part, la situation devient plus compliquée car les rapprochements se font sur une base ethnique et non sur celle d'un projet politique. Cela peut constituer de sérieuses entraves à l'établissement ou à la restauration de la démocratie.[428]

Il s'en suit qu'en incluant les différences dans la politique, et surtout dans le système de la démocratie libérale, il est fort risqué de vider le parti de son idéal politique pour le remplacer par la satisfaction d'intérêts particuliers liés aux spécificités culturelles. L'accentuation d'un tel phénomène risque de conduire à un cantonnement autour des particularismes et à la consolidation de l'ethnocentrisme, une idéologie qui ne fait pas bon ménage avec la démocratie libérale. En effet, cette démocratie a l'objectif de garantir la liberté et l'égalité des chances dans l'émancipation des citoyens, tant au niveau économique que politique. Chacun peut donc aspirer, soit individuellement, soit au sein d'une formation politique, à toutes les ambitions autorisées par la loi.

Le suffrage universel direct comme principe démocratique (un homme = une voix), paraît très rationnel car porteur d'un contenu égalitariste. Il ne manque pourtant pas de critiques. La majorité l'emporte, en principe en toute transparence, mais rien ne dit qu'elle doit nécessairement avoir raison. La démagogie, l'appui sur les mésaventures historiques, sont des facteurs qui peuvent accorder la victoire à des gens qui ne sont pas animés par un véritable idéal politique. Dans une société où la référence identitaire marque le vivre ensemble, le jeu est faussé dès le départ. On n'élit pas les candidats porteurs de bons projets, mais plutôt les membres de sa communauté, et les communautés minoritaires en pâtissent. Par

[428]Au Burundi par exemple, lors des négociations d'Arusha visant à rétablir la paix et la démocratie, les groupes en négociations ont été scindés en deux blocs: l'un pour les Tutsis et l'autre pour les Hutus. Ainsi, il est fort étonnant de constater comment, selon la tendance ethnique, un parti royaliste est prêt à faire alliance avec un parti républicain de même tendance ethnique, ou un libéral avec un socialiste, etc., au lieu de faire alliance selon le rapprochement idéologique.

conséquent, il y a toujours un risque réel de conflits qui emmaillent chaque séquence démocratique.

C'est ici qu'apparaît véritablement la problématique des minorités et son implication sur les plans politique, juridique et éthique. Dans des situations où l'identité s'est implantée dans le processus du jeu démocratique, certains groupes étant numériquement faibles, peuvent avoir le sentiment d'être exclus à jamais des instances publiques. Ils peuvent alors accentuer les demandes pour que l'État leur fasse justice. L'une des demandes qui est souvent formulée et qui semble être la plus importante par ses implications juridiques et éthiques, c'est l'abrogation du principe un homme = une voix. En effet, plusieurs polémiques tournent autour de ce principe classique. Dans des situations où, pour une raison historique, des groupes minoritaires ne peuvent pas gagner des élections suite au poids de la référence identitaire, pourquoi n'abrogerait-on pas un tel principe pour leur accorder une chance de l'emporter eux-aussi ? Cependant, si cela était accepté, la situation engendrerait d'autres interrogations. Si on admettait par exemple qu'une voix de A, au nom de son identité et pour la promotion de la justice, équivalait à plusieurs voix de B, A et B se considéreraient-ils encore comme égaux ? Ceci peut être dévalorisant dans deux sens. D'un côté, le sujet du groupe minoritaire peut se considérer comme inférieur dans la mesure où il lui faut plus de fois pour équivaloir à son compatriote. De l'autre, le sujet du groupe majoritaire peut se sentir opprimé car l'État le prive de certains droits au nom d'une différenciation dont il n'est pas responsable.

Dans tous les cas, l'abrogation du principe créerait autant de problèmes qu'il voudrait en résoudre. Ses implications éthico-sociales auraient également des effets néfastes quant à la conception des droits de l'homme. Le jeu politique pourrait également en être affecté dans la mesure où la compétition laisserait place à une certaine passivité. C'est donc en raison de toutes ces conséquences présumées, et surtout du risque de remettre en cause l'idéal d'égalité, qu'aucun système démocratique libéral n'a jusqu'alors décidé d'abroger ce principe. L'on préfère d'autres arrangements plutôt que de s'attaquer au système classique.

La politique s'attèle alors à chercher d'autres mécanismes qui consolideraient la justice sociale sans créer des conflits entre les citoyens, sans fausser le jeu démocratique et tout en préservant les droits de l'homme qui sont l'un des idéaux de toute démocratie libérale. L'un des mécanismes ayant démontré ses fruits et qui tend à être de plus en plus adopté est le système de quotas dans la représentativité publique.

### 4.3. Les paradoxes de la discrimination positive

Dans un État démocratique libéral où la société est multiculturelle, l'équilibrage identitaire de l'espace public se présente comme une obligation qui va jusqu'à être mentionnée dans la loi fondamentale. Dans d'autres contextes, cette exigence reste présente et incontournable même si elle n'est pas explicitement mentionnée. Cependant, cette représentation mathématique dans le domaine politique soulève quelques problèmes. L'individu n'est plus un représentant du peuple, mais celui d'une communauté. Si la politique se veut comme lieu où l'on défend les intérêts publics et communs, les individus ont plutôt tendance à défendre les intérêts des groupes particuliers. Le bien commun est délaissé au profit des « biens communs particuliers ». Dans ce cas, la politique risque de se plonger dans la satisfaction des besoins psychologiques plus que dans la poursuite d'un idéal.

Un cas pratique peut nous servir d'objet d'analyse. Dans la plupart des États, surtout des États africains, l'armée est devenu un enjeu de taille dans la préservation et la garantie du pouvoir. Ainsi, la plupart des armées sont plus ou moins mono-ethniques. Avec l'avènement du multiculturalisme, ce phénomène est l'un des plus dénoncés. Tout le monde veut y être représenté, non seulement pour garantir sa sécurité, mais aussi pour gagner de grandes sources de revenus. C'est dans ce sens que les revendicateurs mettent en avant les systèmes de quotas et dans la plupart de cas, exigent la « représentation-miroir »[429].

Cependant, nul n'ignore à quel point le domaine militaire demande un sens élevé du courage et du patriotisme. C'est pour cela que le recrutement revêt un caractère d'une grande rigidité. Or, dans le but de satisfaire les demandes culturelles, le recrutement peut se faire à base de quotas. S'il arrive en effet que certains groupes ne comblent pas les places qui leur sont accordées, leurs membres peuvent bénéficier de facilités. Ainsi, la bravoure, le civisme et le patriotisme peuvent être relégués au second plan en vue de satisfaire des revendications identitaires. Dès lors, l'on se demande quelle serait la valeur et la portée d'une armée où l'on enrôlerait des peureux, des bandits et des faiblards en vue de satisfaire des demandes identitaires. La sécurité de la nation et du peuple serait-elle garantie en cas de conflit ?

La reconnaissance des identités et leur intégration politique sont une demande impérative qui peut aider à prévenir ou à résoudre des conflits. Certaines de ses formes comme la discrimination positive et l'instauration des quotas peuvent aussi contribuer à une véritable promotion de la justice sociale et de l'équité. Toutefois, en y mêlant trop de

[429]La représentation-miroir est celle qui exige que chaque identité soit représentée dans les instances de l'espace public en proportion équivalente à celle de sa participation à la population totale de l'État.

sentiments, on risque de déboucher sur des dérives politiques qui ne menacent pas seulement la démocratie, mais aussi l'État-nation. Ainsi, le multiculturalisme ne questionne pas seulement l'organisation sociale. En valorisant la particularité, il exprime une exigence d'accroissement de la différenciation dans le domaine public. De ce fait, l'affirmation de la différence peut conduire à un retranchement des communautés dans le particularisme. Des conflits liés à l'influence peuvent alors menacer l'unité et la cohésion nationale, tout comme l'idéal du bien commun, sans même épargner le concept de citoyenneté.

Par la discrimination positive, la répartition des biens et droits est faite sur le modèle de quotas ethniques dans les écoles, la fonction publique, l'armée, etc. De ce fait, le recrutement ne se base plus sur le mérite, mais sur le nombre de places réservées à la communauté d'origine, d'après des arrangements politiques. Ainsi, par exemple, deux individus peuvent se présenter au même concours, mais à la fin, on retient un candidat dont les compétences peuvent être faibles, selon le pourcentage de places réservées à son identité soit ethnique (Burundi), soit régionale (Cameroun), soit linguistique, etc. On se retrouve de ce fait devant un contexte où les gens n'ont pas les mêmes chances, d'où l'injustice, même si au fond elle vise une justice globale. Lors de la passation des concours, les citoyens se voient ainsi souvent recalés au profit de leurs compatriotes qui ont pourtant des compétences inférieures (notes pour les examens scientifiques / performances pour les examens physiques et pratiques). Dès lors, est-il juste qu'un citoyen voie ses droits restreints ou carrément niés, et cela légalement, suite à des injustices politiques du passé dont il n'est pas responsable ? C'est là, du point de vue de la justice, l'un des grands paradoxes soulevés par la politique de reconnaissance.

Par ailleurs, les quotas qui laissent de côté les mérites individuels peuvent mettre en danger certains services de l'État. De fait, pour se développer, l'État a besoin de développer les compétences de ses agents tant dans l'élaboration que dans la mise en œuvre des projets et programmes de développement. Or, la politique de reconnaissance veut que l'on fasse l'attribution des charges selon un seuil d'équilibre identitaire, surtout dans les domaines très sensibles car c'est là que se trouvent les places les plus convoitées. Ainsi par exemple, si l'on tient à l'équilibrisme ethnico-régional dans la santé publique, et que la compétence est reléguée au niveau secondaire, on s'imagine quelle sera la qualité des soins prescrits par les médecins issus de telles promotions. Il y a ici mise en danger de la santé des citoyens d'un État. Il en va de même pour le domaine de la sécurité et la défense nationale.

En somme, au vu des conséquences néfastes du déni de reconnaissance et des inégalités consécutives aux injustices historiques, la discrimination positive se présente

comme une stratégie politique pouvant contribuer à une véritable promotion de la justice sociale et de l'équité. Cependant, il s'agit d'une stratégie à prendre avec beaucoup de précautions car pouvant déboucher sur des résultats contraires à ceux escomptés. Ainsi, comme le souligne Ernest-Marie Mbonda, « les difficultés soulevées par les pourfendeurs de la politique des quotas ne peuvent être escamotées. Et les exemples de sa pratique dans l'histoire montrent qu'elle peut avoir un effet contre-productif, en accentuant les crispations identitaires et donc les facteurs de tensions intercommunautaires »[430].

L'un des points forts des exigences multiculturalistes est celui qui relève des demandes issues des groupes dits « minoritaires ». Une minorité peut alors être comprise comme un ensemble de personnes, ayant des traits caractéristiques de ressemblance qui les différencient des autres et dont le nombre est numériquement inférieur à celui des autres groupes. *Le Petit Robert* qualifie de minorité nationale, « un groupe se distinguant de la majorité de la population par ses particularités ethniques, sa religion, sa langue ou ses traditions ». De nos jours cependant, les minorités ne sont plus vues en termes de minorités nationales seulement. Des groupes ou mouvements sociaux, dans le but de promouvoir et protéger les originalités individuelles contre la répression d'un ensemble de conduites sociales existantes, exigent d'être écoutés et au besoin d'être pris en compte.

Organisés en groupes de pression et s'appuyant sur l'idée de libertés et de droits, ils ont un certain pouvoir d'influence et la démocratie libérale ne peut pas rester indifférente à leurs revendications. Cependant, les revendications de certains groupes comme les féministes, les homosexuels, etc. se heurtent aux effets de certaines conjonctures sociales liées à une morale ou une éthique ayant consolidé leur prévalence sociale depuis très longtemps. L'intégration juridique de certains points de vue n'est donc pas aisée à opérer et l'autorité risque de se retrouver embarrassée en se séparant des visions sociales dominantes. Dans le cas de la compétition démocratique, en effet, les points de vue sur des pratiques comme l'avortement, l'homosexualité, le clonage, l'euthanasie, etc. peuvent influencer différemment les résultats des concurrents suivants les sociétés.

Cependant, sur le plan politique, les groupes minoritaires n'exercent pas une influence de même ampleur. Les minorités les plus exigeantes sont les minorités nationales parce qu'elles ont des revendications liées à une identité susceptible d'une forte argumentation. Dans ce cas, les revendications sont difficilement rejetables. Elles peuvent affecter la manière

[430] Ernest-Marie Mbonda, *Justice ethnique*, *op.cit.*, p. 79-80.

dont les gens saisissent leur citoyenneté. Il convient donc de trouver un terrain de médiation pour éviter la fragmentation sociale qui risque de créer une rupture du lien constitutif de l'unité nationale. Toutefois, il serait imprudent d'affirmer que toutes les revendications identitaires sont fondées. Certaines d'entre elles cachent des ambitions particularistes démesurées, qui peuvent causer les mêmes torts à la nation, selon qu'on les rejette ou qu'on les reconnaît.

### 4.4. La cohésion et l'avenir de l'État-nation en danger

Dans son analyse sur « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique », Jürgen Habermas affirme que « le droit moderne fonde des rapports de reconnaissance intersubjective sanctionnés par l'État »[431]. Or, c'est à partir de ce fait que se pose le problème de la reconnaissance et la justice sociale au sein de l'Etat, certains s'estimant moins reconnus que d'autres. Ils soupçonnent d'ailleurs que l'exigence de neutralité de l'État libéral n'en est pas une, car ils trouvent qu'il s'agit plutôt de fermer les yeux sur la l'hégémonie de la culture dominante.

En effet, au sein de l'État, le déni de reconnaissance engendre des sentiments de frustration. De même, à trop mettre le primat sur l'ethnie, sur la culture ou sur tout autre forme de particularisme identitaire, il y a risque de « renforcer la volonté d'enfermement du groupe et engendrer des revendications plus radicales »[432]. D'un autre côté, comme le montre Michel Wieviorka : « quand un droit à la différence est mal pensé, et devient une injonction à la différence, il peut porter tort à ceux-là mêmes qu'il prétend promouvoir »[433]. C'est ainsi que, poursuit-il, « les passions et les peurs que suscitent les différences culturelles, réelles ou imaginaires, sont souvent la source d'une confusion, où le point de vue de l'analyse se dissout dans des propositions normatives »[434]. Autant dire que la visée idéale de reconnaissance sur laquelle se fondent les droits particuliers peut être détournée vers une sorte de marketing politique, de même qu'elle peut prendre une tournure idéologique. La politique de reconnaissance des différences peut donc basculer dans une dérive ethniciste, entrainant ainsi le jeu politique dans une sorte de marketing ou confrontation identitaire.

---

[431] Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique ;* traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris : Fayard, 1998, p. 205.
[432] Andréa Semprini, *Le multiculturalisme, op.cit.*, p. 94.
[433] Michel Wieviorka, « Culture, société et démocratie », In *Une société fragmentée, le multiculturalisme en débat*. Paris : Ed. La Découverte, 1996, p. 41.
[434] *Ibid.*, p. 49-50.

Dans les cas des dérapages liés à la pseudo-reconnaissance, la mobilisation autour de l'identité consacre l'exclusion de la différence et conduit à la balkanisation. Ainsi, l'aspect national ou universel est écarté au profit du particulier communautariste. Dans de tels contextes, l'idée de reconnaissance est altérée et renversée pour basculer plutôt vers une méconnaissance. Elle peut conduire à une idéologie négativiste qui ne fait bon ménage ni avec la démocratie libérale, ni avec la promotion de la dignité humaine. Plus grave, une fois qu'un parti à connotation identitaire accède au pouvoir, la voie est ouverte vers l'exclusion (charia) et le favoritisme identitaire[435]. De telles situations politiques constituent de nos jours une menace envers la citoyenneté et la cohésion de l'État-nation, car elles ignorent la civilité qu'elles subordonnent à l'appartenance identitaire.

Dans sa conception la plus simple en effet, comme le souligne Michael Walzer, « un citoyen est le membre d'une communauté politique, jouissant des prérogatives et assurant les responsabilités attachées à cette appartenance »[436]. Le citoyen a donc des droits qu'il réclame à l'État, mais en contrepartie, il a également des devoirs envers la communauté et l'État. Contrairement aux libéraux qui conçoivent la citoyenneté dans l'individualité, la perspective multiculturaliste sur laquelle se fonde la politique de reconnaissance conçoit le citoyen à l'intérieur d'une communauté particulière et distincte. Dans une telle perspective, il est admis que les droits et libertés individuels peuvent -tre restreints pour préserver la valeur ou les desseins collectifs de la communauté, ou du moins, pour les versions les moins radicales comme celle de Taylor, tenir compte des droits individuels au même titre que ceux de la communauté.

Il existe donc, chez les multiculturalistes, une confusion qui tend à transposer l'État antique (mono-ethnique) dans le contexte moderne. Chez les Anciens en effet, le citoyen devrait se conformer aux lois de la communauté. Comme le souligne encore Michael Walzer, « la religion commune était une religion civile, fournissant à la cité des dieux locaux et un mythe d'origine. L'idée d'une foi privée était inconnue, les rituels religieux étaient accomplis

[435]En date du 18/02/2012, la République de Lettonie, sous menace de tensions identitaires liées à la langue, organisait un référendum pour savoir si oui ou non, le russe pouvait être officiellement considéré comme la deuxième langue. En effet, un tiers de la population lettonne est Russe. Avec l'indépendance de la Lettonie (suite à la dislocation de l'URSS en 1991), les Russes devaient passer le concours de la langue locale (le Letton) pour avoir la nationalité lettonne (alors que certains habitants vivaient là depuis plusieurs décennies. 300 000 d'entre eux ont échoué au concours et sont des étrangers dans leurs pays (car n'ayant pas rempli la condition de nationalité : maîtriser la langue nationale). Ce qui exacerbe les tensions identitaires et la méfiance.

[436] M. Walzer, « Communauté, citoyenneté et jouissance des droits », in *Esprit* n°230-231, Mars-avril 1997, p. 112.

par des prêtres publics dans des temples publics, la liberté est collective »[437]. Dans une telle cité où l'État se confond avec une communauté culturelle compacte, la loi se confond à son tour avec la coutume et la norme morale. Or, avec l'avènement de l'État moderne, plus vaste et cosmopolite, le citoyen vit sa culture et ses traditions à côté d'autres citoyens dont les cultures et traditions sont différentes.

La tentative de mettre le primat sur la valeur communautaire risque d'entraîner un désordre culturel et moral tendant vers le règne de l' « anarchie des valeurs ». Un autre risque couru par la dérive identitaire est l'intolérance morale, dont l'une des conséquences est le risque de la désagrégation de l'État en ensemble de micro-états (Somalie) si ce n'est la scission totale (Soudan). En effet, mal appliquée, la politique de reconnaissance des différences peut conduire à de telles conséquences. Ainsi, une plus grande mise en valeur de l'identité nationale, ethnique, religieuse, individuelle ou collective, définie par une appartenance communautaire, est susceptible de tourner au sectarisme ou à l'intégrisme, tout comme le nationalisme. L'individu n'est alors rien de plus que ce que la communauté lui assigne comme être. C'est ce que fait remarquer Michel Wieviorka quand il soutient que :

> Ce serait faire courir à la collectivité nationale et à la démocratie un immense danger que d'envisager de reconnaître les particularismes culturels dans la vie politique ou dans les institutions, où ils ne peuvent qu'exercer des effets ravageurs ; ces particularismes n'ont pas à s'épanouir en dehors de la sphère privée, et toute demande identitaire ou communautaire qui tenterait sa chance dans l'espace public doit être rejetée, refoulée, condamnée[438].

Cette inquiétude de Wieviorka est partagée par Habermas qui l'exprime sous forme d'un double questionnement. D'une part, le droit positif protège en premier lieu le sujet individualisé. Or, relève-t-il : « une théorie des droits dont la structure est à ce point *individualiste* peut-elle rendre compte de luttes pour la reconnaissance dans lesquelles il semble s'agir d'articuler et d'affirmer des identités *collectives* ? »[439]. Sous un autre angle, « la reconnaissance des formes de vie culturelle et des traditions marginalisées n'appelle-t-elle pas des garanties de statut et de survie, en tout cas une sorte de droits collectifs faisant éclater notre compréhension traditionnelle de l'Etat de droit démocratique, dans la mesure où cette compréhension est fondée sur les droits subjectifs et est, en ce sens, "libérale"?»[440].

L'un des paradoxes de Taylor est qu'il reste ambigu sur ce sujet. Il ne se prononce pas clairement, même si au fond de sa pensée on constate qu'il penche vers le respect des droits

---

[437] Michel Wieviorka, une société fragmentée, *op.cit.*, p. 112.
[438] Michel Wieviorka, « Culture, société et démocratie », in *Société fragmentée, le multiculturalisme en débat*. Paris : Ed. La Découverte, 1996, p. 5.
[439] Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine*, p. 205.
[440] *Ibid.*, p. 207.

collectifs, avec néanmoins une nuance quant au respect des droits fondamentaux de l'individu. Comment alors répondre positivement aux demandes de reconnaissance des différences identitaires tout en garantissant la cohésion de l'unité nationale et celle de la nation ? Une telle problématique se pose avec insistance à notre époque, d'autant plus qu'elle touche deux domaines essentiels de la vie sociale : la morale et la politique. Sur le plan moral en effet, il est nécessaire de reconnaître et de tolérer les différences. Seulement, pour éviter de tomber dans l'anarchie, il convient de faire appel à la raison et à la responsabilité. Sur le plan politique, cette problématique questionne le droit. Ce dernier est appelé à trancher pour déterminer la part qui revient à chacun. La question est en effet de savoir quel processus il faut suivre dans la répartition juste des droits et des biens dont la rareté suscite des appétits et les ambitions démesurées des partenaires.

La démocratie libérale est une conjonction du libéralisme politique et économique. Du point de vue politique, aucun motif ne peut justifier la violation des droits et libertés de l'individu. Sur le plan économique, aucun prétexte ne peut justifier la violation de la propriété et le principe de la liberté du marché. De telles bases constituent le fondement même de l'égalité et de la justice sociale. Or, ayant pour principale finalité l'organisation de la vie de la cité en vue d'un mieux-vivre individuel et collectif, la politique, dans un État moderne, est obligée d'intégrer dans son jeu la demande identitaire. Ainsi, les stratégies utilisées par la politique de reconnaissance visent à réparer les torts et les injustices du passé, à réduire les inégalités et à permettre aux groupes défavorisés de rattraper leur retard, notamment en leur accordant des facilités leur accordant une plus grande égalité des chances dans la promotion. Mais précisément pour cette raison, ces stratégies, dont les principes de quotas et la discrimination positive, sont décriées comme irrationnelles, injustes et discriminatoires.

Par rapport à la vulnérabilité de l'Etat-nation face à la demande de reconnaissance des droits collectifs, une piste est peut-être de repenser la cohésion nationale sur d'autres bases. Patrice Canivez distingue ainsi entre l'Etat et la nation. Si l'Etat renvoie aux droits civils et politiques liés à l'exercice de la citoyenneté, la nation intérieurement diverse sur les plans non seulement culturel mais aussi socio-économique et générationnel, pourrait se définir comme « une communauté de situation »[441] résultant d'une histoire et d'une position géopolitique donnée, d'où proviennent des problèmes spécifiques à résoudre par une action en commun. Dans ce cas, la conscience collective des citoyens, qui est conscience d'une situation partagée

[441] Patrice Canivez, *Qu'est-ce que la nation ?* Paris, Vrin, 2004, p. 24.

et de problèmes qui ne peuvent être résolus qu'en commun, devrait leur permettre de dépasser les clivages particularistes.

## Conclusion

La diversité humaine, surtout la diversité traduite par la différence ethnoculturelle, n'est pas nécessairement une source de conflit. C'est plutôt la mauvaise gestion de cette dernière, fondée sur le déni de reconnaissance et l'injustice sociale, qui est source de violence et de chaos conduisant dans certains cas aux catastrophes humaines et à la désagrégation de l'État. La preuve en est que des communautés ayant des conceptions différentes du « bien » et du « juste » ont fait preuve d'une cohabitation harmonieuse pendant des siècles, jusqu'au jour où, entre les communautés avantagées et celles qui sont défavorisées et soucieuses de réduire des inégalités devenues insupportables, éclate un différend consécutif au rejet d'une demande de reconnaissance d'égale dignité. Telle est la conclusion à laquelle a conduit l'analyse de la politique de reconnaissance, développée par Taylor.

Le souci de Taylor est d'étudier les mécanismes par lesquels l'État peut assurer une gestion harmonieuse de la différence dans une société plurielle. La question fondamentale de la politique de reconnaissance consiste à se demander comment reconnaître aux communautés le droit à préserver leurs valeurs tout en garantissant en même temps les principes fondamentaux de la démocratie libérale, à savoir la liberté, l'égalité et le respect des droits et libertés individuels. En effet, les choix en matière de valeurs, accomplis par les citoyens, reposent sur des raisons qu'ils peuvent expliquer et que l'un ou l'autre peut parfaitement comprendre sans pour autant y souscrire. C'est ainsi que la reconnaissance doit partir du postulat selon lequel tous les choix ne sont pas irrationnels même si certains le sont. Cela ne veut pas dire qu'ils puissent se laisser réduire à un dénominateur commun.

En tant qu'êtres raisonnables, les citoyens doivent mettre en valeur leur capacité de réviser et de changer leurs conceptions en se fondant sur des arguments raisonnables et rationnels, pour pouvoir ensuite agir comme ils le désirent. C'est ainsi que des pratiques dévalorisant la dignité humaine méritent d'être écartées de ce que nous appelons valeurs, sans que personne n'en soit gêné. De même, les stratégies visant à la limitation des droits en vue d'une plus grande justice et pour la majorité des citoyens ne devraient pas être interprétées comme des formes d'injustice, dans la mesure où elles visent une garantie de sécurité physique et politique pour tous, en prévenant toute forme de violence qui pourrait détruire l'ensemble de la société. Cette conception conduit à l'idée d'une redéfinition de la méthode démocratique. Devant l'émergence de nouvelles situations comme le retour aux valeurs communautaires, la démocratie est appelée à revoir son fonctionnement classique pour l'adapter aux nouveaux enjeux sociopolitiques. Ceci permettrait de prévenir l'éventualité de

conflits et surtout de tracer une bonne voie permettant à la diversité d'être beaucoup plus un moteur d'harmonie sociale qu'une source de conflits.

D'après Taylor, c'est quand on rate cet idéal de justice que l'on tombe dans le déni de reconnaissance. Cependant, mal orientée, la demande de reconnaissance peut basculer dans l'idéologie. La politique de reconnaissance recentre donc la problématique de l'égale dignité humaine et la justice sociale sur deux principaux axes à savoir : l'éthique et la politique, ces deux axes ayant pour point de convergence la justice. Néanmoins, la théorie taylorienne de la reconnaissance présente des limites. C'est notamment le risque de l'ethnocentrisme, la dévalorisation de la citoyenneté en faveur de l'ethnicité, dérive qui risque de menacer la cohésion de l'État-nation. De même, la politique de reconnaissance, mal appliquée, risque de mettre à l'épreuve la démocratie libérale. Plus encore, certaines des méthodes sur lesquelles se fonde la politique de reconnaissance, comme la discrimination positive, présentent un caractère inégalitaire paradoxal. Ainsi, pour certains penseurs, notamment européens, la théorie de reconnaissance de Taylor, symbole de l'approche sociale et politique de la diversité au Canada et aux États-Unis, présente beaucoup de risques pour l'État républicain démocratique et libéral. Celui-ci s'inscrit dans le cadre d'une dignité essentielle et universelle, la seule qui met à l'abri les communautés des risques de dissensions sur la base des pseudo-valeurs partielles.

C'est dans cette perspective qu'Axel Honneth, sous la forme d'une critique de la théorie de Taylor, donne à la reconnaissance une autre orientation à partir de l'approche hégélienne de la reconnaissance. Il dissocie en effet la reconnaissance sous forme d'une lutte pour l'identité culturelle, et la reconnaissance en tant que lutte pour la liberté et la justice sociale.

# CHAPITRE IV.

# AUTORÉALISATION IDENTITAIRE ET ESTIME SOCIALE

## Introduction

Sans s'opposer à Taylor dont il partage la finalité du respect de la dignité humaine dans les rapports sociaux, Axel Honneth donne une autre orientation à la notion de reconnaissance. Il part d'un double questionnement. D'une part, il se demande ce qui est au centre des luttes sociales, et d'autre part, il analyse les facteurs susceptibles de favoriser la formation des identités, leur développement et leur reconnaissance mutuelle.

Comme on l'a vu dans les chapitres précédant, Taylor établit une étroite relation entre les luttes identitaires et le principe hégélien de la reconnaissance. De son côté, c'est à travers une théorie des luttes sociales que Honneth entreprend de réactualiser le thème hégélien. Il développe une théorie de la socialisation des sujets qui met le primat sur la formation, le développement et l'intégration sociale de l'identité individuelle. Si Taylor concentre son attention sur l'idée de « valeurs », Honneth la place plutôt au niveau des « normes ». Il souligne à cet effet que : « l'individu apprend à se percevoir comme membre particulier et à part entière de la société en prenant progressivement conscience des besoins et des capacités propres, constitutives de sa personnalité à travers les modèles de réaction positive de ses partenaires d'interaction »[442].

Si l'identité reste le pilier de la reconnaissance chez les deux philosophes, Honneth nuance en soulignant que le parcours de la reconnaissance vise la socialisation de l'individu, tout en lui permettant de demeurer libre et autonome. Taylor développe son approche autour de deux concepts : multiculturalisme et reconnaissance. Il place au cœur de la justice sociale les droits fondamentaux des minorités, en rapport avec l'identité culturelle d'une communauté donnée. Par contre, la problématique du multiculturalisme n'a pas suscité d'intérêt dans l'œuvre d'Axel Honneth. Seul le concept reconnaissance l'intéresse, en rapport avec l'identité au sens générique de l'homme. Les deux penseurs conçoivent donc une théorie de la justice sociale encrée sur l'identité, sauf que Taylor la développe sur le plan empirico-pragmatique, alors que Honneth la déploie sur le plan analytique.

La théorie honnethienne de la reconnaissance évolue en deux mouvements qui constituent une tentative de réactualiser Hegel. Dans un premier temps, Honneth élabore un parcours de reconnaissance centré sur l'identité et son intégration sociale. C'est l'objet d'étude du présent chapitre. Un tel parcours repose sur trois paliers à savoir, l'amour qui procure la confiance en soi, le droit duquel émerge le respect de soi, et la solidarité qui procure l'estime sociale. Néanmoins, ce parcours peut échouer, se heurtant au mépris social.

---

[442] Axel Honneth, « Reconnaissance et justice », *Passant* n° 38, *op.cit*.

Dès lors, le déni de la reconnaissance étant interprété comme une injustice, surgit une lutte pour la reconnaissance dont les finalités sont la liberté et la justice sociale qui consiste à créer des mécanismes permettant le développement de l'identité, de l'autonomie et de la liberté Ce deuxième temps fera l'objet du chapitre suivant.

### 1. Identité et visibilité sociale

Le matérialisme historique, soulignent en commun Honneth et Habermas, en tant que réduisant « le spectre des exigences de reconnaissance à la seule dimension de l'autoréalisation dans le travail »[443], ampute la dimension morale de la lutte pour la reconnaissance. En effet, une lutte des travailleurs opprimés peut viser le rétablissement des conditions sociales d'une pleine reconnaissance. Dans ce cas, les « les luttes des classes ne signifient pas, au premier chef, un affrontement stratégique visant l'acquisition de biens ou d'instruments de pouvoir : elle constitue un conflit moral dont l'enjeu est l'"émancipation" du travail, condition essentielle dont dépend à la fois l'estime symétrique entre sujets et la conscience individuelle de soi »[444]. Toutefois, en affirmant que les hommes ne se reconnaissent qu'en tant que « porteurs de besoins », Marx « souligne certes la dimension intersubjective inhérente à tout travail créatif, mais on réduit aussi les relations de reconnaissance possibles entre les êtres humains à la seule dimension de la satisfaction des besoins matériels »[445]. Dès lors, il « élimine du spectre moral des luttes sociales de son temps tous les aspects de reconnaissance intersubjective qui ne découlent pas directement du travail »[446].

En orientant les luttes sociales dans la perspective de la production, Marx a ouvert la voie d'interprétation utilitariste du conflit : « Marx n'a jamais pu comprendre systématiquement la lutte des classes sociales – qui constitue pourtant une partie essentielle de sa théorie – comme une forme de ce conflit d'origine morale dans lequel l'analyse doit pouvoir identifier différents niveaux de l'extension des relations de reconnaissance. C'est aussi la raison pour laquelle il n'a jamais pu ancrer les objectifs normatifs de son propre projet dans ce processus social qui, sous la catégorie de « lutte des classes », était au cœur de ses préoccupations théoriques »[447]. De même, pour Habermas, le déni de reconnaissance consiste en une distorsion de l'éthique de la communication. En limitant la reconnaissance à la théorie de la communication, il déconnecte l'acteur de l'expérience morale concrète alors que c'est cet aspect même qu'il faut toucher, en insérant dans le processus l'identité réelle des acteurs. Ce sont de telles limites que se propose de dépasser Honneth en montrant que la reconnaissance n'est ni naturelle ni linéaire. Elle suit un processus atypique sous forme de paliers successifs.

---

[443] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p.174.
[444] *Ibid*., p. 175.
[445] *Ibid*., p. 176-177.
[446] *Ibid*., p. 177.
[447] *Ibid*., p. 181.

## 2. Les paliers d'un parcours de la reconnaissance à teneur normative

Les figures de la reconnaissance, que développe Honneth, s'inspirent des écrits du jeune Hegel (la période d'Iéna). Il distingue trois moments du processus qui varient selon les acteurs en présence. Au départ du parcours se trouvent des êtres reliés par l'affection. L'un des sujets en présence étant un être nécessiteux, c'est la reconnaissance au sein de l'instance familiale, fondée sur l'amour. Vient ensuite un stade où le processus s'adosse à des rapports cognitifs formels. Le sujet est reconnu avec un « statut juridique abstrait » fondé sur la norme ou la loi. Au terme du processus se trouve le niveau où le sujet est reconnu comme un être avec ses qualités et distinctions personnelles concrètes. À chacun de ces paliers (famille, société, État), l'individu acquiert une nouvelle dimension de reconnaissance, et son identité se transforme qualitativement. Toute atteinte à l'une de ces composantes constitue un déni de reconnaissance. Un tel manquement peut déclencher un conflit et une lutte.

### 2.1. Amour, affectivité et confiance en soi

La première sphère est la relation affective enfant-parents. Honneth souligne d'ailleurs que la relation d'amour au cœur de cette sphère primaire et primordiale constitue un maillon central, duquel émerge tout le processus de la reconnaissance. L'idée est présente chez Hegel, notamment dans sa philosophie sociale de l'époque d'Iéna.

L'amour hégélien est un amour d'ordre naturel, c'est-à-dire sentimental. La relation qu'il crée renforce l'intersubjectivité dans la mesure où par le désir de l'un vers l'autre, chacun s'identifie à son partenaire : « la sexualité représente ainsi la première forme d'association de sujets opposés entre eux »[448]. Dans cette interrelation, « chacun est égal à l'autre justement en ce par quoi il lui est opposé ; ou l'autre, ce par quoi l'autre est pour lui, est lui-même »[449]. Au cours d'une telle expérience, chacun apprend à connaître l'autre, et ce n'est qu'à la condition qu'il se réalise « une connaissance partagée et intersubjective » que la relation d'amour se concrétise en une reconnaissance réciproque.

L'amour est une effectuation empirique de la reconnaissance, en ce sens qu'il est une « relation réciproque de connaissance de soi dans l'autre »[450]. Pour Honneth, une telle conception est primordiale car elle permet de dépasser la connaissance par intuition et par le processus cognitif. Il s'agit ici d'un processus de reconnaissance empiriquement perceptible

[448] *Ibid*., p. 50.
[449] *Ibid*.
[450] *Ibid*., p. 50.

dans les relations sociales, ce qui permet désormais de lui conférer une dimension normative. Toutefois, à ce niveau, l'amour n'entre pas encore dans l'éthicité même s'il peut être considéré comme un « élément » de la vie éthique. Les individus reliés par l'amour n'agissent pas encore sous la force de la volonté libre, mais par le pressentiment naturel. Dans cette optique, l'amour est « une relation de reconnaissance réciproque, dans laquelle l'individualité naturelle des sujets trouve une première confirmation »[451], et « c'est seulement dans l'expérience d'être aimé que le sujet voulant peut pour la première fois s'éprouver aussi comme un sujet porteur de besoins et de désirs »[452]. C'est d'ailleurs en reconnaissant l'autre comme une personne du même genre (humain) que soi, que le sujet prend conscience de son humanité : « un individu qui ne reconnaît pas son partenaire comme une personne d'un certain genre ne peut pas non plus s'éprouver lui-même entièrement ou sans réserve comme une personne de ce genre »[453].

Il apparaît dès lors que la relation de reconnaissance « comporte une contrainte de réciprocité ». Une telle obligation se doit d'être sans violence. Elle est plutôt conditionnelle : « si je ne reconnais pas mon partenaire d'interaction comme une personne d'un certain genre, alors je ne puis me voir reconnu dans ses réactions comme une personne de même genre, parce que je lui dénie justement les qualités et les capacités dans lesquelles je veux me sentir confirmé par lui »[454]. Une particularité apparaît ici : ce n'est pas l'autre qui est la première instance de la reconnaissance, mais plutôt le moi. Ce n'est qu'un sujet capable de reconnaître qui est susceptible d'être reconnu. Autrement dit, la possibilité de l'intersubjectivité dépend de la capacité de chacun à s'ouvrir à l'autre.

Quoique qu'il soit la sphère primaire de socialité et d'intersubjectivité, l'amour participe à la formation et à la confirmation de l'identité, car l'être aimé éprouve un sentiment de satisfaction et sent son être confirmé. Il constitue en même temps l'ouverture primordiale du sujet vers l'autre. L'affirmation individuelle que cette relation entérine constitue le ciment des capabilités des relations sociales ultérieures : « Parler de "l'amour", comme d'un élément de l' "éthicité", cela ne peut signifier que l'expérience d'être aimé est pour chaque sujet la condition de sa participation à la vie publique d'une collectivité »[455]. Dans un tel contexte l'amour participe au progrès éthique : « si l'on ne connaissait pas le sentiment d'être aimé, le concept de communauté éthique resterait dans une certaine mesure une représentation vide,

[451] *Ibid*.
[452] *Ibid*.
[453] *Ibid*., p. 51.
[454] *Ibid*.
[455] *Ibid*., p. 50-51.

sans référent dans l'intériorité du psychisme individuel »[456]. Ainsi, « seul le sentiment d'être reconnu et approuvé dans sa nature instinctuelle particulière confère au sujet la confiance en lui-même dont il a besoin pour contribuer, au même titre que les autres membres de la communauté, à la formation de la volonté politique »[457].

Réinterprétant Hegel à sa manière, Honneth donne un autre contenu au concept d'amour. Pour Hegel en effet, l'amour consiste en une relation entre des personnes majeures. L'intersubjectivité dont l'amour est la base est d'ordre social. De son côté, Honneth élargit l'amour à la relation interpersonnelle, y compris même la relation enfant-parent. On peut d'ailleurs relever une dimension pragmatique de l'amour honnethien, d'autant plus qu'entre l'enfant et la mère par exemple, la relation est d'ordre symbiotique. La survie de l'enfant est conditionnée par l'attention que lui procure le parent. Maiwenn Roudaut l'illustre bien dans *Tolérance et reconnaissance en débat* en soulignant que :

> Dans la sphère de l'amour qui recoupe en réalité d'autres sortes de relations affectives (notamment l'amitié), c'est l'indépendance individuelle à laquelle s'adresse la reconnaissance. L'amour est donc une forme de reconnaissance fondée sur une relation affective de l'ordre de l'affirmation émotionnelle de l'existence d'autrui en tant qu'il est un sujet possédant des besoins et des affects naturels et qui lui permet de développer sa confiance en soi (*selbstvertauen*). Ainsi, les formes de déni associées à cette reconnaissance menacent l'intégrité physique du sujet, ce sont les maltraitances et autres sortes de violences physiques[458].

L'amour devient ainsi la source des obligations sociales desquelles émerge le droit. En effet, en commençant par le point de départ de la vie, le nourrisson ne pourrait survivre sans l'attachement charnel de sa mère qui lui procure ce dont il a besoin. Il survit grâce à une unité symbiotique. Plus tard, à l'âge adulte, le sujet prend son autonomie mais constate qu'il est dans un processus d'interdépendance qui le maintien en relation avec les autres. C'est dans un tel contexte qu'intervient l'amour-amitié, sentiments qui exigent une ouverture à la possibilité d'association. Plus particulièrement, en tant que manifestation effective de l'amour, le mariage constitue le début de la société humaine en général. La confirmation de cette chaîne naturelle de la socialité se manifeste, selon Hegel, par la naissance de l'enfant, par lequel la perpétuation de la communauté s'affirme : « l'enfant est la plus haute incarnation de l'amour entre l'homme et la femme », car, « en lui, ils contemplent l'amour ; [il est] leur unité

---

[456] *Ibid*., p. 51.
[457] *Ibid*., p. 52.
[458] Maiwenn Roudaut, *Tolérance et reconnaissance en débat. Des Lumières allemandes à l'Ecole de Francfort.* Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux, 2015, p. 228.

consciente de soi en tant que consciente de soi »[459]. Et, « c'est seulement après la naissance d'un descendant que l'amour devient un "connaître connaissant", parce que les époux possèdent désormais dans l'enfant un témoin vivant de leur savoir réciproque de l'affection qui les lie l'un à l'autre »[460]. Sous un autre registre, l'enfant en devenir amène ses parents à la prise de conscience des obligations sociales, juridiques et morales d'une personne envers l'autre.

Le recours au concept d'amour constitue pour Hegel une manière de penser l'ouverture de la subjectivité vers l'altérité. Honneth approuve cette démarche, qu'il juge plus crédible que l'intuition développée dans la philosophie de la conscience. Néanmoins, le concept de l'amour soulève un problème. La vie familiale, fondée sur une éthicité naturelle, constitue une forme de reconnaissance affective qui ne donne normalement pas de place au conflit. Se pose alors la difficulté d'envisager le déclenchement d'une lutte au sein de l'amour familial. Par conséquent, l'esprit subjectif manque-t-il de facteurs incitatifs pour éprouver le besoin de passer à l'étape juridique supérieure ? En tout état de cause, la reconnaissance affective fondée sur l'amour reste très limitée et incomplète.

Par ailleurs, il est normal que le mariage débouche sur une forme éthique de la vie affective dans la famille. Il s'agit de l'affirmation de son éthicité. Cependant, il faudrait distinguer dans cette forme d'inclusion des différences, entre ce qui relève de l'amour et ce qui relève de l'amitié. Pour Honneth, l'amour constitue l'horizon interne, alors que l'amitié constitue l'horizon externe. Il y a inversion du processus d'intersubjectivité familiale. Pour lui, c'est plutôt l'amitié ou la réciprocité, et non l'amour, qui constituent l'horizon intersubjectif. Dès lors, Hegel est soupçonné d'avoir abandonné son projet de lutte pour la reconnaissance, de peur d'introduire le conflit au sein de la famille, bloqué par les limites qu'il impose au concept d'amour. Or, tant qu'il est impossible d'introduire la notion de lutte dans la sphère familiale, la reconnaissance affective reste incomplète. Elle ne permet pas au sujet de passer à la phase supérieure de la personne juridique. La famille ne dispose pas du potentiel intérieur nécessaire pour générer un conflit qui déclencherait la lutte, condition indispensable pour le développement de l'esprit. Hegel considérait qu'une famille fondée sur l'amour était à l'abri du conflit, ce qui l'a empêché d'élargir son analyse sur le cas des conflits entre parents (mari-femme), entre parents et enfants ou entre la fratrie (frères et sœurs). Un tel aspect démontre la conception idéaliste qui entoure la notion de famille chez Hegel.

---

[459] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 53.
[460] *Ibid*.

Pour Honneth, si Hegel a abandonné d'envisager le concept de l'amour dans la *Phénoménologie de l'esprit* afin de concentrer son attention sur le conflit des consciences, c'est parce qu'il lui manquait les pistes pour y introduite la notion de conflit. La lutte reste primordiale dans le processus de reconnaissance. En général, Honneth conçoit la lutte visant la reconnaissance comme moyen de passage d'une étape de la vie éthique à l'étape suivante :

> Les différents conflits semblent au contraire constituer, pris globalement, le processus qui prépare le passage de la vie éthique naturelle à la vie éthique absolue en apportant aux individus les qualités et les connaissances nécessaires. Hegel ne veut pas seulement montrer comment les structures sociales d'une reconnaissance élémentaire sont détruites par des actes de liberté négatifs ; il cherche aussi à établir que c'est seulement par de tels gestes destructeurs que se forment des rapports de reconnaissance plus avancés, à partir desquels une « communauté de libres citoyens » peut effectivement voir le jour[461].

L'idée principale qui ressort de la reconnaissance affective est la complexité du sujet. Celui-ci est à la fois singulier dans son intériorité, particulier dans ses besoins, et universel dans le sens où il est un être substantiellement relationnel. L'individu n'est soi-même qu'en rapport avec les autres qui lui donnent sens ainsi que le sens du monde. Ceci permet de dire que grâce à l'altérité, l'ipséité se renforce. Chez Hegel, reconnaître signifie, au-delà de s'identifier à l'autre, chercher à se voir, se projeter en lui. Cette reconnaissance n'exige rien en échange. Ce qui prime c'est l'humanité inscrite dans le sujet. Le sujet reconnaissant fait un oubli de soi volontaire, « la négation de son être-à-soi » dans les termes hégéliens, pour s'identifier dans l'être de l'altérité.

Cette conception est souvent jugée idéaliste. Pourtant, des réalités empiriques permettent d'affirmer sa praticité. Il n'est pas rare d'apprendre que des individus sont morts en tentant de secourir d'autres vies en danger. Que quelqu'un s'engage librement et volontairement dans un risque pour sauver une autre personne, cela signifie qu'il a déjà placé en cet autre une dimension humaine transcendantale. Cela le place au-delà de lui-même ou en une unité synthétique des deux existences, à tel point que celui qui risque volontairement sa vie est conscient que la vie de l'un n'a pas de sens sans celle de l'autre.

La reconnaissance affective, à travers la relation d'amour et d'amitié, a plusieurs aspects. L'amour symbiotique entre un enfant et sa mère, l'amour sensitif entre amoureux, et l'amour rationnel à travers l'amitié. Dans tous les cas, c'est à travers la reconnaissance intersubjective consécutive à l'expérience affective que l'individu atteint la « confiance en soi ». L'enfant se sent rassuré par la présence d'un être qui lui est familier, l'amoureux se sent épanoui sentimentalement, et l'être aimé se sent estimé en tant que sujet porteur de besoins et

[461] *Ibid*., p. 34.

de désirs. La satisfaction que lui procure le partenaire participe à la « satisfaction sociale des exigences personnelles »[462]. Une fois ce stade ultime concrétisé, le sujet peut « participer de façon autonome à la vie publique »[463].

La personne aimée, souligne Hegel, « étant assurée de notre affection, trouve la force de se retirer tranquillement en elle-même et de s'ouvrir à elle-même, et c'est seulement par là qu'elle devient un sujet autonome, avec lequel l'être-un peut désormais être vécu comme une intégration réciproque »[464]. Hegel qualifie cette unité des particularités comme un « être-soi dans l'étranger »[465]. Pour Honneth, malgré sa pertinence, cette forme de reconnaissance de l'amour « ne constitue pas un état intersubjectif, mais un arc de tension communicationnel, qui relie continuellement l'expérience de la capacité d'être seul à celle de la fusion avec autrui »[466]. C'est une manière pour lui de souligner que la reconnaissance doit exclure les passions de l'égocentrisme et de la symbiose. Dans ce sens, il s'avère que le processus de reconnaissance doit être adossé à l'autonomie et à la volonté. On ne peut pas inclure dans ce processus l'amour maternel par exemple qui est fondé sur la naturalité. Par contre, le détachement progressif de l'enfant de la relation symbiotique avec ses parents, tout en restant lié à ceux-ci, processus grâce auquel se constitue un cercle élargi d'amis, permet de comprendre le passage à la reconnaissance juridique au travers de l'amour.

Comme le souligne Honneth, « la coexistence humaine présuppose un rapport élémentaire d'acquiescement mutuel entre sujets, sans lequel aucune forme de communauté n'aurait jamais pu apparaître »[467]. Néanmoins, la relation d'amour permet de saisir le fait que l'attachement émotionnel n'exige pas l'étouffement de l'autonomie. Les sentiments de sympathie et d'attraction, sur lesquels repose l'attachement amoureux, ne relèvent pas de la liberté ou de la volonté. C'est pourquoi ils ne sont possibles qu'envers des êtres proches et ne peuvent être élargis à un groupe relativement vaste tel que la communauté ou l'État. L'amour, comme figure de reconnaissance affective englobe une dimension morale comme le souhaitait Hegel. Le sentiment d'être aimé « donne à l'individu la confiance en soi sans laquelle il ne peut participer de façon autonome à la vie publique »[468]. Taylor partage cette thèse quand il affirme de son côté que « les relations d'amour ne sont pas importantes seulement en raison de l'accent général mis dans la culture moderne sur l'accomplissement des besoins ordinaires.

---

[462] *Ibid*., p. 127.
[463] *Ibid*., p. 132.
[464] *Ibid*., p. 129.
[465] *Ibid*.
[466] *Ibid*.
[467] *Ibid*., p. 57.
[468] *Ibid*., p. 132.

Elles sont également importantes parce qu'elles sont les creusets de l'identité engendrée intérieurement »[469].

L'affectivité ou la relation d'amour est placée sur le premier plan dans le processus de la reconnaissance. Surgissent alors plusieurs questions. L'expérience de l'amour ou de l'amitié est-elle indispensable pour devenir soi-même capable de reconnaissance ? Rien ne prouve qu'un orphelin qui grandit auprès d'un tuteur qui le maltraite, et ne lui donne aucune affection, soit incapable d'amour et de reconnaissance. Ceci amène également à se demander si les relations d'amitié et d'amour, au lieu d'être hiérarchisées, ne devraient pas plutôt être perçues comme complémentaires. Dans certains choix amicaux, n'y aurait-il pas une sorte de désir, peut-être inconscient, de compenser des manques ou vides affectifs ? La question vient du fait que certaines relations amicales sont réussies, alors qu'elles sont rationnellement incohérentes, tandis que d'autres, pourtant sans problèmes apparents, finissent par se rompre. De même, l'idée d'une reconnaissance affective par l'amour comme première étape de tout le processus de la reconnaissance tend à créditer la thèse selon laquelle tout sujet ayant fait l'expérience d'une affection familiale réussie serait ouvert à la reconnaissance, plus même que celui qui n'a pas vécu la même expérience. Cependant, dans la réalité, les sujets qui témoignent du mépris envers les autres ne sont pas forcément ceux qui ont fait l'expérience d'une carence affective dans leur enfance. Ainsi, on en arrive à l'idée que la théorie de la reconnaissance affective comme base de la reconnaissance sociale mutuelle est une hypothèse, et non le résultat d'une recherche.

[469] Charles Taylor, *Multiculturalisme, op.cit.*, p. 54.

### 2.2. Reconnaissance juridique et respect de soi

La relation pratique à soi que permet la reconnaissance, souligne Maiwenn Roudaut, « est bien le respect de soi qu'implique une reconnaissance chez l'individu de sa dimension morale dans la conscience qu'il a de ses droits et devoirs »[470]. De son côté, empruntant à la psychologie empirique de Mead le concept de l' « autrui généralisé », Honneth cherche à consolider sa théorie de la reconnaissance, en l'élevant de l'abstraction vers un processus à la fois cognitiviste et empirique.

La psychologie empirique de Mead, dont s'inspire Honneth, met l'accent sur le développement cognitif du sujet et sa fonction dans la prise de conscience de la relation intersubjective. Analysant Hegel, Mead trouve que son erreur est d'avoir envisagé, dans sa relation intersubjective, deux « Je » qui entrent en relation non pas suivant une approche pratique, mais par un mouvement de conscience. Pour Mead, il faut plutôt envisager la reconnaissance comme un processus pratique. Ses travaux l'amènent à conclure que l'auto-compréhension du sujet dépend du sens que lui donne autrui : « les sujets doivent leur identité à l'expérience d'une reconnaissance intersubjective »[471], un processus qui s'opère par le développement des « opérations cognitives propres à l'esprit humain »[472]. D'après Mead, la réaction de l'autre amène le « Je » à donner une signification à ses propres actes, selon qu'ils sont approuvés ou désapprouvés par autrui. Par ce mouvement se développe la conscience de soi. Ainsi, « un sujet ne peut prendre conscience de lui-même que dans la mesure où il apprend à considérer sa propre action dans la perspective - symboliquement représentée – d'une seconde personne »[473]. Contrairement à la reconnaissance par amour qui se fonde sur l'affectivité, la reconnaissance juridique est d'ordre plutôt cognitif.

Dans le processus social, le développement cognitif de l'enfant ne peut s'effectuer qu'à partir de l'image qu'il acquiert de soi en relation avec son entourage : « Un enfant ne peut juger son comportement bon ou méchant que s'il réagit à ses propres actes avec les mots appris de ses parents »[474]. Par ailleurs, « à mesure que les réactions sociales s'inscrivent dans les contextes normatifs, le « moi » passe d'une image cognitive à une image pratique de la personne propre : le sujet, en se plaçant dans la perspective normative de son partenaire d'interaction, reprend les valeurs morales de ce dernier, pour les appliquer à la relation

---

[470] Maiwenn Roudaut, *Tolérance et reconnaissance en débat*, *op.cit*., p. 233.
[471] *Ibid*., p. 87.
[472] *Ibid*.
[473] *Ibid*., p. 92.
[474] *Ibid*., p. 93.

pratique qu'il entretient avec lui-même »[475]. Dès lors, avec la transformation du « moi » s'opère la maturation sociale. Le sujet apprend ainsi à se comprendre dans ses rapports avec autrui, processus par lequel il devient pleinement soi : « Il lui faut assumer, à l'égard des activités et des rapports de coopération du groupe social organisé auquel il appartient, les attitudes qui sont celles de ce groupe ; c'est seulement dans la mesure où il le fait qu'il développe pleinement son identité, ou qu'il possède vraiment l'identité qu'il a en fait réalisée »[476].

Au fur et à mesure qu'il grandit, en apprenant et intériorisant les comportements des autres, l'enfant parvient à se comprendre et à comprendre la réalité sociale. C'est l'importance de la relation à l'autre dans la maturation individuelle, dans la prise en compte de sa subjectivité, et dans le renforcement de l'intersubjectivité. C'est par ce double mouvement que s'opère la reconnaissance sociale réussie, tant sur le plan de l'autonomie individuelle que sur celui du respect des lois régissant la communauté : « Les exigences du "je" se différencient entre elles, d'un point de vue externe, par le fait qu'elles peuvent trouver leur satisfaction soit dans le domaine de l'autonomie individuelle, soit dans celui de l'auto-réalisation personnelle. Dans le premier cas, il s'agit de la "liberté par rapport aux lois", dans le second la "réalisation de l'identité »[477].

C'est à travers un concept riche de contenu, « l'autrui généralisé », que Mead va entreprendre de combler le vide de la reconnaissance, en particulier celui laissé par la reconnaissance affective à travers l'amour. Ainsi, il souligne que : « en apprenant à endosser les normes sociales d'action de l'"autrui généralisé", le sujet acquiert l'identité d'un membre accepté de sa communauté »[478]. En intégrant les normes sociales, le sujet découvre qu'il a des obligations envers les autres membres de la communauté, dans le souci de voir ses exigences respectées par les partenaires sociaux. Dès lors, se connaître comme une personne juridique, souligne Mead, « signifie que les deux sujets intègrent dans leur propre action, comme une instance de contrôle, cette volonté collective qui s'incarne dans les normes intersubjectivement reconnues dans leur société »[479]. En ce sens, « les droits sont en quelque sorte les exigences individuelles dont je puis être sûr qu'elles seront satisfaites par l'"autrui généralisé" »[480].

---

[475] *Ibid*., p. 94.
[476] *Ibid*., p. 95-96.
[477] *Ibid*., p. 100.
[478] *Ibid*., p. 96.
[479] *Ibid*., p. 98.
[480] *Ibid*., p. 96.

Le concept de l' « autrui généralisé » va servir de pont à Honneth pour opérer une transition de la reconnaissance d'une personne singulière à la reconnaissance au sens général, c'est-à-dire une reconnaissance sociale de l'individu, non pas sur la base de ses particularités comme l'envisage Taylor, mais plutôt sur la base de sa dignité universellement reconnue. Cette transition va d'ailleurs permettre d'intégrer l'aspect égalitaire, à côté de l'identité, dans le contenu de la reconnaissance.

La prise de conscience des droits s'accompagne en effet de celle des devoirs. De plus, un tel processus s'accompagne de l'expérience pratique, qui permet à l'individu de se rendre compte qu'au sein de la classe sociale, les droits sont égaux pour les égaux, c'est-à-dire par échelons. C'est à l'aune de la garantie des droits au sein de la communauté que se mesure le degré d'intégration de l'individu dans la société et de la reconnaissance qu'il y acquiert. Un tel processus constitue la formation du « moi pratique » à partir duquel s'édifie l'identité sociale : « Si quelqu'un veut défendre son bien dans une communauté, il est particulièrement important qu'il fasse partie de cette communauté, car c'est en adoptant l'attitude des autres qu'il garantit la reconnaissance de ses propres droits […] Cela donne à l'individu son statut, sa dignité de membre de la communauté »[481]. Dans cette conception, une attention particulière est accordée au concept de « dignité » que Mead introduit en premier dans la notion de reconnaissance. Pour ce dernier, un processus de reconnaissance abouti doit rendre compte du « respect de soi », d'une attitude positive de soi envers soi-même. Une conscience de sa positivité se développe à travers la « valeur sociale de son identité » acquise au sein d'une communauté qui reconnaît les droits du sujet. Ainsi, « l'expérience consistant à être reconnu comme une personne juridique par les membres de la communauté signifie pour le sujet individuel la faculté de prendre envers lui-même une attitude positive. Car les autres, en se sachant obligés de respecter ses droits, lui accordent inversement les qualités d'un acteur moralement responsable »[482].

La reconnaissance juridique se distingue ainsi de la reconnaissance par l'amour. Il ne s'agit plus d'un sentiment individuel incontrôlable de sympathie et d'attraction entre individus réunis par une proximité immédiate, mais plutôt d'une relation étendue à plusieurs individus, à un grand ensemble. Dans cette relation apparaît le caractère moral, rejoignant ainsi le projet hégélien, surtout à travers l'affirmation de l'effectivité de la reconnaissance au sein de l'État : « Dans l'État […] l'homme est reconnu et traité comme être rationnel, comme libre, comme personne, et l'[individu] singulier, de son côté, se rend digne de cette reconnaissance par ceci

[481] *Ibid.*
[482] *Ibid.*, p. 98.

qu'il obéit, en surmontant la naturalité de sa conscience de soi, à un univers, 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 »[483].

Cependant, l'introduction du concept de « liberté » dans la reconnaissance juridique par Hegel montre qu'il envisage déjà un tel processus dans le cadre du droit positif moderne, tandis que « l'autrui généralisé » meadien, se rapportant au processus de socialisation, reste tributaire de l'éthicité traditionnelle. Chez Mead, contrairement à Hegel, l'individu n'est pas reconnu selon son essence humaine et son autonomie, mais comme un membre à part entière de la communauté. Il est vrai que les droits sont garantis par l'autorité de la norme sociale qui peut même recourir à la sanction. Ceci montre que le concept de « l'autrui généralisé » permet de rendre compte d'une reconnaissance juridique, et du respect de la dignité de l'individu. Néanmoins, cela se limite à un ordre élémentaire des droits et devoirs restreints à l'appartenance au groupe social. Or, relevant de l'éthicité traditionnelle, une telle appartenance est sujette à une division inéquitable des charges. Étant donné que les droits de l'individu sont liés au rôle social qu'il remplit, ils sont inévitablement inégalitaires, car les charges ne sont pas les mêmes pour tous dans la société.

La reconnaissance juridique est donc limitée chez Mead. Non seulement les droits sont encore particuliers, mais aussi la reconnaissance ne permet pas une prise en compte des droits du sujet individualisé, alors que chez Hegel cette reconnaissance a un caractère universaliste. Avec Mead il s'agit d'une reconnaissance incomplète, car elle n'intègre pas « les principes moraux universalisables ». Ces principes, n'admettant ni exception ni privilèges, permettent d'accéder à une reconnaissance juridique fondée sur la liberté et l'égalité. Il s'agit ici d'une reconnaissance au sein d'une société qui s'est déjà affranchie du poids des normes traditionnelles, c'est-à-dire d'une communauté dans laquelle les sujets, ayant atteint le stade de la rationalité, peuvent porter librement un regard rationnel sur les normes de leur société.

Avec le passage de l'éthicité traditionnelle à la modernité, les droits sont dissociés des charges sociales. Ils sont désormais attribués à chacun en tant qu'homme libre. Dès lors, « la reconnaissance juridique, qui doit en principe s'appliquer de la même manière à chaque sujet, est désormais dissociée de l'estime sociale, de sorte qu'on voit apparaître deux formes différentes de respect, dont les modes de fonctionnement doivent être analysés

[483] *Ibid*., p. 133, en référence à Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III, t. X, p. 221 s

séparément »[484]. Apparaissent dès lors deux aspects sémantiques du terme respect. D'une part, le respect relatif à la reconnaissance juridique, qui fait appel au droit positif, et d'autre part, le respect lié à l'estime sociale, qui se rapporte à la « communauté de valeurs ». À travers la reconnaissance juridique, comme le souligne Honneth à la suite de Rudolf von Ihering, « chaque sujet humain doit pareillement être considéré comme une "fin en soi" »[485]. Quant au « respect social », il met le primat sur la « valeur » d'un individu, « pour autant qu'elle se laisse mesurer intersubjectivement selon des critères d'importance sociale »[486].

Il y a une distinction entre la reconnaissance juridique et l'estime sociale. La première prend en compte le sujet comme « personne » et ne connaît pas de degré. Par contre, l'estime sociale, portée aux qualités et capacités du sujet, implique, au moins d'une manière implicite, une échelle de valeurs, à l'aide de laquelle on doit pouvoir déterminer la hauteur relative[487]. Comme le souligne Ihering, « nous pouvons reconnaître un individu en tant que personne sans pour autant apprécier ses services ni son caractère »[488]. Cette conception rejoint la morale kantienne qui stipule le respect universel dû à la personne, à partir du simple fait de la raison. C'est dans cette même perspective que s'inscrit Stephen L. Darwall qui, à travers un concept de « recognition respect », soutient qu'il est possible d'atteindre une reconnaissance à travers un processus cognitif, sur la base du fait que nous reconnaissons à l'autre d'être « un être doté de qualités personnelles ». Une telle dimension, fondée sur la reconnaissance universelle de la personne, permet d'imposer un certain degré d'évaluation des rapports qu'un être entretient avec l'autre et auquel il attribue des qualités morales universalistes : « reconnaître chaque individu, cela doit alors signifier qu'on agit à l'égard de tous selon ce à quoi nous sommes moralement tenus par les qualités inhérentes à la personne humaine »[489].

Cette conception soulève une difficulté puisque la personne est dotée de valeur : en tant que personne universelle douée de dignité essentielle et en tant que personne particulière, appartenant à une communauté ayant des valeurs propres. On se demande alors ce que doit être le contenu propre de la reconnaissance juridique. Il y a risque de retourner dans le processus abstrait de la reconnaissance. Pour surmonter cette difficulté, Honneth recourt aux notions de « responsabilité morale des sujets » et de « volonté collective rationnelle » qui, pour lui, doivent être à la base de la reconnaissance juridique dans les sociétés modernes.

---

[484] *Ibid*., p.136.
[485] *Ibid*.
[486] *Ibid*.
[487] *Ibid*., p. 137.
[488] *Ibid*.
[489] *Ibid*., p. 137-138.

En effet, le passage à la modernité suppose que les individus soient dotés d'une rationalité et d'un sens moral. C'est à partir de ces deux dimensions que doit être définie la qualité constitutive de la personne dont le contenu provient de la reconnaissance juridique. Or, nous sommes déjà dans un cadre où chaque sujet, agissant librement, met la primauté sur les droits subjectifs. Ceci conduit à des transformations exigeant l'élargissement des normes juridiques individuelles. Cela donne lieu à une extension du champ des qualités universelles attribuées à une personne moralement responsable. C'est une conséquence de la lutte pour la reconnaissance qui exerce une pression visant à « augmenter le nombre des conditions dont dépend la participation à la formation d'une volonté collective rationnelle ». Ce processus se réalise à travers la promotion des droits subjectifs qui se divisent en droits civils, politiques et sociaux[490].

Marshall retrace le passage du droit traditionnel au droit moderne (post-traditionnel) en soulignant que :

> Lorsque les exigences juridiques individuelles sont dissociées de la jouissance de tel ou tel statut social, alors seulement s'instaure ce principe universel d'égalité qui n'admet désormais d'ordre juridique que s'il ne tolère ni exception ni privilège. Parce que cette exigence se rapporte au rôle que l'individu joue comme citoyen, l'idée d'égalité prend en même temps le sens d'une appartenance "de plein droit" à la communauté politique : indépendamment des différences de ressources économiques, chaque membre de la société jouit au même titre que les autres de tous les droits qui lui permettent de sauvegarder ses intérêts de citoyen[491].

S'établit ainsi un progrès qualitatif dans la lutte pour la promotion des droits subjectifs. Cette lutte porte sur l'égalité, sur fond d'exigences juridiques subjectives. Ce phénomène conduit à la remise en cause des inégalités sociales. Cela provient d'un processus historique, avec la promotion des droits civils au 18$^{e}$ siècle, les droits politiques au 19$^{e}$ siècle, et l'instauration des droits sociaux au 20$^{e}$ siècle. La consécration de ce processus est traduite par l'idée selon laquelle tous les membres d'une communauté politique participent désormais de droit à la formation de la volonté politique démocratique. Élargie aux droits fondamentaux, cette nouvelle catégorie de droits rend compte d'une appartenance « pleine et entière » du sujet à la communauté. La reconnaissance juridique se traduit dès lors par une égalité concrète.

---

[490] *Ibid.*, p. 140 : Les droits civils sont les droits négatifs qui protègent la personne, dans sa liberté, sa vie, sa propriété, face aux empiètements illégitimes de l'État. Pour ce qui est des droits politiques, ils désignent les droits positifs qui garantissent sa participation au processus de formation de la volonté publique. Quant aux droits sociaux, enfin, eux aussi positifs, ils assurent à chacun une part équitable dans la distribution des biens élémentaires.

[491] *Ibid.*, p. 141.

La liberté est désormais autant protégée que l'égalité matérielle de chaque individu pour la participation aux affaires de la communauté sans distinction de tâches. Chaque individu est dès lors respecté, comme être libre et égal aux autres, ce qui lui permet de « se rapporter positivement à soi-même », de s'estimer. Car « vivre dans une société sans droits individuels, c'est n'avoir aucune chance d'acquérir le respect de soi-même »[492]. L'absence de cette dimension de « respect de soi », dans la vie communautaire, traduit une certaine exclusion juridique dont la conséquence directe est le mépris, le déni de reconnaissance. S'ensuit un « sentiment paralysant », suite à la honte sociale générée par la discrimination juridique, dont le militantisme, la résistance et la lutte, constituent des formes empiriques d'affranchissement. Les conflits pratiques, provoqués par les expériences du déni de la reconnaissance, ont pour enjeu principal la reconnaissance du statut juridique de la personne, impliquant une exigence de « confiance en soi », de « respect de soi » et « d'estime sociale ».

Le palier de la reconnaissance juridique, stade du respect de soi, correspond à la figure hégélienne de la société civile. Chez Hegel, la société civile est le lieu de l'activité économique mais aussi de l'organisation administrative et judiciaire. Elle comprend aussi bien les organisations professionnelles (les corporations) que la loi et les institutions nécessaires pour la garantie de l'ordre. Chez Honneth, le sujet de cette instance a un statut juridique qui reste abstrait, dans la mesure où il n'est fait aucune mention de l'instance garante de son respect. Concevoir que seule la norme suffit pour que le statut soit garanti, n'est qu'une pure et simple abstraction. La question se pose d'ailleurs de savoir ce qu'il en serait d'un sujet qui revendiquerait d'être reconnu d'une manière particulière, dans le cadre d'une vie singulière qui ne suit pas la norme socialement reconnue. Quelle instance devrait trancher pour résoudre un tel conflit ?

[492] *Ibid.*, p. 146.

### 2.3. Solidarité, coopération et estime sociale

L'exigence de la reconnaissance stipule que, pour accéder à une relation harmonieuse à soi-même, l'individu a besoin, en plus de la confiance en soi et du respect de soi, de la reconnaissance de ses qualités personnelles et de ses capacités concrètes. C'est de cette dernière que relève la troisième dimension de la reconnaissance, qui est d'ailleurs la plus empirique, à savoir, l'estime sociale. Contrairement aux deux premières dimensions de la reconnaissance, celle-ci est singulière car elle se rapporte plutôt à ce qui relève du domaine du particulier. C'est par là qu'entre en jeu la dimension pragmatique du sujet, c'est-à-dire les capacités personnelles à apporter une contribution à la communauté. Dans la reconnaissance juridique en effet, la reconnaissance s'appuie sur des « valeurs éthiques partagées », c'est-à-dire, sur des « objectifs communs ». Avec une reconnaissance qui tient compte de la « contribution personnelle de chacun » survient une sorte de conflit entre l'identité individuelle et l'identité collective.

Au-delà de la reconnaissance que procurent l'affection et les normes, les sujets humains se retrouvent face à un besoin de se voir reconnaître leurs spécificités. C'est pourquoi, « à côté de faire l'expérience d'un attachement d'ordre affectif et d'une reconnaissance juridique, ils doivent aussi jouir d'une estime sociale qui leur permet de se rapporter positivement à leurs qualités et à leurs capacités concrètes »[493]. Une telle exigence apparaît dans les écrits du jeune Hegel (Iéna) à travers le concept de « vie éthique ». Celle-ci exige un dépassement du cadre traditionnel de la société organisée en ordres hiérarchiques, avec un statut de dignité inégalitaire et de degré de considération se mesurant en termes d'honneur social, car :

> Lorsque l'estime sociale s'organise sur le modèle d'une société ainsi structurée, les formes de reconnaissance qui lui sont liées prennent le caractère de relations symétriques à l'intérieur de chaque groupe, mais asymétriques d'un groupe à l'autre, entre des individus caractérisés selon une typologie culturelle des conditions sociales. Au sein d'un même état, les sujets peuvent s'estimer mutuellement comme des personnes qui, en raison de leur condition commune, partagent des qualités et des capacités jouissant sur l'échelle des valeurs sociales d'un certain degré de considération ; entre les états, en revanche, il existe des relations d'estime hiérarchisées qui permettent aux membres de la société d'apprécier chez les représentants d'autres états des qualités et des capacités qui contribuent, dans une mesure culturellement prédéterminée, à la réalisation des valeurs communes[494].

[493] *Ibid.*, p. 147.
[494] *Ibid.*, p. 150.

Le besoin de l'estime s'amplifie par une mutation du cadre de référence. Par l'amour et le droit, deux sortes de références sont possibles dans toute forme de société. L'exigence de l'estime se fait pressante surtout dans la société moderne, post-traditionnelle. L'individu veut être reconnu à la fois dans sa singularité et dans son identité culturelle. Par rapport à sa subjectivité, il éprouve un besoin de liberté qui peut le conduire à s'arc-bouter contre la « culture », jugeant injustes et superflues certaines des valeurs communautaires traditionnelles imposées par le groupe. C'est dans ce sens que, dans la société moderne, même si l'ordre hiérarchique est banni, les luttes opiniâtres prouvent que persiste cette conflictualité entre individu et communauté.

Dans l'éthicité traditionnelle, l'ordre social des valeurs s'imposait comme cadre de référence commun, pour déterminer d'une manière incontestée ce qui pourrait être qualifié de comportement honorable. Dans la société post-traditionnelle, ce cadre « métasocial » est dépassé. Dès lors, privé de sa dimension transcendante, un tel ordre ne pouvait plus s'imposer et continuer à faire valoir un honneur fondé sur les strates sociales. Avec son fondement métaphysique, souligne Honneth, « le cosmos social des valeurs perd à la fois son caractère d'objectivité et sa capacité d'établir une fois pour toutes une échelle de prestige social qui puisse servir de norme aux comportements individuels »[495].

Avec la modernité s'engage une lutte contre l'honneur hiérarchisé. Il ne s'agit pas simplement d'une émergence de nouveaux principes de valeur, mais d'une profonde remise en question du statut même des principes sur lesquels se fonde l'honneur traditionnel. Il est question d'une révision de la considération sociale dont jouit une personne. Celle-ci ne doit plus être mesurée à la « valeur prédéterminée de qualités qui sont attribuées, de manière typique, à des groupes entiers ». Le sujet doit désormais « entrer comme une grandeur dotée d'une histoire individuelle, sur le terrain disputé de l'estime sociale »[496]. Honneth souligne que, « dans ce contexte transformé, l'expérience de l'estime sociale s'accompagne dès lors d'un sentiment de confiance quant aux prestations qu'on assure ou aux capacités qu'on possède, dont on sait qu'elles ne sont pas dépourvues de "valeur" aux yeux des autres membres de la société »[497]. C'est ce type de rapport positif à soi qui est qualifié par Honneth de « sentiment de sa propre valeur » ou « estime de soi ». Il s'agit d'une réalisation concrète des deux sentiments antérieurs à la reconnaissance, à savoir la « confiance en soi » et le « respect de soi ». Dans l'éthicité moderne, l'estime du sujet acquiert une « validité

[495] *Ibid.*, p. 152.
[496] *Ibid.*
[497] *Ibid.*, p. 157.

universelle » fondée sur le concept de « dignité humaine » : « Les catalogues modernes des droits fondamentaux garantissent la considération sociale à chaque homme sans distinction, même s'il reste encore à éclaircir les conséquences pratiques qui, sur le plan légal, doivent découler de cette garantie »[498].

À partir de ce déplacement conceptuel, la catégorie d'honneur, qui était jusque-là liée aux modes de vies spécifiques, commence à se limiter au cadre d'application de la sphère privée. Elle désigne désormais « l'aune à laquelle le sujet, et lui seul, choisit d'évaluer les aspects qu'il estime absolument dignes d'être défendus dans la conception qu'il se fait de lui-même ». Le rôle que jouait l'honneur est repris par les concepts de « considération » ou de « prestige ». La nouvelle forme de reconnaissance va alors se rapporter à une « mince couche » de « valeur » individuelle. Celle-ci renvoie à la fois aux deux caractères régissant la reconnaissance juridique à savoir, d'une part, l'universalisation juridique sous les espèces de la « dignité humaine », et d'autre part, sa privatisation sous la forme d'une « intégrité » définie de façon purement subjective.

Par-là : « l'estime sociale n'est plus liée à de quelconques privilèges juridiques et n'implique pas davantage la distinction de certaines qualités morales personnelles »[499]. Ainsi, souligne Honneth :

> Les notions de "prestige" et de "considération" ne désignent plus que le degré de reconnaissance sociale que le sujet s'attire par la manière particulière dont il parvient à faire coïncider la réalisation de soi comme individu et la concrétisation des fins abstraitement définies par la société ; tout, dans ce nouvel ordre de reconnaissance individualisé, dépend de la manière dont sera déterminé cet horizon de valeurs universelles qui doit en même temps être ouvert à différents modes d'auto-réalisation individuelle et offrir un système global d'appréciation des contributions particulières[500].

L'enjeu est que, dans la modernité, la valeur attribuée aux différentes formes d'auto-réalisation dépend d'une interprétation subjective. De telles interprétations dépendent à leur tour des groupes sociaux auxquels appartiennent les sujets. Alors émerge un conflit débouchant sur une lutte, dans un cadre au départ culturel, pouvant prendre par la suite la tournure d'un conflit juridique et politique : « les rapports d'estime sociale sont, dans les sociétés modernes, l'enjeu d'une lutte permanente, dans laquelle les différents groupes s'efforcent sur le plan symbolique de valoriser les capacités liées à leur mode de vie particulier et de démontrer leur importance pour les fins communes »[501]. À partir de ce conflit, apparemment culturel, le contenu de la reconnaissance, qui au départ était lié à la moralité,

---

[498] *Ibid.*
[499] *Ibid.*, p. 153.
[500] *Ibid.*, p. 153-154.
[501] *Ibid.*, p. 154.

accède à une exigence empirique de justice sociale et d'équité : « plus les mouvements sociaux parviennent à rendre l'opinion publique attentive à l'importance négligée des qualités et des capacités qu'ils représentent collectivement, plus ils ont de chances d'accroître la valeur sociale ou la considération dont leurs membres jouissent au sein de la société »[502]. C'est ce que soutient Georg Simmel lorsqu'il affirme que « dans la mesure où l'estime sociale est indirectement liée aux schémas de répartition des revenus, les conflits économiques relèvent aussi de cette forme de lutte pour la reconnaissance »[503].

Il s'agit en effet d'une lutte qui se déroule sur deux axes différents : l'axe de l'horizontalité et l'axe de la verticalité. Le premier concerne l'individu au sein du groupe culturel. Le second concerne les groupes ou strates sociales pris dans l'ensemble :

> Aussi la relation pratique à eux-mêmes que les individus acquièrent au moyen d'une telle expérience de reconnaissance est-elle un sentiment de fierté de caste ou d'honneur collectif. L'individu se perçoit ici comme le membre d'un groupe qui est collectivement en mesure d'apporter à l'ensemble du corps social des contributions dont la valeur est reconnue par tous les autres membres de la société. À l'intérieur de tels groupes, les formes d'interaction prennent normalement le caractère des relations de solidarité, parce que chaque membre se sait également apprécié par tous les autres[504].

Dans le contexte honnethien, le terme « solidarité » désigne « une sorte de relation d'interaction dans laquelle les sujets s'intéressent à l'itinéraire personnel de leurs vis-à-vis, parce qu'ils ont établis entre eux des liens d'estime symétrique ». Il s'applique « aux relations de groupes nées de l'expérience d'une résistance commune à l'oppression politique ». Il s'agit d'un « accord essentiel sur un objectif pratique qui produit d'un coup un horizon de valeurs intersubjectif dans lequel chacun apprend à reconnaître l'importance des capacités et des qualités des autres »[505]. « S'estimer en ce sens, comme le souligne Honneth, c'est s'envisager réciproquement à la lumière de valeurs qui donnent aux qualités et aux capacités de l'autre un rôle significatif dans la pratique commune »[506].

Le mécanisme de l'estime symétrique qui explique la vulnérabilité collective, représente un événement capable d'établir des liens de solidarité spontanés par-delà les barrières sociales : « on voit à nouveau s'instaurer ici, dans l'épreuve partagée des souffrances et des privations, un nouveau système de valeurs qui permet aux sujets d'estimer autrui pour des prestations et des capacités qui leur paraissaient auparavant dépourvues de signification

---

[502] *Ibid.*, p. 155.
[503] *Ibid.*, p. 155.
[504] *Ibid.*, p. 156.
[505] *Ibid.*
[506] *Ibid.*, p. 157.

sociale »[507]. Il s'effectue une reconnaissance par d'autres des capacités et prestations de chacun, dans le groupe existant. Cette reconnaissance procure à l'individu le « sentiment de sa propre valeur », qui s'exprime par l'« estime de soi », et constitue le pendant catégorial des concepts précédemment utilisés de « confiance en soi » et de « respect de soi »[508]. D'après Honneth, à partir du moment où chaque membre d'une société est désormais capable de s'estimer lui-même de cette manière, l'on peut parler d'une solidarité sociale post-traditionnelle.

Dans la solidarité symétrique, les liens intersubjectifs constituent des relations de « solidarité », « parce qu'ils ne suscitent pas seulement une tolérance passive, mais un véritable sentiment de sympathie pour la particularité individuelle de l'autre personne : car c'est seulement dans la mesure où je veille activement à ce que ses qualités propres, en tant qu'elles ne sont pas les miennes, parviennent à se développer, que nos fins communes seront réalisées »[509]. Qualifier une telle intersubjectivité de « symétrique » signifie que « chaque sujet reçoit, hors de toute classification collective, la possibilité de se percevoir dans ses qualités et capacités comme un élément précieux de la société. C'est ce qui explique aussi que des relations sociales comme celles que nous avons envisagées ici sous le concept de "solidarité" ouvrent pour la première fois un horizon dans lequel la concurrence individuelle pour l'estime sociale peut se dérouler sans souffrance, c'est-à-dire sans soumettre les sujets à l'expérience du mépris »[510].

La solidarité est définie comme une forme de relation interactive « dans laquelle les sujets s'intéressent à l'itinéraire personnel de leur vis-à-vis, parce qu'ils ont établi entre eux des liens d'estime symétrique »[511]. De l'estime symétrique émerge une appréciation mutuelle qui devient le fondement même de la solidarité. Par ce concept, Honneth rejoint Habermas dans sa théorie de l'agir communicationnel. Les deux partagent la prémisse hégélienne selon laquelle l'acceptation réciproque constitue la forme idéale de la reconnaissance. Habermas trouve, dans l'interaction, une sorte de sollicitation. Dans le processus, la reconnaissance n'est possible qu'au moment où l'autre répond[512]. Il s'intéresse particulièrement à l'interaction réussie, avec un souci de reconstruire, rationnellement, la normativité des formes positives d'association des individus libres, dans les actions communicationnelles. De son côté,

---

[507] *Ibid.*
[508] *Ibid.*
[509] *Ibid.*
[510] *Ibid.*, p. 157-158.
[511] *Ibid.*, p. 156.
[512] Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion* ; traduit de l'allemand par Mark Hunyadi. Paris : Cerf, 1992, p. 68.

Honneth va plus loin en examinant des formes d'interaction dans lesquelles la reconnaissance reste incomplète ou est inaboutie. Ces mouvements à travers lesquels l'expérience du mépris, source de sentiment de honte et d'humiliation, constituent le revers de la solidarité symétrique, peuvent déclencher des luttes et des conflits sociaux.

Le seul problème qui persiste concerne l'effectivité de cette reconnaissance à travers la solidarité. L'on comprend en effet que celle-ci résulte de l'apport de chacun. Mais alors, que se passerait-il pour quelqu'un qui ne peut rien apporter à cause de son état défaillant (handicapé, chômeur, etc.) ? Une interrogation demeure également à propos de ces paliers de la reconnaissance. Sont-ils linéaires et liés ou chacun est-il indépendant ? S'il arrivait que l'un des trois stades connaisse un échec, le suivant aurait-il la possibilité s'accomplir ou est-ce tout le processus qui basculerait ? Ces questions, qui ne trouvent pas de réponses chez Honneth, démontrent que sa théorie est plus spéculative qu'empirique. Quant au statut d'une actualisation de l'approche hégélienne, il n'est pas très évident, dans la mesure où la reconnaissance hégélienne s'achève au sein de l'instance étatique, alors que Honneth ignore cette dimension.

### 3. L'expérience du mépris et la faillite du processus de la reconnaissance

Dans l'échange intersubjectif réussi, c'est-à-dire la socialisation ordonnée à travers les trois figures de reconnaissance que recense Honneth, les individus arrivent à acquérir un sentiment de confiance en soi, de respect et d'estime. Un tel processus peut être qualifié de naturel, dans la mesure où il se déclenche dès la relation affective entretenue par la mère et son nourrisson. Il s'enracine dans la vie familiale et sociale avec l'acquisition des normes pour l'adolescent, et se rend plus concret dans les relations d'amour et d'amitié, et plus tard dans le droit et la solidarité. Cependant, dans la vie quotidienne, chacun fait face à des perturbations qui sont de nature à compromettre la trajectoire pour se sentir épanoui et estimé. Il fait face à ce que Honneth appelle des « concepts négatifs », tels que l'offense, l'humiliation, l'agression physique ... Ces expériences, interprétées comme la manifestation du mépris, sont ressenties comme l'expression d'une injustice, et également comme une atteinte à l'honneur et à la dignité. Non seulement ils portent aux sujets un préjudice matériel, mais aussi, « les blesse dans l'idée positive qu'ils ont pu acquérir d'eux-mêmes dans l'échange intersubjectif »[513].

[513] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 161.

Il existe deux aspects du mépris. Le premier consiste à s'en prendre à l'état même de l'individu. C'est le cas des actes portant atteinte directement à sa dignité par le biais du corps, ou par une emprise sur sa conscience. Le second est le déni de l'autre. Non moins grave, il concerne une sorte d'amnésie volontaire à l'égard de l'autre que Honneth qualifie de « l'oubli de la reconnaissance » en rapport avec la « réification » (ce sujet sera développé au chapitre suivant). Dans les deux cas, la question est alors de savoir comment l'expérience du mépris va jusqu'à envahir la vie affective des sujets humains « au point de les jeter dans la résistance et l'affrontement social, autrement dit dans une lutte pour la reconnaissance ? »[514].

### 3.1. L'atteinte à l'intégrité physique

La manifestation la plus élémentaire de l'atteinte à la dignité humaine est celle liée aux sévices corporels. Il s'agit d'une forme de violence affectant l'intégrité physique. Le corps humain étant le support matériel de la dignité, il en découle que le traitement envers celui-ci peut se manifester de différentes manières, selon que l'on accorde ou pas de la reconnaissance à un individu : « La violence physique représente un type de mépris qui blesse durablement la confiance que le sujet a acquise, grâce à l'expérience de l'amour, en sa capacité à coordonner son corps de façon autonome »[515]. Dans les sociétés modernes, la protection de l'intégrité physique du corps humain contre toute sorte d'atteintes, commises par soi ou par un tiers, constitue la base fondamentale du respect de la dignité de l'individu. Dans une perspective honnethienne, l'on peut penser que la manière dont le parent traite l'enfant (maltraitance, bastonnade, etc.) influencera plus tard sa capacité d'être ouvert ou pas à la reconnaissance.

À notre époque, les progrès déjà enregistrés en matière des droits de l'homme accordent une grande valeur au respect de l'intégrité du corps humain. Les traitements jugés dégradants à son encontre constituent une atteinte grave à la dignité : « toutes formes de sévices par lesquelles on retire à un être humain toute possibilité de disposer librement de son corps constituent en effet le genre le plus élémentaire de l'abaissement personnel »[516]. Parmi les manifestations les plus courantes de l'atteinte à l'intégrité physique, constituant par là-même un déni de la dignité humaine, se trouvent au premier rang la torture et le viol. En tant qu'« acte de barbarie qui consiste à infliger des peines au corps d'autrui en vue de provoquer chez ce dernier une sensation atroce de souffrances et d'humiliation »[517], la torture est un acte

[514] *Ibid*., p. 162.
[515] *Ibid*., p. 163.
[516] *Ibid*., p. 162.
[517] On pourrait également placer dans le registre de la torture des formes d'atteinte à l'intégrité physique qui ne relèvent pas des actes orientés vers la nuisance et la souffrance, mais plutôt relevant de l'ignorance comme les

qui dénature le sujet en abaissant sa dignité. Non seulement elle traduit un manque de respect, mais également, elle est une expression de manque d'estime et de valeur qu'on doit à un homme. L'acte de viol commet une transgression des règles sur lesquelles se fonde la reconnaissance tant juridique que morale :

> En essayant, dans quelque intention que ce soit, de se rendre maître du corps d'une personne contre sa volonté, on la soumet en effet à une humiliation qui détruit en elle, plus profondément que d'autres formes de mépris, sa relation pratique à soi ; car la particularité de telles atteintes, torture ou viol, ne réside pas tant dans la douleur purement physique que dans le fait que cette douleur s'accompagne chez la victime du sentiment d'être soumis sans défense à la volonté d'un autre sujet, au point de perdre la sensation même de sa propre réalité[518].

L'individu qui se voit infliger une atteinte à son intégrité physique ne souffre pas uniquement sur le plan physique. Il est aussi confronté à une souffrance psychique, qui entraîne « une sorte de honte sociale, une perte de confiance en soi et dans le monde, qui affecte, jusque dans sa dimension corporelle, la relation pratique de l'individu avec d'autres »[519]. Si les formes de tortures physiques se pratiquent en cachette (enquêtes policières), il en existe d'autres dont le but est, au-delà de la souffrance, de causer une humiliation publique.

Ce genre d'humiliation a d'ailleurs une répercussion sur la communauté de l'humilié. C'est le cas, par exemple, des lapidations pratiquées dans certaines sociétés, ainsi que des bastonnades publiques. On peut imaginer l'humiliation que subit un chef de famille qui reçoit une bastonnade publique, au vu de toute la communauté, y compris ses enfants et petits-enfants. Son image et son statut se trouvent dégradés et cela a une répercussion sur sa famille. Il en est de même pour une femme qui subit un viol collectif, parfois publiquement. Elle subit non seulement le choc physique, mais aussi les tourments psychiques et la honte sociale. Dans certains cas, l'acte criminel est tellement insupportable que l'individu finit par se suicider. Ainsi, l'atteinte à la dignité est tellement affligeante que celui qui la subit trouve que la vie n'a plus de sens et ne vaut plus la peine d'être vécue.

---

rites initiatiques de certaines traditions africaines et arabes : l'excision, la polygamie, etc. L'excision est une mutilation du corps humain qui consiste en une ablation du clitoris, pour réduire le degré d'excitation ou de plaisir chez la femme. Pratiquée souvent chez la jeune fille sans son consentement, non seulement on lui inflige des douleurs atroces, mais on la prive également d'un droit à l'épanouissement une fois majeure. Décider de l'orientation de vie par rapport au corps d'autrui sans son consentement est injuste. Par ailleurs, cette pratique relève de l'égoïsme masculin. Car, le but visé par la pratique étant de limiter les tentatives d'adultère chez la femme, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'une pratique inventée par le mâle afin de limiter la liberté de la femme dans son épanouissement sexuel, étant donné que l'excision est fréquente dans les sociétés où la polygamie est légalisée ou tolérée. Quelles que soit les conditions en effet, une telle pratique, malgré son soi-disant aspect culturel, reste une atteinte à la dignité humaine, et par conséquent une manifestation du mépris et du déni de la reconnaissance envers le genre féminin.

[518] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 162.

[519] *Ibid*., p. 163.

Dans tous les cas, « l'expérience de la torture ou du viol provoque toujours un effondrement dramatique de la confiance de l'individu relativement au monde social et à sa propre sécurité »[520]. À travers cet acte dégradant et dénaturant, « l'intégration réussie de qualités comportementales d'ordre physique et moral est pour ainsi dire remise en cause de l'extérieur, de sorte que la forme la plus élémentaire de rapport pratique à soi, la confiance en soi-même, se trouve détruite pour longtemps »[521]. Le viol et la torture, affectant particulièrement la corporalité et la dimension subjective de la dignité, peuvent être considérés comme un revers de la reconnaissance affective et de l'absence d'amour envers l'autre.

### 3.2. L'atteinte à l'intégrité juridique

L'appropriation des normes sociales oblige le sujet, et ainsi l'amène à prendre conscience des devoirs qu'il a envers autrui. L'expérience communautaire fait découvrir au sujet que la seule acquisition des normes ne suffit pas, mais qu'il faut les adapter aux cas pratiques donnés, qui diffèrent selon les contextes. La prise de conscience de ses droits permet à l'individu de se sentir moralement responsable de ses actions. C'est sur la garantie de tels droits et libertés individuels que repose la reconnaissance juridique. Or, cette reconnaissance ne va toujours pas de soi, comme l'on le voit dans l'expérience quotidienne de tout un chacun. La situation devient encore plus compliquée dans le cas des groupes dits minoritaires.

Avec l'expérience d'un refus de droits, que ce soit en rapport avec un individu ou un groupe, le sujet se rend compte que son intégrité sociale est menacée. Cela peut affecter l'intégrité comme cela peut affecter la moralité et la conscience. Il s'agit d'un revers de la reconnaissance juridique dont l'atteinte à l'intégrité consiste en « modes de mépris personnel dont un sujet est victime lorsqu'il se trouve structurellement exclu de certains droits au sein de la société »[522]. Si cette atteinte affecte particulièrement la privation de liberté et d'autonomie, elle peut s'étendre sous l'aspect de la contrainte. L'individu se voit obligé d'agir contre sa volonté ou sa conscience. La servitude, le mariage forcé, et d'autres formes de contrainte, constituent une manifestation du manque cuisant de reconnaissance et de respect. Il en est de même sur le plan politique, quand des individus se voient refuser l'accès à certains droits, comme l'accès au vote, au travail, à la scolarisation, etc.

---

[520] *Ibid.*
[521] *Ibid.*
[522] *Ibid.*

De même, des formes comme la discrimination, l'exclusion, l'apartheid..., traduisent un déni de reconnaissance, auquel s'ajoute la négation de la dignité de l'autre, considéré comme un sous-homme. Dans des situations où de telles formes de mépris sont officialisées, le droit devient l'instrument de l'atteinte juridique, en contradiction avec sa destination. Comme le constate Honneth :

> La particularité de ces formes de mépris, telles qu'elles se manifestent dans la privation des droits ou dans l'exclusion sociale, ne réside pas seulement dans la limitation brutale de l'autonomie personnelle, mais aussi dans le sentiment corrélatif qu'éprouve le sujet de ne pas avoir le statut d'un partenaire d'interaction à part entière, doté des mêmes droits moraux que ses semblables ; se voyant débouté d'exigences juridiques socialement admises, l'individu est blessé dans son attente intersubjective d'être reconnu comme un sujet capable de former un jugement moral[523].

L'atteinte juridique constitue une entrave majeure du processus de reconnaissance. « L'expérience de la privation des droits est typiquement liée à une perte de respect de soi, c'est-à-dire à une incapacité de s'envisager soi-même comme un partenaire d'interaction susceptible de traiter d'égal à égal avec tous ses semblables »[524]. Elle constitue une rupture du processus naturel de progrès moral du sujet. D'une manière générale, « le mode de reconnaissance dont le mépris prive ici la personne, c'est la prise en considération cognitive d'une responsabilité morale, péniblement acquise au cours des processus d'interaction socialisatrice »[525]. Ce type de mépris, qui peut s'étendre à des formes naturelles de privation de capacités, comme le cas des handicaps physiques ou des considérations réductrices liées au sexe, frappe la personne dans le respect qu'elle se porte à elle-même, et constitue une barrière à l'accès aux sentiments de l'estime sociale et de respect mutuel.

Dans tous les cas, un acte criminel cause une blessure psychique se rapportant plus au jugement d'appréciation morale de soi et de l'autre. Par atteinte à l'intégrité morale il faut entendre une « sorte d'humiliation, qui consiste à juger négativement la valeur sociale de certains individus ou de certains groupes ; c'est seulement avec cette forme pour ainsi dire évaluative du mépris, ce regard de dénigrement porté sur des modes de vie individuels et collectifs, qu'on aborde réellement l'attitude qui est aujourd'hui couramment désignée comme une "offense" ou une "atteinte à la dignité" d'autrui »[526]. Et pour Maiwenn Roudaut « un grand nombre de conflits culturels et sociaux contemporains dont le fondement semble être la revendication d'une identité particulière de groupe sont en réalité des conflits dans lesquels

---

[523] *Ibid.*, p. 164.
[524] *Ibid.*
[525] *Ibid.*
[526] *Ibid.*

les groupes en question cherchent avant tout, à être traités comme égaux, avant même d'être considérés dans leur particularité »[527].

### 3.3. L'atteinte à l'intégrité psychique et morale

L'un des lieux de manifestation de l'atteinte à l'intégrité morale est le champ de la culture. Que ce soit au niveau des expressions théoriques (langage) ou pratiques (rites, traditions, etc.), un sentiment de rejet ou de mépris peut surgir chez l'autre. Des qualificatifs et des expressions, cadrés dans un langage pour désigner des individus d'une catégorie spécifique de la société, peuvent exprimer du mépris, du dénigrement et du rejet à leur égard. Parfois, cela peut se généraliser à un groupe d'individus ou une culture. D'après Honneth, « si la hiérarchie sociale des valeurs est ainsi faite qu'elle juge inférieurs ou imparfaits tel ou tel mode de vie, telle ou telle conviction, alors elle interdit aux individus concernés d'attribuer à leurs capacités personnelles une quelconque valeur sociale »[528]. Une telle hiérarchisation des valeurs peut constituer une barrière à l'auto-réalisation car, la personne sous-estimée va se sentir déclassée socialement, ce qui conduit à une autodépréciation : « la dépréciation de certains modèles d'auto-réalisation a pour effet que ceux qui s'y conforment ne peuvent reconnaître à leur existence aucune signification positive au sein de la communauté »[529].

La souffrance psychique que subit l'individu le conduit de ce fait à intérioriser une image dépréciative de lui-même : « Pour l'individu, l'expérience d'un tel déclassement social va de pair avec une perte de l'estime de soi, il n'a plus aucune chance de pouvoir se comprendre lui-même comme un être apprécié dans ses qualités et ses capacités caractéristiques »[530]. Le mépris moral rime ainsi avec l'idée de « blessure psychique, mort sociale, etc. ». Et c'est la vie dans tout son ensemble qui est touchée : « À propos du type de mépris qui s'exprime par le dénigrement culturel d'un mode de vie, on parle volontiers de "blessure" et de "mortification" »[531]. Pour Honneth, « ces renvois métaphoriques à la maladie et à la mort traduisent le fait que les différentes formes de mépris jouent relativement à l'intégrité psychique de l'individu le même rôle négatif que les maladies organiques pour la reproduction de son corps. L'expérience de l'abaissement et de l'humiliation sociale menace

---

[527] Maiwenn Roudaut, *Tolérance et reconnaissance en débat, op.cit*., p. 234.
[528] *Ibid*.
[529] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 164-165.
[530] *Ibid*., p. 165.
[531] *Ibid*.

les êtres humains dans leur identité, tout comme les maladies les menacent dans leur existence physique »[532].

Confronté à l'expérience du mépris, sous quelque forme que ce soit, l'individu a deux choix : soit il se résigne et se soumet, soit il résiste. Cependant, la résistance reçoit une réaction de l'autre sujet par qui le mépris vient. Dans ce cas, peut s'engager soit un dialogue, soit une confrontation. L'un des apports nouveaux qu'amène Honneth dans la compréhension des relations sociales, est l'idée selon laquelle « les émotions négatives qui accompagnent l'expérience du mépris pourraient constituer la motivation effective dans laquelle s'enracine la lutte pour la reconnaissance »[533]. Comme le dit Taylor, « notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres »[534]. D'un tel sentiment se dégage une volonté d'engager la lutte pour la reconnaissance. Comment alors une telle lutte peut-elle être l'occasion de promouvoir la liberté, l'égale dignité et la justice sociale ? Le parcours de la reconnaissance relèverait-il de de l'éducation ou d'un combat social ?

L'étude du mépris comme cause de la lutte dans laquelle se profile la reconnaissance conduit à un questionnement. En effet, face à un sentiment négatif, le sujet a le choix entre la résignation et la lutte. Pourquoi penche-t-il vers cette dernière ? Par ailleurs, il arrive que la lutte tourne au conflit violent. Quelle en est la motivation ? L'impression est que Honneth ne se penche pas sur ces questions qui pourraient pourtant donner des éclaircissements sur certains aspects du concept de lutte, dont le sens et la signification sont très larges. En effet, l'expérience sociale montre que les hommes ne sont pas spontanément agressifs. Considérant qu'un manquement relève d'un simple oubli, d'une erreur ou d'une faute rectifiable sans incident majeur, le sujet a tendance à manifester sa désapprobation pacifiquement, par le geste ou le langage. C'est quand la communication est ignorée ou refusée que le mépris est considéré comme une agression. À ce moment, la demande prend la tournure de la revendication. Une fois que le refus de contact persiste, il laisse place à une ouverture de conflit, ce qui engendre l'agressivité et la violence. Pour rendre la théorie plus convaincante, la place du discours, du débat ou simplement du dialogue entre les acteurs sociaux mériterait d'être approfondie dans le parcours de la reconnaissance, surtout au troisième palier (estime mutuelle).

---

[532] *Ibid*.
[533] *Ibid*.
[534] Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, p. 41.

Nous présumons que cet aspect aurait été écarté par Honneth, dans le souci de prendre une distance avec son prédécesseur qui en avait fait un thème central de sa pensée. Cela prive toutefois sa théorie de la reconnaissance d'un aspect non négligeable qui lui aurait donné un surplus de solidité. Par exemple, en approfondissant l'aspect de la communication, il aurait été possible de découvrir une autre forme de mépris, souvent passée sous silence, alors qu'elle constitue un déni de reconnaissance susceptible de déboucher sur un conflit violent. Il s'agit d'un mépris qu'on peut qualifier de terminologique, car ne se traduisant qu'à travers le langage.

Il existe en effet des termes, des mots et des expressions, utilisés pour qualifier négativement les individus ou les groupes. De telles expressions relèvent du langage courant, mais certaines peuvent traduire une identité fondée sur des défauts (dans la plupart de cas) ou des manques. Le sujet s'exprimant peut faire usage de ces expressions sans avoir conscience de leur contenu sémantique. L'autre peut ressentir cela comme un mépris, une dévaluation. Cela ramène à l'idée de l'hypocrisie ou de la sincérité dans le processus de la reconnaissance, dimensions qui ne peuvent être que très expressives dans l'agir communicationnel. Par exemple, quand on dit publiquement : voilà X (le borgne, le manchot, le chauve, le pygmée,…), on exprime une réalité. La personne visée peut se sentir diminuée, car son identité est réduite au seul aspect de son manque. Cet aspect n'entre pas fondamentalement dans l'éthique du discours au sens habermassien du terme, mais montre à quel point le langage garde une dimension très importante dans l'expression de la reconnaissance. Une herméneutique du langage (adoucissement des termes) s'avère nécessaire dans ce genre de situation. Le sujet se sentirait plus reconnu si on disait par exemple : « voilà X qui est malvoyant » (nous y reviendrons avec Taylor avec la discussion sur le *langage politiquement correct*).

### 4. Les problèmes d'une théorie de la reconnaissance fondée sur la normativité

Le projet d'Axel Honneth est de tirer du modèle hégélien d'une lutte pour la reconnaissance « les fondements d'une théorie sociale à teneur normative »[535]. S'appuyant sur les perspectives sociologiques ouvertes par Michel Foucault, Honneth recourt à l'idée d'une lutte sociale fondée sur des mobiles moraux, qu'il intègre dans un processus conçu à sa manière, mais s'inspirant de Hegel. Cependant, Honneth trouve que le modèle de ce dernier, malgré sa pertinence, « doit une partie de la force de ses réflexions sur à présupposés idéalistes qui ne peuvent être maintenus dans le contexte d'une pensée postmétaphysique »[536]. Il décide par conséquent de reformuler l'idée de Hegel sur un plan empirique, en s'appuyant sur la psychologie sociale de G. H. Mead. C'est dans cette perspective que Honneth va fonder son modèle de reconnaissance sur « un concept de personne envisagée en termes d'intersubjectivité, au sein duquel la possibilité d'une relation harmonieuse à soi-même dépend de trois formes de reconnaissance (amour, droit, solidarité) »[537].

La démarche de Honneth s'avère donc être « une théorie critique de la société qui doit expliquer certains processus de transformation sociale en fonction d'exigences normatives structurellement inscrites dans la relation de reconnaissance mutuelle »[538]. Reprochant à Hegel d'être idéaliste, l'approche honnethienne se veut être une théorie de reconnaissance à teneur normative, empirique et ne se limitant pas à la pure spéculation. Mais a-t-il réussi son pari ? Sa théorie est-elle aussi empirique que cela ? Sur quels fondements est-elle adossée si l'on tient compte du fait de l'ignorance totale du concept de l'État et de l'institution politique dans ladite théorie ?

Pour comprendre la pensée de Honneth, d'après Louis Carré, il faut l'inscrire dans la perspective d'une analyse profonde des mouvements historiques qu'ont connus et que connaissent aujourd'hui les sociétés contemporaines. Sa pensée s'inscrit dans la ligne directrice de l'École de Francfort qui envisage les transformations sociales sous la perspective d'un « intérêt d'émancipation », tant individuel que collectif. Il s'agit d'examiner « les tendances qui contribuent ou, au contraire, s'opposent à l'avènement d'une société d'individus véritablement libres »[539]. Sa spécificité réside dans le fait qu'il place la normativité au cœur

---

[535] Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 7
[536] *Ibid.*
[537] *Ibid.*, p. 7-8.
[538] *Ibid.*, p. 8.
[539] Louis Carré, *Axel Honneth : le droit de la reconnaissance*. Paris : Michalon Editeur, 2013, p. 12.

du concept de reconnaissance. C'est de là que surgissent les défis si l'on prend en compte le fait que le projet vise une reconnaissance empirique.

En effet, dans *La lutte pour la reconnaissance*, le parcours de la reconnaissance est envisagé en dehors de tout cadre référentiel d'une institution, qu'elle soit sociale ou politique. Il s'agit d'une perspective de reconnaissance qui s'imposerait dans l'activité quotidienne. L'approche est plutôt théorétique. La question qui surgit, dès lors, est de savoir d'où proviendrait la force motrice qui impulserait la dynamique de la reconnaissance. Honneth n'y répond pas. Or, une reconnaissance fondée sur le bon vouloir de tout un chacun supposerait une société d'êtres rationnels et moralement réceptifs à la dignité humaine essentielle, à la justice et à la tolérance, ce qui est loin d'être le cas de nos jours. Dès lors, s'agit-il d'une théorie de la reconnaissance ou d'une « morale de la reconnaissance » ? Par ailleurs, l'idée selon laquelle il s'agirait d'une réactualisation de Hegel est également sujette à débat, dans la mesure où l'on constate un grand écart avec Hegel, dont le parcours de la reconnaissance suit plutôt une perspective logique. L'autre point de discordance est lié au fait que Honneth dépolitise et inscrit son concept de reconnaissance en dehors de l'État, contrairement à Hegel.

La théorie honnethienne de la reconnaissance se retrouve confrontée à la même critique que Honneth adresse à Hegel, à savoir le reproche d'idéalité. Il est vrai qu'il parvient à contourner la dimension spéculative de la reconnaissance hégélienne, qui s'exprime notamment à travers la dialectique des consciences et de l'Esprit. Néanmoins, Honneth ne se démarque pas des prémisses métaphysiques hégéliennes autant qu'il le prétend. Désinstitutionalisée et désincarnée, la théorie honnethienne de la reconnaissance souffre d'un manque de support matériel quant à son effectivité empirique. Cette théorie est suspendue aux normes sociales. Or, dès qu'il se manifeste, le mépris ou le déni de reconnaissance devient une attestation du manque de reconnaissance, caractéristique d'un échec du processus. Dès lors, comment faire pour que le processus naturel d'appropriation des normes sociales sur lequel repose la réussite de la reconnaissance ne soit pas rompu ? Honneth ne répond pas à cette interrogation. De même qu'il ne répond pas à la question du garant des normes sociales visant la reconnaissance ou de l'instance de médiation quand le processus court à chaque palier le risque de rupture.

L'instance de la reconnaissance implique en effet plusieurs aspects. Certains sont d'ordre moral et religieux, tandis que d'autres sont d'ordre politique et juridique. Concernant les aspects moraux et religieux, par exemple, il est facile que les individus se comprennent s'ils appartiennent à la même communauté (religieuse, culturelle), ce qui n'est pas le cas s'ils

relèvent des communautés différentes. Sur les questions du genre, de la religion ou de l'ethnie, la routine quotidienne ou le bon vouloir de la moralité individuelle ne peuvent pas rapprocher les divergences des individus qui n'ont pas les mêmes idées du « bien » ou du « juste ». Il s'avère nécessaire de recourir à une instance régulatrice, capable de trancher au cas où il subsiste un conflit autour des valeurs.

D'autre part, Hegel pose ses propres paliers de reconnaissance, qui vont du droit abstrait à la moralité (formelle), la famille, la société civile et l'État. Résumer et changer ces ordres revient à s'écarter de Hegel et ne plus être hégélien au vrai sens du terme. Ainsi, la conception honnethienne de la reconnaissance n'est pas une réactualisation de Hegel à proprement parler. Il s'agit plutôt d'une référence à Hegel pour la conception d'une nouvelle théorie indépendante, ayant seulement certains aspects de Hegel. Sous un autre aspect, en revenant sur la désinstitutionalisation de la reconnaissance déjà évoquée, il est difficile de qualifier de « théorie » le parcours honnethien de la reconnaissance. Dans « L'envers de la reconnaissance », Paul Audi souligne pertinemment que, « l'approche honnethienne consiste à fonder moins une théorie de la reconnaissance qu'une morale de la reconnaissance »[540]. Un autre point sujet à discussion concerne l'amour en tant que premier stade du parcours de la reconnaissance. Il s'agit d'un mode fondé sur un principe non rationnel, à savoir l'affection et la sympathie qui sont le résultat d'un mouvement aléatoire, impulsé par des aspects de la psychologie ou de la sensibilité. Il y a dès lors risque de tomber dans une sorte de psychologisme de la reconnaissance.

Concernant la dépolitisation et la désinstitutionalisation du processus de reconnaissance, il convient de relever que Honneth se détourne complètement de son projet initial de réactualiser Hegel. En effet, il avance un argument selon lequel il se trouverait une incompatibilité entre la reconnaissance et la conception hégélienne de l'État. Cette dernière aurait pour conséquence la sur-institutionnalisation de l'éthicité. Or, en tant qu'organisation concrète, l'État est plutôt garant d'une liberté et d'une vie privée rationalisées : « Puisque l'intérêt particulier des individus se réalise dans l'État, que les individus n'ont de devoirs que dans la mesure où ils ont des droits, on peut indiquer comment l'État, unité d'organisation raisonnable, s'organise lui-même raisonnablement »[541]. Hegel conçoit ainsi un État au sein duquel les citoyens ne sont pas des singularités privées éparses, mais des sujets liés par le statut de citoyen. Les sujets, se reconnaissant entre eux et reconnus comme égaux par l'État,

[540] Paul Audi, « L'envers de la reconnaissance », in *Critique de la reconnaissance : Autour de l'œuvre d'Axel Honneth,* sous la direction de Zarka Yves-Charles avec la collaboration de Jérémy Derny. Paris : Editions Mimésis, 2015, p. 21.
[541] *Ibid*.

gardent leur individualité, continuent à poursuivre leurs intérêts particuliers, tout en restant unis par la moralité qui leur confère un statut universel.

Hegel fait d'ailleurs une extension de la reconnaissance aux relations internationales, en montrant que c'est par une reconnaissance élargie que l'État reste toujours le garant de la stabilité tant intérieur qu'extérieure : « l'État, dit Hegel, ne se limite pas à la souveraineté intérieure, il n'est pas tout entier souveraineté législative et exécutive : il est, et est essentiellement, individualité parmi d'autres individualités, individualité irréductible et complète »[542]. Par cet aspect, se trouve un lien moral entre les États, et ils « se reconnaissent mutuellement, et comme cette reconnaissance est fondamentale, même le conflit violent, toujours possible là où les rapports entre les individus sont immédiats et naturels, ne doit pas supprimer cette reconnaissance essentielle, ne doit pas faire oublier que le rapport normal entre individus qui se sont reconnus mutuellement est celui de la paix, qu'en d'autres mots la possibilité de la paix doit toujours être sauvegardée »[543]. Pour Hegel, la reconnaissance n'est pas simplement liée à l'identité, mais à bien d'autres aspects, moraux, culturels jusqu'à la reconnaissance entre entités non humaines comme les États. Dès lors, en dehors du cadre formel et de l'abstraction, la reconnaissance empirique ne peut se concevoir en dehors des cadres étatique et politique[544].

En inscrivant le parcours de la reconnaissance dans les strictes limites de la moralité, comme cela transparaît dans *La lutte pour la reconnaissance*, il est supposé que tous les partenaires sociaux useraient de leur bon sens, en tant qu'êtres raisonnables, pour s'ouvrir aux autres et se porter vers les autres, ce qui est loin d'être le cas. Tous les sujets sont dotés de la raison certes, mais ils ne l'usent pas de la même manière. Sinon, il y aurait moins d'injustice, de mépris et d'exclusions. C'est dans ce sens que, parlant du processus normatif de la reconnaissance, Olivier Tinland emboîte le pas à Paul Audi en soulignant que « l'idée de reconnaissance spontanée, et purement "horizontale" entre les individus, aussi séduisante soit-elle, semble un peu trop belle pour être tout à fait vraie »[545]. Il trouve que le projet honnethien ne s'inscrit pas dans la réalité sociale empirique comme le voulait son auteur au départ mais qu'il s'inscrit plutôt dans le « devoir être ». Son empiricité n'est pas aussi avérée qu'il le

[542] *Ibid*., p. 74.
[543] *Ibid*.
[544] Sur ce point, cf. Patrice Canivez, "Pathologies of Recognition", *Philosophy and Social Criticism*, October 2011, vol. 37, no. 8, pp. 851-887.
[545] Olivier Tinland, « La reconnaissance : par les mœurs ou par les institutions ? », in *Laviedesidées.fr*, 14 novembre 2008, consulté le 25 mai 2014.

prétend. Elle relève plus du domaine du souhaitable. La conception ne tient pas compte de la réalité exacte, mais plutôt des aspirations.

## Conclusion

Honneth centre la question de la reconnaissance sur l'identité. Celle-ci ne peut se développer et se déployer qu'en tant qu'elle est reconnue par l'autre. Il y a donc une sorte de circularité, étant donné que pour être effective, la reconnaissance doit passer par une interaction réciproque. La formation de l'identité de l'individu par l'acceptation ou le rejet de l'autre, se fait simultanément avec le parcours de la reconnaissance de celle-ci. En effet, au centre de la pensée d'Axel Honneth se trouve le social sous tous ses aspects : l'individu, ses relations avec l'autre et le monde, etc. Au départ, Honneth voulait concevoir une théorie empirique, afin de dépasser un cadre conceptuel qui échappe à la réalité sociale. En même temps, le projet visait un cadre de reconnaissance à teneur normative, afin d'éviter une institutionnalisation exagérée qui risquerait de limiter la théorie. Les deux objectifs constituent des critiques adressées à Hegel. Néanmoins, la tentative de Honneth de ramener une théorie conçue à partir des postulats logiques et conceptuels à un cadre social à valeur empirique aboutit au final à une théorie descriptive de la société, plutôt qu'une théorie prescriptive qui serait plus normative. De même, en voulant esquiver l'analyse de la reconnaissance dans un contexte social et politique pratique, Honneth se retrouve en train de développer une reconnaissance plutôt idéaliste comme il le reprochait à Hegel.

C'est sans doute suite à différentes critiques que Honneth entreprend, dans un deuxième temps, de concevoir une théorie de la reconnaissance au sein de laquelle l'affirmation de l'identité se retrouve liée à la conquête de la liberté et de la justice « sociale », deux aspects d'une vie sociale empirique. Dès lors, on part de la reconnaissance intuitive pour arriver à la reconnaissance mutuelle adossée à l'action. Au-delà de l'amour et de l'amitié, l'engagement citoyen pour la liberté, l'égalité et l'équité constitue désormais des voies empiriques à travers lesquelles le respect d'une dignité humaine, la tolérance de la différence, la reconnaissance de la valeur des modes diversifiés de l'existence humaine, etc., devraient conduire à une société dont les relations sociales sont à l'abri du mépris, une société où régneraient la liberté, la justice sociale et la reconnaissance mutuelle.

# CHAPITRE V.

# LE LIEN ENTRE LIBERTÉ ET JUSTICE SOCIALE. LA RECONNAISSANCE A L'EPREUVE DE LA MONDIALISATION

## Introduction

Le concept reconnaissance a connu une certaine évolution chez Honneth. Tel que développé dans *La lutte pour la reconnaissance*, ce concept semble tourner exclusivement autour de l'identité, de sa formation, de son accomplissement et de son intégration sociale. Dans *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, ouvrage complétant les *Pathologies de la liberté* qui est « Une tentative de réactualisation de la philosophie du droit de Hegel », la reconnaissance, au-delà de l'identité, tourne est liée aux idéaux de liberté et de justice sociale. La théorie qui était purement analytique se charge désormais d'un contenu empirique avec une analyse des conditions de réussite de l'intersubjectivité dans la société moderne. En effet, toute tentative d'ouverture humaine vers une justice sociale englobante et pleinement inclusive se heurte à l'égoïsme et l'individualisme caractéristiques de l'agir de l'homme moderne, plus particulièrement dans l'action politique et économique conditionnée par une mondialisation sans préoccupations éthiques.

Du point de vue de Honneth, il est aujourd'hui très difficile de concilier la liberté sociale avec le système économique existant. Car, « l'économie capitaliste a adopté, à travers les délimitations internes que la politique a autorisées, une forme sociale qui est une véritable insulte pour l'idée même des promesses d'obligations de rôles se recoupant, et donc pour l'idée même d'une institutionnalisation de la liberté sociale »[546]. Honneth et Taylor ont en commun l'idée que la source du déni de reconnaissance, au-delà des motivations morales, se trouve également dans les motivations économiques. La seule différence entre les deux approches et que, en plus des droits économiques et sociaux, Taylor inclut les droits culturels dans sa théorie de la justice, ce qui n'est pas le cas de Honneth. Contre les droits culturels que valorise le multiculturalisme, Honneth affirme en commentant la vie dans les milieux urbains défavorisés de l'Allemagne et de la France : « Les problèmes sont d'une autre nature ou ne relèvent qu'à un très faible degré du multiculturalisme. Celui-ci concerne le niveau de reconnaissance qu'il convient d'attribuer aux droits culturels des minorités. Mais les crises des banlieues en France ou des quartiers défavorisés en Allemagne relèvent principalement de l'appauvrissement économique et social »[547].

Ainsi, la justice sociale exige que l'action sociale et politique soit adossée à des mécanismes politiques publics et à des stratégies politico-juridiques visant la réduction des

---

[546] Axel Honneth, *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique* ; traduit de l'allemand par Frédéric Joly et Pierre Rusch. Paris : Editions Gallimard, 2015, p. 273.

[547] Axel Honneth, « Le CPE bat en brèche les attentes de reconnaissance du travailleur », (propos recueillis par Nicolas Weill), in *Le Monde*, 2 avril 2006.

inégalités sociales et économiques. Il y a donc urgence à adopter une reformulation du contrat social. Si certains multiculturalistes sont favorables aux solutions pragmatiques en termes de mécanismes de quotas, de représentativité ou au besoin de la discrimination positive, Honneth préconise plutôt des actions citoyennes contre l'injustice sociale. Il s'agit notamment de recourir aux associations et aux syndicats en vue d'infléchir les actions injustes que mènent les multinationales, les industriels et les entreprises publiques ou privées qui opèrent en ignorant le minimum des exigences éthiques.

### 1. Les conditions de possibilité de la liberté

Honneth entend suivre le modèle de la « philosophie du droit » hégélienne, avec pour objectif de « développer les principes d'une justice sociale se fondant sur une analyse de la société »[548]. Il s'agit d'essayer de « comprendre les sphères constitutives de notre société comme des incarnations institutionnelles de valeurs bien précises, dont l'exigence immanente de concrétisation vient inspirer les principes de justice à l'œuvre dans chaque sphère sociale spécifique »[549]. Son constat de départ et que dans la société moderne, toutes les valeurs se sont fondues en une seule, à savoir « la liberté individuelle »[550]. À chaque stade de la reconnaissance, il apparaît que l'exigence de la liberté individuelle est toujours au centre des relations humaines.

#### 1.1. La liberté comme valeur suprême

Pour un sujet moderne, la liberté individuelle constitue le socle de l'existence : « De toutes les valeurs éthiques qui règnent et luttent pour la suprématie dans la société moderne, dit Honneth, une seule a été capable de laisser une marque véritablement durable sur son organisation institutionnelle : la liberté, au sens de l'autonomie individuelle »[551]. D'après Honneth, ces différentes formes de reconnaissance « constituent des protections intersubjectives garantissant les conditions de liberté intérieure et extérieure dont dépendent l'expression et la réalisation non contraintes des buts d'existence individuels »[552].

Tous les idéaux de la modernité tournent autour de ce principe fondamental qu'est la liberté : « comme si un attrait magique était ici à l'œuvre, tous les idéaux éthiques de la modernité se retrouvent comme sous le charme de l'idée de liberté »[553]. L'autonomie constituant l'aspiration la plus profonde du sujet, l'ordre social moderne est évalué par sa capacité d'accorder une valeur au sujet individuel. Dès lors, l'idée même de justice sociale va prendre une tournure impliquant le sujet individualisé. C'est dans ce contexte qu'on assiste au développement d'une théorie de la justice selon laquelle l'ordre social juste est celui qui tient compte avant tout des intérêts et des besoins de ses membres en tant qu'individualités doués d'autonomie.

---

[548] *Ibid.*, p. 11.
[549] *Ibid.*
[550] *Ibid.*, p. 12.
[551] *Ibid.*, p. 33.
[552] *Ibid.*, p. 209.
[553] Axel Honneth, *Le droit de la liberté, op.cit.*, p. 33.

En effet, Honneth fait remarquer qu' « aucune éthique sociale, aucune critique sociale ne semble plus aujourd'hui capable de transcender l'horizon de pensée qui s'est ouvert il y a de cela plus de deux cents ans avec le raccordement de l'idée de justice à la conception de l'autonomie »[554]. Ainsi, « l'exigence de justice ne peut être, d'une manière ou d'une autre, l'objet d'une légitimation publique qu'à travers une référence à l'idée d'autonomie ; ce n'est ni la volonté de la communauté ni l'ordre naturel, mais la liberté individuelle, qui forme le socle normatif de toutes les conceptions de la justice »[555]. Dans *Le droit de la liberté*. Honneth fait une adjonction entre droit et liberté. Il montre à quel point les deux concepts sont très liés dans la pensée moderne.

L'idée à l'œuvre dans cette démarche est la conviction hégélienne selon laquelle « la philosophie n'a pas tant à prescrire des normes qu'à reconnaître et expliciter la normativité à l'œuvre de façon immanente dans la réalité sociale et politique et dans les croyances et les pratiques que l'esprit objectif incarné dans des institutions toujours en mouvement suscite chez les individus et entre eux »[556]. C'est dans cette perspective qu'il analyse les différentes formes que prend l'effectivité de la liberté.

### 1.2. Droits et libertés individuels, libre-agir et liberté négative

Honneth partage avec Taylor et Hegel la critique selon laquelle la primauté accordée au « libre-agir » par la modernité a eu pour conséquence le développement d'attitudes moralement restrictives, comme la naturalité, l'individualisme et l'égocentrisme. Une telle désorientation de l'idéal de liberté trouve ses origines chez Hobbes et Locke, d'après Honneth, et s'enracine dans la pensée contemporaine avec des penseurs anarchistes comme Robert Nozick[557]. Selon l'interprétation honnethienne, la liberté chez Hobbes signifie « l'auto-détermination individuelle ». Dans le *Léviathan*, souligne-t-il, Hobbes définit la liberté comme « l'absence d'opposition », ce qui signifie l'absence d'obstacles extérieurs au mouvement. Cette idée a été reprise par John Locke, John Stuart Mill ou encore Robert Nozick. Chez ceux-ci, « l'idée force subsiste que le but de la liberté doit consister à assurer aux sujets une marge de manœuvre protégée leur permettant un agir égocentrique, libéré du poids de la responsabilité »[558]. La liberté individuelle consiste en « l'acte de se saisir

[554] *Ibid*., p. 35.
[555] *Ibid*.
[556] Jean-François Kervégan, « Dimensions juridiques et institutionnelles d'une *Sittlichkeit* démocratique. Réflexions à partir de Das Recht der Freiheit », in *Capitalisme et démocratie, autour d'Axel Honneth*, *op.cit.*, p. 301.
[557] Axel Honneth, *Le droit de la liberté*, *op.cit*., p. 42-52.
[558] *Ibid*., p. 43.

[*Ergreifen*] de certains objectifs, qu'ils proviennent des sources de la "conscience spontanée" ou de certains désirs donnés, nul besoin pour la réflexion de franchir une étape supplémentaire, car une justification des buts à la lumière de principes supérieurs ne relève pas de l'accomplissement de la liberté »[559].

C'est dans ce sens que « l'idée de liberté négative est devenue un élément intrinsèque de l'imaginaire moderne au motif qu'elle a conféré à l'individu le droit d'aspirer à la particularisation individuelle »[560]. Sous un tel angle, la liberté ne saurait être qu'un agir fondé sur la sensibilité et la spontanéité, un agir dépourvu de volonté. Il s'agit d'une sorte de liberté « négative », car, en n'écoutant que les désirs, sans réfléchir sur la portée de son action, l'agir ne peut pas être qualifié de libre, le sujet n'ayant même pas l'idée de ce qu'est sa liberté au moment d'agir. Or, d'après Taylor, « si la liberté consiste précisément à décider de ma vie, je ne suis pas complètement libre dans la mesure où je vis dans des conditions que je n'ai pas toutes voulues »[561].

Dans *Anarchie, Etat et utopie*, Robert Nozick, un philosophe contemporain, va jusqu'à préconiser un ordre d'une société libérale juste fondée sur un « libre-agir » radical. Il affirme que « être libre signifie être en mesure de réaliser de nombreux objectifs de vie égocentriques, parfaitement singuliers, pour autant qu'ils soient conciliables avec la liberté de tous leurs autres concitoyens »[562]. Pour les individualistes radicaux dont fait partie Nozick, même « le simple fait d'attendre de la part d'un individu qu'il se montre raisonnable dans sa manière de satisfaire ses désirs constitue déjà une exigence exorbitante, au motif qu'est ainsi imposée à sa liberté une restriction rationnelle »[563]. Cette conception produit un atomisme social radical. Une telle sorte de figure de liberté n'est possible que dans une société d'individualités éparses, sans aucun lien. Sinon l'on se demanderait comment des objectifs singularisés dans une sorte de vie égocentrique généralisée pourraient être conciliables avec la liberté des uns et des autres.

Pour Honneth comme pour Taylor, non seulement la liberté négative ignore le principe de réciprocité, mais aussi, elle n'offre pas les conditions de possibilité de reconnaissance mutuelle fondée sur l'intersubjectivité. Cette forme de « liberté » ne donne pas l'occasion à l'individu « de se poser à soi-même les objectifs qu'il s'agira pour lui de réaliser dans le monde ; au lieu de cela, c'est la causalité d'une nature interne, ou d'un esprit anonyme, qui

---

[559] *Ibid.*, p. 45.
[560] *Ibid.*, p. 46.
[561] Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, *op.cit.*, p. 106.
[562] Axel Honneth, *Le droit de la liberté*, p. 46.
[563] *Ibid.*, p. 46-47.

guide les actes et les choix du sujet, à son insu »[564]. La liberté négative repose sur l'idée que « tous les objectifs de vie, aussi irresponsables, autodestructeurs ou idiosyncratiques soient-ils, doivent être considérés comme la raison d'être de la réalisation de la liberté pour autant qu'ils ne portent pas atteinte aux droits d'autrui »[565]. C'est la pure liberté naturelle, le libre-agir, la capacité de chacun de faire tout ce qui répond à son intérêt personnel immédiat. C'est une telle conception de la liberté qui est au fond de l'idéologie utilitariste.

Dans la perspective d'une liberté négative, l'homme est représenté comme « un être isolé, dont l'intérêt premier est d'agir en fonction de ses préférences propres en n'ayant à subir que le moins d'entraves possibles »[566]. Cette forme de liberté limite la possibilité de la reconnaissance, dans la mesure où elle ignore l'existence de liens naturels et d'affection mutuelle entre les individus partageant le même espace de vie.

### 1.3. Moralité et liberté réflexive

La valorisation du libre-agir sans limite de la modernité se détourne d'une conception classique de la liberté compatible avec la socialité. Selon Honneth, une telle idée est présente dans la pensée philosophique depuis l'Antiquité : « A partir d'Aristote déjà, une multitude de savants et de philosophes de l'ancien monde savaient que, l'individu, pour pouvoir être libre, doit être en mesure de prendre ses décisions seul et, pour cela, influer sur sa volonté propre »[567]. Ceci veut dire qu'un agir libre doit être intentionnel, répondant à une aspiration réfléchie. Cette réflexivité confère une positivité à la liberté, comme le montre Isaiah Benjamin qui l'oppose à la « liberté négative » qui, elle, repose sur la sensibilité et la pulsivité. Elle est positive en ce sens qu'elle est liée à « l'autonomie » ou « l'auto-réalisation »[568] intentionnelle, c'est-à-dire une action qui vise en soi un but volontaire et réfléchi. Or, une aspiration de liberté venant de la pensée peut aussi se révéler utopique car abstraite. C'est dans ce sens que pour Honneth, ni la liberté négative, ni la liberté réflexive ne peuvent offrir un terrain adéquat pour la réalisation des conditions nécessaires pour la reconnaissance mutuelle et la justice sociale.

La liberté négative présente une double limite. D'une part, sa praticité n'est pas compatible avec la vie en société, car elle ne tient que compte des singularités isolées. D'autre part, son contenu ne saurait découler de l'autonomie, mais plutôt de la pulsivité ou de la

[564] *Ibid.*, p. 51.
[565] *Ibid.*, p. 47.
[566] *Ibid.*, p. 48.
[567] *Ibid.*, p. 53.
[568] *Ibid.*, p. 54.

naturalité. Quant à la liberté réflexive, elle présente des insuffisances fonctionnelles. Malgré sa clarté conceptuelle, elle reste une projection normée de l'intérieur mais envisagée dans l'extériorité. Malgré sa cohérence apparente, elle reste une construction de l'esprit, sans garantie de réalisation empirique. Or, la liberté véritable est celle qui présente des possibilités de réalisation empirique, c'est-à-dire capable d'être vécue par des sujets concrets, dans une communauté concrète. Elle doit revêtir un caractère social. C'est ce que Honneth appelle « liberté sociale ».

### 1.4. Interaction humaine et liberté sociale

Empruntée à Hegel et Marx qui en sont les « pères fondateurs »[569], l'idée de liberté sociale s'enracine dans la théorie critique de l'École de Francfort, notamment avec les travaux de Karl Otto Appel et Habermas. Cette théorie recentre la problématique sur une conception discursive de l'agir social. Habermas et Karl Otto Appel soutiennent que « seule une interaction discursive, intersubjective peut permettre le type d'auto-contrôle rationnel qui fait le noyau le plus intime de la liberté »[570]. Et l'institution sociale réelle joue un rôle central dans le processus interactif en tant que « médium » et « condition » de l'effectivité de la liberté. Ceci car « les sujets individuels ne peuvent réaliser les actes réflexifs nécessaires à l'auto-détermination qu'à la condition d'interagir socialement avec d'autres, agissant de même sur le mode de la réciprocité »[571].

Pour Hegel, d'après Honneth, l'idée de liberté négative souffre de ne pas parvenir à « s'étendre à la relation à soi », tandis que la liberté réflexive manque de « ne pas s'étendre à la sphère de l'objectivité »[572]. Or, se réalisant au sein des sphères empiriques de la société, la liberté sociale est particulière car elle doit, dans son déploiement, tenir compte de l'existence d'une autre subjectivité séparée d'elle et qui est animée des mêmes intentions qu'elle. Ce processus de prise de conscience marque une étape significative dans la reconnaissance mutuelle et l'acheminement vers l'idée de justice sociale, car à la liberté vient s'adjoindre l'idée d'une nécessaire complémentarité, et par ricochet l'idée de la coopération et de la solidarité.

L'aspiration à la liberté cesse de constituer un élément de l'expérience purement subjective dès que le sujet rencontre un autre sujet dont les objectifs viennent compléter les siens propres. Car le moi peut alors apercevoir, dans les efforts des partenaires d'interaction, une composante du monde extérieur qui lui permet de mettre lui aussi en œuvre, et de façon

---

[569] *Ibid.*, p. 85.
[570] *Ibid.*, p.71.
[571] *Ibid.*
[572] *Ibid.*, p.73.

objective, ses objectifs fixés par lui-même, en toute autonomie. En conséquence, la « reconnaissance mutuelle » se rapporte simplement à cette expérience réciproque consistant à se voir soi-même confirmé dans les désirs et les objectifs de l'autre, dans la mesure où l'existence de cet autre représente une condition de la réalisation des désirs et objectifs propres. Une fois que les deux sujets reconnaissant la nécessité de compléter leurs objectifs respectifs – apercevant donc chez autrui leur propre moi –, la liberté qui, jusqu'alors, n'était que réflexive devient une liberté intersubjective[573].

Dans une intersubjectivité empirique, fondée sur ce que Hegel appelle « l'intelligibilité réciproque », les objectifs individuels se recoupent avec les aspirations de l'alter ego. Il faut donc que l'individu évalue ses propres désirs par rapport à ceux des autres membres de la communauté. Cette liberté est donc dite liberté sociale car elle ne peut être effective que dans le cadre des institutions, ou avec leur aide ». De ce fait, « le sujet n'est "libre" qu'à la condition de rencontrer, dans le cadre des pratiques institutionnelles, un vis-à-vis avec lequel nouer une relation faite de reconnaissance mutuelle »[574]. Ce n'est qu'un tel genre de liberté qui peut manifester la reconnaissance dans la mesure où « il ne peut en effet y avoir reconnaissance mutuelle qu'à la condition que les objectifs des deux parties ne puissent être atteints que sur le seul mode de complémentarité »[575].

Pour Honneth, « les individus ne font véritablement l'expérience de la liberté, et ne réalisent véritablement cette liberté, que lorsqu'ils participent aux institutions sociales se caractérisant par des pratiques de reconnaissance mutuelle »[576]. À partir de ce moment, la liberté sociale se présente comme le noyau autour duquel gravitent toutes les autres conceptions de la liberté. Dès lors s'établissent des rapports réels entre la liberté et la justice sociale. Cette dernière ne se mesure plus, ni au degré de manifestation individuelle de la liberté négative, ni par la jouissance de la liberté réflexive. Désormais, « la justice doit plutôt impliquer que soit accordée de la même façon, à l'ensemble des membres de la société, l'opportunité de participer aux institutions de la reconnaissance »[577], c'est-à-dire l'opportunité de réaliser la liberté sociale. L'idée de justice sociale acquiert dès lors un contenu normatif, à

[573] *Ibid.*, p.75.
[574] *Ibid.*
[575] *Ibid.*, p. 80.
[576] *Ibid.*, p. 82.
[577] *Ibid.*, p.99-100.

savoir que « les promesses de la liberté dans la modernité exigent d'aider l'individu, dans toutes ses libertés légitimes, à faire valoir, dans l'ordre social, ses droits »[578].

Cette prise de position honnethienne d'une manière tranchée est sujette à débat. En effet, dans la lutte pour la reconnaissance, Honneth lui-même soutient qu'il serait juste que la socialisation du sujet lui laisse une marge de manœuvre à demeurer libre et autonome. Or, qui dit autonomie renvoie à la liberté individuelle. Récuser cette dernière en faveur d'une liberté sociale devient source de contradictions au sein d'une même pensée. Par ailleurs, au sein de la démocratie libérale contemporaine, on conçoit mal une conception de liberté qui n'est pas adossée au principe de la liberté individuelle. Celle-ci est le fondement même de la reconnaissance. Même chez Taylor, qui a un penchant communautariste, revient l'idée que rien ne peut justifier la restriction des droits fondamentaux dont le noyau est constitué par la liberté individuelle. Seulement, l'on peut plutôt souligner que celle-ci mérite elle-aussi d'être socialement canalisée. On en vient ici à la notion de responsabilité morale ou sociale. L'individu est appelé à être libre, mais sa liberté doit être encadrée pour ne pas tomber dans l'anarchie des valeurs. Il s'agit d'une liberté canalisée par la raison. Des demandes allant à l'encontre du raisonnable ne peuvent pas être adossées à cet idéal.

Ceci conduit d'ailleurs à analyser le reproche adressé à Hobbes et Locke par Honneth, d'après qui les deux penseurs seraient les instigateurs de la liberté négative, à partir de leurs conceptions de l'état de nature et du droit naturel. À ce niveau, une nuance s'impose, car une accusation hâtive peut résulter d'une interprétation partielle du point de vue d'un auteur. En ce qui concerne Hobbes par exemple, dans le chapitre 14 du *Léviathan* intitulé « Des deux premières lois naturelles, et des contrats », le contenu du concept de liberté est clarifié. En effet, Hobbes souligne que la liberté est relative au « droit de nature », qui est à distinguer de la « loi de nature ». Il affirme à cet effet que : « LE DROIT DE NATURE, que les auteurs appellent généralement *jus naturale*, est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin »[579]. Hobbes souligne encore que : « On entend par LIBERTÉ, selon la signification propre de ce mot, l'absence d'obstacles extérieurs »[580]. C'est à partir de ce petit passage mentionnant l'« absence d'obstacles extérieurs » qu'un bon nombre de commentateurs attribuent à Hobbes la paternité de l'idée d'une liberté sans limites,

[578] *Ibid*., p.102.
[579] Thomas Hobbes, *Léviathan*, *op.cit*., p. 128.
[580] *Ibid*.

donc négative. Or, si on analyse le sens global que Hobbes donne à l'idée de liberté, l'on peut réfuter cette interprétation. En effet, l'auteur du *Léviathan* souligne que les obstacles extérieurs dont il est question sont ceux qui « peuvent souvent enlever à un homme une part du pouvoir qu'il a de faire ce qu'il voudrait, mais ne peuvent l'empêcher d'user du pouvoir qui lui est laissé, conformément à ce que lui dicteront son jugement et sa raison »[581]. Ceci montre que la raison reste aux commandes de la liberté, ce qui exclut qu'elle soit pure négativité. Les obstacles extérieurs récusés sont justement ceux qui pourraient étouffer et détourner la raison et le jugement.

Pour étayer sa pensée, Hobbes va plus loin en soulignant ce qu'il conçoit par « loi naturelle » : « UNE LOI NATURELLE (*lex naturalis*) est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés »[582]. La référence faite toujours à la raison plaide en faveur de Hobbes contre la paternité de la liberté négative qu'on lui attribue à tort.

L'autre tendance à attribuer une conception négativiste des relations sociales à Hobbes lui vient de son adage de la « guerre de tous contre tous » lié à l'état de nature. Or, même là, il suffit de bien approfondir la conception Hobbesienne de sa parabole pour constater qu'il y a lieu de nuancer. En effet, la guerre n'est qu'un moyen pour l'autoconservation. C'est une sorte de légitime défense. La paix est rationnellement préférable, mais se heurte au problème de la réciprocité : « c'est un précepte, une règle générale de la raison, *que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir ; et quand il ne peut pas l'obtenir, qu'il lui est loisible de rechercher et d'utiliser tous les secours et tous les avantages de la guerre*. La première partie de cette règle contient la première et fondamentale loi de nature, qui *est de rechercher et de poursuivre la paix*. La seconde récapitule l'ensemble du droit de nature, qui est le droit *de se défendre par tous les moyens dont on dispose* »[583]. De tout ce qui précède, l'on peut conclure que l'accusation de Honneth contre Hobbes relève d'une interprétation partielle de sa conception de la liberté et des relations sociales.

Pour ce qui est de John Locke, il a une conception de la liberté et de l'état de nature apparente à celle de Hobbes dans les termes, mais qui s'en distingue nettement quant à son contenu. En effet, il approfondit la thématique en y incorporant la dimension primordiale de la

---

[581] *Ibid.*
[582] *Ibid.*
[583] *Ibid.*, p. 129.

liberté individuelle, mais aussi celle de la propriété de soi. Locke insiste sur l'harmonie qui doit régner entre la loi de la nature et l'état de nature. En effet, l'état de nature est un « état dans lequel les hommes se trouvent en tant qu'hommes et non en tant que membres d'une société »[584]. Les sujets y demeurent libres et égaux, sans que personne ne soit obligé de s'assujettir à l'autre, ce qui serait contre-nature. Quant à la loi de nature, elle stipule que « nous devons faire le meilleure usage de ce que notre conservation exige de nous »[585]. Contrairement à l'analyse de Honneth, la conception lockéenne de la liberté n'est pas si anarchique que ça.

Chez Locke, la liberté ne saurait être purement et simplement négative car elle a des bornes, celles établies par la loi naturelle. Par exemple, personne n'est libre de s'autodétruire ou de nuire à l'existence paisible de son prochain. Et cela est placé sous l'autorité de la « Raison que le créateur a placé en tout homme »[586]. Cette conception de Locke, malgré son son insistance sur la liberté individuelle, l'amène à concevoir une théorie de la tolérance qui plaide en faveur de la reconnaissance, surtout en matière de foi et de pensée. Dans la *Lettre sur la tolérance*, il affirme par exemple à propos de la tolérance individuelle : « Je n'arriverai jamais au séjour des bienheureux par une route que ma conscience désapprouve »[587]. De cette exigence de liberté découlent également le respect et la compréhension de l'autre, fondement de l'harmonie sociale et politique. C'est pour cela que pour Locke, la loi ne doit pas être contraignante, mais plutôt, elle doit orienter et canaliser la nature de l'homme.

D'après Honneth, c'est plutôt à Rousseau que revient une conceptualisation ultime de la liberté. Pour ce dernier, elle devient l'essence même de l'humanité. Chez Rousseau en effet, renchérit Honneth, « pour qu'un acte soit considéré comme libre, il ne suffit plus qu'il soit réalisé dans le monde extérieur sans rencontrer la moindre résistance : cet acte ne peut être considéré comme libre qu'à la condition qu'un rapport direct puisse être établi entre l'intention de sa mise en œuvre et la volonté propre du sujet »[588]. Ainsi, la liberté comme libre-agir sans limites ne saurait être liberté, dans la mesure où seule peut être considérée comme liberté, « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite »[589].

---

[584] John Locke, *Traité du Gouvernement civil*, traduction de David Mazel, introduction, bibliographie, chronologie et notes par Simone Goyard-Fabre. Paris : Garnier Flammarion, 1992, § 14.
[585] *Ibid.*, § 22.
[586] *Ibid.*, § 6.
[587] John Locke, *Lettre sur la tolérance*, texte intégral, présentation de Paul Verrière, Paris-Genève, Editions Slatkine, 1995, p. 62.
[588] Axel Honneth, *Le droit de la liberté*, p. 54.
[589] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre I, ch. VIII, p. 61.

Dans la perspective honnethienne, ne saurait prétendre être libre qu'un agir qui est le résultat de l'auto-législation et de la volonté : « Dès qu'un homme parvient à concrétiser dans le monde ce que sa volonté, et non ses appétits, lui impose, il se montre à même de s'éprouver comme un être libre ; il interrompt ce faisant la loi naturelle qui lui dicte ses impulsions en obéissant non pas à une demande externe, mais à l'impératif d'une décision préalable »[590]. Il convient de souligner que chez Rousseau apparaissent plusieurs formes de liberté. Dans l'état primitif par exemple, il y a la liberté naturelle qui n'a de bornes que la force et les limites de la nature. Il s'agit d'une liberté mue par l'instinct, les désirs et les passions. Cette forme de liberté est proche de celle que Honneth qualifie de liberté négative. Rousseau la rejette également car elle n'est pas compatible avec le contrat et la volonté générale.

L'autre forme rousseauiste de liberté est celle qui est orientée vers l'accomplissement de la nature humaine. Elle permet de s'affranchir de la nature pour l'autonomie. Visant l'authenticité, elle permet d'explorer la nature intérieure, c'est-à-dire l'intimité du sujet. La forme de liberté la plus appropriée à la reconnaissance mutuelle est celle normée par la raison et la moralité. Elle est orientée vers l'intersubjectivité et se réalise dans le vécu social et politique. Fondée sur l'autonomie et la volonté, c'est avec qu'elle que se réalisent la volonté générale et le contrat. Il n'est donc pas adéquat de discuter de manière générale la question de la liberté chez Rousseau. Il faudrait distinguer les différents sens du concept de liberté chez cet auteur.

À la suite de Rousseau, c'est Kant qui va enrichir le contenu de l'idée d'un acte libre, en y ajoutant la dimension « rationnelle » et le « devoir moral ». Pour lui, l'acte libre devient un acte du « pur vouloir humain ». Ainsi, « le sujet humain peut être considéré comme "libre" parce que et dans la mesure où il a la capacité de se donner à soi-même ses lois, et d'agir conformément à ces lois auto-imposées »[591]. Dès lors, la conception kantienne de la liberté réflexive est la plus sujette à une reconnaissance mutuelle dans la mesure où elle appelle « le devoir moral de traiter tous les autres sujets de la même façon, de les traiter comme des sujets autonomes, exactement comme j'attends de leur part la même attitude à mon endroit »[592]. Seulement, Kant place sa liberté beaucoup plus sur le plan de la raison que sur le plan de la réalité sociale. Sa pertinence est avérée plus sur le plan conceptuel que sur le plan empirique.

---

[590] Axel Honneth, *Le droit de la liberté*, p. 55.
[591] *Ibid.*, p. 57.
[592] *Ibid.*, p.59.

Le fait que la liberté doit inclure la dimension de l'autre dans son déploiement lui confère une prérogative entrant dans le cadre de la justice sociale. Il s'agit de chercher sa réalisation mais en tenant compte de l'autre. De ce fait, « la compréhension moderne de la justice dépend presque exclusivement d'une conception de la liberté individuelle »[593], selon Honneth. Qui dit justice sociale renvoie alors à une idée d'auto-réalisation qui s'inscrit dans un ordre social désirable comme une incarnation des actes au moyen desquels les sujets réalisent les intentions personnelles, tout en gardant des vues qu'ils partagent.

En somme, pour Honneth, les libertés négatives et réflexives, orientées vers des aspirations individuelles : droits subjectifs inaliénables (liberté négative) ou une réflexion intérieure sur les motifs qui guident leurs actions (liberté réflexive), se présentent comme des caractéristiques du sujet en retrait de la vie éthique, en ce sens qu'ils tirent le sujet dans une sorte d'isolation individualiste (droits subjectifs), ou une abstraction (réflexivité). Entrer dans la vie éthique nécessite donc le dépassement de sa singularité. Encore une fois, il s'agit ici d'une analyse très radicale de la part d'Honneth. Dans certains cas, il peut y avoir des dérapages consécutifs à un élargissement des demandes de liberté. Cependant, si l'on ne veut pas rester prisonnier du ghetto des valeurs culturelles communautaires, la « liberté négative » et la « liberté réflexive » restent bel et bien des composantes de l'idée concrète de liberté. Hegel lui-même en était conscient quand il soutenait que les mœurs et les coutumes constituent le socle de la socialité, mais qu'elles doivent laisser à l'individu la possibilité de s'épanouir.

[593] *Ibid.*, p. 65.

### 2. Ethicité post-traditionnelle et conditions d'effectivité de la liberté

Les deux premières formes de liberté moderne, à savoir la liberté négative et la liberté réflexive, fondent leurs exigences sur l'individualité. Elles sont donc atomistes dans le sens qu'elles n'impliquent pas l'ouverture à l'autre. Dans son modèle philosophique, Hegel avait déjà soutenu que de tels genres de libertés sont incompatibles avec la reconnaissance. Il faut donc les dépasser. C'est dans cette perspective que Honneth fait recours au concept de « liberté sociale », appelée encore « liberté communicationnelle », « prenant part à des sphères d'interaction sociale où l'exercice par chacun de sa liberté individuelle s'avère complémentaire à celle de tous les autres »[594]. Dans cette complémentarité, un effort de dépassement éthique est exigé de tout partenaire dans une réciprocité d'accords bénéfiques à toutes les parties. Elle se réalise à travers les relations interpersonnelles concrètes. D'abord dans les instances d'ordre culturel, fondées sur l'intimité, qui se résument en trois strates d'intimité personnelle à savoir, l'amitié, l'amour et la famille ; et plus tard dans les institutions sociales et politiques.

#### 2.1. La liberté dans les relations interpersonnelles

Avec la modernité apparaissent de nouvelles formes d'amitié et d'amour, fondées sur « la sympathie, l'estime mutuelle ou encore la défense des intérêts partagés »[595]. Il y a un retour à la conception aristotélicienne d'une relation « désintéressée », basée sur « l'estime réciproque ». À travers son mouvement romantique, la modernité a replacé « l'amitié » au sommet des relations intimes « en tant qu'une forme idéale de relation sociale »[596]. Sa particularité est qu'elle repose sur le sentiment de confiance réciproque et d'estime mutuelle, « sans contrainte ni appréhension aucune »[597]. Elle va au-delà d'une simple collaboration. Elle exclut toute idée d'intérêt. Elle est plutôt orientée vers le sentiment de complétude et d'appui, par des conseils, des soulagements quand l'être aimé se trouve dans une situation délicate.

La modernité a créé des conditions favorables à une telle évolution en commençant par la promotion de l'idéal de liberté qui a permis un élargissement de l'espace public. L'école ouverte à tous, l'accès des femmes à l'emploi, etc., sont autant de facteurs qui ont favorisé un rapprochement des gens issus de classes différentes. Cette ouverture a favorisé une interaction sans garde-fous culturels. Fondée sur une confiance mutuelle plutôt que sur un conformisme

---

[594] Louis Carré, *Axel Honneth. Le droit de la reconnaissance*, *op.cit*., p. 94.
[595] Axel Honneth, *Le droit de la liberté*, p. 209-210.
[596] *Ibid*., p. 211.
[597] *Ibid*., p. 217.

traditionnel, la nouvelle relation sociale permet à l'individu, en tant que partenaire de l'interaction inspirant une pleine confiance, l'opportunité de se défaire des contraintes extérieures et d'entrer dans une interaction volontaire. Dans l'interaction sociale restreinte, la proximité entraîne une reconnaissance empirique dans la mesure où l'attraction mutuelle est le résultat d'une connaissance qui découle de l'expérience. Cela vaut autant pour les relations à l'intérieur de la famille que pour les relations d'amitié et d'amour.

Cependant, avec l'époque moderne, l'organisation de la vie basée sur le système capitaliste exerce une grande influence sur les relations sociales. Toute l'attention est focalisée sur le travail jusqu'à occulter les relations interpersonnelles. Les sujets n'ont plus le temps de faire l'expérience d'eux-mêmes. À la contrainte de temps focalisé sur la surproduction s'ajoute la compétitivité pour l'avancement de grades ou pour les primes d'excellence. Dès lors, dans l'usine ou tout autre lieu de travail, au langage éthique de l'amitié s'est substitué un langage pragmatique de camaraderie, de copinage de service. Il y a une dépersonnalisation des relations interpersonnelles. Cela affecte à la fois les relations d'amitié et d'amour mais également la famille. Les parents n'ont plus le temps de s'occuper des enfants. Parfois, la famille est obligée de se séparer pour des obligations de travail, ce qui peut avoir pour conséquence un relâchement affectif.

Toutefois, la modernité a impulsé une dynamique sur le plan de la libéralisation des relations sociales. À partir du 20e siècle s'ouvre une brèche de libéralisation des relations intimes. Dans l'éthicité traditionnelle, les normes dominantes en vigueur « postulaient que le rapport sexuel ne pouvait avoir lieu que dans le cadre des relations maritales socialement légitimes, qui, en outre, devaient se conformer à des strictes démarcations de classe, et reposer sur les considérations économiques des chefs de famille »[598]. La tradition religieuse dominante cadrait les relations intimes dans la seule optique de la procréation. L'harmonie émotionnelle ou le bonheur individuel des partenaires étaient relégués au second plan.

Avec le renforcement des droits et libertés d'individus, émerge l'idée selon laquelle « seule l'affection mutuelle peut former un fondement légitime du lien marital unissant un homme et une femme »[599]. Dès lors, les relations intimes s'affranchissent de la tutelle parentale. Une forme empirique de liberté doit désormais guider les choix des partenaires en amour. Dorénavant, la primauté est donnée aux considérations sentimentales des partenaires à la place des intérêts des parents et des familles. Néanmoins, selon Honneth, il subsiste encore

[598] *Ibid.*
[599] *Ibid.*, p. 221-222.

« un cadre juridique du mariage »[600] très contraignant et restrictif, limité dans les contours traditionnels de l'hétérosexualité, alors que normalement les textes officiels envisagent le mariage dans un cadre garantissant la liberté des partenaires.

La réalité sociale et politique contemporaine montre que dans certaines démocraties réputées pour leur ouverture, les individus ont la liberté de se choisir des partenaires, par lesquels ils sont attirés sexuellement et émotionnellement, sans subir de contraintes de qui que ce soit, ni de la culture ni du droit. Toutefois, certaines catégories de gens voient leurs droits restreints. C'est notamment le cas des homosexuels quand ils sont autorisés à se marier, sans pour autant avoir les droits maritaux comme les couples hétérosexuels, surtout en ce qui concerne les droits liés à l'héritage, à la sécurité sociale, à l'adoption des enfants, etc. Il y a en effet une effectivité de « démocratisation progressive de l'institution des relations intimes, désormais uniquement fondées sur les sentiments, et affranchies des contraintes d'ordre juridique »[601].

Néanmoins, il reste à voir se concrétiser une égalité parfaite, car, même « si les vies communes homosexuelles sont certes aujourd'hui tolérées sur le plan juridique et sur le plan culturel, elles sont encore fortement désavantagées comparées aux relations de couple hétérosexuelles »[602]. Les couples homosexuels sont encore privés des privilèges juridiques accompagnant le mariage validé par les pouvoirs publics, comme les restrictions juridiques dans le processus d'adoption des enfants. Pour Honneth, « l'impossibilité qui est faite aux couples homosexuels d'adopter des enfants n'est pas moins discriminatoire »[603] . Dans le cadre d'une éthicité démocratique, il s'avère nécessaire, dans le but de promouvoir la reconnaissance et la justice sociale, d'engager un questionnement sur le sens de l'institution même du mariage et sa validité. Cette institution est-elle régie par les pouvoirs publics, donc le droit, ou est-elle toujours sous l'emprise du cadre culturel ?

Dans la société occidentale, le problème ne se pose plus. De nos jours, la cohabitation hors mariage y est considérée comme un fait courant et normal et, depuis longtemps, elle ne fait plus scandale sur le plan culturel. Cette dynamique culturelle, que Honneth semble cautionner, traduit l'émergence de la liberté sur les traditions. Cependant, une contradiction surgit dans la cohérence de l'argumentation. En effet, cette forme de vie traduit une forme de liberté qui a été décriée plus haut par le même penseur. Car le refus du mariage est souvent

---

[600] *Ibid.*, p. 223.
[601] *Ibid.*, p. 224.
[602] *Ibid.*, p. 231-232.
[603] *Ibid.*, p. 232.

motivé par le souci du désengagement, donc par la volonté de préserver la liberté négative qu'il récuse.

Par ailleurs, dans le cadre de la reconnaissance, une autre demande fondée sur les droits mérite d'être discutée. Il s'agit du droit aux couples homosexuels à adopter des enfants. Honneth considère comme discriminatoire et méprisant le refus du droit à adopter des enfants. Pour lui, il s'agit d'une inégalité de droits, signe que l'ordre politique et social est encore sous l'emprise de la culture. Un tel argument jouit d'une cohérence seulement théorique. En effet, dans la reconnaissance affective, que Honneth considère comme le socle de la formation d'une personnalité réceptive de la reconnaissance à l'âge adulte, Honneth, à la suite de la psychologie empirique de Spitz, montre à quel point l'affectivité familiale dans les premiers instants de la vie est d'une importance capitale dans le développement psychique et social de l'individu. Or, il y a débat sur la question de savoir si l'homoparentalité procure les mêmes conditions de structuration affective que la relation d'un enfant à ses deux parents de sexes différents. L'enfant ne devrait donc être privé de cet avantage que par accident, comme c'est le cas des orphelins. C'est pour cela par exemple qu'en cas de divorce, sont mis en place des systèmes de garde alternée, de responsabilité partagée entre les deux parents, etc. A l'idée que l'adoption par un couple de même sexe ne garantirait pas à l'enfant les conditions d'un épanouissement psychologique, on peut opposer que les familles monoparentales élèvent des enfants qui n'ont aucun problème affectif ou psychique. Mais on pourrait faire remarquer que, le parent étant biologique, il existe une unité affective accrue entre les deux sujets, de telle sorte que celle-ci comble le manque. Encore faut-il considérer un tel cas comme accidentel même s'il peut relever de la liberté du parent ayant choisi de vivre seul. Mais dans ce dernier cas, on retrouve la liberté comme désengagement déjà évoquée plus haut, et qui d'après Honneth n'est pas la véritable liberté.

Enfin, si l'union des couples homosexuels ne cause pas de problème sur le plan du droit ou de la moralité, c'est parce qu'il s'agit de sujets majeurs, libres et consentants. Or, l'adoption de l'enfant fait intervenir dans le couple un sujet tiers, non consentant, car encore mineur, sans liberté effective et sans capacité de discernement. Il serait donc injuste d'engager l'enfant dans une aventure dont il ne maîtrise pas les tenants et les aboutissants. Si l'homosexualité doit être reconnue, c'est pour promouvoir la liberté, l'égalité et l'épanouissement d'hommes et femmes majeurs, libres, consentants et rationnels. La question de la parentalité est différente, parce qu'elle engage la responsabilité à l'égard d'un tiers qui ne peut pas donner son consentement. La polémique autour de l'adoption des enfants par des couples homosexuels est le résultat d'une confusion entre morale et droit.

Pour Honneth, il est injuste que les pouvoirs publics, donc l'État, n'accordent pas à ces couples les mêmes droits que les couples hétérosexuels. À la suite de Fichte, il soutient qu'il faudrait plutôt considérer la relation d'amour comme « relation naturelle et morale des cœurs », et non comme une « affaire de régulations juridiques »[604]. D'autant plus que dans une relation intime d'amour, « les deux individus s'enrichissent et se complètent l'un l'autre non pas seulement en s'encourageant et en se soutenant mutuellement dans leur culture éthique respective, mais aussi, et avant tout, dans la satisfaction réciproque de leurs besoins physiques, qui semblent à chacun d'eux tout particulièrement importants pour sa vitalité et son propre bien-être »[605]. Cela ne cause aucun problème, étant donné que l'amour est une affaire privée. Mais, l'on a du mal à comprendre en quoi l'adoption d'un enfant rentrerait dans ce lien d'amour. Il s'agit plutôt d'une demande lié à l'« amour-propre ». Le sujet veut à tout prix être comme les autres tout en restant différent. Cette demande n'est pas à comparer à des couples qui demandent à adopter des enfants. Car ceux-ci le font pour combler une défaillance de la nature.

### 2.2. Liberté et action politique démocratique : attentes privées et attentes universalisables

L'une des caractéristiques de la modernité a été la transformation de l'image de la famille. Il n'y a pas seulement l'augmentation croissante des familles monoparentales. Il y a également le changement dans les relations entre membres de la famille traditionnelle. Avec l'accès à la scolarisation, les femmes ont accès comme les hommes au marché de travail, ce qui leur permet d'apporter aussi leur contribution aux revenus de la famille. Dès lors, la domination masculine et la hiérarchisation des rôles sont remises en question. Emancipée de la tutelle et de la dépendance économique, la femme est désormais en relation d'égal à égal avec l'homme. Il y a passage d'une famille « patriarcale » à une famille « partenariale ». Aux normes culturelles vont se substituer peu à peu les préceptes juridiques. Même les rapports entre parents et enfants connaissent cette dynamique. L'enfant devient désormais le centre de son éducation et les relations avec lui sont de plus en plus négociées. « Le père et la mère ne négocient plus "au sujet" des enfants, mais, chaque fois que cela est possible, "avec eux", leur permettant ainsi d'avoir, dans l'interaction familiale, une "voix à eux" »[606].

Ainsi, la famille contemporaine repose sur la complémentarité de ses membres. Les trois membres de la famille sont désormais « des partenaires égaux dans l'interaction, chacun

[604] *Ibid.*, p. 233.
[605] *Ibid.*, p. 234.
[606] *Ibid.*, p. 246.

étant en droit d'attendre des autres la part d'empathie, d'affection et de soin attentionné dont il a besoin à ce moment de son existence »[607]. Il découle de cette réciprocité une chaîne de solidarité qui renforce l'affectivité, ce qui a une incidence sur le secours aux êtres vulnérables le moment nécessaire : « une famille heureuse se comprend aujourd'hui bien plus fortement qu'auparavant comme une communauté solidaire où chacun soutient l'autre selon la phase de vie traversée afin de répondre aux défis existentiels d'une vie menacée par des périls constants »[608]. Selon Honneth : « Les sentiments que j'éprouve pour mes parents ne dépendent en effet pas moins de la manière qui fut leur de répondre aux revendications normatives jadis formulées par moi, enfant, tout au long de mes jeunes années »[609]. Par conséquent, « les enfants qui ont à l'origine été élevés avec amour et grand soin par leur mère, leur père, ou par les deux à la fois, deviennent les pourvoyeurs des soins attentionnés de leurs parents lorsque ceux-ci atteignent le grand âge, devenant ainsi, d'une manière ou d'une autre, les parents de leurs désormais vulnérables parents »[610]. À la relation d'amour affective s'ajoute dès lors la dimension de la satisfaction des besoins concrets.

### 2.3. Famille moderne, liberté morale et ordre capitaliste

Le grand problème auquel est confrontée la famille moderne est celui de l'ordre social capitaliste : « ni les politiques familiales ni les politiques sociales et du travail des sociétés occidentales ne sont à l'heure actuelle élaborées de manière à garantir ce type spécifique de liberté sociale au sein des familles démocratisées de notre temps »[611]. Ainsi, « nous sommes aujourd'hui bien loin de constater les rapports sociaux économiques qui feraient que soient remplies de telles préconditions à grande échelle »[612]. La question est alors de savoir comment on peut organiser le système économique capitaliste néo-libéral afin qu'il permette de créer les conditions nécessaires de possibilité de concrétisation de la justice sociale.

La vie éthique démocratique, affirme Louis Carré dans son analyse de la théorie de reconnaissance honnethienne, constitue une idée centrale de la philosophie morale, sociale et politique[613]. Celle-ci est adossée à deux principes. Le premier suppose que les demandes des attentes individuelles ou communautaires doivent permettre la réalisation des attentes de tous, c'est-à-dire qu'elles ne doivent pas être incompatibles avec la « liberté sociale » de tous. Le

---

[607] *Ibid.*, p. 255.
[608] *Ibid.*, p. 256.
[609] *Ibid.*, p. 258.
[610] *Ibid.*, p. 266.
[611] *Ibid.*, p. 267.
[612] *Ibid.*, p. 267.
[613] Louis Carré, *Axel Honneth. Le droit à la reconnaissance.* Paris : Michalon Editeur, 2013, p. 115.

deuxième suppose que les institutions sociales (famille, marché, espace public) doivent permettre la réalisation des demandes de reconnaissance qui, elles-mêmes, ne doivent pas s'écarter de la liberté « sociale ». Pour Louis Carré, l'entreprise de Honneth peut être résumée en un projet du « droit de la reconnaissance », où le concept « droit » « ne doit pas être restreint à son sens juridique, mais être élargi à une manifestation, à la fois subjective et objective, individuelle et institutionnelle, de la liberté humaine »[614].

À quoi sert une pure spéculation, aussi cohérente soit-elle, si elle ne permet pas d'apporter la moindre réponse aux problèmes de la société ? Tel est l'un des défis lancés à la philosophie politique contemporaine. La pertinence de l'interrogation est d'autant plus avérée quand il s'agit de thématiques en rapport avec la justice sociale. Or, il existe deux voies qui procurent la liberté. La première voie concerne l'agir, c'est-à-dire l'exister en tant que recherche de l'épanouissement. La deuxième voie consiste en l'entrepreneuriat. C'est-à-dire la liberté dans l'accès aux instruments extérieurs, desquels découle la propriété. Des deux figures de processus de liberté, une évaluation éthique s'impose : « la signification de la justice dépend entièrement de sa relation à des valeurs éthiques ; car l'exigence de se comporter "justement" vis-à-vis d'autrui est dépourvue de la moindre signification tant qu'elle n'est pas fondée dans une conception du bien : autrement, nous ne saurions pas ce que signifierait devoir aux autres ce qui est "leur" »[615].

En quête de la liberté individuelle, chacun dispose d'une idée de ce qui est « bien » et « juste » pour lui. Or, cette diversité d'orientations de valeurs éthiques est parfois contradictoire. Dès lors, on découvre qu'« il n'y a pas simplement l'exigence une de justice, mais, au contraire, autant d'exigences qu'il existe d'applications spécifiques de la valeur de liberté une, englobante »[616]. Dans la perspective hégélienne par exemple, « des institutions appropriées, en l'occurrence les institutions de la reconnaissance mutuelle, sont nécessaires lorsqu'il s'agit de promouvoir la réalisation concrète de la liberté réflexive de l'individu »[617]. Quant à Honneth, il souligne que « les catégories du droit ne suffisent plus depuis longtemps à saisir les formes sociales et les fondements spécifiques de la liberté. Bon nombre des structures fondamentales, et avant toute chose dans les sphères de la liberté sociale, ne consistent pas en des réalités juridiques, mais en des pratiques, des us et coutumes et des rôles sociaux »[618].

---

[614] *Ibid.*, p. 117.
[615] Axel Honneth, *Le droit de la liberté*, p. 105.
[616] *Ibid.*
[617] *Ibid.*, p. 106.
[618] *Ibid.*

En effet, « les conditions de la justice ne peuvent être données seulement sous la forme de droits positifs, mais doivent également l'être sous la forme d'attitudes, de modes de comportement et de routines comportementales appropriées »[619]. Selon Honneth, la majeure partie des libertés individuelles qui ont incarné l'idée contemporaine de la justice sociale ne sont pas une émanation des habilitations juridiques garanties par l'État, mais plutôt le fruit de « tout un entrelacs difficilement démêlable de pratiques routinières et d'us et coutumes éprouvés de très longue date, qui, souvent, ne sont que faiblement institutionnalisés, et qui nous permettent de faire l'expérience d'une confirmation sociale ou d'une libre expression de notre moi »[620].

Dans cette quête d'une « autonomie privée juridiquement garantie »[621], cadre dans lequel « le sujet, dès lors libéré de toute exigence communicationnelle, a la possibilité d'explorer sa propre idée du bien, et d'en faire expérience »[622], l'élément central autour duquel tend à se focaliser une justice sociale ancrée dans les droits subjectifs, renvoie au droit de la propriété. Il en résulte une affirmation de la singularité, se déployant dans « un espace d'autonomie privée, où les individus peuvent se retirer de toutes les obligations et tous les engagements liés au rôle social afin d'explorer la signification et la direction de leur conduite de vie [*Lebensführung*] individuelle »[623]. C'est dans cette perspective que s'enracine l'égoïsme qui caractérise le capitalisme contemporain.

En mettant le primat sur les besoins et intérêts individuels, les sujets se confinent dans une sorte de « "coquille" de droits subjectifs »[624]. Ce comportement réducteur les conduit à une confusion entre ce qui leur est offert comme « moyens de la liberté » et ce qui est plutôt un « idéal de vie »[625]. Dès lors, la liberté est réduite à la somme des petits droits individuels et le libre agir devient une fin propre. Une telle pathologie conduit à ce que des demandes initialement visant la liberté se transforment en revendications idéologiques. Et cette réalité confirme l'idée selon laquelle le droit ne peut pas trouver des réponses à tous les conflits sociaux, dont certains naissent même de la divergence des interprétations du langage juridique.

Avec la liberté juridique, l'individu réalise un libre-agir modelé par le droit, donc soumis à une contrainte extérieure. Avec la liberté morale, il s'agit du libre agir, mais auto-

[619] *Ibid.*, p. 108-109.
[620] *Ibid.*, p. 109.
[621] *Ibid.*, p. 113.
[622] *Ibid.*, p. 115-116.
[623] *Ibid.*, p. 115.
[624] *Ibid.*, p. 141.
[625] *Ibid.*, p. 140.

contrôlé, car normé par la raison. Désormais, l'individu est tenu « d'orienter son agir à l'aune des maximes ou des principes qu'il tenait, sur le mode réflexif, pour justes »[626]. C'est une sorte de liberté soumise aux principes moraux non seulement considérés comme justes, mais aussi justifiés ou justifiables. Contrairement à la liberté juridique dont la garantie est régie par les institutions étatiques, la liberté morale, de son côté, fait appel à une contrainte symbolique fondée sur la raison. Cependant, quoique symbolique, cette contrainte n'est pas dépourvue d'efficacité. Elle est d'ailleurs l'une des bases de la reconnaissance mutuelle, dans la mesure où la modération de la pulsivité en vue du respect de l'autre confère à l'action une dimension éthique. Toutefois, cette éthicité reste limitée car la réflexivité reste dans le cadre de l'individualité.

La liberté morale renvoie à la purification à la fois des rapports à soi et des rapports à l'autre. Ceci car, « à la condition préalable de respecter l'ordre juridique donné, l'individu est habilité, en vertu des normes culturelles efficientes, à n'obéir qu'aux principes auxquels il donne son assentiment après avoir examiné leur universalité »[627]. L'universalité ici ne signifie pas une reconnaissance de fait, mais plutôt une adhésion personnelle à la norme sans la contrainte extérieure. L'aspect particulier de la liberté morale est qu'elle est normée de l'intérieur bien qu'elle concerne une action publique. De la sorte, elle fait appel à l'idée de responsabilité, étant donné que le fondement « raisonnable » ou « rationnel » sur lequel doit reposer l'action morale donne au sujet l'autorité de remettre en question les normes existantes, ou de les ignorer, si elles ne parviennent pas à démontrer leurs bases universelles. Néanmoins, contrairement à la liberté négative, la remise en cause des normes doit être le résultat d'une évaluation éclairée par la raison. Ainsi, la liberté morale peut être conçue comme procédant de la « conscience guidée par la loi éthique »[628].

Il résulte de cette délibération rationnelle que la sanction n'est pas nécessaire pour garantir la liberté morale. Sa transgression est sanctionnée d'une manière informelle. C'est-à-dire par la « honte morale », comme conscience d'avoir failli : « faire usage de sa liberté morale et la pratiquer signifie prendre part à une sphère d'interaction qui est apparue à travers un savoir partagé et internalisé, et qui est régulée par des normes de reconnaissance mutuelle »[629]. La liberté morale se fonde donc sur trois piliers, à savoir : la raison, le caractère universalisable et l'idée du juste. Le caractère raisonnable est primordial car, « en

[626] *Ibid.*, p. 150.
[627] *Ibid.*, p. 165.
[628] *Ibid.*, p. 166.
[629] *Ibid.*

cas de conflit, chacun fait confiance à l'autre pour que soient émis des jugements sur la base de raisons généralement justifiables et universalisables, de sorte que les convictions morales d'autrui doivent être autant respectées que les convictions que l'on entretient soi-même »[630]. Ce caractère permet la justification des actes en termes compréhensibles par tous car universalisables et rationnels. Et, dans la mesure où il y a intercompréhension et accords sur l'action publique, il y a de fait une sorte de reconnaissance mutuelle. Mais, à ce niveau, ce qui est perçu comme accord ne signifie pas une acceptation mutuelle des divergences, mais plutôt une tolérance.

Néanmoins, comme la liberté juridique, la liberté morale n'est pas également à l'abri de pathologies sociales. Ainsi, la radicalisation dans une interprétation erronée de l'idée du bien peut conduire à un enfermement sur soi qui limite la capacité d'ouverture à la différence. Dans ce repli sur soi, les sujets ont tendance à évaluer l'idée du bien en référence à leurs aspirations propres, d'où l'intolérance. C'est dans ce sens qu'on peut interpréter les cas des groupes ou individus qui, victimes de leur isolement social, se retrouvent dans une impossibilité d'ouverture à de nouvelles vies sociales. De tels genres d'attitudes dénotent une certaine proximité entre liberté juridique et liberté morale.

[630] *Ibid.*, p.167.

### 3. Liberté et agir économique médié par le marché capitaliste

Dans une « vie éthique démocratique », « tous s'orientent en fonction de principes ou d'institutions qu'ils peuvent eux-mêmes comprendre comme des fins rationnelles de leur autoréalisation »[631]. En effet, pour pouvoir être considérée comme juste, « une société doit, à travers la pluralité des sphères institutionnelles qui la composent, être structurée de manière à ce que chacun de ses membres puisse prendre une part active à la "liberté sociale"»[632], souligne Louis Carré. Cela passe par la garantie de la réalisation des attentes affectives de l'individu, sa participation à la vie de la communauté et la gestion des affaires publiques, donc une satisfaction consécutive à la réalisation des attentes en rapport au respect, à l'estime sociale, donc à une dignité humaine. L'on peut alors se demander si cela est possible dans le contexte contemporain dominé par la mondialisation et une éthique capitaliste outrancière.

#### 3.1. Réification et oubli de la reconnaissance

Dans l'institution traditionnelle, c'est-à-dire pré-capitaliste, il n'existait pas de séparation entre les sphères de la vie sociale (politique, économique, juridique et religieuse). Elles s'articulaient toutes indissolublement l'une avec l'autre. Avec l'avènement de la société moderne, la sphère économique a, en plus de conquérir son autonomie, imposé son hégémonie sur les autres sphères. C'est dans ce sens que les idées comme celles de bonheur, d'honneur ou de dignité ont commencé à se définir par rapport à la matérialité (accumulation des biens quantifiables). Est donc heureux, dans cette perspective, celui qui dispose des moyens matériels de s'offrir des jouissances selon ses désirs. C'est ce qui explique la course effrénée vers l'accumulation de la plus grande somme d'argent ou d'un plus grand nombre de valeurs marchandes. Dès lors, l'action humaine qui était évaluée en termes de valeurs, s'est quantifiée et s'est transposée en potentiel marchand. Dans l'entreprise, ce n'est pas le travail de l'ouvrier qui compte, mais ce qu'il produit. Ce n'est plus le travail ou l'activité qui sont évalués, mais plutôt la valeur de la marchandise produite. C'est en cela que consiste la réification humaine.

Pour Honneth, la réification fait partie des pathologies sociales, au même titre que la liberté négative. Car, mettre davantage le primat sur le produit que sur le processus de production, revient à renverser la valeur. Celui qui emprunte cette voie se montre incapable de reconnaissance. Or, l'homme a par nature vocation à la reconnaissance. Il y a en chacun une

---

[631] Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Paris : La Découverte, 2006, p. 107.
[632] Louis Carré, Axel Honneth. *Le droit à la liberté*. Paris : Michalon Editeur, 2013, p. 115.

disposition naturelle à voir de la valeur et de la dignité en l'autre. Ce n'est que quand le sujet se réifie qu'il n'arrive plus à saisir la valeur et la dignité de l'autre, le traitant comme un objet. Il s'agit d'une manifestation de l'« oubli de la reconnaissance », se traduisant par un processus par lequel, « dans notre savoir sur les autres hommes et la connaissance que nous en avons, la conscience se perd de tout ce qui résulte de la participation engagée et de la reconnaissance »[633]. Dans ce processus d'oubli ou d'amnésie, selon Honneth, nos opérations de reconnaissance ayant perdu la trace de ce qu'elles doivent à une posture de reconnaissance, « nous tendons à ne percevoir les autres hommes que comme des objets dépourvus de sensibilité »[634].

Dans le marché capitaliste basé sur rien d'autre que l'échange (offre-demande-production-consommation), le processus a pour unique but le surplus d'argent. Un tel processus altère les relations sociales de telle façon qu'il se déroule exclusivement indépendamment de considérations morales. La concurrence entre les acteurs privés intéressés par la maximisation des profits et une augmentation systématique de la productivité économique ne laissent aucune place à une réflexion éthique. Ainsi, à l'heure de la mondialisation, l'éthique économique amène les gens à chercher par tous les moyens à tirer profit de la rentabilité la plus grande qui soit. Il suffit par exemple d'observer comment est organisé le système de crédits bancaires pour s'en rendre compte. Le prêt, censé être un appui pour l'autopromotion, est devenu un enjeu de calculs égoïstes, misant sur la probabilité de non remboursement pour cumuler des intérêts (capital et intérêts de retard de remboursement cumulés de pénalités), afin de saisir les biens hypothéqués par le débiteur défaillant. Dès lors, il se trouve qu'entre les deux partenaires de l'échange bancaire, l'argent devient un motif de rupture de la relation de reconnaissance : « les propriétés distinctives d'autrui perdent leur signification communicationnelle dès que celui-ci est réduit au statut de partenaire d'un acte d'échange médiatisé par l'argent »[635].

L'autre secteur qui montre pertinemment à quel point l'argent réifie les relations humaines est le domaine de la santé. Ces derniers temps, il est souvent révélé au grand jour que les firmes pharmaceutiques cachent aux patients et aux agents médicaux certains méfaits et conséquences nuisibles de certains produits ou médicaments sur la vie humaine. A cause de l'avidité de profits, plusieurs vies humaines sont mises en danger. Les cas du médiator ou des implants mammaires défectueux ne sont qu'une infime partie de cet iceberg sanitaire réifiant.

---

[633] Axel Honneth, *La réification. Petit traité de Théorie critique* ; traduit de l'allemand par Stéphane Haber. Paris : Gallimard, 2007, p. 78.
[634] *Ibid*., p. 80.
[635] *Ibid*., p. 109.

L'industrie de beauté et d'esthétique, de sport, etc. sont des domaines dans lesquels cette réification est intense. Le cas de la polémique autour de l'industrie pharmaceutique liée à la pandémie du Sida est pathétique.

En effet, une certaine opinion souligne que profitant d'énormes financements et des bénéfices tirés de la vente des préservatifs ou des antirétroviraux, au lieu d'investir dans la recherche du médicament qui mettrait fin aux ravages du Sida, les patrons de l'industrie pharmaceutique préfèrent produire des médicaments qui vont faire des rentrées à très long terme (toute la vie du patient). Dans leur utilitarisme, au lieu de produire un médicament qui guérit définitivement la maladie, ils préfèrent fabriquer un produit qui réduit l'expansion de la maladie, en maintenant le patient dans un besoin permanent, ce qui sauve la vie de manière passagère tout en garantissant la rentrée de l'argent, donc un marché assuré. Si une telle opinion n'est pas vérifiée, certains faits historiques permettent néanmoins de ne pas l'invalider à priori. Le *procès Novartis*[636] en est un exemple typique.

D'une manière générale, à cause de l'échange monétaire, les relations humaines se sont « dépersonnalisées ». L'humanité s'achemine vers un homme de conception et de stature sociale nouvelle, l'« homme œconomicus », qui se consacre à des activités commerciales

[636] Eboko Fred, « Le droit contre la morale ? L'accès aux médicaments contre le Sida en Afrique », *Revue Internationale des sciences sociales*, 2005/4 (N°186), pp. 789-798. DOI 10.3917/riss.186.0789
En février 2007, un verdict historique a été rendu dans un procès mettant fin à un acharnement des firmes pharmaceutiques suisses et américaines contre des laboratoires indiens et sud-africains qui avaient décidé de copier des antirétroviraux jugés trop chers pour les rendre accessibles aux populations les plus démunies de l'Afrique et de l'Asie. Représentées par le géant suisse de l'industrie pharmaceutique Novartis, ces compagnies demandaient la préservation de leurs intérêts autour du respect du brevet (propriété intellectuelle), quels que soient les dégâts humains que cela comportait. Pour l'Afrique du sud et l'Inde, la confrontation était plutôt entre le « principe juridique » et le « principe vertueux ». Le premier principe stipule que le droit devrait être respecté *stricto sensu*. Pour ses défenseurs, le droit de la propriété intellectuelle ne pouvait être révoqué, quelle que soit la raison, fût-elle humanitaire ou morale. À cet argument, les défenseurs de l'accès aux médicaments objectaient qu'il y doit y avoir la primauté du principe vertueux, c'est-à-dire l'universalité de l'accès aux découvertes scientifiques et médicales. Le deuxième argument, qui traduit plus un déni de reconnaissance, était d'ordre culturaliste. Les avocats des firmes pharmaceutiques suisses et américaines soutenaient en effet que pour être efficaces, les ARV se prennent à des intervalles et heures réguliers. Or, d'après eux, les Africains n'ayant pas de montres, ces médicaments ne leur serviraient à rien. Donc, l'argent que les ONG et les pays mettaient dans ce domaine était un gaspillage inutile. Ce qu'ils oubliaient, c'est que la montre n'est pas un instrument pour déterminer le temps, mais plutôt un instrument pour déterminer un instant. Ainsi, la quasi-totalité de l'Afrique étant ensoleillée à toutes les périodes de l'année, les Africains savent déterminer les moments de la journée, en suivant les ombres des arbres à palabre. Si la grand-mère du village ne peut pas dire qu'il est X heure et Y minutes, elle sait néanmoins dire qu'il est matin, à un quart ou à mi-journée et ainsi de suite. La preuve est qu'elle ne rate jamais l'heure de la messe, de même qu'elle connaît à quel moment il faut habiller et donner l'ordre au petit fils d'aller à l'école pour ne pas être en retard. Derrière ces arguments en réalité, se cachait la question des intérêts. Ainsi, pour clore les débats, MSF a apporté une très grande contribution en démontrant que les ARV vendus à l'époque rapportaient aux laboratoires ou sociétés qui en détenaient les brevets plus de 90 % du prix de la production du médicament. C'est à ce moment que pour ne pas être taxés d'immoralistes, ces industries ont abandonné les poursuites, avant d'être déboutées.

uniquement guidées par son « intérêt bien compris »[637]. Pour Honneth, un tel type de société est la conséquence d'« une érosion morale progressive des attitudes morales et des relations sociales fondées sur l'affection mutuelle »[638]. Il y a donc nécessité d'une culture de la reconnaissance pour inverser les choses. Dans le cas contraire, « le nouvel ordre économique capitaliste pourrait infliger des torts considérables à la vie sociale »[639]. En effet, cet ordre économique tend à « vider de tout sens les liens sociaux ». L'ordre capitaliste ressemble à un triomphalisme économique crispant, affranchi de toute norme, et l'idée d'égale dignité entre partenaires d'échange ne semble y avoir aucune place. La réification que génèrent le capitalisme et la mondialisation est incompatible avec la dignité humaine et la justice sociale que vise la reconnaissance mutuelle.

György Lukács, à la suite de Marx, avait bien constaté cette dégradation humaine par la réification quand il soulignait que « la sphère économique possède une telle capacité à forger la culture qu'on peut sans difficulté en induire que les phénomènes économiques exercent des effets directs sur le reste de la société »[640]. Il y a donc nécessité d'une économie soucieuse des normes afin d'endiguer l'amoralisation de la culture sous l'influence de l'esprit capitaliste. Les partisans du libéralisme économique répliquent à ce reproche, en arguant que « dans l'échange économique, le statut juridique des deux participants les protège l'un et l'autre contre la posture simplement réifiante »[641].

Or, le problème est que dans la logique du marché, parfois les deux contractants n'ont pas la même posture. L'on peut prendre l'exemple des multinationales qui interprètent à leur façon les principes commerciaux comme la « liberté du marché », le « libre-échange » ou encore « la non-ingérence », dans le but de contourner ou d'échapper à la responsabilité morale qui leur incombe. Ici encore, les concepts de liberté et de propriété sont utilisés dans le sens utilitariste.

Dans son *Dictionnaire de philosophie,* Jacqueline Russ définit le capitalisme comme un « régime économique et mode de production où la propriété des moyens de production est privée »[642]. L'un des principaux aspects dudit système est la non-ingérence de l'État dans le système de production de l'entreprise, et surtout quant à la manière dont est organisée la consommation du citoyen. Car ce dernier agit sous l'influence d'une publicité mercantile,

---

[637] Axel Honneth, *Le droit de la liberté*, p. 278.
[638] *Ibid*., p. 279.
[639] *Ibid*., p. 278.
[640] *Ibid*., p. 111.
[641] *Ibid*.
[642] Jacqueline Russ, *Dictionnaire de philosophie*, *op.cit*.

recourant parfois au mensonge, dans l'exagération des qualités prétendues du produit ou dans la minimalisation des risques néfastes potentiels.

Dans *L'Ethique protestante et l'Esprit du capitalisme*, Max Weber donne une définition révélatrice du capitalisme. Il souligne que « le capitalisme est identique à la recherche du profit, d'un profit toujours renouvelé, dans une entreprise continue, rationnelle et capitaliste - il est recherche de la rentabilité »[643]. Il s'agit d'un système dans lequel « le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie sociale, politique et intellectuel en général (…). Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience »[644]. Il y a un contraste avec la liberté sociale, qui pour Honneth est la seule compatible avec la reconnaissance : « le système d'agir économique actuel des pays occidentaux développés n'est en rien - et cela ne fait pas de doutes - une institution "relationnelle", et ne peut, en conséquence, être considéré comme une sphère de liberté sociale. Tout ce qui fait une telle sphère de liberté institutionnalisée manque à l'évidence au système économique actuel »[645]. Cet état social délétère a été amplifié par l'idée contenue dans le libéralisme économique moderne selon laquelle, comme le soutient Adam Smith, « l'État doit laisser jouer libre jeu de l'entreprise et des échanges et de ne pas intervenir dans la sphère économique »[646].

Fondée sur la libre concurrence, comme le relève Burdeau dont la perception peut être rapprochée de la conception honnethienne, le libéralisme économique est en quelque sorte antipodique de la liberté ainsi que l'épanouissement de relations sociales, suite aux contraintes qu'il impose. Il souligne à cet effet : « Le vocable libéralisme n'acquiert sa pleine signification qu'accompagné de ses antonymes : despotisme, totalitarisme, autocratie […]. Tous ces mots qui désignent ce que le libéralisme refuse définissent en négatif ce point commun par lequel toutes ses formes s'apparentent : le rejet des contraintes par lesquelles une autorité extérieure, quelle qu'en soit l'origine ou la finalité, vise à paralyser les déterminations individuelles »[647].

Dans l'éthique du libéralisme économique, rien ne peut s'ingérer dans les relations entre le producteur et le consommateur en dehors du droit à la propriété et à l'exercice de sa créativité. C'est à ce niveau que se trouve même le noyau du problème. Car selon Honneth,

---

[643] Max Weber, *L'Ethique protestante et l'Esprit du capitalisme* : *suivi de, Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme,* traduit de l'allemand par Jacques Chavy. Paris : Plon, 1985, p. 15.
[644] Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique,* préface à la *Critique de l'économie politique.* Paris : Editions sociales, 2014, p. 4.
[645] Axel Honneth, *Le droit de la liberté*, p. 273.
[646] Jacqueline Russ, *Dictionnaire de philosophie, op.cit.*
[647] Georges Burdeau, *Le libéralisme.* Paris : Seuil, 1979, p. 8.

« lorsqu'on y regarde de plus près, il s'avère que toute une série d'obligations juridiquement non avalisées sont autant constitutives du système d'action du marché économique - un fait pourtant fréquemment ignoré par les théories dominantes »[648]. En effet, l'avidité des intérêts et des profits a conduit le système capitaliste à atrophier l'idéal de liberté et asphyxier les relations sociales. Il y a dès lors tendance à l'égoïsme, ce qui est incompatible avec la reconnaissance qui demande plutôt l'ouverture vers l'autre.

### 3.2. Dignité humaine et éthique entrepreneuriale

Dans le marché capitaliste, les partenaires agissent comme si rien ne les unifiait. Leurs relations sont basées uniquement sur le contrat des performances. Les partenaires de productions (employés), de gestion (patronat) et de consommation (les citoyens), sont médiés uniquement par l'argent, valeur matérielle du produit. Seul le droit régit leurs liens, à travers un contrat unilatéralement élaboré. Le travailleur est parfois contraint de signer le contrat à contrecœur, terrassé par la précarité et hanté par l'insouciance de la société ou de l'État à son égard. Ce qui est appelé travail n'est donc autre chose qu'une corvée. Parfois, le salaire n'équivaut en rien aux efforts fournis. Il s'agit d'une exploitation, d'un esclavage moderne.

Pour le patron, ce qui importe c'est la production et la vente, peu importe la dignité de l'ouvrier. Les deux acteurs (patron et travailleur) ne sont pas des partenaires sociaux, mais plutôt des partenaires d'intérêts. La relation de reconnaissance entre les deux n'est pas loin de celle du maître et de l'esclave. Or, « la coordination réalisée par le marché des calculs d'intérêts bien compris purement individuels ne peut être menée à bien qu'à la condition que les sujets impliqués se soient préalablement reconnus les uns les autres, non seulement sur le plan juridique, en tant que partenaires contractuels, mais aussi sur le plan moral ou éthique, en tant que membres d'une communauté axée sur la coopération »[649].

Il s'avère dès lors impératif que les citoyens unissent leurs forces, dans une sorte de prise de conscience collective, pour faire face au mépris du patronat utilitariste et à l'entreprise mondialiste. Ceci car, « sans une conscience préalable de la solidarité, qui oblige les sujets à faire plus que respecter seulement les termes d'un contrat, les opportunités offertes par le marché pourraient être utilisées pour escroquer, amasser des richesses et exploiter autrui »[650]. Ce n'est que par des actions contraignantes des citoyens que l'entreprise sera obligée de respecter les règles contractuelles, - et remplir les normes morales qui garantissent

[648] Axel Honneth, *Le droit de la liberté*, p. 203.
[649] Axel Honneth, *Le droit de la liberté*, p. 282.
[650] *Ibid*.

« l'honneur civil » de l'ensemble des partenaires de l'action économique, tant au niveau du processus de production que celui de la consommation. Pour y arriver, il faut donc une conscience éthique générale et une mobilisation de tous les acteurs, travailleurs comme consommateurs. Car, ce n'est pas seulement le goût du profit du patronat qui est nuisible. Même l'inactivisme du consommateur est coupable. Par exemple, à l'opposé de l'avidité de l'entrepreneur, le goût de la surabondance du consommateur, animé par un esprit vantard, conduit à des commandes allant au-delà des besoins éthiquement valables. La consommation participe donc aussi bien au double jeu de l'amoralisation de l'économie :

> Là où la richesse se montre bien suffisante, nous ne constatons aucun effort éthique destiné à réfréner la consommation personnelle, les consommateurs montrant une fierté évidente à acquérir autant de biens de luxe que possible, qui n'ont d'autres fonctions que d'exhiber le gouffre les séparant des couches pauvres. Ce retour de la consommation ostentatoire aide à expliquer pourquoi des secteurs importants de l'industrie des biens de consommation sont récemment parvenus, au moyen de stratégies publicitaires très soigneusement préparées, à ranimer massivement la demande de biens de luxe qui avaient été longtemps tenus pour superflus ou nuisibles[651].

Trois groupes se distinguent dans la société. D'un côté, il y a ceux qui vivent dans la précarité, luttant pour acquérir ne serait-ce que des biens de première nécessité. Ceux-là n'ont pas de choix et sont obligés de se laisser entrainer par le marché. D'un autre côté, il y a les citoyens moyens. Ni pauvres ni nantis, mais animés par des motifs éthiques. Ceux-ci luttent pour que le marché économique soit humanisé tant dans la production que dans la consommation. Enfin vient la catégorie des nantis hantés par la vantardise, s'adonnant à « l'acquisition de biens de luxe avec une innocence retrouvée »[652], comme on le voit par exemple sur le marché de l'automobile de luxe. Ce sont ceux-là mêmes qui entraînent le marché dans un utilitarisme outrancier.

---

[651] *Ibid.*, p. 340.
[652] *Ibid.*, p. 341.

### 4. L'idéal de la reconnaissance et la justice sociale au défi de la mondialisation

Pour faire face à l'atrophie des relations sociales causée par le marché capitaliste et la mondialisation, Honneth suggère une coopération solidaire des citoyens, dans des actions visant à promouvoir leur dignité. Celles-ci doivent être menées en premier lieu pour interpeller l'État, afin qu'il se rappelle qu'il est garant de la liberté et la sécurité des citoyens. Il doit être amené à prendre des mesures qui s'imposent. Honneth partage cette vision avec Habermas qui trouve également qu'avec la faiblesse de l'Etat face à l'influence des structures industrielles, une société civile supranationale peut constituer une solution. Dans *Après l'État-nation*, Habermas souligne : « C'est pourquoi il s'agit essentiellement de savoir s'il est possible de faire surgir la conscience qu'une solidarité cosmopolitique est absolument nécessaire dans les sociétés civiles et les espaces publics politiques des régimes qui commencent à s'unir à grande échelle. Car ce n'est que sous la pression d'un tel changement dans la conscience des citoyens, rendu effectif au niveau de la politique intérieure, qu'il sera possible de changer l'idée qu'ont d'eux-mêmes les acteurs capables d'agir à l'échelle de la planète »[653]. Pour Habermas, une telle prise de conscience obligerait les acteurs économiques à coopérer « qu'ils le veuillent ou non »[654].

Selon Honneth, les mesures que l'Etat peut prendre pour redresser les acteurs économiques sont de plusieurs ordres. Elles peuvent être d'ordre incitatif ou contraignant. Incitatif par exemple avec l'octroi des faveurs comme la réduction des taxes et des impôts pour les entreprises qui se montrent plus soucieuses de la dignité humaine. Contraignant comme l'instauration d'une surtaxe sur des produits superflus. Il est vrai que dans ce dernier cas, les résultats peuvent être aux antipodes des effets attendus, étant donné que la surtaxe peut être repercutée sur le prix et par conséquent reporter le fardeau sur le client. Cependant, dans le cas de certains produits nocifs, la surtaxe pourrait réduire l'accès au produit, et par conséquent réduire l'impact social. Dans tous les cas néanmoins, la meilleure stratégie à long terme consiste plutôt à développer « un débat public » qui pourra en conséquence « contribuer à une limitation effective, libre et volontaire de la consommation, telle qu'elle est déjà requise sur le plan normatif par les principes régulateurs de cette sphère entière »[655].

---

[653] Jürgen Habermas, *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris : Fayard, 2000, p. 37.
[654] *Ibid.*
[655] Axel Honneth, *Le droit de la liberté*, p. 344.

### 4.1. L'impératif éthique

L'agir économique capitaliste lance de nos jours des défis éthiques majeurs, lesquels, si l'on n'y tient pas garde, constituent des menaces sérieuses envers l'humanité et la dignité humaine au sens global. En effet, certains domaines comme l'industrie de beauté, en particulier la chirurgie esthétique, le domaine de la santé comme le don ou l'échange d'organes humains, constituent des exemples où l'interpellation éthique devient plus que nécessaire sous peine de ramener l'homme au niveau de l'animal ou de la simple matière.

Il convient de souligner que l'industrie capitaliste a tout de même contribué à l'amélioration du bien-être individuel ou social. Toutefois, certaines de ses pratiques sans protocoles éthiques constituent des défis moraux à tel point que si l'on n'y tient pas garde, l'industrie commerciale peut les récupérer, causant de terribles dommages à l'humanité même. C'est le cas de la libéralisation de l'échange d'organes qui, dans certains pays, est pointée du doigt comme ayant entrainé l'augmentation de la criminalité. Le soupçon est porté sur des milieux mafieux exerçant le trafic illicite des organes humains, en complicité avec des milieux médicaux privés échappant au contrôle de l'État. La question éthique devient de savoir si « certains biens ne devraient pas rester exclus de l'échange médié par le marché capitaliste en raison de leur caractère addictif ou de leurs conséquences avilissantes »[656].

Quelques exemples de cas pratiques pourraient servir de repère d'analyse. Par exemple, Eugénie Bastié, dans le journal *Le Figaro* du 09 mars 2015, mettant à jour une information rapportée par le *Daily Mail* en juillet 2014 dans la presse britannique, soulève un débat fort intéressant, autour d'une ambiguïté morale, sociale et juridique à propos de la gestation pour autrui et de la mère porteuse. Il s'agit en effet de l'histoire de Kyle, un jeune homosexuel anglais de 24 ans, qui nourrit un désir ardent d'avoir un enfant. Tous ses projets de recourir à une mère porteuse n'aboutissent pas. De ce fait, Anne-Casson, sa mère, décide de rendre service à son fils. Un ovule est acquis auprès d'une mère anonyme, fécondée et transférée dans l'utérus de la mère de Kyle. L'enfant de Kyle voit le jour en juillet 2014.

À la naissance de l'enfant, la polémique s'engage, relayée par la presse à sensation. Les uns parlent d'une version moderne de l'inceste, d'autres interpellent l'État quant au statut de l'état-civil de l'enfant, et d'autres encore se livrent à un jeu de langage pour ressusciter le dilemme œdipien autour des relations entre l'enfant à la fois fils et petit-fils, le père en même temps frère, et la mère à la fois grand-mère. La question est devenue polémique, jusqu'à susciter l'intérêt du public. Le problème, qui semble ne relever que des simples limites du

[656] *Ibid*., p. 344.

langage, pose pourtant un problème social et moral. Interrogé sur les mobiles de ses actes, le fils a répondu : « Quiconque a les moyens de s'occuper de l'enfant a le droit d'avoir un enfant ». Quant à la mère ou grand-mère, elle soulignera : « pourquoi mon fils n'aurait pas le droit d'être père alors qu'il peut procurer à l'enfant un foyer et de l'amour ? ». Une question d'ordre culturel et moral se pose néanmoins : la mère a refusé de donner naissance à l'enfant par voie naturelle, alors qu'aucune complication médicale ne s'y opposait. Elle a préféré accoucher par césarienne. Interrogée à ce propos, elle a répondu : « je ne voulais pas pousser l'enfant dehors car je sentais qu'il n'était pas le mien ». Certains analystes en concluent qu'elle n'aurait pas voulu que le petit fils emprunte la même voie que le fils, ce qui est culturellement interprété comme incestueux. Une telle situation amène à s'interroger sur le vrai sens de la liberté moderne. Dès qu'elle quitte le domaine de la réflexivité pour entrer dans le domaine empirique, quand bien même elle ne viserait que des intérêts individuels, la liberté renferme toujours une dimension morale et sociale.

Une autre scène se passe en Thaïlande, en 2014. Un couple australien, suffisamment nanti, David et Wendy Farnell, n'a pas la chance d'avoir une progéniture. Il décide alors de faire appel à une mère porteuse. Pattaramon Chananbua, vingt-un ans, accepte l'offre de devenir mère porteuse moyennant l'équivalent de dix mille euros. L'imprévisibilité de la nature entre alors en jeu. Au lieu d'un seul enfant, la jeune femme porte des jumeaux. Les deux enfants Pipah (fille) et Gammy (garçon) voient le jour. Le garçon est trisomique tandis que la fille est saine. Les problèmes surgissent alors. La « commande » concernait un seul enfant, ce sont deux enfants qui sont délivrés. Dès lors, il faut que celui qui a fait la commande paie double et récupère les deux enfants. Sinon, que faire de l'autre puisque la mère locatrice de l'utérus n'a pas besoin de l'autre enfant ? Or, celui qui a passé la commande n'a besoin que d'un seul enfant. Que faire de l'autre ? Le problème devient plus complexe avec la maladie de Gammy. Une fois mis au courant du handicap par les médecins, et surtout du coût des soins et de la prise en charge, la maladie étant incurable, le couple veut se désister. Il exige de faire son choix et prendre la fille bien portante, alors que la mère mise déjà sur elle. Ainsi, Gammy, le trisomique[657], qui devait logiquement avoir trois parents (mère biologique et couple demandeur) se retrouve paradoxalement orphelin à la naissance, alors que tous ses parents sont en vie. Car la relation entre la mère porteuse et le couple relevait d'un contrat de bail pur et simple.

---

657 Http://www.huffingtonpost.fr/2015/01/20/bebe-trisomique-gammy-thailande-australie_n_6506712.html, consulté le 21 mai 2016.

Le conflit ne trouvant pas d'issue consensuel, le couple décide de rompre unilatéralement le contrat commercial (abandonner la commande). Quant à la mère porteuse, elle a menacé de se débarrasser de l'enfant, rendu « objet » par la nature et l'esprit mercantile des individus. La presse s'empara de l'affaire qui finit par atteindre l'instance judiciaire qui se saisit du cas. Or, celle-ci réalisa au plus vite que le cadre législatif thaïlandais ne prévoit rien en la matière, le législateur n'ayant pas anticipé une pareille situation. Un tel cas révèle à quel niveau certaines pratiques se passant sous forme de transactions économiques au niveau de la liberté relèvent plutôt d'un autre domaine de la vie et, surtout, touchent au fondement même de la dignité humaine. D'où les précautions qu'il faut toujours envisager en vue de bannir toute tentative de mettre en jeu la dignité humaine dans des pratiques ayant des fins mercantiles. Face à de telles situations, il est nécessaire que l'État s'implique davantage dans la régulation de tous les secteurs de la vie. Là où il ne peut pas imposer une ligne directrice, l'État peut avoir au moins un rôle médiateur, en canalisant les pratiques dites libérales par une législation conséquente.

### 4.2. L'action citoyenne et la responsabilité de l'État

De nos jours, comme le constate Habermas, l'Etat-nation est incapable de faire face aux exigences d'une économie mondialisée[658]. Pour barrer toute immixtion dans les affaires économiques, le libéralisme a pris le soin de prendre une avance statutaire à l'égard de l'État. Ainsi, tous les États démocratiques modernes sont tenus à la neutralité, que ce soit dans le domaine moral, juridique ou celui de la propriété privée. Or, il y a confusion entre impartialité et neutralité, car l'État est censé jouer le rôle de régulateur des relations sociales. C'est à lui que revient normalement la responsabilité de tracer les voies à la société en général. Dans le monde capitaliste fondé sur le profit, les entreprises ne se gênent pas à instaurer « des conditions de travail incompatibles avec la dignité et l'honneur »[659]. L'exploitation d'une main d'œuvre de « petites gens » qui n'ont pas de choix car minées par la misère, une situation qui n'est pas différente de l'esclavage, constitue leur mode opératoire. De telles réalités sont le quotidien du monde contemporain. L'exemple frappant est celui du « drame de Dacca ». Le 29 avril 2013, mille trois cent dix-huit employés, en majorité des femmes, ont péri dans l'effondrement du Rana Plaza, un immeuble situé dans un faubourg de Decca, capitale du Bangladesh. Par ce scandale, le monde entier a appris que la prospérité de l'industrie textile occidentale reposait sur l'exploitation d'une population asiatique minée par la pauvreté. Ce qui

[658] Jürgen Habermas, *Après l'Etat-nation*, p. 34.
[659] Axel Honneth, *Le droit de la liberté*, p. 354.

est inhumain, c'est que ces entreprises s'implantent sans respecter le minimum des normes de sécurité des employés. Plus encore, afin de ramasser plus de profits, elles refusent de payer la sécurité sociale des employés, cette sécurité sociale qui pourrait les secourir en cas d'accident.

Pour échapper aux critiques des défenseurs des droits humains, ainsi qu'à la législation de leurs propres pays (occidentaux) bien avancés en matière de droits de l'homme, la plupart de ces entreprises investissent dans une publicité proactive, se vantant de créer des emplois pour des gens pauvres afin de leur permettre de sortir de la misère. Or, pour que l'on puisse parler d'un travail digne, il faut qu'il soit régi par des conditions humaines et dans le respect de la loi, surtout en matière de sécurité sociale de l'employé. D'une manière générale, dans la plupart des États, on assiste à une sorte de démission de l'État face au lobbying des multinationales et des grands entrepreneurs. L'influence des décideurs du monde économique écrase celle des politiques. Le principe de la liberté du marché, à travers des organismes internationaux comme l'Organisation Mondiale du Commerce, le Fond Monétaire International, la Banque Mondiale et autres instances, étouffe l'autorité étatique, la rendant impuissante face aux décisions importantes en rapport avec le commerce et le marché, même intérieurs. De la sorte, il ne reste qu'une seule alternative aux travailleurs : l'association, la coopération et la solidarité pour s'opposer d'une manière citoyenne à l'envahissement du marché irrespectueux de la dignité humaine et de la liberté.

L'activité objectivante du travail implique, d'après Honneth, « un rapport de reconnaissance réciproque à l'échelle de la société toute entière, puisqu'elle est censée conditionner l' « honneur» et la liberté civile de l'individu moderne, ou plus exactement de l'homme moderne »[660]. À cet effet, face à la puissance organisationnelle de l'entreprise capitaliste, la société civile et le syndicalisme restent les derniers recours pour faire entendre la voix du travailleur et se protéger contre l'arbitraire des employeurs. Face à l'insouciance manifeste de l'État face à l'immoralisme du patronat, le syndicat se présente comme le seul « organe naturellement destiné à représenter les intérêts des salariés et à constituer une sorte de contre-pouvoir face au capital organisé »[661]. Or, il persiste une sorte de méfiance entre patronat et syndicats. Le premier accuse le dernier de vouloir mettre en ruine ses intérêts, les seconds accusent le premier de chosifier l'employé en l'exploitant pour amasser des profits sur son dos, sans se soucier de sa dignité.

Une telle incompréhension pourrait être surmontée. Il suffit de se rendre compte d'où elle surgit. Dans la plupart de cas, les syndicats sont compris négativement comme des

[660] *Ibid.*, p. 348.
[661] *Ibid.*, p. 363.

« boîtiers de protection contre la commercialisation de la force humaine de travail ». Or, ceux-ci devraient s'efforcer de se faire reconnaître positivement comme « acteurs moraux dans une lutte pour la reconnaissance dont l'enjeu serait la valorisation sociale de toutes les activités déployées dans un contexte industriel »[662]. L'autre échec du syndicalisme est dû à l'individualisation du combat des travailleurs livrés à une rude concurrence pour la promotion individuelle au sein de l'entreprise. Il y a donc parfois des éléments qui se retirent des chaînes de la solidarité, préférant jouer le jeu du patronat. Or, pour être efficace, la lutte syndicale devrait se mener sur le plan collectif. Quand elle n'est qu'individuelle, la force de résistance reste faible face à un marché capitaliste bien organisé. La solidarité syndicale est donc nécessaire, elle devrait aider le citoyen responsable à s'efforcer de donner une dimension éthique au marché : « le marché ne serait plus perçu par les différents acteurs avant tout comme une institution sociale offrant à tous la possibilité de satisfaire leurs intérêts dans une réciprocité sans contrainte, mais comme l'instrument d'une concurrence à travers laquelle chacun viserait à maximiser intelligemment son propre avantage »[663]. Pour une action plus efficace, Honneth conseille au monde syndical de tisser des relations de solidarité sur un plan extra-national, à travers un fédéralisme syndical.

D'après Honneth, le constat est que « la pression des fédérations syndicales transnationales et des organisations non gouvernementales a déjà permis de créer les premières procédures à travers lesquelles ces acteurs pourront désormais peser sur les normes de régulation du travail, qui n'obéissaient jusque-là qu'aux seules exigences de la mondialisation »[664]. Par ailleurs, « plus puissantes seront les associations transnationales qui s'uniront dans la réalisation de tels projets, plus elles disposeront de droits de veto appuyés par les opinons publiques pour imposer des normes de liberté sociale dans les nouvelles formes de travail des entreprises mondialisées, et plus tôt nous verrons se rouvrir la perspective d'une moralisation de l'économie de marché capitaliste »[665]. L'idée de la coopération et la solidarité syndicale ou associative supranationale constitue une force morale capable de s'opposer aux actions désubstantialisantes de l'agir économique de la mondialisation.

Cette transnationalisation de la solidarité et la coopération syndicale pourrait d'ailleurs favoriser la « transnationalisation des droits des citoyens ». Car dans la plupart des entités supra-nationales, à l'instar de l'Union Européenne, l'on découvre que seuls sont garantis « des

[662] *Ibid.*, p. 364.
[663] *Ibid.*, p. 387.
[664] *Ibid.*, p. 391.
[665] *Ibid.*, p. 391-392.

droits de liberté exclusivement libéraux »[666]. Or, pour qu'un projet politique extra-national puisse réussir, il y a la nécessité d'un effort de « créer des rapports de reconnaissance générateurs de confiance, et solidaires, tout autant que d'y générer une attention partagée à l'ensemble des champs d'action moralement sensibles touchant à la liberté des individus »[667] .

L'un des grands méfaits du capitalisme, d'après Honneth, est d'avoir ignoré le rôle de la famille dans le développement et l'existence des communautés. Dans l'éthicité démocratique en effet, la sphère familiale constitue une instance politico-morale sur laquelle doit se fonder la société. Car c'est à travers la famille que s'édifie l'esprit citoyen. Or, dans l'état actuel des choses, « ni la constitution interne des familles ni les préconditions socialisantes permettant aux enfants de devenir de futurs citoyen(ne)s ne se sont vu ici accorder une grande attention »[668]. Pourtant, comme l'affirmait le sociologue Durkheim, « la famille est un organe secondaire de l'État ». Hegel trouvait également que la famille est l'une des deux grandes racines de l'État à côté de la société civile, laquelle est elle-même rendue possible par le lien que se tissent les individus et les familles. Pour cela, « une communauté démocratique aurait à faire tout son possible, à l'aide des lois d'Etat et des politiques de redistribution correspondantes, pour permettre aux familles de déployer leurs formes d'interaction indépendantes, qui encourageraient en définitive les attitudes de coopération sociale »[669].

Pour Honneth, l'esprit citoyen commence par la famille, en ce sens que c'est elle qui inculque à l'enfant, dès le bas âge, le bien-fondé moral de la coopération et de la solidarité : « Les enfants vivant au sein des familles bénéficiant de préconditions socio-économiques favorables peuvent faire très tôt l'expérience de ce que signifie participer en tant qu'individus à une coopération partagée. Au fil de l'internalisation des règles de reconnaissance intrafamiliales, ils apprennent à faire taire leurs intérêts égocentriques dès lors qu'un autre membre de la famille se montre dépendant de leur aide et de leur soutien »[670]. Dès lors, « toute communauté démocratique devrait avoir un intérêt vital à créer les rapports socio-économiques dans le cadre desquels toutes les familles peuvent véritablement faire leurs les pratiques aujourd'hui déjà institutionnellement disponibles »[671].

Dans la mesure où il n'existe pas d'incompatibilité entre le capitalisme et la démocratie, ce projet peut être réalisable. L'idée n'est donc pas d'abolir le capitalisme, mais de

---

[666] *Ibid.*, p. 502.
[667] *Ibid.*, p. 510.
[668] *Ibid.*, p. 269.
[669] *Ibid.*, p. 270.
[670] *Ibid.*, p. 272.
[671] *Ibid.*, p. 272

le rendre plus éthique. Ce n'est pas le capitalisme qui est fondamentalement antisocial, ce sont plutôt les dérapages des acteurs du marché qui, réduisant les principes capitalistes en un seul, la liberté négative, conduisent à l'individualisme égoïste. Ainsi, « si les principes de légitimation de celui-ci (capitalisme) étaient au moins partiellement réalisés, s'il régnait donc à peu près les conditions d'une libre réciprocité dans la satisfaction économique des intérêts, on aurait aussi écarté du côté de l'économie les obstacles sociaux qui s'opposent aujourd'hui encore à la mise en œuvre équitable des droits également distribués »[672].

En fin de compte, le capitalisme, dans sa version contemporaine qu'est la mondialisation, met le primat sur la liberté juridique, qui s'avère être comme une tentative de mise en application de la liberté négative. Celle-ci ne s'accorde qu'à la prise de distance avec l'autre auquel on n'est lié que par des objectifs utilitaristes. Or, la réalisation de la liberté négative se heurte à une limite : « nous avons besoin, pour déterminer avec succès nos objectifs propres, d'une forme d'interaction sociale que la liberté juridique ne peut justement fournir »[673].

### 4.3. De l'empiricité d'une théorie de la justice fondée sur la normativité

D'après Olivier Tinland, l'idée de Hegel était qu'il incombe à l'Etat de « définir au préalable les conditions institutionnelles permettant de réguler et de maîtriser la pente anarchique des échanges socio-économiques »[674]. Contre une sorte de vision romantique de la vie, dont découle l'idée de liberté sans limite qui pour lui n'était qu'une utopie, le cadrage de la liberté dans les canevas de la société et de l'État entre dans le cadre du souci de mettre la pensée politique en adéquation avec la réalité sociale. Dans une telle perspective, il y a une sorte de confusion autour du concept « mondialisation », dont le contenu tend à être réduit à l'histoire médiatique du terme sans se référer à une réalité empirique. Une certaine opinion tend à situer le développement de la mondialisation vers les années 1990, notamment à partir des thèses développées vingt ou trente ans plus tôt par Marshall McLuhan sur le « village global ». Cette idée est aujourd'hui traduite d'une manière abusive, sans faire référence à son initiateur, en termes de « village planétaire » plutôt que de « communauté planétaire », qui aurait beaucoup plus une dimension éthique.

Les mouvements sociaux dits « anti-mondialistes » ou « alter-mondialistes » cadrent exactement avec une telle idée. Leurs actions, dans un élan de solidarité mondiale, sont

---

[672] *Ibid.*, p. 449.
[673] *Ibid.*, p. 116.
[674] Olivier Tinland, « La reconnaissance : par les mœurs ou par les institutions ? », *Laviedesidées.fr*, 14 novembre 2008.

orientées vers une exigence de reconnaissance et de justice sociale dans la mesure où leur finalité est d'interpeller le libéralisme économique éclaté pour qu'il inscrive au fond de son action la dignité humaine et l'équité. Face à la réticence des acteurs du système, ces mouvements se sont inscrits dans un militantisme visant à attirer l'attention du public et de l'État sur le danger du phénomène. Néanmoins, le mouvement semble de nos jours avoir été récupéré par les principaux acteurs de la mondialisation. Son action s'est effondrée au fil du temps et son idéal a été détourné pour s'inscrire dans l'idéologie mondialiste.

Apparu pour la première fois dans le langage français vers les années 60, le terme « mondialisation » désigne d'abord l'extension des marchés industriels. C'est l'époque de la guerre froide et le monde est divisé en blocs capitaliste et communiste. Par rapport au contenu qu'il reflète, ce terme de « mondialisation » apparaît longtemps après la mise en œuvre de la réalité à laquelle il renvoie. Les grandes expéditions des 15$^{e}$ et 16$^{e}$ siècles à la conquête des territoires et comptoirs, notamment les expéditions de Fernand Magellan et Christophe Colomb, ainsi que la traite négrière qui se développe au 17$^{e}$ siècle en vue de fournir une main d'œuvre pour les plantations des colonies, peuvent être considérées comme faisant partie d'une mondialisation déjà à l'œuvre.

Dans sa nouvelle acception qui émerge autour des années 1990, la « mondialisation » désigne « une nouvelle phase dans l'intégration planétaire des phénomènes économiques, financiers, écologiques et culturels »[675]. La différence entre les échanges qui existaient auparavant et ceux qui caractérisent cette nouvelle phase de la mondialisation est que, dans les périodes anciennes, les activités n'étaient pas liées entre elles. Or, de nos jours, il existe une certaine interdépendance et une certaine interconnexion. Par exemple, le commerce ne se déroule pas d'une manière singularisée. Il existe un contrôle strict de la part de l'Organisation Mondiale du Commerce, et le contrevenant aux règles peut être condamné et sanctionné. Il en est de même en ce qui concerne la régulation des prix de certains produits et la soumission à la traçabilité d'autres produits tels que les matières premières, les minerais, le pétrole etc.

La mondialisation se fonde sur des facteurs comme l'expansion du capitalisme, le démantèlement des frontières physiques, ce qui favorise la globalisation, rendue possible par le développement spectaculaire des Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication, depuis le téléphone jusqu'à internet. Selon la formule de Sylvie Brunel, la

[675] Sylvie Brunel, « Qu'est-ce que la mondialisation ? », http: //www.scienceshumaines.com/qu-est-ce-que-la-mondialisation_fr_15307.html, 06 juillet 2015.

mondialisation a un slogan : « Une idéologie : le libéralisme, - une monnaie : le dollar ; - un outil : le capitalisme ; - un système politique : la démocratie ; - une langue : l'anglais »[676].

Par la liberté du marché et le libre échange qui mettent fin à la régulation étatique et ouvrent la voie à la spéculation, la mondialisation développe « une économie virtuelle (…), déconnectée du système productif », au sein de laquelle « la rentabilité financière des placements devient plus importante que la fonction productive ». Par exemple, « les investisseurs peuvent choisir de liquider une entreprise, de licencier ses salariés et de vendre ses actifs pour rémunérer rapidement les actionnaires »[677]. Sur le plan des États, il y a une tendance à l'unification et à l'équivalence des modèles économiques à travers l'imposition aux États en voie de développement des systèmes appelés « plans d'ajustement structurel ». Il s'agit de modèles dits de développement global, inventés pour la plupart dans un contexte différent de celui auquel ils doivent être appliqués, ce qui les rend inadaptés et incompatibles avec la réalité. Les pays en développement se voient donc obligés « d'adopter des stratégies de développement favorable au marché », selon la formule des institutions financières internationales qui exercent un contrôle strict.

Le pilier de la mondialisation est la libéralisation du marché. Ce principe requiert la suppression des frontières étatiques. Or, les acteurs ne sont pas dans les mêmes conditions. Il y a déjà inégalité des pouvoirs. La conséquence en est que, sur le plan social, « l'écart entre ceux qui peuvent saisir les opportunités offertes par la mondialisation et ceux qui ne trouvent pas leur place, entre riches et pauvres, se creuse à toutes les échelles »[678]. Les disparités sont tellement grandes et l'écart s'élargit à tel point que, comme le relève Brunel, « un cinquième de l'humanité seulement consomme (et produit) les quatre cinquièmes des richesses mondiales ». Dans un tel contexte, sans régulateur, « la mondialisation engendre la marginalisation des plus faibles et la prolifération des activités illicites, voire criminelles. Sans contre-pouvoir, le capitalisme finit par aboutir à des situations de concentration et de monopole qui ruinent la concurrence et remettent en question les mécanismes du marché »[679].

Du point de vue économique, l'idée abusivement répandue que la mondialisation a unifié la planète n'est qu'une propagande, étant donné que l'espace présenté comme homogène cache de profondes disparités autant entre les hommes qu'entre les territoires qui, à leur tour, subissent la hiérarchisation, les uns étant considérés comme des pôles qui comptent tandis que d'autres sont relégués dans l'oubli. En effet, le néolibéralisme dur sur lequel est bâtie la

[676] *Ibid.*
[677] *Ibid.*
[678] *Ibid.*
[679] *Ibid.*

mondialisation ne peut être juste qu'entre ceux qui, au départ, sont au même niveau. Ainsi, la liberté de marché et le libre-échange étant les principes fondateurs de la mondialisation, comment peut-on penser à une compétitivité entre une entreprise du Nord bénéficiant de tous les atouts de l'industrialisation, et une entreprise du Sud qui ne dispose que de moyens rudimentaires de production ?

Sur le plan politique, l'idée d'une communauté internationale soucieuse de l'émergence d'une humanité universelle n'est qu'une illusion car le discours contraste avec la réalité. L'un des faits qu'on attribue souvent à la mondialisation est l'abolition des États et des frontières. La réalité tend à montrer que cela ne relève que de l'utopie. L'idée d'un monde sans frontières est mise en avant dans la conquête d'un marché, mais, en retour, quand il s'agit de réagir face à une situation de catastrophe humanitaire ou économique, la frontière ressurgit. Le cas de la situation qu'a vécu la Grèce (crise financière de 2008-2014) au sein de l'« Union » européenne en est un exemple typique. Ladite crise a révélé que loin d'abolir l'État, la mondialisation montre plutôt que celui-ci a au contraire tout son sens de rester intact. À partir de l'exemple de la Grèce, il est apparu que la coopération n'entraîne pas la solidarité. Une fois que le sujet (individuel ou étatique) n'apporte plus une production suffisante, ou ne participe plus au marché global par l'achat des biens de consommation, il est à rejeter. Il peut lui être demandé de quitter la communauté, alors que c'est à ce moment précis que la solidarité devrait se manifester. Dès lors, à défaut d'une solidarité effective, « seule la puissance publique peut réguler la mondialisation en fixant des normes, en redistribuant les richesses, en aménageant le territoire »[680].

Sur le plan culturel, surtout en ce qui concerne les horizons moraux, loin de renforcer l'ouverture par l'abolition de l'espace, la mondialisation semble au contraire « redonner toute leur force aux singularités locales ». En Occident, plus particulièrement dans la société française, l'idée de laïcité prouve à quel point l'incertitude face aux mutations du monde conduit à une sorte de friction culturelle. Le vocable « laïcité », qui devrait normalement traduire une reconnaissance culturelle effective, se présente paradoxalement comme une sorte de nivellement des divergences morales, face à un risque d'affirmation des identités locales avec des valeurs d'ailleurs qui risquent de réactiver un refuge vers la communauté d'appartenance. Dans certaines sociétés, on remarque une sorte de réticence, voire d'inquiétude, face à la réponse qu'il convient de donner aux demandes du multiculturalisme,

[680] *Ibid.*

courant qui est parfois confondu avec le communautarisme dont on redoute le penchant à l'intolérance, notamment religieuse.

En réalité, la laïcité ne signifie pas l'interdiction de l'expression de son appartenance religieuse. Elle renvoie plutôt à l'autorisation d'une manifestation publique de la foi ou de la croyance, c'est-à-dire à la liberté d'être soi-même, sans se le voir reprocher et sans compromettre la foi de l'autre. Un État laïc effectif n'est pas celui qui contraint ses sujets à reléguer l'identité religieuse dans la sphère privée. C'est plutôt celui qui aide le sujet à être lui-même. Quand il est demandé officiellement au sujet de cacher une dimension de son identité, c'est que celle-ci est jugée susceptible de déclencher un conflit social. Néanmoins, la cacher ne résout pas le problème. Il y a d'ailleurs une sorte de manque de reconnaissance de cet aspect. L'individu qui se voit imposer une manière de vivre par rapport à sa foi ou à sa culture peut se sentir méprisé et non estimé. Cependant, ce n'est pas non plus une raison pour rejeter toujours le tort sur l'autre. Parfois, c'est une approche biaisée de la manifestation publique de l'identité qui est à l'origine du rejet. C'est le cas de la burqa, dont le port peut se prêter à toute sorte de manipulations politiques ou d'entreprises criminelles. Sa restriction est un mal nécessaire dans le cadre de la promotion de la sécurité publique. Un cas comme celui-là doit susciter une attention particulière quand on l'inscrit comme revendication dans des demandes de reconnaissance. Car la revendication publique de l'identité ne doit causer de tort, ni à celui qui l'exprime, ni aux autres auxquels elle s'adresse.

## Conclusion

Pour le sujet moderne, la vie n'a pas de sens sans la liberté. C'est ce que souligne Honneth dans son interprétation de la *Philosophie du droit de Hegel*. La liberté devient même le fondement de la justice sociale et les deux constituent la finalité première de la lutte pour la reconnaissance. Il s'avère néanmoins que dans cette perspective, la liberté a une double orientation à savoir, la liberté-autonomie comme libre-agir et réflexivité, et la liberté dans l'action sociale. Toutefois, dans son analyse, Honneth met l'accent sur la seule « liberté sociale » comme compatible avec la reconnaissance, et rejette les deux autres formes de liberté considérées comme négatives. Il assure avoir pour inspiration Hegel pour qui : « la personne concrète, qui comme *particulière* est fin pour soi, en tant qu'elle est une totalité de besoins et un mélange de nécessité naturelle et d'arbitre, est le *premier principe* de la société civile – mais c'est la personne particulière en tant qu'elle est essentiellement en *relation* avec une autre particularité semblable, de sorte que chacune se fait valoir et se satisfait grâce à l'autre et, en même temps, tout simplement en tant que médiatisée par la forme de l'universalité, qui est l'autre principe »[681].

Dans son interprétation des relations intersubjectives à travers l'organisation du travail au sein du marché capitaliste, Honneth est confronté à un aspect très important. Il est vrai qu'il partage avec Hegel l'idée d'une déficience à l'égard du libéralisme moderne. Néanmoins, les mécanismes pour y remédier ne s'accordent pas pour les deux philosophes. À la place d'une conception rationnelle et progressiste des institutions, Honneth propose une lutte à travers des organisations sociales, tels les syndicats. Or, cette lutte ne produit pas toujours les résultats escomptés. Dans le contexte contemporain par ailleurs, le marché capitaliste dispose des moyens colossaux pour torpiller l'agir syndical et le détourner à ses propres fins. On pourrait donc voir dans l'approche honnethienne l'expression d'une aspiration plutôt qu'une approche empirique comme il le voulait au départ.

De plus, le fait de négliger l'analyse de l'Etat rend la théorie honnethienne vulnérable et susceptible de critiques. Car chez Hegel, la liberté se déploie au sein de l'État par l'acquisition des droits et des devoirs. Il en est de même de la justice sociale. Dans cette forme de vie à la fois singulière et sociale, le particulier s'unit avec l'universel, et l'individu se sent plus citoyen qu'individu privé :

> Voilà pourquoi, dans l'effectivité, l'État est, de manière générale, plutôt le *terme premier*, à l'intérieur duquel seulement la famille se déploie en société civile, et c'est l'idée de l'Etat elle-même qui se divise en ces deux moments : dans le développement

[681] Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 182, p. 349-350.

> de la société civile, la substance éthique acquiert sa forme infinie, laquelle contient en dedans de soi deux moments : 1. Celui de la différenciation infinie qui va jusqu'à l'être-au-dedans de soi étant pour soi la conscience de soi, et 2. Celui de la forme de l'*universalité* qui est dans la culture, celui de la forme de la *pensée*, par laquelle l'esprit est objectif et effectif pour soi en tant que totalité organique, dans des lois et des institutions qui sont sa volonté pensée[682].

La liberté sociale devient effective à travers « les lois et institutions qui sont en soi et pour soi »[683]. Par-là, on comprend que la liberté, même sociale, n'est pas séparable de l'esprit qui en est la réalisation dans la « conscience collective » comme dans les institutions sociales, juridiques et politiques. Vouloir concevoir son effectivité empirique en dehors de l'État devient pratiquement utopique.

[682] Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 256, p. 415.
[683] *Ibid.*, § 144, p. 315-316.

# CHAPITRE VI.

# PERSPECTIVES : VIVRE ENSEMBLE DANS LA DIVERSITÉ À L'ÈRE DE LA MONDIALISATION

## Introduction

La reconnaissance s'impose de nos jours comme « l'un des modèles principaux de compréhension du social ». D'après Honneth, « une société sera jugée plus ou moins bonne, plus ou moins saine, selon la qualité de reconnaissance qu'elle permet à ses membres »[684]. En effet, « les luttes pour la reconnaissance prennent place dans un monde où les inégalités matérielles s'accentuent tant sur le plan des revenus et de la propriété que sur le plan de l'accès à l'emploi, à l'éducation, aux soins de santé et aux loisirs, ou encore, plus dramatiquement, dans l'apport calorique ou l'exposition à la pollution environnementale, avec des conséquences sur l'espérance de vie et sur les taux de morbidité. (…) »[685]. L'urgence s'impose à la pensée, surtout philosophique et politique, en vue d'une réévaluation des rapports sociaux pour une redynamisation de l'idéal moderne de dignité égalitaire et d'un monde régi par un vivre-ensemble harmonieux.

Dans cette dynamique, Taylor et Honneth offrent des pistes de réflexion solides. Cependant, leurs approches respectives sont confrontées à des défis. Dans sa politique de reconnaissance par exemple, Taylor fonde sa problématique sur le seul aspect de la culture et des valeurs morales. Il commet ainsi l'erreur de vouloir résoudre un problème matériel (mépris, inégalité et injustice) par des propositions morales. Son approche ne permet de résoudre qu'une seule facette d'un problème à double aspect. En ce qui concerne Honneth, il aborde la reconnaissance dans un sens qui écarte tout rapport avec les mobiles utilitaristes ou les intérêts catégoriels. Il s'efforce de montrer que les luttes pour la reconnaissance sont motivées par des expériences morales. Une telle approche des conflits sociaux limite le sens du concept même de la lutte pour la reconnaissance, car celle-ci englobe un champ relativement vaste.

Face à ces défis, il semble opportun de revisiter d'autres approches, non pas dans le but de remettre en cause celles de Taylor et Honneth dont l'architecture conceptuelle et argumentative garde sa pertinence, mais plutôt dans une perspective de complémentarité. À cet effet, les penseurs également intéressés par la thématique de la reconnaissance, comme Emmanuel Renaut, Nancy Fraser et Will Kymlicka, proposent d'intéressantes perspectives. E. Renault « propose d'aménager le paradigme de la reconnaissance en continuant à y voir le

---

[684] Mark Hunyadi, Axel Honneth change de cap, "Le Temps, 07 février 2015, http://www.letemps.ch/Page/Uuid/f6582bfc-ade0-11e4-8a14-18075d406251/Axel_Honneth_change_de_cap.

[685] Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution* ; traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Estelle Ferrarese, édition établie et introduite par Estelle Ferrarese. Paris : La Découverte / Poche, 2011, p.13.

fondement normatif de la justice sociale »[686]. De son côté, N. Fraser entend « montrer que les limites du paradigme doivent précisément amener à élargir le cadre théorique à d'autres notions que la reconnaissance »[687]. Quant à W. Kymlicka, il se penche plutôt sur le concept d'une « citoyenneté multiculturelle » se rapportant aux rapports entre les identités (minorités) nationales plutôt qu'aux identités ou valeurs culturelles.

Sous forme de discussion entre différentes approches, ce chapitre vise à mettre en évidence la complexité de la thématique de la reconnaissance sur les plans politique et juridique. En effet, si cette thématique ne souffre pas d'ambiguïté sur le plan conceptuel, la mise en pratique s'avère plutôt paradoxale. Or, un tel idéal se présente comme une nécessité urgente, dans un monde où les relations sociales sont étouffées par l'éthique utilitariste et mercantile du capitalisme et de la mondialisation à l'ombre de la moralité. En effet, les inégalités sociales et économiques deviennent de plus en plus criantes. L'écart entre les nantis (moins nombreux) et les plus démunis (majorité) se creuse de plus en plus. Ce chapitre voudrait analyser les mécanismes concrets qu'il convient de mettre en œuvre pour plus d'égalité et de justice sociale, d'une part, et, d'autre part, chercher à savoir s'il y aurait-il une solution universelle ou si chaque communauté devrait inventer un système qui lui est propre selon la particularité des défis auxquels elle est confrontée.

[686] H. Gueguen et G. Malochet, *Les théories de la reconnaissance*. Paris : Ed. La Découverte (Collection Repères), 2012, p. 92.
[687] *Ibid*.

## 1. Ambivalences et défis autour de la reconnaissance

Au vu des controverses et ambiguïtés que soulèvent les demandes de reconnaissance, surtout au niveau moral et politique, un bon nombre de citoyens se demandent si la reconnaissance relève objectivement du droit ou si ses revendications ne sont pas motivées par un sentimentalisme psychologique ou de simples calculs et intérêts.

### 1.1. Les risques de basculement de la reconnaissance dans l'idéologie

D'une manière générale, les théories de la reconnaissance se recoupent sur trois principales prémisses. D'une part, comme le montre Elena Pulcini dans « Les pathologies de la reconnaissance », il est admis que la reconnaissance d'autrui est nécessaire pour la construction de sa propre identité. D'autre part, la lutte pour la reconnaissance peut enclencher une « passion du Moi », ce qui peut conduire à la construction d'un « faux Moi »[688]. Patrice Canivez partage cette critique. Dans « Pathologies of Recognition », il met en exergue « l'ambivalence et les limites de la reconnaissance socio-politique », dans la mesure où il y a toujours des enjeux de pouvoir dans la façon dont la reconnaissance est demandée aussi bien qu'accordée. En résultent des formes biaisées de reconnaissance et des formes de pseudo-reconnaissance, telle la relation entre leaders nationalistes et ceux qui les suivent[689]. A moins de tomber dans l'illusion rousseauiste de la transparence, il faut prendre en compte les ambivalences issues de ce mélange entre pouvoir et reconnaissance, lorsqu'il s'agit d'évaluer les formes que prend celle-ci dans les différentes sphères de l'activité sociale et politique.

Le risque de dérapage menace le processus de la reconnaissance à tous les niveaux. Au niveau des relations interindividuelles, il y a le risque de développer un individualisme narcissique, comme on le retrouve chez Hobbes, avec une quête démesurée de l'honneur pour soi, en tentant d'imposer une sorte de surestimation. Il en est de même au niveau des relations entre l'individu et la communauté, ou entre les différentes communautés. La lutte pour la reconnaissance peut dans certains cas être confondue avec une lutte pour la reconnaissance de la supériorité, ce qui est contradictoire car l'honneur en question serait lié à une image inauthentique, surévaluée. Il s'agit d'une identité fondée sur l'amour-propre que récuse Rousseau. De même, dans la quête de la reconnaissance des droits particuliers au sein de l'Etat, il y a risque que le mouvement dérape en idéologie. Cela conduit inévitablement à

---

[688] Elena Pulcini, « Les pathologies de la reconnaissance », in *La reconnaissance aujourd'hui*, Alain Caillé et Christian Lazzeri (dir.), Paris : CNRS, 2009, pp. 403-425.
[689] Patrice Canivez, « Pathologies of recognition », *op.cit*., p. 24.

l'ethnocentrisme et au ressentiment comme on l'a vu dans l'analyse de la politique de reconnaissance prônée par Taylor.

En parallèle avec la hiérarchie qu'établit Axel Honneth entre les trois formes de reconnaissance empirique que propose Hegel, il convient de souligner à la suite de Canivez que des pathologies de la reconnaissance sont repérables à chaque niveau. La logique hégélienne elle-même met ces ambivalences en évidence : « As Axel Honneth points out, the hierarchy between the three spheres determines a hierarchy between different forms of recognition. However, several points deserve attention. First, these forms of recognition are all ambivalent. Second, the social recognition mediates the political, so that failures in the social recognition endanger the cohesion of the state itself. Third, in the course of these analyses, the "disclosing-power" of Hegel's logic has a paradoxical effect. In some instances, pathologies of recognition appear within Hegel's text, without being acknowledged by Hegel himself. In other instances, the pathologies are diagnosed as such »[690]. Canivez montre que dans certaines demandes ou revendications, et pas seulement dans la relation maître/serviteur, l'exigence de reconnaissance de même que la reconnaissance accordée est soit asymétrique, soit unilatérale, ce qui ne permet pas une véritable reconnaissance mutuelle qui, elle, est fondée sur la réciprocité et la réversibilité.

En somme, pour atteindre sa finalité et éviter de prendre une allure « idéologique »[691], la lutte pour la reconnaissance ne doit pas être manipulée pour des fins non raisonnables, faute de quoi elle risque de déboucher sur des effets aux antipodes avec son projet de départ. Pour Honneth, la reconnaissance véritable est celle qui est « justifiée »[692]. Elle se distingue de celle idéologique : « de tels modèles institutionnels de distinction évaluative auxquels toute perspective de réalisation matérielle fait défaut peuvent être qualifiés sans remords d' « idéologies » de la reconnaissance »[693]. Si l'on tient compte du fait que la reconnaissance honnethienne vise en premier lieu la formation d'une identité authentique, la reconnaissance fondée sur le mode idéologique conduire à une « fausse identité », donc à un échec.

Toutefois, il convient de distinguer les contextes pour ne pas tomber dans l'amalgame. Par exemple, la reconnaissance au sein de la famille est différente de la reconnaissance entre les citoyens et l'Etat. Dans la première institution, les traditions, les valeurs culturelles et les

---

[690] *Ibid.*
[691] Honneth consacre un chapitre à la « Reconnaissance comme idéologie » dans son œuvre *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Paris : Editions La Découverte, 2008, pp. 245-274.
[692] *Ibid.*, p. 250.
[693] *Ibid.*, p. 274.

sentiments naturels jouent un rôle important dans l'affection mutuelle des sujets et dans l'acceptation de la division des tâches ou du statut de chacun. Il n'en va pas de même dans l'institution politique où la loi (le droit) constitue la norme de référence entre les sujets. Si l'on revient à la conception Taylorienne, il faut prendre en compte la reconnaissance non seulement comme exigence subjective, mais aussi dans son contenu objectif. Cela soulève une problématique majeure pour la pensée philosophique, à savoir la validité épistémologique du multiculturalisme et de la reconnaissance.

### 1.2. Défis épistémologiques

Plusieurs critiques tendent à nier le statut philosophique d'une réflexion sur la reconnaissance et le multiculturalisme. Elles affirment qu'il s'agit plutôt d'une réflexion dont l'enjeu principal est sociologique. Or, la dimension revendicative n'est pas la seule caractéristique du multiculturalisme et de l'exigence de la reconnaissance. Loin d'être réduit au militantisme, « le multiculturalisme est aussi un puissant mouvement d'idées »[694]. Sa problématique se fonde sur une solide base conceptuelle qui lui vaut un statut théorique. Dans la perspective d'Andrea Semprini, il s'agit d'un corpus s'orientant vers la théorie de la connaissance et les canevas du processus du savoir et de l'appréhension de la vérité[695]. Dans cette perspective, outre la récusation de normes traditionnelles morales, politiques et juridiques, le multiculturalisme s'attaque également aux canevas classiques de validation du savoir et de la vérité, en proposant une alternative dite « épistémologie multiculturelle ».

Pour les multiculturalistes, la théorie classique de la connaissance a longtemps tenu pour « vérités » ou « axiomes » des assertions qui n'avaient rien de vrai en soi, mais qui n'étaient plutôt que des croyances légitimées par des cultures et des politiques dominantes. Cela est donc une autre forme de mépris à l'égard des cultures qui ne partagent pas ces points de vue. Il faut donc étendre la reconnaissance au domaine du savoir. Dès lors, l' « épistémologie multiculturelle », qui est une sorte de remise en cause multiculturaliste de son opposé dit « épistémologie "classique" ou "monoculturelle" », ouvre un débat autour des rapports entre reconnaissance et connaissance. Mais aussi, elle interroge les différentes manières de concevoir le monde et la réalité. Cette « épistémologie » prend ses origines outre-Atlantique, avec une thèse controversée appelée « Post modern Theory », ce qui est communément traduit en français comme « Postmodernité ».

---

[694] Andrea Semprini, *Le multiculturalisme*, p. 57.
[695] Voir le chapitre IV « Le nœud gordien épistémologique » du *Multiculturalisme*, *op.cit.*, p. 57-69.

Comme réaction au positivisme et rationalisme en vogue à l'époque, ce courant commence à s'affirmer vers les années 1920. Dès lors, de la linguistique à l'anthropologie en passant par la sociologie, les paradigmes existants à l'époque sont passés au crible de la critique. La pensée positive et le dualisme cartésien ne sont pas non plus épargnés. Ils sont présentés comme étant eux-mêmes les produits d'une culture dominante, qui s'impose de fait comme universelle. C'est dans cette perspective que s'inscrivent les développements du structuralisme et de la phénoménologie, et plus tard l'idée de l'épistémologie multiculturelle. Néanmoins, d'autres secteurs de la pensée ne seront pas épargnés. Ainsi, toutes les critiques s'inscrivant dans la perspective de l'épistémologie multiculturelle, quel que soit le champ du savoir, ont en commun quatre principaux facteurs, à savoir :

> Le rejet du rationalisme et de l'empirisme naïfs défendus par l'épistémologie traditionnelle; - la remise en question du paradigme réaliste, qui postule une discontinuité de fond entre le monde naturel et les concepts utilisés pour le décrire; - le refus de la théorie de la représentation qui en découle, d'après laquelle les représentations sont une description externe au monde dont elles rendent compte et ne sauraient exercer aucune influence sur celui-ci; -la critique d'une conception de la vérité comme adéquation, qui découle du point précédent et qui fait dépendre une théorie des conditions de vérité d'une théorie représentationnelle du monde naturel[696].

Ainsi, pour Andrea Semprini, les quatre piliers sur lesquels repose l'architecture de l'épistémologie multiculturelle sont : le constructivisme, le subjectivisme, le relativisme et l'historicisme. D'après Andréa Semprini, les postulats fondateurs de l'épistémologie multiculturelle sont : d'abord, « la réalité est une construction »; ensuite, « les interprétations sont subjectives » et « les valeurs sont relatives » ; enfin « la connaissance est un fait politique »[697]**.** D'une part, le constructivisme repose sur le fondement multiculturaliste d'après lequel : « la réalité sociale n'a pas d'existence indépendante des acteurs qui la façonnent, des théories qui la mettent en forme et du langage qui permet de la conceptualiser et de la communiquer »[698]. D'autre part, pour les défenseurs de la vision multiculturaliste, ce que l'épistémologie classique présente comme réalité objective n'est autre qu'une version descriptive, parfois efficiente, de la réalité. Cette description garde les marques d'une certaine culture, selon le langage et les canevas d'appréhension de chacun.

Cette appréhension contraste avec la théorie monoculturaliste classique qui, elle, reposant sur le principe rationaliste, stipule que la réalité existe indépendamment des représentations humaines, des jugements, des croyances et du langage qui n'est autre qu'un instrument pour transmettre la communication d'un émetteur à un récepteur. Ceci est réfuté

---

[696] Andrea Semprini, *Le multiculturalisme*, p. 58.
[697] *Ibid.*, p. 59.
[698] *Ibid.*

par certains multiculturalistes pour qui l'interprétation est subjective. L'identité du sujet exerce une certaine influence, qui n'est pas négligeable, dans la transmission, la réception et même la compréhension du message. Une manière de dire que le sens du message dépend du statut de l'émetteur et du récepteur, d'où le rôle de l'interprétation dans l'appréhension du message communiqué. Ici, l'on revient encore à l'argument de Taylor selon lequel le langage renferme des éléments d'horizons culturels particuliers, de telle sorte qu'un sujet se situant en dehors d'une culture ne peut pas comprendre parfaitement ce qui est véhiculé par cette culture. D'où la prudence de la critique des horizons et des valeurs présentées comme fondamentales pour la dignité des gens qui partagent la même culture. Un argument en faveur du relativisme des valeurs, des jugements et de la vérité.

Du relativisme naît une autre aporie relative à l'idée de la « connaissance ». En effet, depuis Aristote, l'épistémologie classique monoculturelle présente la vérité comme une affaire de précision dans la représentation. Son expression relève de « l'adéquation » entre l'énoncé et la réalité, d'où le postulat fondateur de l'objectivité de la connaissance. Les multiculturalistes rétorquent que « les catégories et les valeurs sociales sont le résultat d'une activité instituante, (…). La connaissance ne jaillit pas de la mise en relation d'un énoncé avec un état du monde, mais du fait d'imposer comme objective et neutre ce qui n'est qu'une version de la réalité, une perspective parmi d'autres »[699]. Par conséquent, la connaissance est un fait politique. L'exemple du « géocentrisme » qui, pendant des siècles, s'est imposé comme une vérité dans toutes les cultures, y compris dans les cultures occidentales réputées pourtant rationalistes, en constitue un exemple. Ce qui n'était qu'une croyance apparemment religieuse et culturelle s'est fait passer pour une vérité. Un telle erreur était tellement enracinée que vouloir changer la croyance était considérée comme une hérésie contre vérité, et la résistance ayant entouré les découvertes empiriques de Galilée consacrant le passage de l'erreur instituée culturellement et politiquement comme vérité (géocentrisme), à la vérité adéquation (héliocentrisme), a été une grande bataille scientifique.

Si l'épistémologie multiculturelle n'est pas parvenue à s'imposer comme une théorie de recherche cohérente avec un statut scientifique reconnu par la communauté des chercheurs, c'est parce qu'elle s'est développée dans des directions éparpillées. Chaque penseur et chaque domaine de recherche s'est concentré sur un aspect particulier. Cela rend la théorie vulnérable aux attaques d'autres domaines sans une défense solide. Dans l'épistémologie classique, le

[699] Andrea Semprini, *Le multiculturalisme*, p. 60.

savoir ou la vérité scientifique repose sur un paradigme, en tant que conception théorique dominante ayant cours à une certaine époque dans une communauté scientifique donnée.

La révolution scientifique, impulsée par la découverte, n'est autre qu'un changement de paradigme. C'est dans ce sens que pour Kuhn et Feyerabend, il ne saurait y avoir de similitude ou de rapprochement entre paradigmes séparés par une révolution scientifique, il y a plutôt une incommensurabilité entre eux. Substrat de la théorie prise comme une vérité scientifique à une époque donnée, le paradigme constitue, pour les multiculturalistes, une croyance plutôt qu'un axiome, car il est susceptible de falsifiabilité si de nouvelles découvertes viennent à invalider les précédentes. Les domaines de la biologie et de la médecine constituent des axes où les inventions et les découvertes ne cessent d'étonner, confirmant la thèse selon laquelle une théorie peut s'instituer comme vraie alors qu'elle est erronée.

Pour les multiculturalistes, le paradigme n'est pas loin d' « un système de croyances » qui, à un certain moment, s'attribue le statut de vérité en s'appuyant sur une culture dominante à une époque donnée. En lieu et place de la vérité, ce sont plutôt des doctrines qui sont reprises collectivement et institutionnalisées. Cela conduit parfois à un dogmatisme scientifique. C'est ce que dénonce Thomas Kuhn quand il défend que la science avance par l'évolution paradigmatique, le nouveau paradigme détrônant le précédent. Pour Kuhn, il s'agit là d'une révolution scientifique qui se joue à l'intérieur même d'une culture scientifique. De leur côté, les partisans de la théorie multiculturaliste trouvent que la révolution se joue de l'extérieur. Le changement de paradigme serait plutôt consécutif à un détrônement culturel et politique. La raison avancée est que le statut du paradigme s'appuie sur la force de la culture ou la politique dominante.

C'est dans cette perspective que s'inscrit la pensée de Richard Rorty. Ce dernier se pose en effet la question de savoir si la vérité et la rationalité possèdent une nature intrinsèque, ou si du moins elles ne relèvent pas d'une croyance (qui s'imposerait par la force de la culture dominante). Dans ses recherches, Rorty arrive à la conclusion selon laquelle : « La connaissance tout comme la vérité n'est qu'un compliment adressé aux croyances que nous tenons pour si bien justifiées que, dans l'état actuel des choses, aucune justification complémentaire n'est nécessaire »[700]. De ce fait, les cultures n'ayant pas le même destin, et ne possédant pas de « structure axiomatique », « le fait de dire qu'elles possèdent des "normes institutionnalisées" signifie seulement, comme le suggère Foucault, que la connaissance est

[700] Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité* ; traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti. Paris : PUF, 1994, p. 40.

toujours inséparable du pouvoir - et qu'à partir du moment où l'on ne partage pas certaines croyances en un lieu donné et à un moment donné, on court le risque d'en souffrir »[701].

L'hégémonie culturelle peut donc servir de fondation pour imposer une certaine croyance comme une vérité, sans que cela s'impose nécessairement par les « règles du langage » ou les « critères de rationalité ». Ainsi, pour Rorty, des croyances partagées peuvent donner l'illusion d'axiomes sur lesquels repose une certaine vérité, tout comme des « énoncés » clairs peuvent conduire à une illusion de vérité alors qu'ils ne relèvent que de la croyance ou des normes culturelles.

Le même constat concerne des théories qui peuvent être tenues pour vraies alors qu'elles ne relèvent que de l'imaginaire, des inventions parfois utilisées pour tenter d'expliquer une réalité qui manque d'explication rationnelle ou scientifique. C'est le cas des théories utilisées pour tenter de défendre l'inégale dignité entre les hommes. À un certain moment, les Indiens et les Noirs ont été considérés comme des primitifs, des êtres sauvages, sans esprit ni âme. Une telle théorie était tellement admise pour vraie que même les Églises chrétiennes l'admettaient, en contradiction avec l'enseignement fondamental de l'égalité humaine qui découle de la création des hommes à l'« image de Dieu ».

Á partir de ce genre de constats, les multiculturalistes vont développer et soutenir l'idée de l'épistémologie de la diversité culturelle et de la particularité, en la défendant comme un « anti-anti-ethnocentrisme »[702]. Si l'épistémologie classique se dit universaliste et anti-ethnocentriste, les multiculturalistes eux la jugent purement ethnocentriste, intolérante, et la soupçonnent de vouloir s'imposer sous la bannière d'un impérialisme culturel déguisé en une universalité. C'est le cas du dualisme humain (corps/esprit) duquel découle l'esprit dit « rationnel ». Une telle conception doit être tenue pour un jugement culturel, mais pas comme une référence de vérité objective universalisable. Chez les multiculturalistes comme Rorty par exemple, vouloir établir une distinction entre jugements rationnels et préjugés culturels, c'est aussi un préjugé. Le multiculturalisme prône donc la tolérance libérale fondée sur un critère de « rationalité transculturelle ». Par-là, Rorty rejoint Taylor quand il soutient que l'« on ne peut pas étudier la culture avec les yeux d'une autre culture, la différence des horizons »[703]. Pragmatique, Rorty s'inscrit, comme la plupart des défenseurs de l'épistémologie multiculturaliste, dans une perspective relativiste, et admet n'éprouver aucune crainte que son approche soit qualifiée comme telle :

---

[701] *Ibid.*, p. 43.
[702] *Ibid.*, p. 243.
[703] *Ibid.*

> Nous ne voyons pas dans nos échanges avec les autres communautés l'expression d'un choc entre des systèmes de pensée irréconciliables, déductivement inférés à partir des prémisses primitives incompatibles. Nous ne devrions pas considérer les cultures alternatives sur le modèle des géométries alternatives que leurs structures axiomatiques et des axiomes contradictoires rendent incompatibles. Ces géométries sont destinées à cela. Les systèmes humains de croyance ne sont soumis à aucun destin comparable et ils ne sont pas structurés axiomatiquement. Les cultures peuvent en effet se protéger en institutionnalisant des systèmes de savoir qui prennent une valeur d'exigence et en faisant souffrir ceux qui n'adoptent pas certaines croyances[704].

Emboîtant le pas à Rorty, un philosophe africain, Meinrad Hebga[705] évoque quant à lui l'idée d'une « pluralité des rationalités »[706] dans la perspective d'une épistémologie multiculturelle, en se référant aux incompréhensions autour de certains phénomènes dits « paranormaux ». Dans *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, analysant les critiques formulées par des chercheurs occidentaux à l'égard de certaines pratiques des traditions africaines, notamment la sorcellerie, Meinrad Hebga soutient que chaque culture a sa forme de rationalité. Prenant l'exemple de l'incompréhension qui entoure les pratiques africaines jugées comme irrationnelles par la culture occidentale, Hebga affirme que ces jugements relèvent de préjugés mais non pas d'analyses scientifiques rigoureuses.

Pour Hebga, la rationalité occidentale qui relève de la culture judéo-chrétienne pose un homme fondé sur la dualité « Corps-Esprit ». Or, la rationalité africaine, elle, fonde l'homme sur une structure « triadique »: le « corps » en tant que « l'épiphanie de la personne » ; le « souffle » qui est « substrat de la réalité vivante », et « l'ombre » qui en est la « force mouvante » et le « principe de mobilité ». Les trois dimensions de la structure de l'homme africain ne sont pas dissociées. Elles forment un champ « d'énergies » complexes et font de l'homme un être « structurellement énergétique et relationnel ». Pour Hebga, les deux logiques, ou les deux rationalités n'étant pas transposables l'une dans l'autre et ne pouvant pas non plus s'interpréter, l'on ne peut pas comprendre les phénomènes qui se passent dans la

---

[704] Richard Rorty, *Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir*, traduit de l'américain par Jean-Pierre Cometti, Paris : Editions de l'Eclat, 1990, p. 53.

[705] De nationalité camerounaise, Meinrad Hebga est un prêtre jésuite, issu d'une tribu réputée dans l'art de la sorcellerie (tribu bassa). Avec quatre doctorats (Théologie, philosophie, mathématiques et physique), Hebga est aussi initié à la sorcellerie. Il a en outre accompli les rites nécessaires à cet « art », pressenti pour l'héritier du métier de sorcier de son père. Devenu prêtre, il transforme la sorcellerie (magie noire prohibée par la foi chrétienne en général et l'Église catholique en particulier) en exorcisme (reconnu au sein de l'Eglise). Ses séances d'exorcisme, pratiquées à l'intérieur de l'Eglise, furent dénoncées par certains de ses pairs comme une sorcellerie déguisée. Néanmoins, nombreux furent les chrétiens qui y adhèrent, et le Père Hebga sillonne le monde pour démontrer son art.

[706] Une ambiguïté entoure l'idée de « pluralité de rationalités » qui tendrait à faire croire que tout a sa rationalité, sa logique et sa cohérence. En effet, il serait banal d'affirmer que tout discours incompréhensible par l'autre doit être admis comme vérité. Ceci demanderait par exemple qu'il faille accorder la même valeur au discours de la sorcellerie et de la magie à celui de la médecine, ce qui n'est pas rationnellement cohérent.

logique triadique, avec les yeux d'une rationalité dualiste fondée sur la logique cartésienne sur laquelle est bâtie l'épistémologie occidentale.

Devant le phénomène « paranormal » du « sorcier » africain qui au cours de rites traditionnels, comme les séances thérapeutiques, se met à lancer des sorts ou à guérir des personnes à distance, sans les toucher directement, un observateur qui voit les choses avec les yeux de la rationalité dualiste ne peut pas comprendre. Pour Hebga, ces pratiques, jugées magiques par la rationalité occidentale, sont bel et bien rationnelles. Seulement, on ne peut pas les comprendre en se référant au dualisme, car elles se réalisent à partir de la troisième dimension de l'homme, à savoir le « souffle » ou « l'ombre ». S'inscrivant dans la perspective relativiste, Hebga affirme donc que qualifier de tels phénomènes de paranormaux relève des philosophies « hégémonistes ». C'est une sorte de mépris pour les cultures africaines. C'est pourquoi, d'après Hebga, les Africains devraient « saisir et exposer la rationalité du discours qu'ils tiennent à leur endroit ».

### 2. Autres approches de la reconnaissance

Les sociétés contemporaines, sous l'effet dévastateur du capitalisme, sont confrontées à une double d'injustice : « une injustice de type socioéconomique, qui résulte de la structure économique de la société et se manifeste par l'exploitation et la marginalisation économiques ou encore le "dénuement" ; et une injustice d'ordre culturel ou symbolique**,** qui prend la forme de la domination culturelle, du mépris et de l'invisibilité sociale »[707]. Ces deux formes d'injustice, pour autant qu'elles prêtent à confusions et sont parfois corrélées, ne sont pas réductibles l'une à l'autre, d'où la nécessité d'interventions correctives distinctes. Ainsi, « corriger une injustice de type distributif suppose de s'attaquer à ses causes économiques, ce qui peut passer par la redistribution des revenus, la réorganisation de la division du travail ou la soumission des décisions d'investissement au contrôle démocratique »[708]. Il faut donc éviter la confusion et envisager les solutions différemment, selon qu'on a des problèmes culturels ou économiques. De ce fait, les approches diffèrent selon que l'un ou l'autre penseur met la primauté sur l'aspect des biens symboliques (valeurs identitaires) ou des biens matériels (redistribution).

---

[707] H. Guéguen, G. Malochet, *Les théories de la reconnaissance*, *op.cit*., p. 92.
[708] *Ibid*., p. 92.

### 2.1. Nancy Fraser et le dilemme de la reconnaissance

Dans les débats autour d'une théorie de la justice sociale fondée sur la reconnaissance, la philosophe américaine Nancy Fraser a été l'un des penseurs à développer une critique très argumentée à la fois envers la théorie taylorienne de la politique de reconnaissance et du multiculturalisme, et envers l'approche normativiste de Honneth. En effet, Fraser part du même constat que Taylor et Honneth. Elle souligne à cet effet que :

> La "lutte pour la reconnaissance" est en peu de temps devenue la forme paradigmatique du conflit politique à la fin du 20ème Siècle. Les revendications de "reconnaissance d'une différence" alimentent les luttes de groupes mobilisés sous la bannière de la nationalité, de l'ethnicité, de la "race", du genre et de la sexualité. Dans ces conflits "postsocialistes", l'identité collective remplace les intérêts de classe comme lieu de la mobilisation politique, et l'injustice fondamentale n'est plus l'exploitation mais la domination culturelle. De plus, la reconnaissance culturelle évince la redistribution économique comme remède à l'injustice et objectif des luttes politiques[709].

Fraser estime qu'appliquées à l'idéal de justice, la distinction entre reconnaissance et redistribution n'est pas claire, d'où le dilemme. Pour elle, les pensées de Honneth et de Taylor sont entourées d'une confusion quant à la méthode empirique qu'il faut utiliser pour rendre la société juste. Elle les reproche d'avoir ignoré et occulté la dimension de la redistribution, qui reste pourtant incontournable dans le processus de reconnaissance promotrice de la justice sociale pratique. Celle-ci, selon Fraser, aiderait à trouver des solutions aux questions mixtes, relevant à la fois des perspectives culturelles et économiques, surtout avec le mécanisme de « la représentation ».

L'auteure de *Qu'est-ce que la justice sociale ?* inscrit ainsi sa théorie de la justice dans une sorte de mécanisme « perspectiviste », à la fois unificateur et distinctif, dans la mesure où il vise à penser chacune des dimensions de la justice dans sa spécificité, de même qu'elle trouve qu'il y a des perspectives mixtes. Des personnes qui subissent des injustices à la fois socioéconomiques et culturelles ont besoin de dispositifs visant la reconnaissance et la redistribution: « Le dualisme perspectiviste permet ainsi de juger de la justice de n'importe quelle pratique sociale, où qu'elle se situe institutionnellement, et quel que soit le point de vue normatif analytiquement distinct dont elle procède, en posant la question de savoir si cette pratique remplit ou non à la fois les conditions objectives et les conditions intersubjectives de la parité de participation »[710].

---

[709] *Ibid.*, p. 13.

[710] Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution* ; traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Estelle Ferrarese, édition établie et introduite par Estelle Ferrarese. Paris : La Découverte / Poche, 2011, p. 66.

La théorie perspectiviste de Fraser envisage la justice sous trois mécanismes. Il s'agit de la stratégie « corrective » et « déconstructrice » d'un côté, de la stratégie « transformatrice » de l'autre côté, et enfin d'une stratégie qu'on qualifierait de « combinatoire ». La stratégie corrective consiste à déconstruire et aider les identités qui sont historiquement et contextuellement déjà dévaluées, à se transformer par la mutation, par la modification de leurs « schémas interprétatifs et communicationnels ». Le bien-fondé de ce mécanisme est d'éviter de tomber dans l'essentialisation des identités, mais plutôt de leur accorder un statut social. Dans cette la perspective, Fraser affirme que « ce qui est important, ce n'est pas en effet de reconnaître l'identité culturelle d'un groupe spécifique, mais de reconnaître son égalité de statut avec les autres, c'est-à-dire sa capacité à participer à part entière à la vie sociale. En d'autres termes, si la reconnaissance peut fonder une théorie normative de la justice, ce n'est pas en légitimant des politiques identitaires, mais en développant une politique statutaire »[711].

Nancy Fraser semble être d'accord avec une critique adressée à la *Lutte pour la reconnaissance* honnethienne. Pour elle, la reconnaissance « ne doit pas être pensée en termes psychologiques et éthiques de la vie bonne ou de réalisation de soi, mais comme un problème de justice sociale qui doit se régler au niveau des institutions et des pratiques sociales ». Fraser réfute l'idée taylorienne selon laquelle la reconnaissance serait un « besoin humain vital », tout comme elle s'inscrit en faux contre l'idée honnethienne de la condition éthique d'un « rapport positif à soi ». Elle soutient plutôt que la reconnaissance devrait porter sur une « revendication d'égalité de statut qui, tout comme la redistribution et avec elle, conditionne l'égal accès à la participation ». Ainsi, renchérit Fraser, « le pivot normatif de la justice réside ainsi dans la "parité de participation" par rapport à laquelle la redistribution apparaît comme une condition objective et la reconnaissance comme une condition intersubjective ».

Fraser apporte une innovation dans la théorie de reconnaissance. En effet, elle y insère de plein droit la dimension distributive de la justice qui semblait moins intéresser Taylor et Honneth. En plus, pour éviter une psychologisation de la reconnaissance, elle suggère de la déplacer du stade individuel pour la placer dans l'espace « public et manifeste des institutions », ce qui lui donnerait un statut typiquement politique et juridique, statut défendable rationnellement, contrairement à la dimension morale qui a du mal à réunir des accords rationnellement partagés par les partenaires sociaux. Enfin, pour Fraser, si la théorie de la reconnaissance entend répondre à un idéal d' « émancipation », il faut s'atteler à accorder

[711] *Ibid.*

aux identités un statut social plutôt que de les intégrer dans le jeu politique qui risque de conduire à une sorte d'essentialisation de la différence.

Cependant, l'approche fraserienne de la représentation s'avère elle-même être paradoxale dans la mesure où elle est pratiquement inefficace en dehors du cadre politique que son auteur récuse. Comment pourrait-elle aider à corriger les injustices économiques sans en faire une politique ? Comment envisager la représentation sans l'inscrire dans un mécanisme politique, surtout dans le contexte démocratique ? De même, les reproches qu'elle adresse à Honneth et Taylor prêtent à discussion. En effet, elle récuse d'un même mouvement les approches de Honneth et Taylor, les accusant de s'intéresser à la valeur culturelle au lieu de s'interroger sur la justice sociale pratique. Cette interprétation est contestable, car le concept de reconnaissance n'a pas le même sens et n'a pas les mêmes orientations chez Charles Taylor et chez Honneth. En effet, si Taylor met l'accent sur l'identité culturelle et le multiculturalisme, Honneth met l'accent sur l'identité au sens générique, ce qui n'est pas la même chose. Par ailleurs, dans *Le droit de la liberté*, il met un accent particulier sur le concept de justice sociale empirique avec notamment le souhait d'une mobilisation citoyenne pour contrer les injustices de l'entreprise capitaliste mondialisée qui ne se soucie plus de la dignité des citoyens. Les reproches de Fraser à l'encontre de Honneth sont donc contestables, d'autant que l'approche de Honneth peut être rapprochée de la sienne. D'autres penseurs à l'instar de Kymlicka ont essayé d'approfondir ce débat autour d'un concept nouveau, à savoir l'idée d'une « citoyenneté multiculturelle ».

### 2.2. Will Kymlicka et le projet d'une citoyenneté multiculturelle

Si le multiculturalisme est très souvent associé au mouvement communautarien, Kymlicka tente de son côté d'en donner une vision plus libéralisante. La tendance à associer le multiculturalisme au communautarisme trouve ses sources dans la critique que ledit courant adresse à l'atomisme du libéralisme. C'est dans ce sens que des penseurs du multiculturalisme comme Taylor, McIntyre, Sandel, Walzer, etc., sont classés parmi les communautariens. Ceux qui font un tel classement se basent sur l'argument selon lequel, si ces penseurs « défendent la nécessité d'une politique de reconnaissance, ce n'est pas en effet au nom de l'individu, mais parce qu'ils prennent en considération l'appartenance de l'individu à une culture spécifique. Autrement dit, l'individu n'est pas premier, il est le produit de son rapport à une communauté humaine qui le constitue et par rapport à laquelle il n'acquiert jamais une totale autonomie »[712].

#### 2.2.1. L'apparente antinomie entre liberté et culture

Le multiculturalisme paraît antithétique du libéralisme dans la mesure où ce dernier défend qu'il est impossible d'envisager l'individu indépendamment de la culture. De même, le principe de neutralité sur lequel repose le libéralisme ne lui permet pas d'adopter une politique multiculturelle. Ceci mène à croire qu'il y aurait une incompatibilité avec la politique de reconnaissance qui constitue le fondement même du multiculturalisme, d'où il résulterait que libéralisme et multiculturalisme ne sont pas conciliables. W. Kymlicka estime que cette antinomie n'a pas de sens. Elle relèverait d'une vision caricaturale du multiculturalisme. Dans sa réflexion sur une justice envers les identités minoritaires, il montre que non seulement les droits collectifs que revendiquent les minorités ne menacent pas la liberté de l'individu, mais aussi qu'ils la promeuvent. Ainsi, « deux raisons principales fondent la nécessité, pour le libéralisme, de reconnaître des droits collectifs aux minorités : d'une part, le rétablissement de l'équité entre les minorités et la majorité, et, d'autre part, l'étroite interdépendance existant entre la liberté individuelle et la culture sociétale »[713].

Ainsi, aucune théorie ne peut être juste, y compris le libéralisme, si elle entérine les préjudices que subissent les minorités. Neutralité ne veut donc pas dire fermer les yeux autour des injustices que subissent les minorités culturelles. Par conséquent, le libéralisme doit être réceptif aux conditions d'existence de certaines communautés culturelles qui courent le risque

[712] H. Guéguen et G. Malochet, *Les théories de la reconnaissance*, p. 82.
[713] *Ibid.*, p. 83.

de subir la marginalisation. Selon Kymlicka, l'antinomie entre libéralisme et multiculturalisme vient du fait qu'il y a une tendance à vouloir séparer et opposer individu (liberté individuelle) et culture. Or, selon le penseur de la citoyenneté multiculturelle, si la liberté signifie « la possibilité de se donner à soi-même ses propres fins », il ne faut pas oublier de mentionner que la liberté signifie également « la possibilité et la capacité à un individu "de réviser ses besoins" ». Et, s'il ne le peut, que la politique doit le faire pour limiter les dérapages ou les risques d'anarchie.

Le contentieux entre libéralisme et multiculturalisme n'est donc pas au niveau des principes fondamentaux. Il s'agit d'une question de positionnement entre individu et culture dans la vie sociale. Ce malentendu est relatif aux rapports entre l'intériorité et l'extériorité d'une part; et entre l'antériorité et la postériorité d'autre part. L'individu serait-il antérieur ou postérieur à la culture ? Est-ce la culture qui façonne l'individu ou le contraire ? Pour Kymlicka, on ne pourrait pas concevoir un individu extérieur à la culture, car il y a une « étroite interdépendance entre liberté et culture ». La liberté de l'individu ne peut se construire qu' « au sein d'une "culture sociétale" qui consiste en un langage, des institutions et des pratiques communs, et qui représente un "contexte de choix" à partir duquel seulement un individu est en mesure d'opérer des choix et réviser ses propres fins »[714].

Permettant le développement moral et social de l'individu, la culture participe même au façonnement de la liberté. Par conséquent, priver l'individu de la jouissance de sa culture entraverait le développement même de sa liberté. Ainsi, il ne saurait y avoir incompatibilité entre libéralisme et multiculturalisme. Kymlicka se rapproche de Taylor quand il fait la distinction entre deux libéralismes, c'est-à-dire un libéralisme inhospitalier à la différence, qui est inhumain, et un libéralisme doux, réceptif de la différence, c'est-à-dire compatible avec la politique de reconnaissance et le multiculturalisme.

Chez Kymlicka, le concept de « multiculturalisme » revêt un sens particulier. Chez lui, cette notion ne désigne pas en premier lieu l'ensemble des cultures présentes dans une société comme on le retrouve chez la plupart des penseurs. Le concept renvoie plutôt au « rapport et la recherche d'un équilibre entre la culture majoritaire et les cultures minoritaires », ainsi il « représente donc moins un fait qu'une norme. Il est moins descriptif que prescriptif, ce qui explique d'ailleurs qu'il puisse fonder une politique »[715]. Comme le souligne Patrick Savidan qui partage ce point de vue avec Kymlicka, le multiculturalisme inaugure un fait nouveau dans la conception de la vie sociale. Pour les deux penseurs, l'un des défis du

[714] *Id*., p. 84.
[715] *Ibid*.

multiculturalisme « est de définir les dispositifs institutionnels et les pratiques qui permettront de restituer à l'égal sa différence culturelle, et ce, paradoxalement, pour aller plus loin encore dans l'instauration de l'égalité et pour que l'égalisation ne dissimule plus une négation des différences réelles »[716].

Il y a ici un appel au dépassement des présupposés de l'abstraction de la différence imposée par la modernité à la démocratie libérale, de même que son principe d'universalité qui, si l'on n'y tient pas garde, risque d'étouffer la différence et d'imposer une sorte d'assimilation. Le multiculturalisme ne consiste pas non plus en une sorte d'indifférence qui consacre une fausse reconnaissance de complaisance. Dans la perspective kymlickienne donc, comme c'est aussi le cas chez Savidan, la finalité du multiculturalisme n'est autre qu'une volonté d'intégration sociale et politique, une intégration qui doit s'opérer dans le strict respect de l'individu, qu'il soit porteur de l'idéal libéraliste ou multiculturaliste, car il n'y a pas de contradictions entre les deux.

### 2.2.2. Minorités ethniques et minorités nationales

L'une des profondes ambiguïtés du multiculturalisme tourne autour de la question de savoir si toutes les différences méritent une reconnaissance a priori ou si elles peuvent faire l'objet d'une classification. La position de Kymlicka est tranchée. Ce ne sont pas toutes les différences ou toutes les identités qui sont susceptibles de reconnaissance publique. Des considérations subjectivistes comme la classe, la race, les comportements sexuels, etc., ne méritent pas d'être mises en avant dans les demandes de reconnaissance du multiculturalisme. Deux types d'identité jouissent spécifiquement de mérites pour être reconnues. Il s'agit des minorités nationales et des minorités ethniques :

> Les minorités nationales correspondent aux groupes autrefois autonomes, qui restent géographiquement rassemblés (les bretons, les Basques, les Québécois, les Indiens, etc.) et donnent lieu à des Etats multinationaux. Les minorités ethniques procèdent pour leur part des mouvements d'immigration et donnent lieu à des Etats multiethniques. Si, de fait, ces deux types de minorités sont la plupart de temps présents dans un même Etat, leur reconnaissance requiert la mise en place des mécanismes juridiques distincts[717].

En outre, dans la politique de reconnaissance fondée sur le multiculturalisme, Kymlicka distingue trois formes de droits spécifiques : « l'autonomie gouvernementale ; les droits polyethniques et les droits spéciaux de représentation politique »[718]. L'autonomie

[716] Patrick Savidan, *Le multiculturalisme*, p. 5.
[717] H. Guéguen et G. Malochet, *Les théories de la reconnaissance*, p. 85.
[718] *Ibid*.

gouvernementale concerne les politiques qui visent à accorder une gestion locale autonome de certains aspects sociaux qui sont souvent la source des conflits. C'est notamment le cas de la langue. En effet, cette dernière a ceci de particulier que dans la plupart de cas, elle est liée à l'identité ethnique ou tribale et constitue l'un des éléments phares de l'identité tant individuelle que collective. Dans le cas des États modernes qui constituent de vastes ensembles culturellement hétérogènes, l'identité linguistique est souvent à l'origine des conflits qui vont jusqu'à éveiller des esprits sécessionnistes. C'est une dimension de l'identité qui doit être gérée avec plus de précaution et de tact.

La question québécoise au Canada, les conflits en Ukraine avec la cession de la Crimée, les troubles récurrents en Kabylie (Algérie), les velléités sécessionnistes dans la partie anglophone du Cameroun, etc., constituent des exemples qui montrent que la langue est l'un des éléments à base duquel on peut évaluer le degré par lequel les gens se sentent reconnus et pleinement intégrés dans la société globale. Ceci d'autant plus qu'au-delà de l'expression, la revendication peut porter sur la demande pour que la scolarisation soit faite dans la langue de sa culture. Pour Kymlicka, cela ne devrait pas causer de problème car autoriser une communauté à éduquer ses enfants dans une langue particulière ne menace aucun droit des autres communautés.

En ce qui concerne les droits polyethniques, ils « consistent dans des mesures d'accommodement visant à permettre l'expression d'une culture spécifique »[719]. Il s'agit des mécanismes de discrimination positive (*affirmative action*), qui doivent répondre à la demande d'intégration sociale et communautaire mais non une des méthodes sectaires :

> Ces trois "mécanismes" mobilisés pour la "prise en compte institutionnelle des différences culturelles" répondent à chaque fois à l'exigence libérale de restaurer une égalité entre les minorités culturelles, qu'elles soient ethniques ou nationales, et la majorité culturelle. Leur finalité, par conséquent, n'est pas tant de conserver les différentes cultures en assignant l'individu à sa communauté culturelle d'origine que de promouvoir, par la protection des différentes cultures sociétales, la liberté de l'individu[720].

D'après Kymlicka, aussi bien les défenseurs que les détracteurs du multiculturalisme sombrent dans une confusion qui embrouille leurs revendications. Leur erreur consiste à ne pas parvenir à distinguer deux espaces de revendication à savoir, celles liées à la protection des minorités par l'extérieur (politique, droit, Etat) ; et les revendications qui sont relatives à la contrainte intérieure (mesures de comportement souhaitable). C'est donc par le manque de clarification à ce niveau qu'il semble y avoir un frottement entre le libéralisme et le

---

[719] *Ibid.*
[720] *Ibid.*, p. 86.

multiculturalisme. La distinction établie, l'antinomie disparaît d'elle-même et cela ouvre la voie à une sorte de citoyenneté multiculturelle.

Dans cette perspective, une théorie libérale du multiculturalisme est celle qui met au centre la « protection externe » des minorités culturelles. Elle ne doit pas être contraignante, mais libérale, car il ne s'agit pas d'une oppression du groupe sur l'individu. Ses exigences doivent être celles qui permettent ou conduisent l'individu à la socialisation, au développement de son humanité. Dans cette acception, il ressort que si le multiculturalisme promeut la protection externe contre l'hégémonie oppressive d'une culture majoritaire sur les minorités, en revanche, il ne doit pas exercer de contrainte interne. Il doit être ouvert, en accordant aux individus les droits de réviser leurs fins quant aux valeurs internes à une culture.

### 2.2.3. La citoyenneté multiculturelle

S'inscrivant dans la dynamique kymlickienne, Patrick Savidan définit le multiculturalisme comme « une conception de l'intégration établissant qu'il est en quelque sorte du devoir de l'État démocratique de "reconnaître", d'une part, la multiplicité des groupes ethnoculturels qui composent de manière significative sa population, et de chercher, d'autre part, à accommoder dans la mesure du possible, sur la base des principes clairement identifiables, cette "diversité culturelle" »[721]. Par son exigence d'intégration de la diversité, le multiculturalisme se trouve être à la fois comme une exigence et un défi pour les démocraties modernes, lesquelles se voient obligées de rompre avec leur assimilationnisme ou l'indifférenciation, de même qu'elles se voient interpellées quant au renforcement de l'idéal d'égalité qui s'élargit des individus aux communautés. L'objectif de cette dynamique est de « pacifier les relations interculturelles et de prévenir le risque des conflits »[722].

Avec une citoyenneté multiculturelle, la reconnaissance par l'Etat de droits spécifiques aux groupes permet à ceux-ci de participer à la vie politique à la fois en tant qu'individus mais aussi par l'entremise de leurs groupes. Aucune société ne peut prétendre résister à l'exigence du multiculturalisme. La raison en est que, les sociétés contemporaines devenant de plus en plus multiculturelles, il est une obligation de chacune d'entre elles de reconnaître aux minorités des droits spécifiques pour leur permettre de préserver leur identité face à la culture majoritaire. Les réticences qui émanent des versions radicales selon lesquelles le multiculturalisme ouvrirait la voie à la fracture du lien social et de la citoyenneté sur lesquels

[721] Patrick Savidan, *Le multiculturalisme*, p.17.
[722] *Ibid*.

repose la cohésion de l'État-nation ne sont pas fondées. Il faut plutôt dépasser cette conception « ancienne » de la « citoyenneté » et de l' « État », pour adopter une conception souple, réceptive à la différence.

En effet, pour résoudre ce problème des demandes identitaires à caractère nationaliste qui semblent constituer un danger pour la survie de l'État-nation, Kymlicka propose le fédéralisme comme mécanisme de résorption. Il donne l'exemple de l'Europe comme un modèle pratique qui est en train de se constituer en un vaste ensemble culturel, économique et politique (Union européenne). Pour Kymlicka, le fédéralisme a de particulier qu'il permet de diluer l'influence des groupes dominants sur le plan national dans un vaste ensemble. Ainsi, dans le cas de l'Union Européenne, un groupe majoritaire dans un État devient, après tout, une minorité au niveau de l'Union européenne prise dans son ensemble. Un tel phénomène va étouffer les réticences d'ouverture à la citoyenneté multiculturelle.

De la citoyenneté républicaine à la citoyenneté multiculturelle, aucun des deux modèles sociétaux ne peut prétendre à une validité universelle de fait. Si le modèle multiculturaliste de Kymlicka et Taylor est très compatible avec la réalité canadienne, il n'est pas évident qu'il en soit de même avec la réalité d'autres pays. Car la compatibilité d'un système politique dépend de l'histoire d'une société et de sa dynamique qui, elles seules, peuvent fonder ses bases symboliques et identificatrices.

Il convient de souligner que, dans le cadre de la démocratie libérale et du multiculturalisme, la question de la reconnaissance et de la dignité égalitaire constituent une nouvelle sémantique pour exprimer la nécessité du respect des droits fondamentaux. Concernant les droits particuliers, ils ne suscitent de revendication et ne sont susceptibles de mener au conflit que quand les politiques publiques ou des individus mal intentionnés s'écartent de l'idéal de justice fondamentale. Là où règne la juste distribution des biens sans partialité, là où la liberté est garantie, là où l'égalité et la dignité de chaque citoyen sont garanties, il sera moins probable que les gens éprouvent le besoin de revendiquer les droits particuliers. De tels droits ne sont évoqués que quand surgit une sorte de mépris, de déni de reconnaissance ou d'exclusion qui est interprétée comme une injustice. Ainsi, le multiculturalisme est une théorie beaucoup plus thérapeutique, à laquelle on recourt pour corriger les pathologies sociales subies à la suite d'injustices historiques. Une fois les plaies de ces pathologies guéries et les cicatrices fermées, le modèle républicain libéral s'avère plus rationnel.

Néanmoins, même le modèle républicain, libéral et démocratique, ne peut prétendre être à l'abri des pathologies. L'une d'entre elles consiste en une liberté qui n'est pas clairement

définie et circonscrite. Celle-ci prête à confusion et équivocité. Il en résulte des risques permanents de dérapage à tous les niveaux (politique, économique, morale, etc.). L'application de la politique de reconnaissance soulève des questionnements divers. Elle peut parfois être source de contradictions et d'ambiguïtés morales, politiques et juridiques. Cependant, la pensée de Taylor inaugure un renouveau sur le plan éthique et politique en mettant en exergue les problèmes concrets de notre temps. Cette pensée a le mérite de proposer des solutions pour résoudre les problèmes du moment, en se démarquant de la tradition idéaliste. Ainsi, sur le plan moral, la tolérance s'avère être une solution pour une cohabitation pacifique des valeurs incommensurables. Sur le plan politique, le dialogue et le consensus sont des solutions efficaces aux problèmes identitaires. La politique de reconnaissance semble donc être plus une solution qu'un problème contrairement à ce que pensent ses détracteurs ultralibéraux. Comme toute stratégie politique, ces mécanismes demandent de la prudence et une analyse approfondies dans leur mise en œuvre.

La reconnaissance est un idéal que la démocratie dite libérale est appelée à intégrer dans ses mécanismes. Les deux sont d'ailleurs compatibles dans la mesure où ils prônent la poursuite de l'idéal du « mieux- vivre » et du « mieux- vivre ensemble», avec un grand respect pour la liberté individuelle. Or, cette dernière inclut également la poursuite de valeurs qui comptent pour soi. Cette quête n'est pas antithétique avec la démocratie qui doit être pluraliste en ce sens que, « d'une part, elle considère comme naturelle et au fond heureuse la variété sociologique du milieu politique, d'autre part, elle tient pour une valeur éminemment respectable l'autonomie de chaque personne humaine »[723].

Seulement, l'identité humaine valable pour la démocratie libérale est l'identité de l'être humain en tant que doué de valeurs transcendantales. C'est une identité universelle. Or, les partisans du multiculturalisme soutiennent le droit de groupes spécifiques à être considérés comme des communautés ayant des valeurs particulières qu'il leur convient de préserver et de défendre. Plus encore, ils revendiquent la prise en compte de leurs spécificités dans l'espace public. Il y a donc ici risque de conflits identitaires chaque fois qu'il s'agit d'une compétition pour les ressources économiques, pour la promotion sociale et pour l'hégémonie politique. La démocratie libérale, indifférente aux identités jusqu'alors, se retrouve mise à l'épreuve, elle est désormais appelée à les reconnaître et à les intégrer dans son processus. Dès lors, la problématique liée à l'organisation des rapports sociaux pour promouvoir l'ordre, l'harmonie et la justice entre l'identité et la différence demande à être approfondie.

---

[723] Georges Burdeau, *La démocratie : essai synthétique*. Bruxelles : Office de publicité, 1956, p. 62.

### 3. Reconnaissance et justice ethnoculturelle

Le continent africain est au bord de l'implosion suite aux conflits ethniques. Tous les pays ou presque sont confrontés à la problématique identitaire, chacun à sa manière. Cependant, au lieu d'apporter une solution à cette crise identitaire, l'avènement de la démocratie a envenimé la situation. Il se pourrait que, fondés sur l'inviolabilité des droits et libertés individuels, les principes d'universalité et de neutralité démocratiques ne cadrent pas avec l'anthropologie culturelle africaine qui est fondée, quant à elle, sur l'indissociabilité entre individu et sa communauté. C'est ainsi que presque chaque séquence démocratique est émaillée de violences pouvant aller jusqu'à la désagrégation de l'État. Comment alors organiser la diversité ethnique africaine et l'adapter aux principes démocratiques pour qu'elle cesse d'être un point de discorde ? Cette analyse voudrait évaluer si la théorie de la reconnaissance projetée par Taylor et Honneth peut aider à sortir le continent africain de l'engrenage ethniciste.

Avec la politique de reconnaissance, l'un des projets de Taylor était d'élaborer une théorie politique et morale susceptible de prévenir les conflits sociaux tournant autour de l'identité culturelle, dans un contexte de démocratie libérale. Partant d'une réalité sociale concrète, le contexte canadien, la théorie de reconnaissance développée par Taylor a le mérite d'être expérimentable, car susceptible de rendre compte des résultats concrets dans le temps. Ainsi, s'inspirant du multiculturalisme, le Canada qui, à un certain moment, était au bord de l'implosion, en a tiré profit. Cela a valu à Taylor plusieurs mérites et distinctions, et surtout une renommée internationale.

Le multiculturalisme est une théorie sociale et politique qui reste inconnue en Afrique. Ses fondements semblent pourtant être tout à fait compatibles avec la réalité africaine. À ce niveau, il est intéressant d'analyser dans quel cadre la politique de reconnaissance taylorienne peut servir de modèle au continent africain dans la gestion de la diversité culturelle, afin que celle-ci devienne une source d'harmonie plutôt que de conflits et de violence. Une analyse des rapports entre les anthropologies culturelles africaine et occidentale peut servir de base pour étudier dans quel cadre la conception africaine de l'homme comme sujet indissociablement lié à la communauté peut être un atout de renforcement du lien social plutôt que source de conflits. Le même lien communautaire peut être une référence d'analyse d'une possibilité de véritable reconnaissance des différences.

Contrairement à l'idéal de la démocratie libérale qui consiste en l'affirmation de l'individu en tant que sujet des droits, l'anthropologie culturelle africaine défend que

« l'homme n'est rien hors de la société »[724]. Cette conception africaine de l'homme affecte le processus démocratique enclenché depuis les années quatre-vingt mais qui a du mal à s'enraciner. Ainsi, au lien affectif s'ajoute un aspect pragmatico-utilitariste : la victoire du proche parent est la mienne, son émancipation politique trace une voie certaine à une émancipation sociale et économique de ma communauté. Cette indissociabilité individu-communauté constitue un blocage à l'exigence démocratique d'élévation à la neutralité et à l'universel, et conduit souvent à la dérive ethnocentriste, raison pour laquelle l'Afrique est de nos jours au bord de l'implosion sous la pression des conflits identitaires. On est alors en droit de se demander si les traditions africaines sont incompatibles avec l'idéal démocratique.

Comment organiser les différences ethniques, afin qu'elles cessent d'être une source de discorde, mais qu'elles s'adaptent plutôt à la méthode de démocratie libérale ? Est-il possible de concilier l'universel démocratique avec le particularisme identitaire sans altérer le premier ? Si oui, par quels mécanismes ? Si ces mécanismes existent, seraient-ils compatibles avec les principes fondamentaux de la démocratie libérale ? Qu'en serait-il des droits fondamentaux et de la justice ?

L'une des ambigüités sur laquelle se fonde la problématique de l'identité africaine est la question du sujet du droit ou des droits, entre l'individu singularisé et la communauté ethnique. Dans le contexte africain en effet, comme le souligne Ahmed Sékou Touré, « l'homme n'est rien hors de la société, car sans elle, son existence, en tant qu'être humain, est inconcevable, du fait que la conscience de l'existence n'apparaît chez l'individu qu'en regard de l'existence sociale de ses semblables »[725]. Dans la plupart des tribus, cette appartenance de l'individu à une communauté particulière est consignée par une marque distinctive dès la naissance, visant à rappeler à la personne et à son entourage son appartenance tribale, clanique ou ethnique (scarification)[726]. Loin d'être vécu comme un fardeau, cette marque involontaire à la naissance pourra plus tard être associée à un signe distinctif volontaire, comme l'accoutrement, le port d'objets d'arts sur le poignet, le coup, etc., ce qui montre que l'identité culturelle n'est pas un fardeau ou une sorte de contrainte chez l'africain, mais que celui-ci en éprouve plutôt un sentiment de fierté.

Dans les cultures africaines en effet, la primauté est donnée à la relation dialogique dans la formation de l'identité. Ainsi apparaît un aspect typiquement social de l'homme

---

[724] Jean-Marie Van Parys citant Ahmed Sékou Touré dans *Dignité et droits de l'homme : Recherches en Afrique*. Kinshasa : Editions Loyola, Publications Canisius, 1996, p. 21.
[725] *Ibid*.
[726] A partir des traces et figurines au visage ou au corps, il est possible de distinguer l'appartenance ethnique de l'individu.

africain comme le montre également Ahmed Sékou Touré : « la société est la source de la vie, la source de toute légalité, la source de toute légitimité et le fondement du droit »[727]. Celle-ci précède l'homme et lui survit dans l'histoire. Alors que les bêtes appartenant à la même espèce peuvent vivre isolées sans cesser d'être pleinement elles-mêmes, « l'homme cesse d'être un homme s'il s'isole totalement de ses semblables, car il se réduit dans sa conscience d'abord, dans son existence ensuite »[728] poursuit Sékou Touré. Pour ce dernier, « la société est la médiation par laquelle l'homme s'intègre à toute humanité, et par là à tout l'univers »[729].

Cette vision d'Ahmed Sékou Touré est partagée par le philosophe canadien Charles Taylor dans sa réfutation des arguments des partisans des droits individuels qui, s'appuyant sur la thèse des enfants sauvages, affirment que pour se développer, l'homme a seulement besoin des conditions favorables et non nécessairement des êtres humains. Pour Taylor, cet argument n'est pas convaincant dans la mesure où « peu importe qu'un être vivant né d'une matrice humaine survive ou non dans la nature sauvage, ce qui compte est que cet être ne pourrait pas réaliser ses possibilités proprement humaines ».[730] La thèse sociale, ou plutôt communautariste sur laquelle repose l'anthropologie culturelle africaine soutient que l' « autonomie de l'individu ne peut se développer et s'exercer que dans un certain type d'environnement social », d'où l'influence de la culture de base. Ici, Taylor et Ahmed Sékou Touré rejoignent Hegel pour qui « les individus n'ont de valeur que lorsqu'ils sont conformes à l'Esprit de leur peuple, lorsqu'ils sont ses représentants et s'adjugent un rang particulier dans la vie de l'ensemble ».[731]. Sauf que Taylor et Hegel adhèrent également à l'idée d'autonomie individuelle. Il y a donc chez ces derniers un souci de concilier appartenance communautaire et autonomie individuelle, ce qui n'est pas le cas chez Sékou Touré.

Cette appartenance africaine à la communauté est une réalité qui, d'après le chercheur Emile Canton-Kessely, est traduite dans la solidarité qui est manifeste au sein des communautés africaines. C'est ainsi qu'en conclusion de ses recherches au sein des différentes communautés du Tchad, il affirme que « l'Afrique est fondamentalement socialiste et communautaire, toute référence exclusive à l'individu désharmonise toute la société, tel est

---

[727] Jean-Marie Van Pays, *Dignité et droits de l'homme : recherches en Afrique*, *op.cit*., 1996, p. 21.
[728] *Ibid*.
[729] *Ibid*.
[730] Charles Taylor, *La liberté des modernes*. Paris : Ed. Seuil, 1999, p. 228.
[731] G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire, introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris : Union Générale d'Editions, 1971, p. 11.

le cas dans la palabre, et notamment dans un groupe de chasseurs »[732]. Pour affirmer cette réalité du lien communautaire, Canton-Kessely affirme en reportant une partie de chasse qu'il a suivi au cours de ses recherches : « En effet, les règles de partage varient dans différents groupes de chasseurs, mais ce qui importe finalement, c'est que tous les membres du groupe bénéficient en principe de la prise de chacun (…) En effet, dans les incertitudes constantes de la vie de la chasse, c'est une importante sécurité, une garantie somme toute »[733].

Les problèmes collectifs passent avant les problèmes individuels. Cette conception est objectivement irréfutable dans la mesure où elle est transcrite dans la charte africaine des droits de l'homme et des peuples, adoptée à l'unanimité le 27 juin 1981, après plus d'une décennie de débats autour d'un texte qui devrait en constituer la version finale. Cette dimension communautaire est perceptible même dans l'appellation de la Charte comme celle des droits de l'homme et des *peuples*, le mot peuple faisant référence à la communauté culturelle.

Contrairement à l'Occident, dans le contexte africain le sujet des droits n'est pas un sujet isolé. Il est plutôt celui dont l'existence est rattachée à son appartenance communautaire. D'après Sékou Touré, « l'élévation de l'individu vers l'universel est effective lorsque l'homme s'identifie et se confond avec l'ensemble des autres hommes dans la recherche de la réalisation du bonheur humain »[734]. Cette conscience humaine, poursuit Sékou Touré, « puisqu'elle est universelle, engendre la fidélité à des valeurs. De ce fait, elle fonde l'intégration de l'homme à la société. La conscience ne fait pas que de distinguer, apprécier et sérier ; elle associe également car elle lie, dans une même pensée, un même vouloir, une même qualité, tous les hommes qui l'ont choisi pour guide »[735].

De cette perspective, on remarque que, contrairement à la *Déclaration universelle des droits de l'homme* où l'on démontre une foi en l'égalité substantielle des sujets, l'homme en Afrique n'est pas défini parce qu'il est "un" (lui-même), mais par rapport aux relations qu'il entretient avec ses semblables, son existence et surtout son utilité sociales. En ce qui concerne les droits, Sékou Touré tranche sans équivoque :

> C'est seulement au sein de la société que l'homme dispose des droits ; en dehors d'elle, il cesse d'en jouir, tant il est vrai que tout droit qui déborde les limites que la société impose à l'individu porte préjudice à autrui. La société et ses exigences historiques ne sauraient valablement être soumises à un droit qui n'en serait pas l'expression authentique et libre. (…) notre philosophie politique ne limitant pas le

[732] E. Canton-Kassely, *Africanisme et modernité*, thèse de doctorat de sciences politiques à l'Université Paris1 Panthéon Sorbonne. Paris : Université de Paris 1 Panthéon Sorbonne, 1975, p. 54.
[733] *Ibid*., p. 55.
[734] Jean-Marie Van Parys, *Dignité et droits de l'homme, op.cit.*, p. 23.
[735] *Ibid*.

> droit de la personne par celui de son semblable, est accusée d'insuffisances morales dangereuses pour la sauvegarde du droit de l'homme[736].

Les droits individuels ne sont donc pensés qu'à l'intérieur d'une communauté (les droits collectifs), et surtout, de tels doits doivent tenir compte des réalités sociales :

> Nous affirmons que si l'égalité est réellement entre les personnes d'un même groupe, le droit individuel est de même nature et de même importance, et que les droits de l'individu ne peuvent être circonscrits que par ceux-là de la société, qui seule, demeure à la fois la source, le contenu et le contenant de tout droit humain, car, au-delà de l'homme ne peut se situer un autre homme, mais seulement le groupe social concerné par l'action de l'homme[737].

Ici, l'on peut comprendre les controverses auxquelles sont souvent confrontés les défenseurs des droits de l'homme en Afrique. De ce fait, la Déclaration universelle, par sa formulation, met le primat sur l'individu : « Tous les *êtres humains* naissent libres et égaux » (Art.1), « *Chacun* peut se prévaloir de tous les droits. » (Art.2), « *Tout individu* a droit à la vie, à la liberté, … » (Art.3), « *Nul* ne sera tenu en esclavage…. » (Art.4), « *Nul* ne sera soumis à la torture… » (At.5), « *Chacun* a droit à la reconnaissance… » (Art.6).

Par contre, comme le souligne Ernest-Marie Mbonda, « l'individu en Afrique ne se conçoit pas comme sujet autonome, mais se définit par son appartenance à son clan, sa tribu ou son ethnie »[738]. De cet aspect, on peut tirer les raisons de l'ethnicisation du jeu démocratique en Afrique par la manipulation politique de l'identité. Un tel aspect traduit par ailleurs le déphasage qu'on remarque dans la conception d'une reconnaissance égalitaire en Afrique, comparativement avec l'option taylorienne. Ainsi, la première distinction vient du fait que dans le contexte africain, à l'exception de quelques cas rares (le problème anglophone au Cameroun, la langue berbère de la Kabylie en Algérie, etc.), la problématique d'une reconnaissance purement culturelle ne se pose pas. Une communauté peut pratiquer l'excision, la polygamie, etc., sans que cela gêne les communautés partageant le même espace géographique. Les rites traditionnels sont diversifiés et, au lieu de soulever un sentiment d'indignation, sont observés plutôt comme du folklore. La question de la reconnaissance des valeurs morales et culturelles ne se pose chez l'africain qu'en cas de confrontation avec la culture occidentale. Raison pour laquelle il y a souvent divergences ou polémiques autour des demandes de légalisation des pratiques comme l'homosexualité, l'avortement (Afrique) ; la polygamie, l'excision, etc. (Occident).

---

[736] *Ibid.*, p. 31.
[737] *Ibid.*
[738] Ernest-Marie Mbonda, *Justice ethnique : Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*. Québec : Presses Universitaires de Laval, 2009, p. 24.

Dans le contexte occidental, la démocratie libérale est fondée sur l'affirmation de l'individu en tant que sujet des droits, libéré du joug des traditions, des coutumes, et surtout des considérations morales et religieuses incompatibles avec l'épanouissement personnel. Sur le plan politique, la modernité démocratique est caractérisée par la naissance d'une sphère sociale dans laquelle le pouvoir n'est pas garanti par une instance transcendante, mais plutôt par la volonté populaire. La modernité politique et morale n'est donc pas le fruit du hasard. S'étant concrétisée dans les Révolutions française et américaine, elle est l'émanation d'une culture entretenue par les Lumières.

C'est ici que l'on peut situer une différence remarquable entre les contextes sociaux et politiques entre l'Afrique et le monde occidental. Si le processus dans lequel s'inscrit l'éthique progressiste de la démocratie libérale et la dignité humaine est le fruit d'une rationalité culturellement entretenue, l'Afrique, elle, n'a jamais connu un processus de transformation globale engendrant une nouvelle vision qui dépasse la vision traditionnelle. La première difficulté devient donc que, quand on parle d'une modernité africaine, il ne s'agit pas d'une culture formulée par des Africains compte tenu de leurs aspirations. C'est plutôt une application caricaturale de la modernité occidentale. C'est même cette vision qui affecte l'idée de démocratie dans le contexte africain, qui s'inscrit dans le sillage de l'un des malaises sociaux que recense Taylor, à savoir « la perte des valeurs et l'éclipse des horizons »[739].

Ainsi, avec la création d'un État moderne forgé suivant la volonté et les intérêts politiques et économiques du colonisateur au détriment des réalités culturelles et sociales existantes, plusieurs tribus ont été assignées à un territoire nouveau, brisant la symbolique mythique, cosmologique ou naturelle qui leur servait de référence (la rivière, la montagne, la forêt, etc.). À l'intérieur des frontières géophysiques tracées par le colonisateur, des peuples ont gardé en mémoire les frontières traditionnelles et symboliques de la tribu (chefferie, royaume). D'où le déficit de l'identité nationale et de la citoyenneté, qui n'ont pas réussi à briser la différence symbolique ethnoculturelle pour asseoir à sa place l'identité politique et universaliste.

Suite aux indépendances, les nouveaux leaders politiques ont adopté un système politique qui n'avait de modernité que de nom. Sous les habits du dirigeant républicain moderne, la gestion politique des pays est restée monarchique. Par suspicion et crainte de l'autre avec qui l'on ne partage pas l'ethnie, l'appel a été fait à sa communauté. Ce fait explique donc pourquoi presque tous les pays n'ont pas tardé à entrer dans le monopartisme, le

[739] Charles Taylor, *Le malaise de la modernité, op.cit.*, p. 18.

soupçon porté sur le multipartisme étant qu'il pouvait favoriser l'émergence des groupes d'opposition assis sur l'autre identité. C'est pour cette raison qu'après les Indépendances, la majorité des pays africains ont eu une sympathie envers l'idéologie communiste du parti unique et unitaire. Non seulement une telle idéologie arrangeait les dirigeants en dissolvant les identités dans un moule homogénéisant, mais aussi, avec le respect et la culture de la personnalité vouée au dirigeant, le communisme offrait aux dirigeants africains une occasion politique de s'incruster dans une sorte de symbolique monarchique, sous la bannière d'une soi-disant modernité politique. Dès lors, en Afrique, les indépendances n'ont fait que changer la couronne d'une famille à l'autre, la ruse détrônant le mythe.

Au lieu de consacrer une véritable révolution politique, l'avènement de la démocratie dans les années 90 a semblé envenimer la situation. D'abord, contrairement aux Révolutions Française et Américaine, un tel idéal politique n'a pas été pensé par les Africains. Il leur a été imposé de l'extérieur, parfois sous menaces de sanctions économiques à l'encontre des leaders résistants. Les peuples, au lieu d'être associés au changement par une éducation appropriée, se sont vus contraints d'embarquer dans un train de l'histoire en marche, et cela à tous les niveaux, tant chez les dirigeants que chez les masses. La conséquence en a été une confusion entre principes, règles et idéaux démocratiques. Les dirigeants de cette époque, ne pouvant pas échapper à l'injonction occidentale sans risquer de se voir couper les aides qui constituaient le poumon de l'économie de leurs pays, ont suivi l'adage selon lequel : « Tout est bien qui finit bien ». Il faut reformuler ! L'on peut être dire : « Ils ont suivi, non pas pour le bien du peuple, mais pour satisfaire le bailleur ».

Au lieu d'asseoir une véritable démocratie et une société civile citoyenne, ce fut plutôt le temps du conformisme dans un simulacre de pluralité politique. Les utilitaristes en ont profité pour créer des partis politiques en grand nombre, dont la plupart sont assis sur des bases ethniques ou régionalistes. Entre dirigeants et opposants la méfiance s'est installée. Les premiers ne voulant pas céder leurs places, les seconds voulant leur arracher ces places à tout prix. C'est à ce moment que le jeu démocratique bascule en affrontements pour des intérêts égoïstes. Dans ce flou politique, l'arme pour combattre l'adversaire devient l'identité. À ce niveau, il faut noter que dans le contexte africain, si la religion et la région constituent souvent des références divisionnistes, l'ethnie constitue la source de conflit le plus redoutable. Même là où l'on parle souvent de conflit religieux (Nigéria) ou régional (Soudan), c'est parce que ces identités (religion, langue, …) s'adossent d'une manière ou d'une autre à un substrat ethnique.

La démocratie a donc du mal à s'adapter au contexte africain, dans la mesure où, se présentant comme le lieu de l'universalité par excellence, elle exige que les identités

particulières soient refoulées dans la sphère privée. Son objectif est « la construction des sujets collectifs supposant l'abandon de toute demande identitaire non universalisable dans le domaine public »[740]. Soucieuse de plus de justice, de l'unité, de la stabilité de l'État et de la promotion des droits de l'homme, la démocratie s'obstine à intégrer les particularités dans sa visée universaliste sans risquer de s'autodétruire. Or, c'est justement là que réside toute la complexité du problème africain. Toute organisation qui ne tient pas compte de la diversité a du mal à se faire comprendre.

### 3.1. Identité et différence entre conflit des valeurs et conflit de besoins

Quand on évoque l'idée de conflit de valeurs dans le contexte africain, ce n'est pas en rapport avec la reconnaissance intercommunautaire, mais plutôt entre l'individu et sa communauté, surtout entre une élite intellectuelle vivant l'identité moderne à l'occidentale au sein d'une communauté traditionnelle africaine et le villageois attaché aux traditions. Néanmoins, une telle tendance reste minoritaire et ne cause pas de problème. La seule réalité qui est la source de conflit est l'identité ethnique. En Afrique, la question morale ne se pose pas dans la demande de la reconnaissance. Une communauté n'est pas intéressée par les rites et les traditions d'une autre. En dehors des cas exceptionnels comme ceux des anglophones du Cameroun et des berbères en Kabylie (Algérie), la question des langues ne se pose pas véritablement en Afrique. Ce qui est au cœur de la reconnaissance en Afrique, c'est le partage des biens publics entre communautés. C'est ainsi que la plupart des chercheurs et penseurs de la politique de reconnaissance mettent le primat plutôt sur ce qu'ils appellent la « justice ethnique ».

Dans une telle sorte d'arrangements politiques, il s'agit d'une tentative d'apporter des réponses appropriées à la réalité ethnique qui menace les sociétés africaines, « notamment en termes de justice tenant compte de cette dimension ethnicisée des luttes et des revendications politiques » [741]. La « justice ethnique » est donc présentée, comme « une tentative de justification normative des réponses politiques les plus raisonnables par rapport à ces revendications »[742]. Comme le souligne Mbonda, « si l'on définit cette réponse en termes de " justice " (ethnique), c'est parce qu'il est chaque fois question de répartition des ressources, en général rares, que constituent les biens économiques, mais surtout les biens politiques, à

[740] Danilo Martucceli, « Les contradictions politiques du multiculturalisme », in *Esprit*, n°212, Mars-Avril 1994, p. 64.
[741] Ernest-Marie Mbonda, *Justice ethnique, op.cit.*, p. 13.
[742] *Ibid.*

savoir les postes les plus convoités dans les administrations publiques. Cette rareté fait partie des "circonstances de la justice" (ethnique), à côté d'un certain égoïsme des partenaires »[743].

C'est cet égoïsme qui est souvent source de conflits interethniques en Afrique. La situation est influencée par la conception même de l'individu comme inséparable du corps social. Ainsi, par exemple, quand un individu est nommé à un poste de responsabilité politique, il se comporte comme s'il gérait une propriété familiale, comme il c'est le cas dans une monarchie traditionnelle. Même au niveau de l'État, la tentative récurrente des Chefs d'État africains à vouloir se faire remplacer par leurs fils ou un membre de la famille le plus proche (Gabon, RDC, Sénégal, Guinée Equatoriale, Malawi, etc.) montre à quel point la gestion politique n'arrive pas à se détacher de la conception traditionnelle de la gestion patrimoniale, ce qui est une véritable entrave à la démocratie.

En Afrique en général, en l'absence de mécanismes publics d'assistance sociale, l'espoir de chaque famille ou communauté réside dans l'ascension politique de l'un de ses membres. Comme le seul pourvoyeur est l'administration, le sentiment communautariste pèse beaucoup sur le vote démocratique, étant donné que la politique est interprétée comme l'entreprise économique par excellence. Ainsi, l'individu vote pour le membre de sa communauté, puisqu'il pense que son ascension est la sienne. Une fois élu, la priorité dans le recrutement des collaborateurs est donnée au plus proche parent, quel que soient ses compétences. Ce qui ne va pas sans engendrer des frustrations communautaires chez les groupes minoritaires qui se sentent défavorisés par la nature[744].

La démocratie libérale a pour objectif de garantir la liberté et l'égalité de chances dans l'émancipation des citoyens, tant au niveau économique que politique. Dans une démocratie, chacun peut aspirer, soit individuellement ou au sein d'une formation politique, à toutes les ambitions que lui autorise la loi. L'institutionnalisation démocratique des divergences politiques veut dire donc qu' « elles s'organisent en une compétition libre et régulière, arbitrée par la décision de la majorité du peuple[745]. C'est ici qu'apparaît le caractère fondamental du vote dans le processus démocratique.

Or, dans un contexte comme celui du Burundi avec une disproportionnalité communautaire à raison de 84 %, 14 % et 1%, suivant une histoire émaillée d'incidents sociaux, la tribalisation du jeu démocratique devient inévitable. Se sentant exclus du jeu, des

---

[743] *Ibid*.

[744] En 1993, le FRODEBU, majoritairement hutu, gagne les élections au Burundi. Des cadres Hutus sont nommés à la place des Tutsis qui étaient 100% dans l'administration. Il s'en suit des licenciements en masse des assistants Tutsis de l'administration. La démocratie venait de créer un nouveau conflit.

[745] P. Bénétton, *Les régimes politiques*. Paris : PUF, 1996, p. 116-117.

politiciens appartenant aux groupes minoritaires défendent l'abrogation du principe fondateur de la compétition démocratique libérale qui stipule qu'un homme est égal à une voix. Ils réclament une pondération arithmétique. Ainsi, si l'on admettait par exemple qu'en vue de promouvoir la justice, une voix d'un X (au nom de son identité minoritaire) équivaut à N voix d'un Y du groupe majoritaire, X et Y se considéreraient-ils encore comme égaux ? Ceci peut être dévalorisant dans les deux sens. D'un côté, le sujet du groupe minoritaire peut se considérer comme inférieur dans la mesure où il lui faut plus de fois pour équivaloir à son compatriote. De l'autre côté, le sujet du groupe majoritaire peut se sentir opprimé, car l'État le prive de jouir de droits égaux à ceux des autres au nom d'une identité qui n'est pas de son fait.

Dans tous les cas, l'abrogation du principe créerait autant de problèmes qu'on en voudrait résoudre. Ses implications éthico-sociales auraient des effets néfastes quant à la conception des droits de l'homme et le jeu politique pourrait en être affecté dans la mesure où la compétition laisserait place à une passivité. C'est donc toutes ces conséquences présumées, et surtout le risque de remettre en cause l'idéal d'égalité qu'aucun système démocratique libéral n'a jusqu'alors adopté l'abrogation de ce principe. Néanmoins, la problématique demeure : dans une société post-conflit où la rupture du lien social a été consommée, est-il possible que la corde ethnique ne soit pas agitée lors du vote ? La réponse est logiquement non, car le vote devient non seulement un cadre de vengeance, mais aussi un cadre de survivance. Dans tous les cas, les minorités ethniques subissent les conséquences de cette situation. Ainsi, il y a la nécessité des mécanismes de régulation du jeu sans lesquels il y a risque de résurgence du conflit.

Le cas du Burundi semble être un exemple adéquat pour analyser un tel contexte. En effet, adoptée officiellement par le Burundi pour résoudre le conflit entre Hutus et Tutsis, la Loi fondamentale burundaise consacre la nécessité de l'inclusion mathématique des différences ethniques dans la gestion politique du pays, en commençant par le Président de la République qui doit être assisté par deux Vice-présidents issus des deux principales communautés ethniques du pays: « Les Vice-présidents appartiennent à des groupes ethniques et des partis politiques différents »[746]. Concernant le Gouvernement, la Constitution stipule qu'il doit comprendre « au plus 60% de Ministres et de Vice-ministres Hutu et au plus 40% de Ministres et de Vice-ministres Tutsi »[747]. De son côté, « l'Assemblée nationale est composée d'au moins cent députés à raison de 60% de Hutus et de 40% de Tutsis, y compris un minimum de 30% de femmes, élus au suffrage universel direct pour un mandat de cinq ans et

[746] *Constitution de la République du Burundi*, 2005, Article 124
[747] *Ibid.*, Article 129.

de trois députés issus de l'ethnie Twa cooptés conformément au code électoral »[748]. La précision est faite qu' « au cas où les résultats du vote ne reflètent pas les pourcentages préconisés, il est procédé au redressement des déséquilibres y afférents au moyen du mécanisme de cooptation prévu par le code électoral »[749]. Quant au Sénat : « il est composé de deux délégués de chaque province, élus par un collège électoral composé de membres des Conseils communaux de la province considérée, provenant de communautés ethniques différentes et élus par des scrutins distincts ; trois personnes issues de l'ethnie Twa ; Les anciens Chefs d'Etat**.** Il est assuré un minimum de 30% de femmes. La loi électorale en détermine les modalités pratiques, avec cooptation le cas échéant »[750].

La représentativité va même jusqu'à affecter les corps de défense et de sécurité qui sont pourtant réputés neutres. Ainsi, les Burundais ont décidé que « pendant une période à déterminer par le Sénat, les Corps de défense et de sécurité ne comptent pas plus de 50 % de membres appartenant à un groupe ethnique particulier, compte tenu de la nécessité d'assurer l'équilibre ethnique et de prévenir les actes de génocide et les coups d'État »[751]. Dans l'administration publique et territoriale, « aucune des principales composantes ethniques n'est représentée à plus de 67% des administrateurs communaux au niveau national. La commission électorale nationale indépendante assure le respect de ce principe »[752]**,** et cela va s'étendre à la diplomatie, à la magistrature et autres hautes instances de l'État, jusqu'à la santé.

En Afrique, c'est le partage des biens publics entre communautés qui est au cœur des revendications de la justice sociale. Par conséquent, les chercheurs et les penseurs politiques africains mettent aujourd'hui le primat plutôt sur ce qu'ils appellent la "justice ethnique", un particularisme d'ordre purement pragmatique. Le raccourci est simple et pourrait se traduire en ces termes : puisque nous n'arrivons pas à nous défaire de nos particularismes ethniques pour atteindre la croisière de l'universel démocratique, cherchons une alternative pour éviter ou résoudre les conflits. Ainsi, la justice ethnique, comme l'affirme Ernest-Marie Mbonda, se fonde sur l'idée selon laquelle « le sentiment d'appartenance, quand bien même il ne tiendrait, à certains égards, que d'une logique stratégique, il n'en appellerait pas moins, dans la théorie comme dans la pratique politique, des réponses qui soient appropriées à cette réalité,

[748] *Ibid.*, Article 164.
[749] *Ibid.*
[750] *Ibid.*, Article 180.
[751] *Ibid.*, Article 257.
[752] *Ibid.*, Article 266.

notamment en termes de justice tenant compte de cette dimension ethnicisée des luttes et des revendications politiques »[753].

Cette justice, qui n'est qu'un partage ethnique des postes politiques et administratifs, est présentée par Ernest-Marie Mbonda comme :

> Une tentative de justification normative des réponses politiques les plus raisonnables par rapport à ces revendications. Elle part de l'idée que l'importance d'une conscience nationale doit être reconnue et soulignée dans un "Etat-nation", s'il faut redouter tout ce qui, dans un même Etat est susceptible de produire des divisions, il est vain de simplement inviter les acteurs sociaux et politiques qui élèvent ces revendications à un simple oubli de leurs appartenances. C'est ainsi que la prise en compte des appartenances, dès lors qu'elles entrent dans les revendications sociales et politiques, est, paradoxalement, le moyen le plus efficace de désamorcer leur caractère potentiellement centrifuge et belligène et, non moins paradoxalement, le moyen de les faire oublier[754].

Mbonda ajoute que : « Si l'on définit cette réponse en termes de " justice " (ethnique), c'est parce qu'il est chaque fois question de répartition des ressources, en général rares, que constituent les biens économiques, mais surtout les biens politiques, à savoir les postes les plus convoités dans les administrations publiques. Cette rareté fait partie des "circonstances de la justice" (ethnique), à côté d'un certain égoïsme des partenaires »[755].

### 3.2. Ethicité traditionnelle, reconnaissance et démocratie

En Afrique, le constat est que « les réalités sociales qui s'imposent comme une source de difficultés politiques apparaissent généralement certes sous la bannière d'identités ethniques (sentiment d'appartenance ou d'attachement à une communauté ethnique distincte des autres), sans toutefois nécessairement mettre en avant la composante culturelle de ces identités, à savoir la langue, les coutumes, les religions, les traditions, etc. »[756]. Les luttes pour la reconnaissance, « ne sont pas orientées principalement vers la reconnaissance des cultures qui seraient méconnues, mais vers l'obtention d'un certain nombre de privilèges sociaux et économiques, en général liés à la participation au pouvoir »[757]. C'est pour cela que, pour Mbonda, « les acteurs engagés dans les luttes pour la reconnaissance, pour la représentation et pour la participation politique apparaissent avant tout ici comme des acteurs rationnels, qui

[753] Ernest-Marie Mbonda, *Justice ethnique, op.cit.*, p. 13.
[754] *Ibid.*
[755] *Ibid.*
[756] Ernest-Marie Mbonda, *Justice ethnique, op.cit.*, p.11-12.
[757] *Ibid.*, p. 12.

savent trouver dans l'ethnicité des ressorts pour donner à leurs revendications un certain poids et pour maximiser les chances de les voir prendre en compte »[758].

Si de nos jours des États se disloquent (Soudan, Mali), si d'autres se désagrègent (Somalie) tandis que d'autres tombent dans une anarchie qui n'est profitable qu'aux groupes des miliciens maffieux tant nationaux qu'internationaux (République Démocratique du Congo, République Centrafricaine, Somalie, Mali, etc.), c'est justement une signe que les valeurs démocratiques de liberté et d'égalité ne sont pas respectées. Le pouvoir, ou du moins les piliers de celui-ci, sont parfois détenus par les membres d'une communauté au détriment des autres, ce qui est source de frustrations et de méfiance. Comment donc peut-on concevoir une stratégie propice à la promotion de la démocratie en Afrique ? La réponse à une telle interrogation semble être une politique de reconnaissance des différences, notamment l'accord de droits particuliers à certains groupes culturels en vue d'une égalité fondée sur une justice pratique. Ainsi, la question de la représentativité dans le processus démocratique pour le cas des minorités ethniques et les femmes semble être des propositions politiques bien adaptées au contexte africain où la plupart des pays sont menacés par des conflits ethniques.

[758] *Ibid.*

## Conclusion

Enfin, avec la théorie de la politique de reconnaissance, Charles Taylor a le projet de trouver un modèle politique et philosophique basé sur le multiculturalisme, expérimenté d'abord dans le contexte canadien, et qui pourrait être proposé au reste du monde afin de permettre à l'ensemble des pays de concilier la diversité de leur population avec le besoin d'unité politique. Il croit ainsi que l'ensemble des États pourrait bénéficier fortement de l'exemple canadien. Après avoir analysé sa théorie, il se trouve qu'elle est pertinente et adaptable aux contextes variés. Cependant, elle reste beaucoup plus appropriée au modèle multinational.

Pour une vision plus globale, cette théorie mériterait d'être plus ouverte aux autres contextes qui dépassent le cadre multinational. C'est pour cela que W. Kymlicka présente une théorie de la politique de reconnaissance et du multiculturalisme qui semble plus ouverte aux contextes variés des différences. Sa théorie de « citoyenneté différenciée » est adaptée à la reconnaissance de la diversité, dans la mesure où elle distingue « les droits que l'on pourrait appeler de souveraineté politique " ; " les droits polyethniques" » et « les droits de représentation spéciale ou droits spécifiques »[759]. En effet, les premiers droits, donc ceux de la « souveraineté politique », se présentent comme une réponse aux problèmes soulevés dans un contexte multinational. Les seconds droits, « les droits polyethniques », se rapportent aux propositions de solutions aux problèmes soulevés dans un contexte pluriethnique, alors que les derniers, « les droits de représentation spéciale ou droits spécifiques », sont des tentatives de réponses aux revendications des groupes minoritaires qui se sentent marginalisés, qu'ils le soient par la référence à une identité culturelle ou pas.

L'application de la politique de reconnaissance soulève des questions diverses. Elle peut parfois être source de contradictions et d'ambiguïtés morales, politiques et juridiques. Cependant, la pensée de la reconnaissance inaugure un renouveau sur le plan éthique et politique en mettant en exergue des problèmes concrets de notre temps. Sur le plan moral, la tolérance que prône la reconnaissance s'avère être une solution pour une cohabitation pacifique des valeurs incommensurables. Sur le plan politique, le dialogue et le consensus sont nécessaires pour aborder les problèmes identitaires. Contrairement à ses détracteurs ultralibéraux, la politique de reconnaissance nous semble être une bonne voie conduisant à la promotion de l'harmonie et au vivre-ensemble des différences. Comme toute stratégie

[759] Sylvie Mesure et Alain Renaut, *Alter ego, op.cit*., p. 221-224.

politique, ses mécanismes demandent cependant de la prudence et une analyse approfondie des contextes de leur mise en œuvre.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

La reconnaissance a pour finalité première la concorde aussi bien sur le plan individuel que communautaire, national et international. Il s'agit d'une quête des possibilités rationnelles et raisonnables d'un ordre individuel et social. Sur le plan subjectif, les sujets demandent à être reconnus en tant que sujets libres et épanouis dans leur authenticité. Sur le plan intersubjectif, c'est la quête d'un vivre-ensemble harmonieux, tenant compte de l'universel sans étouffer le particulier. Les aspects moraux, culturels, politiques et juridiques se conjuguent dans un tel idéal. Néanmoins, le mélange hétéroclite de revendications autour de la reconnaissance suscite parfois des controverses et des défis. Par exemple, à tort ou à raison, le multiculturalisme est accusé de conduire à la ghettoïsation, d'alimenter une opposition entre les valeurs, de créer des sociétés parallèles, etc. Toutefois son opposé, le libéralisme qui réfute les droits différenciés revendiqués par les minorités à l'encontre d'une majorité oppressive a ses propres limites, notamment une tendance à l'« assimilationnisme » teintée d'universalisme. Ce travail a permis de mener le débat sur ces différents questionnements en rapport avec l'identité et sa prise en compte sociopolitique. Les pistes offertes par Charles Taylor et Axel Honneth ont servi d'appui et de guide pour le débat.

La plus importante convergence qui a été perçue chez les deux penseurs, et qui fait leur originalité, est l'accent mis sur la formation de l'identité dans le développement du sujet humain. Pour Taylor, les facteurs favorisant les possibilités d'un développement harmonieux du sujet dans son authenticité et dans son intersubjectivité sont d'ordre culturel et politique. La reconnaissance doit donc prendre en compte les valeurs culturelles et morales, de même que les aspirations politiques. C'est dans ce sens que l'idéal de la reconnaissance recoupe celui de la justice sociale, ayant pour fondement l'équité et la dignité égalitaire. Pragmatique dans son approche, Taylor propose des mécanismes empiriques pour prévenir ou résoudre les conflits autour de la notion des valeurs, de même que ceux liés aux droits et devoirs, mais aussi en ce qui concerne l'égalité des chances dans l'accès au bien commun. Pour parer par exemple aux obstacles liés à l'immensité de l'État moderne, il avance l'idée d'une décentralisation des pouvoirs en faveur des communautés locales. Dans cette perspective, « les communautés partielles – géographiques, culturelles ou de travail, peuvent devenir à nouveau des centres d'activités et d'intérêts pour leurs membres en les rattachant à un ensemble social »[760].

[760] Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, p. 118.

De son côté, Honneth oriente la reconnaissance vers la normativité comme processus d'acquisition d'une aptitude permettant l'ouverture de soi et la réceptivité à l'autre dont la dignité n'est pas adossée à des valeurs culturelles, mais plutôt à sa nature même. Il y a une sorte de retour au kantisme avec une revalorisation de la moralité comme principale voie de l'intersubjectivité. L'approche honnethienne est plus théorique. Il s'agit plus d'un mode de penser académique que d'un agir politique. Son intérêt est plus porté sur les facteurs et les conditions de possibilité de la reconnaissance. L'analyse qu'il développe autour de l'échec de la reconnaissance dû au mépris social peut néanmoins servir de base pour concevoir une formation scolaire adaptée au respect et à la promotion de la dignité humaine. Il en est de même pour son approche de la mondialisation. Elle peut alimenter des débats éthiques et juridiques ayant pour objet de sensibiliser à la fois l'élite et les masses dans la moralisation de l'agir économique mondialisé.

Chacune des deux approches est confrontée aux défis qui lui sont propres. De par sa complexité, la pensée de Taylor est souvent hâtivement interprétée comme la défense d'un communautarisme déguisé. Certains vont même jusqu'à supposer que le philosophe canadien veut défendre une certaine identité religieuse (valeurs chrétiennes). C'est même l'un des points de divergence entre Taylor et les autres grands théoriciens du multiculturalisme, notamment Will Kymlicka. En effet, si la majorité d'entre eux convergent sur la nécessité de droits particuliers pour les groupes minoritaires menacés d'étouffement, ce qui est l'un des plus grands enjeux du multiculturalisme, ils divergent sur les manières de rendre effectifs de tels accommodements.

L'originalité de Taylor, qui le distingue des autres multiculturalistes, est le fondement de la « survivance ». A l'instar de Kymlicka, la majorité des penseurs réduisent leurs analyses et projets à la protection de groupes culturels réels, c'est-à-dire existants dans une contrée politique donnée. Il s'agit d'un effort de concilier les aspirations du multiculturalisme avec les exigences de la neutralité libérale qui est l'un des grands principes de la démocratie libérale et du libéralisme économique et politique en vogue dans les sociétés occidentales. Or, cela n'est pas suffisant pour Taylor chez qui la « politique de reconnaissance » doit inclure les aspirations pour les générations futures, notamment en leur préparant un espace de valeurs culturelles et morales porteuses d'un certain idéal de vie. À cet effet, il ne suffit pas seulement de protéger les communautés, il faut également leur offrir des possibilités et des moyens de préserver leurs valeurs pour leurs progénitures.

Cette position de Taylor soulève un débat quant aux choix des valeurs d'un individu qui n'existe pas encore. N'est-ce pas vouloir construire une « prison culturelle » pour les

nouvelles générations, ce qui risque d'avoir une connotation ethnocentriste ? Taylor s'en défend, en soulignant que « le but du traitement différencié n'est pas de nous ramener à un éventuel espace social aveugle aux différences mais, au contraire, de les maintenir, et de les chérir, non pas simplement pour aujourd'hui mais pour toujours. Après tout, si nous nous intéressons à l'identité, quoi que de plus légitime que l'aspiration à ce qu'elle ne soit jamais perdue ? »[761]

La particularité de Taylor est donc d'insister sur la nécessité d'assurer, au-delà des droits individuels, aux groupes communautaires une légitimité et une survie à long terme. C'est même par-là qu'une nette distinction s'établit entre lui et Honneth. En effet, bien que les deux philosophes recentrent la reconnaissance sur l'identité, ils divergent sur le sens même de l'identité qu'il convient de reconnaître et surtout sur les mécanismes de la reconnaissance. Si Taylor met l'intérêt sur l'identité culturelle effective, c'est-à-dire vécue empiriquement dans une société, Honneth, lui, s'intéresse à l'identité générique de l'homme. L'accent est mis sur les droits de l'homme à se voir accorder des possibilités de développer son identité et de s'épanouir. Ce n'est pas nécessairement à travers les valeurs communautaires, mais plutôt en conformité à des valeurs respectueuses de la liberté et de la dignité humaine en général. Si les deux philosophes relèvent le rôle impératif du droit dans le processus de reconnaissance, Taylor insiste particulièrement sur les mécanismes politiques (lois, politiques publiques), tandis que Honneth vise la conscience de l'homme, donc le vécu quotidien.

Quelle que soit l'approche adoptée, les exigences de la reconnaissance se heurtent à des défis. L'un d'entre eux, sans doute le plus épineux, relève d'une tendance à la surévaluation de la reconnaissance, en lui donnant une « surcharge normative » qui risque de détourner l'idéal en idéologie. Quand Taylor soutient par exemple que toutes les démocraties doivent s'atteler à la promotion de la reconnaissance, il oublie de souligner le caractère particulier de chaque cas. Tous les États ne sont pas confrontés au problème identitaire de la même manière. C'est ce que relève Kymlicka, quand il suggère de faire la distinction entre les minorités culturelles et les minorités nationales. Les questions concernant les rapports qu'entretiennent l'individu, la société et l'État sont liées à l'anthropologie et à l'histoire particulière de chaque société et ne peuvent donc pas être généralisées. Le problème se pose alors à trois niveaux que chaque société évalue selon ses contextes à savoir, l'éthique, la politique et le droit.

---

[761] Charles Taylor, *Multiculturalisme, op.cit.*, p. 60.

Sur le plan de la moralité, les conceptions du « bien » et du « juste » n'étant pas les mêmes, c'est aussi le cas des valeurs à reconnaître. Par exemple, comme nous l'avons relevé au cours de ce travail, les demandes liées aux pratiques et modes de vie comme l'homosexualité, l'avortement, l'euthanasie ou la polygamie doivent être analysées suivant chaque contexte. Une valeur peut être considérée comme fondamentale dans une société et n'être que secondaire dans une autre. Ce qu'aucun argument raisonnable ne peut défendre, en revanche, c'est aller à l'encontre de la dignité fondamentale de l'être humain, c'est-à-dire la maltraitance du corps, la corruption de la conscience ou la mise en danger de la vie.

Du point de vue politique, la reconnaissance interroge la notion de justice sociale. Ce sont les problèmes liés à l'action politique et économique qui sont mis en avant. Le questionnement concerne particulièrement le parcours historique de chaque société. Il suffit d'analyser dans quelles circonstances les inégalités sociales se sont installées pour admettre qu'il est impératif de procéder à leur redressement en faveur des plus démunis sans enfreindre la liberté des autres. Or, les hommes étant peu altruistes, cette charge revient impérativement à l'État. Celui-ci doit trouver des mécanismes politiques et juridiques appropriés pour promouvoir l'équité en accordant l'égalité des chances aux retardataires afin qu'ils comblent leur handicap. Une attention particulière doit être portée à la réglementation de l'économie capitaliste mondialisée et à l'entrepreneuriat libéraliste.

Ignorer cette dimension politique dans la promotion de la reconnaissance comme le fait Honneth est une grande erreur. Car, dans la plupart des cas, les inégalités sociales sont consécutives aux injustices liées à la méconnaissance et au mépris de l'identité. C'est le cas des séquelles sociales liées à l'esclavage, à la colonisation, à des systèmes féodaux, etc. Dans le contexte contemporain où de telles pratiques semblent être révolues, la mondialisation inaugure un système économique basé sur une injustice institutionnalisée à travers l'idée de la liberté du marché. Or, une liberté de concurrence entre des sujets inégaux au départ et dont les moyens et les appuis sont disproportionnés consacre l'iniquité.

Qu'est ce qui fonde l'efficacité et la validité d'une norme ? D'une manière générale, les revendications autour de la reconnaissance exigent que les droits particuliers accordés soient distingués des faveurs. Dans ce sens, il faut qu'ils soient inscrits dans les codes et législations de l'État, non pas seulement pour qu'ils soient à la portée de tous, mais aussi pour que chacun ne l'interprète pas à sa manière. La question qui revient néanmoins est celle de savoir sur quelle base légiférer sur des questions relatives aux valeurs morales. À ce niveau, la reconnaissance exige que le législateur fléchisse la rigidité de la loi, pour l'adapter à

l'évolution des mentalités. La rencontre des cultures engendrant de nouveaux modes de vie, il y a nécessité d'une dynamicité juridique en ce qui concerne les modes de vie qui ne portent pas atteinte à la dignité humaine et qui ne menacent pas directement l'ordre public et la liberté d'autres citoyens.

Plus encore, par sa rhétorique, il existe une propension de la reconnaissance à prendre une tendance utilitariste. En effet, elle peut servir de tremplin à une élite plus rusée et soucieuse des honneurs ou des intérêts matériels. Dans ce cas, la lutte rate sa finalité. C'est le cas d'un sujet qui, sous prétexte de représenter une minorité, se voit attribuer un poste politique de haut niveau qu'il ne quitte pas pendant plus de deux décennies. Sinon pourquoi ne pas céder la place à un autre de sa communauté suivant la rotation des mandats démocratiques ? L'autre aspect est que la reconnaissance n'exclut pas l'idéal de la liberté individuelle.

En Afrique par exemple, il y a des mouvements qui mettent en exergue l'idée des droits particuliers et les quotas dans la gestion du bien public. Des manifestations sont même souvent organisées à cet effet. Ce genre de références est souvent mis en avant dans la non-reconnaissance de l'homosexualité et de l'avortement comme incompatibles avec les traditions africaines. En même temps, la lutte pour les droits et l'autonomisation des femmes, la reconnaissance des familles monoparentales, le droit au divorce et le refus des rites traditionnels autour du mariage (dot, mariage traditionnel, etc.), tout cela montre que l'on a beau vanter la cohésion communautaire autour des valeurs, il y a de l'autre côté une très grande aspiration à la liberté individuelle. Sous d'autres rapports, les valeurs communautaires peuvent être utilisées pour mépriser l'autre avec qui l'on ne partage pas les mêmes aspirations. Ce qui est opposé à l'idéal de la reconnaissance.

Par ailleurs, il y a nécessité d'évaluer le sens et le contenu de la notion d'« identité collective » et son bien-fondé. Cette notion peut être mise en rapport avec les concepts honnethiens de « solidarité » et de « coopération ». L'identité communautaire a pour principale valeur le maintien des liens de solidarité entre ses membres. Dans une société où naissent des revendications identitaires collectives alors que l'individualisme règne, ces revendications sont fondées sur une idéologie plutôt que sur l'idéal de la reconnaissance. C'est par cet aspect que l'on tombe dans des conflits intercommunautaires, car l'identité est manipulée. Dans ce cas, il y a déjà échec de la lutte pour la reconnaissance. Car, dans une vraie lutte contre l'injustice ou pour la liberté, le combat est mené contre l'État injuste et non contre l'autre communauté, même si dans certains cas celle-ci est supposée favorisée par ledit

État. Dans cette dérive, il y a risque de transformer le partenaire identitaire en adversaire, donc en ennemi, ce qui risque d'altérer les pistes possibles d'entente et de compromis.

L'expérience des conflits sociaux montre que le sujet a tendance à avoir recours à son identité communautaire quand il se sent menacé dans son individualité. L'on peut donc souligner en définitive que la reconnaissance des identités collectives ne constitue pas une théorie philosophique universelle à laquelle tous les États ou toute l'humanité doivent adhérer. Il s'agit plutôt d'une approche éthico-politique qu'il convient d'analyser et d'adopter, selon les circonstances, en vue de prévenir ou de résoudre les conflits identitaires qui constituent l'une des grandes menaces pour les sociétés contemporaines, même les plus évoluées économiquement et politiquement. Il est rationnel de suggérer que le multiculturalisme n'est qu'une transition vers le retour à l'universalisme libéral quand il est en échec. Cependant, il faut éviter de confondre les valeurs universelles avec les valeurs de la culture dominante. Pour y parvenir, il convient de redéfinir la notion de valeurs et surtout de donner au libéralisme politique et économique un contenu nouveau, c'est-à-dire un idéal éthique, car tous les grands problèmes identitaires trouvent leur genèse dans la gestion du patrimoine commun, qu'il soit symbolique ou matériel.

À l'ère où aucune société ne peut rester fermée, la reconnaissance constitue un défi pour l'humanité. Fondamentalement, il s'agit d'une conceptualisation du principe de « responsabilité citoyenne ». C'est aussi une nouvelle interprétation de l'humanisme moderne, qui l'adapte aux valeurs contemporaines de la citoyenneté sans frontières. Celle-ci se fonde sur trois éléments à savoir : la conscience personnelle et la responsabilité éthique quant aux demandes liées à la liberté et l'épanouissement individuel ; la responsabilité politique et le rôle de l'État dans son organisation démocratique, à travers les politiques publiques et le contrôle de l'économie ; l'éthique qui devrait prévaloir dans les Relations Internationales, notamment la réévaluation du sens et de la finalité du droit d'ingérence humanitaire dans le droit international.

De nos jours, le mépris, le déni de reconnaissance de certaines valeurs jugées non compatibles avec une certaine idée de la dignité humaine, les politiques internationales interventionnistes qui sont souvent interprétées, à tort ou à raison, comme du mépris envers les autres cultures, sont autant d'éléments qui suscitent des sentiments d'hostilité, susceptibles de réveiller l'instinct qui fait primer l'irrationalité sur la raison, à travers des manifestions fantasmagoriques et destructrices comme le terrorisme. L'éducation pour la promotion de l'idéal de la reconnaissance constitue un remède contre les maux qui minent le parcours

normal de l'humanité tant dans l'individu singularisé qu'au niveau de la société dans son ensemble.

Loin de simplement réagir au paradoxe de la guerre supposée des cultures, Taylor et Honneth initient plutôt une pensée anticipative. Si dans le monde extérieur à l'Occident les conflits ethniques et religieux font rage, l'Occident est de son côté confronté à une sorte de retour au néonationalisme, cependant que les populations immigrées sont tiraillées entre leur identité d'origine et celle de leur pays d'accueil. Le problème identitaire touche ainsi toutes les sociétés, évoluées ou pas. La question est de savoir ce que sera la société de demain. Il est donc impératif d'insister sur l'éducation citoyenne des générations futures, afin de prévenir le développement ultérieur de ces problèmes.

Malgré les controverses, les limites et les questionnements divers qu'elle soulève, la théorie de la reconnaissance garde sa pertinence si l'on tient compte de ses enjeux dans la consolidation de la concorde sociale au moment où les sociétés contemporaines deviennent de plus en plus multiethniques. Ainsi, la pensée de la reconnaissance s'attache à des problèmes concrets de notre temps sur les plans politique et éthique. C'est une réflexion qui a dans sa profondeur le mérite de proposer des solutions concrètes pour résoudre les problèmes du moment. En ce qui concerne Taylor, sa philosophie réexamine la problématique traditionnelle de l'universel, du particulier et du singulier, qu'il réévalue en la transposant sur le plan éthique et politique, notamment en rapport avec la valeur qu'il faut accorder à l'individu, à la communauté culturelle et à l'État dans la revendication des droits et libertés. Son approche vise la promotion de la valeur sans laquelle l'humanité n'aurait pas de sens, à savoir la « "dignité" qui est la valeur des valeurs, celle qui rend compte de toutes les autres et sur laquelle toutes les autres se fondent en définitive ».[762]

Sur le plan empirique, il existe une corrélation entre la reconnaissance et la justice sociale. Prétendre réaliser l'une sans l'autre serait une entreprise vaine, une pure spéculation sans aucune assise sociale palpable. Ainsi, pour être effectives, la reconnaissance tout comme la justice sociale doivent être envisagées sur trois plans : les relations interpersonnelles, l'action politique publique, et l'agir économique médié par le marché. Ces trois stades du processus de la reconnaissance et de la justice sociale sont en même temps liés, tout en restant autonomes l'un par rapport à l'autre. Ainsi, la reconnaissance interpersonnelle, fondée sur la

[762] Paul Valadier, L'anarchie des valeurs : le relativisme est-il fatal ? Paris : Albin Michel, 1998, p. 200.

confiance et les relations d'intimité comme l'amitié, l'amour et la famille, trouve son potentiel d'effectivité dans l'instance culturelle.

C'est ainsi que l'intégration sociale, depuis la prime enfance jusqu'à l'âge adulte, en passant par l'adolescence, joue un grand rôle dans l'acquisition de la faculté d'ouverture à l'autre, condition préalable de la reconnaissance dont la source principale est, à travers l'éducation, la tolérance, le sens de l'honneur et de la dignité. Quant à l'action publique politique, elle concerne la prise en compte des différences identitaires dans l'organisation sociale et politique à l'intérieur d'un État. Ainsi, la capacité des pouvoirs politiques à éradiquer la discrimination, l'exclusion et la ségrégation, devient le baromètre du processus empirique de reconnaissance et de justice sociale. Le degré d'estime, de respect et de reconnaissance des identités se mesure à l'intégration de celles-ci dans les instances politiques, ce qui les aide à lutter contre les inégalités.

La justice sociale envisagée pour sa part dans l'agir économique médié par le marché, constitue le plus grand défi de la société contemporaine. Avec la mondialisation, l'organisation des relations sociales et politiques semble être de plus en plus tributaire du marché et de l'entreprise. Par conséquent, il y a une sorte de régression quant à l'effort entrepris par la modernité de toujours placer la dignité humaine, la liberté et l'égalité au centre de l'agir humain. Or, le néo-libéralisme mondialiste qui s'apparente au néo-utilitarisme, en étouffant l'épanouissement individuel de l'employé, en asphyxiant les relations sociales par son organisation du travail qui se soucie plus du profit, de la rentabilité et de la concurrence sans égard pour la famille, constitue une grande entrave à la réalisation de la liberté sociale qui est pourtant une condition fondamentale de la reconnaissance mutuelle et de la justice sociale.

Dans un tel contexte, comme le relèvent Axel Honneth et Charles Taylor, il est indispensable que le citoyen et l'État prennent leurs responsabilités chacun à son niveau, pour amener tous les acteurs impliqués dans des rapports influant sur les relations humaines à mettre la dignité humaine, le respect mutuel et l'estime au centre de leurs actions. Ainsi, au niveau personnel, la liberté individuelle à travers les formes de reconnaissance intime comme l'amitié, l'amour et la famille, devient un droit fondamental dont aucune raison ne peut justifier la restriction. De même, au sein de l'État, les mécanismes d'intégration identitaire comme la représentativité, pour assurer la survivance politique des minorités menacées d'étouffement, d'exclusion et de discrimination, deviennent un recours empirique fondamental pour réduire les inégalités sociales et économiques, susceptibles d'être à l'origine des conflits sociaux. Enfin, face à la désubstantialisation des relations humaines et sociales par le

capitalisme et la mondialisation, la justice sociale au sens global exige que les citoyens, à travers une coopération solidaire nécessitant l'extra-territorialité pour être plus efficace, entrevoient des actions citoyennes pour interpeller l'État et les pouvoirs publics à propos des dérapages du marché afin de l'amener à intégrer des considérations éthiques dans son action, autant au niveau de la production qu'à celui de la consommation.

Néanmoins, le constat est que la lutte pour la reconnaissance et la justice sociale, comme tout combat pour la dignité humaine, si elle est très aisée sur le plan de la dialectique conceptuelle, ne l'est pas sur le plan social pratique. En effet l'homme moderne, avide de matérialité, semble être gagné par un esprit égoïste et individualiste, atrophiant ainsi la disposition altruiste qui devrait l'ouvrir à la prise en compte de l'autre dans ses projets économiques et politiques. C'est pour cela que l'ouverture incontrôlée du champ personnel et social à une liberté sans limites, tout autant que l'intrusion de l'identité culturelle, ethnique et religieuse dans le jeu politique démocratique, risque de conduire à des effets néfastes. De ce fait, il convient d'introduire deux notions importantes dans l'agir et dans la formulation des demandes de reconnaissance. Il s'agit de la « responsabilité » et du caractère « raisonnable » de la demande. Car l'extravagance et la démesure fondées sur la liberté négative peuvent conduire à des dérapages et controverses menaçant la dignité humaine et le vivre ensemble, finalités pourtant visées par la demande de reconnaissance.

# BIBLIOGRAPHIE

## I. CHARLES TAYLOR

### 1. Ouvrages

#### 1.1. Ouvrages de Charles Taylor

*L'âge séculier* ; traduit de l'anglais par Patrick Savidan. Paris : Seuil, 2011, 1339 p.

*Laïcité et liberté de conscience.* (Avec Jocelyn Maclure) Paris : La Découverte, 2010, 164 p.

*Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* ; traduit de l'anglais par Charlotte Melançon. Paris : Ed. Seuil, (La couleur des idées), 1998, 712 p.

*Hegel et la société moderne* ; traduction de l'anglais par Pierre R. Desrosiers. Québec : Ed. Cerf et les Presses de l'Université de Laval, 1998, 182 p.

*La liberté des modernes* ; essais choisis, traduits et présentés par Philippe De Lara. Paris : PUF, 1997, 308 p.

*Le malaise de la modernité* ; traduit de l'anglais par Charlotte Melançon. Paris : Ed. Cerf, (Humanités), 1994, 125 p.

*Multiculturalisme. Différence et démocratie* ; avec des commentaires de Amy Gutmann, - Steven C. Rockefeller, - Michael Walzer, - Susan Wolf ; traduit de l'américain par Denis Armand Canal. Paris : Aubier, 1994,142 p.

*Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*. Québec : Presses de l'Université Laval, 1992.

*Philosophical papers II*. Cambridge : Cambridge University Press, 1985.

#### 1.2. Ouvrages sur Taylor

**GAGNON B.,**
*La philosophie morale et politique de Charles Taylor.* Québec : Presses de l'université Laval, « Mercure du nord », 2002.

**LAFOREST G., DE LARA P. (dir.),**
*Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne* ; [Colloque du Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 1996]. Paris : Cerf ; Laval (Québec) : Presses de l'Université de Laval, 1998, Vol.1, 372 p.

**TAUSSIG S. (dir.),**
*Religion et sécularisation* ; [texte d'introduction « Après l'âge séculier » par Charles Taylor]. Paris : CNRS, 2014, Vol.1, 281p.

## 2. Articles

### 2.1. Articles de Charles Taylor

« Qu'est-ce que le Soi ? », in *Dormir, rêver, mourir*. Paris : Nil éditions (retranscription de la quatrième conférence *Esprit et Vie* avec l'actuel Dalaï Lama), 1998.

« Le fondamental dans l'Histoire », in *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Québec : Presses de l'Université de Laval, 1998, pp.19-34.

« Le juste et le bien », *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 93, n°1, 1988, pp.33-56.

« Atomisme », in *La liberté des modernes* ; essais choisis, traduits et présentés par Philippe De Lara. Paris : PUF, 1997, pp. 223-254.

« Qu'est-ce qui ne tourne pas rond avec la liberté négative ? », in *La liberté des modernes* ; essais choisis, traduits et présentés par Philippe De Lara. Paris : PUF, 1997, pp.255-283.

« Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », in *Libéraux et communautariens* ; textes réunis et présentés par, André Berten, Pablo da Silveira, Hervé Pourtois, Paris, PUF, 1997, pp. 87-119.

« Pourquoi les nations doivent-elles se transformer en Etats ? », in *Rapprocher les solitudes. Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Québec : Presses de l'Université de Laval, 1992, pp.45-68.

« Convergences et divergences à propos des valeurs entre le Québec et le Canada », in *Rapprocher les solitudes. Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Québec : Presses de l'Université de Laval, 1992, pp.179-214.

« La conduite d'une vie bonne et le moment du bien », *Esprit* n° 230-231, mars-avril 1997, pp. 151-173.

« Les institutions dans la vie nationale », *Esprit* n° 200, mars-avril 1994, pp. 90-102.

«Culture of Democracy an Efficacity », *Public Culture*, Vol. 19, n°1, 2007, pp.117-150.

« The Meaning of Secularism », *The Hedgehog Review*, Vol. 12, n°3, 2010, pp.23-34.

### 2.2. Articles sur Charles Taylor

**ANSEY P.,**
« Charles Taylor, théorie et pratique de l'interculturalisme », in *Politique, revue de débats*, Bruxelles, n°69, mars-avril, 2011. http://www. Politique.eu.org/spip.php?article1449.

**COMMETTI J.-P.,**
« Charles Taylor et l'idéal moral de l'authenticité », *Etudes* n°.5, mai, 1996, pp.631-640.

**DE LARA P.,**
« Comment peut-on être moderne ? Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne », *Esprit,* n° 200, mars-avril, 1994, pp. 77-89.
« Charles Taylor : l'archéologue de la modernité », *Le Nouvel Observateur*, 25 grands penseurs du monde entier, hors-série, spécial 40 ans, n° 57 (décembre 2004 - janvier 2005), pp. 86-89.

**DE LARA P., LAFOREST G.,**
« Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne », in *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne,* Québec : Presses de l'Université de Laval, 1998, pp.11-18.

**FORTIN A.,**
« Identités religieuses et changement de paradigme : l'impossible historicisme religieux au fondement de la théorie morale de Charles Taylor », in *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne,* Québec : Presses de l'Université de Laval, 1998, pp.265-284.

**GIGNAC J-L.**,
« Sur le multiculturalisme et la politique de différence identitaire : Taylor, Walzer, Kymlicka», in *Po litique et Société,* Vol. 16, n°2, 1997, [http://www.id.erudit.org/erudit/040066ar]

**GIL T.),**
« L'anthropologie herméneutique de Charles Taylor », *Concilium* no. 285, octobre 2000, pp.63-73.

**LINAS J.-L.,**
« Charles Taylor et le multiculturalisme » in *Philosophie politique. Communautaristes et communautariens*, http://www.reseauregain.net/communautariens_file/communautariens.html

**PAUL R.,**
« Le fondamental et l'historique : notes sur *Source of the Self* de Charles Taylor », in *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Québec : Presses de l'Université de Laval, 1998, pp.11-19.

**PÉLABAY J.**,
« Charles Taylor : la reconnaissance des différences comme politique ». [http://www2.cndp.fr/magphilo/philo15/charles_taylor-Imp.htm]

**SPECTOR C.,**
« Charles Taylor, philosophe de la culture », *Laviedesidees.fr*, 8 avril 2014.

**THIBAUT P.,**
« Jacques Maritain, Charles Taylor et le malaise de la modernité », in *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne,* Québec : Presses de l'Université de Laval, 1998, pp.203-216.

**RESNICH P.,**
« A la recherche de la communauté perdue : Charles Taylor et la modernité », in *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne,* Québec : Presses de l'Université de Laval, 1998, pp.319-340.
« De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance », Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor, in *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne,* Québec : Presses de l'Université de Laval, 1998, pp.351-364.
« Qu'est-ce qu'une philosophie morale réaliste ? », Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor, in *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne,* Québec : Presses de l'Université de Laval, 1998, pp.365-368.

## II. AXEL HONNETH

### 1. Ouvrages

#### 1.1. Ouvrages d'Axel Honneth

*Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique* ; traduit de l'allemand par Frédéric Joly et Pierre Rusch. Paris : Gallimard, 2015, 598 p.

*Ce que social veut dire*. II, *Les Pathologies de la raison* ; traduit de l'allemand par Pierre Rusch. Paris : Gallimard, 2014, Vol.1, 384 p.

*Ce que social veut dire*. I, *Le Déchirement du social* ; traduit de l'allemand par Pierre Rusch. Paris : Gallimard, 2013, Vol.1, 334 p.

*Un monde de déchirements. Une théorie critique, psychanalyse, sociologie* ; traduit de l'allemand par Pierre Rusch et Olivier Voirol, [préface d'Olivier Voirol]. Paris : La Découverte, 2013, 299 p.

*Société : intégration, désintégration. Écrits sociologiques* ; [préface d'Axel Honneth] ; traduit de l'allemand et de l'anglais par Pierre Arnoux, Julia Christ, Georges Felten,… [et al]. Paris : Payot, 2011, Vol.1, 394p.

*Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* ; traduit de l'allemand et présenté par Franck Fischback. Paris : La Découverte, 2008, 127 p.

*La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique* ; édition établie par Olivier Voirol ; textes traduits de l'allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix. Paris : La Découverte, 2008, 349 p.

*La réification. Petit traité de Théorie pratique* ; traduit de l'Allemand par Stéphane Haber. Paris : Ed. Gallimard, 2007, 141 p.

*La lutte pour la reconnaissance* ; traduit de l'Allemand par Pierre Rusch. Paris : Cerf, 2000, 232 p.

#### 1.2. Ouvrages sur Honneth

**CARRÉ L.,**
*Axel Honneth: Le droit de la reconnaissance*. Paris : Ed. Michalon, 2013, 128 p.

**HUNYADI M. (dir.), BOTBOL-BAUM M., CARRÉ L. … [et al.],**
*Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté*. Lormont : Le bord de l'eau, 2014, 129 p.
*La vertu du conflit : pour une morale de la médiation*. Paris : Ed. Cerf, 1995, 112 p.

**ZARKA Y.-C. (dir.),**
*Critique de la reconnaissance. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth* ; [avec la collaboration de Derny Jérémy]. Paris : Ed. Mimésis, collection « philosophie et société », 2015, 103 p.

## 2. Articles

### 2.1. Articles d'Axel Honneth

« De la pauvreté de notre liberté : Grandeur et limites de la "vie éthique" chez Hegel », in *Critique de la reconnaissance* (sous la direction de Zarka Y.-C.). Paris : Ed. Mimésis, 2015, pp. 57-81.

« L'ensauvagement du conflit social. Un regard sur les luttes pour la reconnaissance au début du XXI[e] siècle », in *Le tournant de la théorie critique* ; pp. 295-321 ; [sous la direction de Frère Bruno]. Paris ; Perpignan : Desclée de Brouwer, 2015, Vol.1, 493 p.

« L'éducation en démocratie : un chapitre négligé de la philosophie politique », in *Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth* (Bouton C., Le Blanc G. (dir.). Editions Le bord de l'eau, 2015, pp.11-38.

« Travail et agir instrumental. Á propos des problèmes catégoriels d'une théorie critique » ; traduit par Isabelle Gernet, in *Travailler*, n°18, 2007, pp.17-58.

« Le CPE bat en brèche les attentes de reconnaissance du travailleur » ; propos recueillis par Nicolas Weill, in *Le Monde*, 2 avril 2006.

« La Théorie de la reconnaissance : une esquisse » et « Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *Revue du MAUSS* n° 23, 2004, pp.133-136.

«Reconnaissance et justice », *Le passant ordinaire* n°38 [Revue internationale de création et de pensée critique], janvier-février, 2002. http://www.passant-ordinaire.com/revue/ 38/349.asp

« Intégrité et mépris : principes d'une morale de la reconnaissance », *Recherches sociologiques*, Vol. 30, n°2, 1999, pp.11-22.

### 2.2. Articles sur Axel Honneth

**AUDI P.**,
« L'envers de la reconnaissance », in *Critique de la reconnaissance : Autour de l'œuvre d'Axel Honneth (*Zarka Y.-C. « dir. »). Paris : Editions Mimésis, 2015, pp.13-27.

**BEGOUT B.,**
« La réification chez Luckács et Honneth », in *Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth* (Bouton C., Le Blanc G. (dir.). Lormont : Editions Le bord de l'eau, 2015, pp.55-82.

**BOTBOL-BAUM M.,**
« Le renversement de la priorité des droits institutionnels sur les droits subjectifs est-il la voie vers l'émancipation ? », in *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté*. Lormont : Le bord de l'eau, 2014, pp.41-52.

**BOURGEOIS B.,**
« De la richesse actuelle de la théorie hégélienne de l'éthicité : quelques objections », in *Critique de la reconnaissance : Autour de l'œuvre d'Axel Honneth (*Zarka Y.-C. « dir. »). Paris : Editions Mimésis, 2015, pp.81-89.

**BRUGERE F.,**
« Féminisme et reconnaissance », *Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth* (Bouton C., Le Blanc G. (dir.). Lormont : Editions Le bord de l'eau, 2015, pp.183-200.

**CANIVEZ P.,**
« Pathologies of Recognition », in *Philosophy and Social Criticism*, 37/8, October 2011, pp. 851-887.

**CARRÉ L.,**
« Trois problèmes hégéliens : liberté, démocratie, politique », in *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté*. Lormont : Le bord de l'eau, 2014, pp.85-98.

**COIGNARD T.,**
« Démocratie et reconnaissance dans les relations internationales. Enjeux et questions ouvertes chez Axel Honneth », *Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth* (Bouton C., Le Blanc G. (dir.). Lormont : Editions Le bord de l'eau, 2015, pp.343-364.

**CÔTÉ-VAILLANCOURT F.,**
« Constructivisme et reconstruction normative », in *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté*. Lormont : Le bord de l'eau, 2014, pp.77-84.

**DÉNAGNON KÉDÉ J.,**
« La réception de l'œuvre d'Axel Honneth », in *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté*. Lormont : Le bord de l'eau, 2014, pp.33-40.

**DE NANTEUIL M.,**
« Qui est le sujet du mépris ? », in *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté*. Lormont : Le bord de l'eau, 2014, pp.53-64.

**DOSTIE-PROULX P.-L.,**
« Reconstruction normative et espace public démocratique, le potentiel critique de la théorie politique d'Axel Honneth », in *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté*. Lormont : Le bord de l'eau, 2014, pp.99-108.

**DILMAGHANI D.,**
« Penser le conflit inhérent à la lutte pour la reconnaissance », in *Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth* (Bouton C., Le Blanc G. (dir.). Lormont : Editions Le bord de l'eau, 2015, pp.225-254.

**DUBET F.,**
« Egalité et reconnaissance : continuité ou rupture ? », in *Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth* (Bouton C., Le Blanc G. (dir.). Lormont : Editions Le bord de l'eau, 2015, pp.153-182.

**DUPEYRIX A.,**
« Démocratie sociale et justice politique chez Habermas et Honneth », in *Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth* (Bouton C., Le Blanc G. (dir.). Lormont : Editions Le bord de l'eau, 2015, pp.279-298.

**FISCHBACH F.,**
« Travail et émancipation chez Axel Honneth », in *Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth* (Bouton C., Le Blanc G. (dir.). Lormont : Editions Le bord de l'eau, 2015, pp.109-128.

**FROGNEUX N.,**
« La plasticité de la reconnaissance », in *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté*. Lormont : Le bord de l'eau, 2014, pp.21-32.

**GENEL K.,**
« Autorité et domination chez Honneth : Quelles perspectives critiques pour une théorie de la démocratie ? », *Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth* (Bouton C., Le Blanc G. (dir.). Lormont : Editions Le bord de l'eau, 2015, pp.255-274.

**GODIN C.,**
« Les pathologies de la liberté d'Axel Honneth : du bien fondé d'un détour par Hegel », in *Critique de la reconnaissance : Autour de l'œuvre d'Axel Honneth (*Zarka Y.-C. « dir. »). Paris : Editions Mimésis, 2015, pp.27-39.

**HUNYADI M.,**
« Axel Honneth change de cap », *Le Temps*, 07 février 2015, http://www.letemps.ch/Page/Uuid/f6582bfc-ade0-11e4 8a1418075d406251/
« Axel Honneth est-il encore francfortois ? », in *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté (Introduction)*. Lormont : Le bord de l'eau, 2014, pp.7-17.
« Acteurs et philosophe, la question des points de vue », in *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté*. Lormont : Le bord de l'eau, 2014, pp. 65-75.

**KERVÉGAN J.-F.,**
« Dimensions juridiques et institutionnelles d'une *Sittlichkeit* démocratique. Réflexions à partir de *Das Recht der Freiheit* », pp. 299-323, in *Capitalisme et démocratie : autour d'Axel Honneth* (Sous la direction de Bouton Christophe et Le Blanc Guillaume). Lormont : Le Bord de l'eau, 2015, 370 p.

**PULCINI E.,**
« Les pathologies de la reconnaissance », in *La reconnaissance aujourd'hui* (Sous la direction d'Alain Caillé et Christian Lazzeri). Paris : CNRS, 2009, pp. 403-425.

**RAYMOND J.-L.,**
« Axel Honneth : Les trois sphères de la reconnaissance de l'individu », *Philosophie Magazine*, décembre 2006-Janvier 2007, http://www.philomag.com

**RENAULT E.**
« Une conception pragmatique de la démocratie », in *Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth* (Bouton C., Le Blanc G. (dir.). Lormont : Editions Le bord de l'eau, 2015, pp.325-342.

**ROUDAUT M.,**
« Solidarité et capitalisme chez Axel Honneth », in *Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth* (Bouton C., Le Blanc G. (dir.). Lormont : Editions Le bord de l'eau, 2015, pp.129-152.

**TINLAND O.,**
« La reconnaissance : par les mœurs ou par les institutions ? », *Laviedesidées.fr*, 14 novembre 2008

**VAN CAILLE C.,**
« Reconnaissabilité, normativité : La lutte pour la reconnaissance et sa portée critique », in *Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth* (Bouton C., Le Blanc G. (dir.). Lormont : Editions Le bord de l'eau, 2015, pp.201-224.

**WEIS I.,**
« Liberté objective ou liberté sociale ? Autres objections », in *Critique de la reconnaissance : Autour de l'œuvre d'Axel Honneth (*Zarka Y.-C. « dir. »). Paris : Editions Mimésis, 2015, pp. 89-100.

**ZARKA Y.-C.,**
« La reconnaissance en question (Introduction)», in *Critique de la reconnaissance : Autour de l'œuvre d'Axel Honneth (*Zarka Y.-C. « dir. »). Paris : Editions Mimésis, 2015, pp.7-13.
« ″Percer à jour le voile de la réification″ : de Luckács à Honneth et retour », in *Critique de la reconnaissance : Autour de l'œuvre d'Axel Honneth (*Zarka Y.-C. « dir. »). Paris : Editions Mimésis, 2015, pp.39-57.

## III. AUTRES OUVRAGES GÉNÉRAUX

**ABDELKADER BELBAHRI (dir.),**
*Les enjeux de la reconnaissance des minorités : les figures du respect*. Paris : Harmattan, 2008, 183 p.
**ABOU (S.),**
*L'identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation.* Paris : Anthropos, 1987, 235 p.
*Cultures et droits de l'homme.* Paris : Hachette, (Pluriel), 1992, 142 p.
**AFFICHARD J. & DE FOUCAULT J.B (dir.),**
*Pluralisme et équité : la justice sociale dans les démocraties*. Paris : Ed. Esprit, 1995, 263 p.
*Justice sociale et inégalités.* Paris : Seuil, 1992, 270 p.
**AMARTYA SEN,**
*L'idée de justice.* Paris : Flammarion, 2009, 558 p.
*Identité et violence. L'illusion du destin* ; traduit de l'anglais par Sylvie Kleiman-Lafon. Paris : Ed. Odile Jacob (Poche), 2015, (2ème édition), 270 p.
**AMSELLE J.-L.,**
*Vers un multiculturalisme français : l'empire de la coutume.* Paris : Flammarion, 2001, 179 p.
**ARISTOTE,**
*Métaphysique,* T1, Liv. A-Z. Paris : J. Vrin, 1991, 310 p.
*Métaphysique,* T2, Liv. H-N. Paris : J. Vrin, 1991, 314 p.
*La poétique* ; texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot ; préface de Tzvetan Todorov. Paris : Seuil, 2011, 465 p.
*Ethique à Nicomaque* ; introduction, traduction, notes et index par Jules Tricot. Paris : Jean Vrin, 2007, 577 p.
*Les politiques* ; traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin (publié avec le concours du Centre National des Lettres). Paris : GF-Flammarion, 1990, 589 p.
**ASSOUN P.-L.,**
*L'Ecole de Francfort*. Paris : Quadrige / PUF, 2012, 147 p.
**AUDARD C., BOUDON R., DUPUY J.-P., DWORKIN R,. … [et al],**
*Individu et justice sociale : autour de John Rawls* ; préface de François Terré. Paris : Ed. Seuil, 1998, 317 p.
*Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique et société*. Paris : Gallimard, 2009, 843 p.
**BALIBAR (E.),**
*Race, nation, classe : les identités ambigües*. Paris : Découverte, 1990**,** 308 p.
**BANKOVSKY M., LE GOLF A.** (dir.),

*Penser la reconnaissance, entre théorie critique et philosophie française contemporaine*. Paris : CNRS, 2012, Vol.1, 298 p.
**BASILIEN-GAINCHE M.-L.,**
*Etat de droits et états d'exception : une conception de l'Etat*. Paris : PUF, 2013, Vol.1, 303 p.
**BAUDEAUX(C.),**
*Egalité entre les sexes, mixité et démocratie*. Paris : Harmattan, 1992, 301 p.
**BAYART J.F.,** *L'illusion identitaire*. Paris : Fayard, 1996, Vol.1, 306 p.
**BEAUVOIS J.-L.,**
*Traité de la servitude libérale : analyse de la soumission*. Paris : Dunod, 1994, 247 p.
*Les illusions libérales, individualisme et pouvoir social : petit traité des grandes illusions* ; Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2005, Vol.1, 423 p.
**BÉNÉTTON P.,**
*Les régimes politiques*. Paris : PUF, 1996, 116 p.
*Introduction à la politique*. Paris : PUF, 2010, Vol.1, 401 p.
*Les classes sociales*. Paris : PUF, 1991, 1ère édition, 125 p.
**BENICHOU M.,** *Le multiculturalisme*. Paris : Ed. La Découverte, 2006, Vol.1, 127 p.
**BERSTEIN S. (dir.),** *La démocratie libérale*. Paris : PUF, 1998, 950 p.
**BESNIER J.-M.,**
*Histoire de la philosophie moderne et contemporaine, Figures et œuvres*. Paris : Editions Grasset & Fasquelle, 1993, 551 p.
**BIDENT C.,** *Reconnaissances : Antelme, Blanchot, Deleuze*. Paris : Calmann-Lévy, 2003, 166 p.
**BIRNBAUM P. (dir.),** *Sociologie des nationalismes*. Paris : PUF, 1997, 1ère édition, 462 p.
**BISSOONDATH N.,**
*Le marché aux illusions, la méprise du multiculturalisme* ; traduit de l'anglais par Jean Papineau ; [préface de Lise Bissonnette], Genève, Liber, 1995, Vol.1, 242 p.
**BLUCHE F.,**
*L'Ancien régime : institutions et société*. Paris : L.G.F., 1993, Vol.1, 222 p.
**BLUCHE F. (dir.),**
*Le prince, le peuple et le droit : autour des plébiscites de 1851 et 1852*. Paris : PUF, 2000, (Collection Léviathan), 318 p.
**BOBBIO N.,**
*Libéralisme et démocratie* ; traduit de l'italien par Nicola Giovanni. Paris : Cerf, 1996, 124 p.
**BOUDON R.,** *Le sens des valeurs*. Paris : PUF, 1999, 397 p.
**BOURDIEU P. (dir.)**,
*La misère du monde*. Paris : Seuil, 1993, Vol.1, 1460 p.
*Méditations pascaliennes*. Paris : Seuil, 1997, 316 p.
**BURDEAU G.,**
*La démocratie: essai synthétique*. Bruxelles, Le bègue & nationale, 1956, 114 p
*La démocratie*. Paris : Seuil, (Points), 1996, 185 p.
*L 'Etat*. Paris ; Seuil, 1970, (Points), 182 p.
*Le libéralisme*. Paris : Seuil, (Points), 1979, 300p.
*Traité de la science politique t.5 : L 'Etat libéral et les techniques politiques de la démocratie gouvernée*. Paris : LGDJ, 1987
**BON-MAURY G.,**
*Liberté des mœurs, égalité des droits*. Paris : Fondation Jean Jaurès, 2011, 103 p.
**BOURGEOIS L.,**
*Solidarité* ; [Préface de Jacques Eloy], Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, 110 p.
**BOWLES S. & GINTIS H.,**

*La démocratie post-libérale : essai critique sur le libéralisme et le marxisme* ; traduit de l'américain par William Olivier Desmond. Paris : La Découverte, 1998, 354 p.

**BOXILL B.,**

*Les noirs et la justice sociale aux Etats-Unis* ; traduit de l'américain par Vincent B. Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 1998, 294 p.

**BOULHOL P.,**

*Anagnorismos : la scène de reconnaissance dans l'hagiographie antique et médiévale*. Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, 1996, 255 p.

**BRAUN L.,**

*L'image de la philosophie : méconnaissance et reconnaissance*. Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 2005, 111 p.

**BRUNEL S.,**

Dix questions sur la mondialisation. Paris : Ed. Sciences humaines, 2016, 114 p.

**BRUNO E., GIORDAN H. & LAFONT R.,**

*Le temps du pluriel : la France dans l'Europe Multiculturelle.* La Tour d'Aigues (Vaucluse) : éd. de l'Aube. Paris : diff. Harmonia Mundi, 1999, 115 p.

**BUTLER J.,**

*Défaire le genre* ; traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Maxime Cervulle. Paris : Ed. Amsterdam, 2012, 331 p.

*Senses of the subject*. New York: Fordham University Press, 1 Vol., 2015, 217 p.

*Qu'est-ce qu'une vie bonne ?* ; traduit de l'anglais et préfacé par Martin Rueff. Paris : Payot & Rivages, 2014, 109 p.

*Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du sexe* ; traduit de l'américaine par Charlotte Nordmann. Paris : Ed. Amsterdam, 2009, 249 p.

*Le récit de soi* ; traduit de l'anglais par Bruno Ambroise et Valérie Aucoutier. Paris : PUF, 2007, 140 p.

*Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion* ; préface d'Eric Fassin ; traduit de l'anglais (Etats Unis) par Cynthia Kraus. Paris : Ed. La Découverte, 2005, 283 p.

*Humain, inhumain : le travail critique des normes : entretiens* ; traduit de l'américain par Jérôme Vidal et Christine Vivrier. Paris : Ed. Amsterdam, 2005, 154 p.

*Antigone : la parenté entre la vie et la mort* ; traduction de Guy Le Gaufey. Paris : EPEL, (Collection « Les grandes classiques de l'érotologie moderne »), 2003, 103 p.

**BUTLER J.-P., MALABOU C.,**

*Sois mon corps : une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel* ; traduction d'Elsa Boyer et Catherine Malabou. Montrouge : Bayard, 2009, 126 p.

**BUTLER J.-P., GAYATRI CHACRAVORTY S.,**

*L'Etat global* ; traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Françoise Bouillot. Paris : Payot, 2009, 107 p.

**BUTLER J.-P., RUBIN G.-S.,**

*Entretien : marché au sexe ; Penser le sexe ; Imitation et insubordination du genre* ; textes réunis par Eliane Sokol ; traduits de l'américain par Eliane Sokol et Flora Bolter. Paris : EPEL, 2001, (Collection « Les grandes classiques de l'érotologie moderne »), 175 p.

**BUTLER J.-P., VIDAL J.,**

*Le pouvoir des mots: discours de la haine et politique du performatif* ; traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann. Paris : Ed. Amsterdam, 2008, 220 p.

**CABRILLA (C.),** *Droits et libertés fondamentaux*. Paris : Dalloz, 1994, 315 p.

**CAILLE A. (dir.),**

*De la reconnaissance : don, identité et estime de soi*. Paris : La Découverte, 2004

**CAILLE A. & LAZERRI C. (dir.),**

*La reconnaissance aujourd'hui*. Paris : CNRS Editions, 2009, 503 p.

**CAILLE A. (dir.), CARDOSO DE OLIVEIRA R.-L., CHANIAL P., [et al.],**
*La quête de reconnaissance : nouveau phénomène social total*. Paris : La Découverte, 2007, 303 p.
**CAILLE A., FISTETTI F., CHANIAL P., … [et al.],**
*Théories du multiculturalisme : un parcours entre philosophie et sciences sociales*. Paris : Ed. La Découverte, 2009, 227 p.
**CANIVEZ P.,**
*Eduquer le citoyen ?* Paris : Hatier, 1995 (2e éd.), 159 p.
*Qu'est-ce que la nation ?* Paris, Vrin, 2004, 126 p.
*Qu'est-ce que l'action politique ?* Paris : Vrin, 2013, 124 p.
**CARRÉ L.,**
*Axel Honneth : le droit de la reconnaissance*. Paris : Michalon Editeur, 2013, 127 p.
**CAUSSAT P.,**
*De l'identité culturelle : mythe ou réalité*. Paris : Desclée de Brouwer, 1989, 244 p.
**CAUTANT A.,**
*Une critique républicaine de la démocratie libérale : « De la démocratie en Amérique » d'Alexis de Tocqueville : étude*. Paris : Mare & Martin, 2007, 561 p.
**C.D.H.,** *Les droits des minorités.* Genève : ONU, 1995, 21 p.
**CHETCUTI N., GRECO L.,**
*La face cachée du genre : langage et pouvoir des normes* ; postface de Judith Butler. Paris : Presses Sorbonne nouvelle, 2012, 157 p.
**CHAMARAT G.,**
*Identités individuelles, identités collectives* ; Actes du colloque de Caen (1995). Caen : PUC, 1998, 254 p.
**CHANIAL P.,**
*Justice, don et association : la délicatesse essence de la démocratie*. Paris : La Découverte, 2001, 380 p.
**CHARLOT (J.),** *Les partis politiques. Paris* ; Armand Colin, (U2), 1971, 253 p.
**CHAUMONT J.- M.,**
*La concurrence des victimes : génocide, identité, reconnaissance*. Paris : La Découverte, 2002, 380 p.
**CHRETIEN J.-L.,** *Reconnaissances philosophiques*. Paris : Cerf, 2010, 312 p.
**COHEN D.,**
*Homo economicus, prophète (égaré) des temps nouveaux*. Paris : Albin Michel, 2012, 212 p.
**COLLECTIF,**
*Ethnicité, identités et citoyenneté en Afrique Centrale.* Yaoundé : PUC, 2002, 261 p.
*Dynamiques citoyennes et dignité humaine en Afrique centrale*. Yaoundé : PUC, 2002, 261 p.
*Conflits et identités*, *actes des journées philosophiques à Canisius* (avril 1997). Kinshasa : Ed. Loyola, 1998, 185 p.
**CONSTANT (F.),** *Le multiculturalisme.* Paris : Flammarion, 2000, 117 p.
**CORCUFF P.,**
*La question de l'individualisme : Stimer, Marx, Proudhon*. Latresne : Le bord de l'eau, 2003, 91 p.
**CORCUFF P., LE BART C. (dir.),**
*L'individu aujourd'hui : débats sociologiques et contrepoints philosophiques* ; [Colloque du 16-21/06/2008, Centre culturel international Cerisy-la-Salle (Manche)]. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2010, 393 p.
**CORCUFF P., ION J., SINGLY F.,**
*Politiques de l'individualisme : entre sociologie et philosophie*. Paris : Textuels, 2006, 183 p.
**DELAS J.-P.,**

*Le mouvement ouvrier: naissance et reconnaissance* ; *XIXe-XXe Siècles.* Paris : Nathan, 1991, 207 p.

**DEMEUR-VALLÉE C., LE COADIC R. (coord.),**

*Identités et démocratie : diversité culturelle et mondialisation, repenser la démocratie : rencontres internationales de Rennes [textes anglais traduits par Deborah Diaz* ; texte italien traduit par Gérard Vittori]. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2003, 411 p.

**DOMENACH (J-M.),** *Approches de la modernité*. Paris : Ellipses, 1990, 208 p.

**DOYTCHEVA M.,**

*Le multiculturalisme*. Paris : La Découverte, (Collection « Repères. Thèses et débats »), 2011, 125 p.

*Une discrimination positive à la française ? Ethnicité et territoire dans les politiques de la ville* ; préface de Dominique Schnapper, Ed. La Découverte, 2007, 225 p.

**DUMONT L.,**

*Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil, (Esprit), 1983, 279 p.

**DUPLOUY A.,**

*Le prestige des élites : recherche sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X^e^ et Ve siècles avant Jésus Christ*. Paris : Les Belles Lettres, 2006, 414 p.

**DUPUIS M.,**

*Le soin, une philosophie: choisir et vivre des pratiques de reconnaissance réciproque*. Paris : S. Arslan, 2013, 157 p.

**DUPUY J. P.,**

*Libéralisme et justice sociale : le sacrifice de l'envie*. Paris : Hachette Littératures, (Collection « Pluriel »), 1997, 374 p.

**DWORKIN R.,**

*Prendre les droits au sérieux* ; traduit de l'anglais par Rossignol M.-J. et Limare F. ; traduction révisée et présentée par Pierre Bouretz. Paris : PUF, 1995, 515 p.

*Une question de principe* ; traduit de l'américain Aurélie Guillain. Paris : PUF, 1996, 504 p.

*L'Empire du droit* ; traduit de l'américain par Elisabeth Soubrenie. Paris : PUF, 1994, 468 p.

*La Vertu souveraine* ; traduction française par Jean-Fabien Spitz. Bruxelles, Editions Émile Bruylant, (collection « Penser le droit »), 2007, 359 p.

*Justice pour les hérissons - La vérité des valeurs* ; traduit de l'anglais par John E. Jackson. Genève : Labor et Fides, (Collection « le champ éthique »), 2015, 553 p.

*Religion sans Dieu* ; traduit de l'anglais par John E. Jackson ; Genève: Labor et Fides, (collection « Logos »), 2014, 123 p.

**EPICTÈTE,**

*Ce qui dépend de nous. Manuel et entretiens (extraits)* ; traduit du grec et présenté par Myrto Gondicas. Paris : Arléa, (Collection « retour aux grands textes »), 2012, 203 p.

**FERRY (J.-M.),**

*Valeurs et normes. La question de l'éthique.* Bruxelles : Ed. UB, 2002, 114 p.

*L'éthique reconstructiviste*. Paris : Ed. Cerf, (Humanités), 1996, 115 p.

*Les puissances de l'expérience : essais sur l'identité contemporaine. Tome II, les ordres de la reconnaissance*. Paris : Ed. Cerf, 1991, 254 p.

*La république crépusculaire : comprendre le projet européen « in sensu cosmopolitico »*. Paris : Ed. Cerf, (Humanités), 2010, 303 p.

*Europe, la voie kantienne : essaie sur l'identité postnationale*. Paris : Ed. Cerf, 2006, 215 p.

*De la civilisation : civilité, légalité, publicité*. Paris : Ed. Cerf, 2001, 194 p.

*La question de l'Etat européen*. Paris : Gallimard, 2000, 322 p.

*L'allocation universelle : pour un revenu de citoyenneté*. Paris : Ed. Cerf, 1995, 124 p.

**FERRY J.-M., LIBOIS B.,**

*Pour une éducation postnationale*. Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles, (Philosophie et société), 2003, 266 p.

**FERRY LUC,**

*Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* Paris : Grasset, 2002, 486 p.

*Des droits de l'homme à l'idée républicaine*. Paris : PUF, 1992, 189 p.

**FICHTE. J.-G.,**

*Discours à la nation allemande*. Paris : Imprimerie nationale, (La Salamandre), 1992, 396 p.

*Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* ; présentation, traduction et notes par Alain Renaut. Paris : PUF, 1984, 418 p.

*Le caractère de l'époque actuelle*, trad. Ives Radrizzani. Paris : J. Vrin, 1990, p. 272 p.

*Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, traduction de Jules Barni, précédé *« Révolution et transparence sociale »* ; par Marc Richir, Paris : Payot, 1989, 279 p.

*Le système de l'éthique d'après les principes de la doctrine de la science* ; présentation, traduction et postface par Paul Naulin. Paris : PUF, 1986, 381 p.

**FISCHBACH F.,**

*Fichte et Hegel. La reconnaissance*. Paris : PUF, 1999, 128 p.

*Philosophies de Marx*. Paris : Jean Vrin, 2015, 206 p.

*Le sens du social : les puissances de la coopération* ; Montréal, Lux, 2015, 260 p.

*Sans objet : capitalisme, subjectivisme, aliénation*. Paris : Jean Vrin, 2000, 269 p.

*Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris : Ed. La Découverte, 2009, 163 p.

**FISHBACH F., DUFOUR E., RENAULT E. (dir.),**

*Histoires et définitions de la philosophie sociale*. Grenoble : UPMF, 2012, 281 p.

**FRASER N.,**

*Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution* ; Traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Estelle Ferrarese, Edition établie et introduite par Estelle Ferrarese. Paris : La Découverte / Poche, 2011, 187 p.

*Le féminisme en mouvement : des années 1960 à l'ère néolibérale* ; traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Estelle Ferrarese. Paris : Ed. La Découverte, 2012, 331 p.

*Justice interrupts : critical reflections on the « postsocialist » condition*. New York : Routledge, 1997, 241 p.

**FRASER N., BOLTANSKI L.,**

*Domination et émancipation, pour un renouveau de la critique sociale* ; débat présenté par Corcuff Philippe. Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2014, 74 p.

**FISTETTI F.,**

*Théories du multiculturalisme : un parcours entre philosophie et sciences sociales* ; traduit de l'italien par Philippe Chanial et Marilisa Preziosi ; [Postface de Alain Caillé et Philippe Chanial]. Paris : Ed. La Découverte, 2009, 227 p.

**FOUREST C.,**

*La dernière utopie : universel et crise du multiculturalisme.* Paris : Librairie Générale française, 2011, 337 p.

**FRANCOIS J.,**

*Le pont des singes : de la diversité à venir : fécondité culturelle face à l'identité nationale*. Paris : Galilée, 2010, 62 p.

**FRERE B. (dir.),**

*Le tournant de la théorie critique* ; [avec les contributions de Baert P., Boltanski L., Fraser N., … et al.]. Paris ; Perpignan : Desclée de Brouwer, 2015, Vol.1, 493 p

**GADREY J.,** *En finir avec les inégalités.* Paris : Mango, 2006, 250 p.

**GAMEL C.,**

*Economie de la justice sociale : repères éthiques du capitalisme*. Paris : Cujas, 1992, 135 p.
**GAUCHET M.,**
*L'avènement de la démocratie. I, La révolution moderne.* Paris : Gallimard, 2007, 206 p.
**GIRARD A., NEUSCHANDER C.,**
*Le libéralisme contre la démocratie : le temps des citoyens*. Paris : Syros, 1997, 247 p.
**GORCEIX P.,**
*Le symbolisme en Belgique ou L'éveil à une identité culturelle : une si rare différence….mélanges. Paris* : Eurédit, 2008, 2 Vol. (321, 327 p).
**GOYARD-FABRE S.,**
*Philosophie politique. XVI^e – XX^e siècles. Modernité et humanisme*. Paris : PUF, 1987, 543 p.
*Les embarras philosophiques du droit naturel*. Paris : Jean Vrin, 372 p.
*Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : PUF, 2001, 252 p.
*L'Etat : figure moderne de la politique*. Paris : Armand Colin, 1999, 186 p.
*Les principes philosophiques du droit politique moderne*. Paris : PUF, 1997, 425 p.
*Montesquieu : la nature, les lois et la liberté*. Paris : PUF, 1993, 1ère édition, 360 p.
**GREVEN-BORDE H.,**
*Les identités en débat : intégration ou multiculturalisme*. Paris : Harmattan, 2000, 362 p.
**GRYSPEERDT A. (coord.), LOHISSE J. et MEUNIER J.-P.,**
*La reconnaissance* ; Louvain-La-Neuve, UCL, Département de communication, 1996, 260 p.
**GUBBET LAFAYE C.,**
*Le juste et l'inacceptable : les sentiments d'injustice contemporains et leurs raisons*. Paris : PUPS, 2012, 287 p.
**GUEGUEN H., MALOCHET G.,**
*Les théories de la reconnaissance*. Paris : Editions La Découverte (Collection Repères), 2012, 126 p.

**GUIENNE V.,** *L'injustice sociale* ; Ramonville Saint-Agne, Erès, 2006, 188 p.
**GWENDOLINE J.,**
*La liberté ou l'être en négation: rapport et unité relationnelle dans la logique de Hegel*. Paris : Ed. Kimé, 2010, 403 p.
*Eloge des libertés*. Paris : Desclée de Brouwer, 1989, 139 p.
*Système et liberté dans la logique de Hegel*. Paris : Aubier Montaigne, 1980, 321 p.
**GWENDOLINE J., LABRRIERE P.-J.,**
*Les premiers combats de la reconnaissance : maîtrise et servitude dans la « phénoménologie de l'esprit » de Hegel : texte et commentaire*. Paris : Aubier, 1987, 146 p.
*De Kojève à Hegel : cent ans de pensée hégélienne en France*. Paris : A. Michel, 1996, 261 p.
*Hegel : le malheur de la conscience, ou, l'accès à la raison : « liberté de l'autoconscience, stoïcisme, scepticisme et la conscience malheureuse » : texte et commentaire*. Paris : Aubier, 1989, 161 p.
*Le syllogisme du pouvoir : y a-t-il une démocratie hégélienne ?* Paris : Aubier, 1989, 362 p.
**HABERMAS (J.),**
*Ecrits politiques : culture, droit, histoire* ; traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Paris : Cerf, (Passagers), 1991, 269 p.
*De l'éthique de la discussion* ; traduit de l'allemand par Mark Hunyadi. Paris : Ed. Cerf, 1992,199 p.
*Droit et démocratie : entre foi et normes* ; Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Paris : Gallimard, 1997, 551 p.
*Discours philosophique de la modernité. Douze conférences* ; traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Paris : Gallimard, 1990, 494 p.

*Textes et contextes : essais de reconnaissance théorique* ; traduit de l'allemand par Mark Hunyadi et par Rainer Rochlitz. Paris : Ed. Cerf 1994, 198 p.
*L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris : Fayard, 1998, 389 p.
*Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris : Fayard, 2000, 149 p.
*L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise ; avec une préface inédite de l'auteur* ; traduit de l'allemand par Marc B. Launay. Paris : Payot, 1993, 324 p.
Une époque de transitions : écrits politiques ; traduit de l'allemand et de l'anglais par Christian Bouchindhomme. Paris : Fayard, 2005, 407 p.
*Théorie de l'agir communicationnel. I, rationalité de l'agir et rationalisation de la société* ; traduit de l'allemand par Jean-Marc Ferry. Paris : Fayard, 1987, 448 p.
*Théorie de l'agir communicationnel. II, critique de la raison fonctionnaliste* ; traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel. Paris : Fayard, 1987, 480 p.
*La Technique et la science comme « idéologie »* ; traduit de l'allemand et préface par J.-R. Ladmiral. Paris : Gallimard, 1990, 211 p.
*La constitution de l'Europe* ; traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme. Paris : Gallimard, 2012, 224 p.
*Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé* ; traduit de l'allemand par Jean Lacoste. Paris : Payot, 2012, 248 p.
*Après Marx* ; traduit de l'allemand par Jean-René Ladmiral et Marc B. Launay. Paris : Hachette Littératures, 1997, 340 p.
*La paix perpétuelle : le bicentenaire d'une idée kantienne* ; traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris : Cerf, 1996, 121 p.

**HABERMAS J., RAWLAS J.,**

*Débat sur la justice politique* ; traduit de l'américain et de l'allemand par Rainer Rochlitz ; avec la collaboration de Catherine Audard. Paris : Ed. du Cerf, 1997, 187 p.

**HANS K.,**

*Théorie pure du droit* ; traduit de l'allemand par Charles Eisenmann. Paris : LGDJ, Bruxelles : Bruylant, 1999, 367 p.
*Théorie générale des normes* ; traduit de l'allemand par Olivier Beaud et Fabrice Malkani. Paris : PUF, 1996, 604 p.

**HATEM J.,**

*Marx, philosophe de l'intersubjectivité*. Paris : Harmattan, 2002, 110 p.

**HEGEL G.W.F.,**

*Phénoménologie de l'Esprit* ; texte présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris : Librairie philosophique Jean Vrin, 2006, 701 p.
*Principes de la philosophie du droit ; texte intégral, accompagné d'annotations manuscrites et d'extraits de cours de Hegel* ; présenté, traduit et annoté par Jean-François Kervégan ; avec les additions rédigées par Eduard Gans ; 3e édition entièrement révisée et augmentée. Paris : PUF, 2013, 798 p.
*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* ; présentation, traduction et notes par Bernard Bourgeois. Paris : Librairie philosophique Jean Vrin, 2012, 615 p.
*Propédeutique philosophique* ; traduction de Maurice de Gandillac. Paris : Ed. Minuit, 1990, 236 p.
*La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire* ; traduction et présentation de Kostas Papaioannou. Paris : Librairie Plon, 1990, 312 p.
*Préface à la phénoménologie de l'esprit* ; traduit de l'allemand par Thomas Piel. Paris : Allia, 2016, 128 p.

*Le droit naturel* ; traduit de l'allemand, préface et annoté par André Koan. Paris : Gallimard, 1972, 186 p.
*Autonomie et dépendance de la conscience de soi* ; traduit et commenté par Alexandre Kojève. [S.I] : [s.n.], 1939, 33 p.
*La philosophie de l'esprit (Iéna, 1803-1804)* ; traduit et présenté par Guy Planty-Bonjour. Paris : PUF, 1969, 136 p.
*La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie1805* ; traduit et présenté par Guy Planty-Bonjour. Paris : PUF, 1982, 138 p.
S*ystème de la vie éthique* ; traduit et présenté par Jacques Taminiaux. Paris : Payot, 1976, 209 p.
*Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel : de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit* ; traduction et notes par Bernard Bourgeois. Paris : Jean Vrin, 1972, 102 p.
**HEIDEGGER M.,**
*Question I. Qu'est-ce que la métaphysique ? Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou « raison ». De l'essence de la vérité. Contribution à la question de l'être. L'identité et différence* ; traduit de l'allemand par Henry Corbin, Roger Munier, Alphonse Waelhens, … [et al.]. Paris : Gallimard, 1972, 310 p.
**HERDER J.-G.,**
*Histoire et cultures : une autre philosophie de l'histoire : idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité (extraits)* ; traduction et notes par Max Rouché ; présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut. Paris : GF Flammarion, 2000, 201 p.
**HERMET G.,** *Culture et démocratie*. Paris : Albin Michel, 993, 244 p.
**HERRERA C.-M.,** *Les droits sociaux*. Paris : PUF, 2009, 127 p.
**HOBBES T.,**
*Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* ; introduction, traduction et notes par François Tricaud. Paris : Ed. Sirey, 1971, 780 p.
*Du citoyen* ; présentation, traduction et notes par Philippe Crignon. Paris : GF-Flammarion, 2010, 508 p.
*De la liberté et la nécessité ; suivi de Réponse à « La capture de Léviathan » (Controverses avec Bramhall I)* ; introduction, traduction, notes, glossaire et index par Franck Lessay. Paris : Librairie philosophique Jean Vrin, 1993, 294 p.
*Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard : controverses avec Bramhall II* ; introduction, notes, glossaires et index par Luc Foisnau et Florence Perronin. Paris : Librairie philosophique Jean Vrin, 1999, 456 p.
*De cive : ou les fondements de la politique* ; traduction de Samuel Sobrière ; présentation par Raymond Polin. Paris : Sirey, 1981, 393 p.
*Béhémoth : ou le long parlement* ; introduction, traduction, notes, glossaires et index par Luc Borot. Paris : Jean Vrin, 1990, 298 p.
**HORKHEIMER M.,**
*Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire* ; suivi de Hegel et le problème de la métaphysique ; traduit de l'allemand par Denis Autier. Paris : Payot, 2010, 188 p.
*Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. de l'allemand par Claude Maillard et Sibylle Muller. Paris : Gallimard, 1996, 324 p.
*Eclipse de la raison* ; traduit de l'américain par Jacques Debouzy ; (suivi) de Raison et conservation de soi ; traduit de l'allemand par Jacques Laizé. Paris : Payot, 1974, 236 p.
*Théorie critique : essais* ; présentés par Luc Ferry et Alain Renaut ; traduit de l'allemand par G. Coffin, J. Masson, … [et al.]. Paris : Payot, 1978, 373 p.
**HORKHEIMER M., ADORNO T. W.,**
*La dialectique de la raison : fragments philosophiques* ; traduit de l'allemand par Eliane

Kaufholz. Paris : Gallimard, 1976, 281 p.
**HUGUENNIN F.,**
*Résister au libéralisme : les penseurs de la communauté*. Paris : Ed. CNRS, 2009, 255 p.
**JOHANNAN M. (dir.),**
*Mémoires et histoires : des identités personnelles aux politiques de reconnaissance* ; Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2005, 283 p.
**JULIA CHRIST, FLORIAN N. (dir.),**
*L'injustice sociale : quelles voix pour la critique ?* Paris : PUF, 2013, 241 p.
**KANDIL F.,** *Fondements de la justice*. Paris : PUF, 2012, 295 p.
**KANT E.,**
*Fondements de la métaphysique des mœurs* ; traduction nouvelle avec introduction et notes de Victor Delbos. Paris : Librairie Delagrave, 1985, 210 p.
*Critique de la faculté de juger* ; traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut. Paris : Flammarion, 1995, 540 p.
*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique ; Réponse à la question : « Qu'est-ce que les Lumières » ?* ; traduction de Jacqueline Laffitte ; notes et commentaires de Jacqueline Laffitte avec la collaboration de Noëlla Baraquin. Paris : Nathan, 2009, 143 p.
*Projet de paix perpétuelle : esquisse philosophique, 1795* ; texte allemand traduit par J. Gibelin. Paris : Jean Vrin, 2002, 136 p.
*Critique de la raison pratique* ; traduction, introduction et notes par Jean-Pierre Fussler ; index établi par Michel Foessel. Paris : Flammarion, 2003, 473 p.
*Critique de la raison pure* ; traduction, présentation et notes par Alain Renaut ; index analytique établi par Patrick Savidan. Paris : Flammarion, 2006, 749 p.
*Réflexions sur l'éducation* ; introduction, traduction et notes par Alexis Philonenko. Paris : 1993, 241 p.
**KAUFMANN J. C.,**
*L'invention de soi : une théorie de l'identité*. Paris : Hachette Littératures, 2004, 351 p.
*Identités, la bombe à retardement*. Paris : Textuel, 2014, 63 p.
**KELLERHULS J.,**
*Le sentiment de justice dans les relations sociales*. Paris : PUF, 1997, 127 p.
**KIS (J.),**
*L'égale dignité : essai sur le fondement des droits de l'homme*. Paris : Ed. Seuil, 1989, 254 p.
**KYMLICKA (W.),**
*Les théories de la justice : une introduction : libéraux, utilitaristes, libértariens, marxistes, communautariens, féministes, …* ; traduit de l'anglais par Marc Saint-Upéry. Paris : Ed. La Découverte, 2003, 362 p.
*Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995, 280 p.
*Multicultural odysseys: navigating the new international politics of diversity*. Oxford ; New York : Oxford University Press, 2007, 374 p.
**KYMLICKA (W.), NORMAN WAYNE,**
*Citizenship in diverse societies*. New York ; Oxford : Oxford University Press, 2000, 444 p.
**KYMLICKA (W.), BASHIR BASHIR,**
*The politics of reconciliation in multicultural societies*. Oxford : Oxford University Press, 2008, 245 p.
**LACOME D.,**
*La crise de l'identité américaine : du melting-pot au multiculturalisme.* Paris : Gallimard, 2003, 448 p.
**LACROIX (J.),** *M. WALZER : le pluralisme et l'universel.* Paris : Michalon, 2001, 119 p.
**LADRIERE J. & VAN PARIJS P. (dir.),**

*Fondements d'une théorie de la justice : essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*. Louvain-La-Neuve : Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984, 275 p.

**LAPIERRE,**

*Qu'est-ce qu'un être citoyen ? Propos de philosophie politique.* Paris : PUF, 2001, 246 p.

**LASSALLE D.,**

*L'intégration au Royaume-Uni : réussites et limites du multiculturalisme.* Paris : Ophrys, 2009, 142 p.

**LAZERRI C., SORAYA NOUR (dir.),**

*Reconnaissance, identité et intégration sociale*. Paris : Presses Universitaires de Paris Ouest, 2009, 463 p.

**LE BITOUX J., CHEVAUX H., PROTH B.,**

*Citoyens de seconde zone : trente ans de lutte pour la reconnaissance de l'homosexualité en France (1971-2002)*. Paris : Hachette Littérature, 2003, 441 p.

**LE BLANC G.,** *L'invisibilité sociale.* Paris : PUF, 2009, 197 p.

**LOCKE J.,**

*Lettre sur la tolérance moderne.* Paris : Mille et une nuits, 2000,110 p.

*Traité du Gouvernement civil* ; traduction de David Mazel, introduction, bibliographie, chronologie et notes par Simone Goyard-Fabre. Paris : Garnier Flammarion, 1992, 381 p.

**LOUVEL R.,** *L'Afrique noire et la différence culturelle.* Paris : Harmattan, 1996, 223 p.

**LYOTARD (J-F.),** *Moralités postmodernes*. Paris : Galilée, 1993, 211 p.

**MA'ALOUF (A.),** *Les identités meurtrières.* Paris : Grasset, 1999, 210 p.

**MACHIAVEL N.,**

*Le Prince ; suivi d'extraits des Œuvres politiques et d'un choix des Lettres familières* ; Préface de Paul Veyne. Paris : Gallimard, 1980, 473 p.

*Discours sur la première décade de Tite-Live* ; traduit de l'italien par Toussaint Guiraudet ; édition établie et annotée par Annick Pélissier ; Préface de Claude Lefort. Paris : Berger-Levrault, 1980, 362 p.

**MACINTYRE A.,**

*Quelle justice ? Quelle rationalité ?* Paris : PUF, 1993, VII-440 p.

*Après la vertu. Etude de théorie morale*. Paris : PUF, 1997, 282 p.

**MACEVILLEY T.,**

*L'identité culturelle en crise : art et différences à l'époque postmoderne et postcoloniale* ; traduit de l'anglais par Yves Michaud. Nîmes : J. Chambon, 1999, 152 p.

**MAFFESOLI M.,**

*Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse.* Khinesiecku : Librairie des Méridiens, 1988, 280 p.

**MANON TREMBLAY (dir.), … [et al.],**

*Genre, citoyenneté et représentation.* Sainte-Foy : Presses de l'Université de Laval, 2007, 237 p.

**MARTINAT F.,**

*La reconnaissance des peuples indigènes entre droit et politique.* Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2005, 276 p.

**MARTINIELLO M.,**

*La démocratie multiculturelle. Citoyenneté, diversité, justice sociale*. Paris : Presses de Sciences Po, (2e édition entièrement remaniée), 2011, 159 p.

*Sortir des ghettos culturels*. Paris : Presses des Sciences Po, 1997, 126 p.

**MARTINIELLO M., PONCELET M. (dir.),**

*Migrations et minorités ethniques dans l'espace européen*. Bruxelles : De Boeck, 1993, 216 p.

**ZE MENDO G.,**

*La citoyenneté différenciée, une approche comparée des modèles d'intégration américain et français* ; préface de Martiniello Marco. Paris : Connaissance et savoirs, 2012, 526 p.

**MARX K.,**

*Manuscrits de 1844* ; *Manifeste du parti communiste ; Le Capital, Livre I, sections 1 et 2*) ; traduction et présentation par Roger-Pol Droit. Paris : Flammarion, 2008, 572 p.

Contribution à la critique de l'économie politique : introduction aux Grundrisse, dite 1875 ; traduit de l'allemand par Guillaume Fondu et Jean Quétier ; et présenté par Guillaume Fondu. Paris : Ed. Sociales, 2014, 280 p.

Critique du droit hégélien de l'Etat : Etat, société civile et absence du politique ; traduction et commentaires par François Guery et … [al.]. Paris : Ellipses, 2000, 78 p.

**MARX K., SÈVE L.,**

*Aliénation et émancipation ; précédé de Urgence de « communisme » ; suivi de 82 textes de « Capital » sur l'aliénation*. Paris : La Dispute, 2012, 219 p.

**MBONDA (E-M.),**

*La justice globale et les droits d'être migrant.* Québec : Université de Sherbrooke, 2005, 76 p.

*John Rawls : droits de l'homme et justice politique,* Québec, Yaoundé, Presses de l'Université de Laval, 2008,234p.

*La refondation de l'Etat en Afrique. Justice, efficacité et convivialité ; Annales du CERJUSP N°001,* (Sous la direction de), CERJUSP, Yaoundé : Editions Terroirs, 2009, 242 p.

*Justice ethnique : Identités, reconnaissance et représentation politique.* Québec : Les Presses de l'Université de Laval, 2009, 126 p.

**MBONIMPA M.,**

*Ethnicité et démocratie en Afrique, l'homme tribal contre l'homme citoyen* ? Paris : Harmattan, 1994, 127 p.

MEAD G.-H.,

*L'Esprit, le soi et la société* ; nouvelle traduction et introduction de Daniel Cafaï et Louis Quéré. Paris : PUF, 2006, 434 p.

**MESURE S. (dir.),** *La rationalité des valeurs.* Paris : PUF, 1998, 333 p.

**MESURE S. & RANAUT A.,**

*Alter ego : les paradoxes de l'identité démocratique.* Paris : Flammarion, 2001, 304 p.

*La guerre des dieux : essais sur la querelle des valeurs*. Paris : Grasset, 1996, 242 p.

**MILL (J-S.),** *L'utilitarisme*. Paris : Flammarion, 1988,181 p.

**MONNIER J.-M.,** *Dynamiques économiques de l'équité.* Paris : Economica, 1999, 342 p.

**MUNOZ- DARDE (V.),**

*La justice sociale: le libéralisme égalitaire de J. RAWLS*. Paris : Nathan, 2000,127 p.

**NAUDIER D. & ROLLET B. (dir.),**

*Genre et légitimité culturelle : quelle reconnaissance pour les femmes ?* Paris : Harmattan, 2007, 165 p.

**NOUSS A.,** *La modernité*. Paris : PUF, 1995,127 p.

**NUROCK V.,**

*Rawls : pour une démocratie juste*. Paris : Ed. Michalon, 2008, 117 p.

*Sommes-nous naturellement moraux ?* Paris : PUF, 2011, 294 p.

**NUSSBAUM C. M.,**

*Capabilités : comment créer les conditions d'un monde plus juste ?* ; traduit de l'anglais (américain) par Solange Chavel. Paris : Climats, 2012, 300 p.

**OBENGA T. (coord.),**

*Les peuples bantu : migrations, expansion et identité culturelle : actes du colloque international, Libreville 1-6 avril 1985*. Libreville : CICIBA . Paris : Harmattan, 1989, 2 Vol., 598 p.

**PAGANINI G. (coord.),**

*Différences et proximités culturelles : l'Europe : espaces de recherche.* Paris : Harmattan, 2001, 270 p.

**PIOTTE J.-M.,**

*Les neuf clés de la modernité*. Montréal : QuébecAmérique, 2007, 2e édition, 240 p.

**PLATON,**

*Théétète* ; traduction, notices et notes par Michel Narcy. Paris : Garnier-Flammarion, 1994, 412 p.

*La République* ; traduction inédite, introduction et notes par Georges Leroux. Paris : Flammarion (2ème édition corrigée), 2004, 801 p.

*Les lois : (extraits)* ; introduction, traduction nouvelle et notes par Annissa Castel-Bouchouchi. Paris : Gallimard, 1997, 399 p.

**POIZAT J.-C., KINTZLER C. (dir.),**

*Les identités culturelles et le « droit à la différence » : la liberté deviendra-t-elle l'instrument d'une nouvelle tyrannie ?* [S.I.] : [s.n.], 2001, 89 p.

**POURTOIS H., BERTEN A., PABLO DA SILVA (dir)**,

*Libéraux et communautariens*. Paris : PUF, (Philosophie morale), 2002, 412 p.

**PRETCEILLE-ABDALLAH M.,**

*L'éducation interculturelle*. Paris : PUF, 4e édition, 2013, 127 p.

**RAGI TARIQ,**

*Minorités culturelles, école républicaine et configuration de l'Etat-nation* ; préface de Nadir Marouf. Paris : Harmattan, 1997, 315 p.

**ROSANVALLON P.,** *La société des égaux*. Paris : Seuil, 2011, 420 p.

**RASSE P.,** *La diversité culturelle.* Paris : CNRS éditions, 2013, 226 p.

**RAWLS (J.),**

*Théorie de la justice* ; traduit de l'américain par Catherine Audard. Paris : Seuil, 1990, 667 p.

*Justice et démocratie* ; introduction, présentation et glossaire de Catherine Audard ; traduction de l'anglais par Catherine Audard. Paris : Seuil, 1993,385 p.

*Le droit des gens* ; traduction de B. Guillaume. Paris : Esprit, 1996, 129 p.

*Libéralisme politique* ; traduit de l'américain par Catherine Audard. Paris : PUF, 1996, 450p

*Paix et démocratie : le droit des peuples et la raison publique ;* traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Guillaume Bertrand. Paris : La Découverte, 2006, 236 p.

*Leçons sur l'histoire de la philosophie morale* ; traduit de l'anglais par Marc Saint-Upéry et Bertrand Guillaume. Paris : Ed. La Découverte, 2002, 378 p.

*La justice comme équité : une reformulation de « Théorie de justice »* ; traduit de l'anglais par Bertrand Guillaume. Paris : Ed. La Découverte, 2003, 286 p.

*Justice et critique* ; traduit et présenté par Luc Foisneau et Véronique Munoz-Dardé. Paris : Ed. EHEES, 2014, 88 p.

**RENAULT E.,**

*L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris : La Découverte, 2004, 412 p.

*Souffrances sociales : sociologie, psychologie, politique*. Paris : La Découverte, 2008, 405 p.

**RENAULT E., BUÉE J.-M.,** *Hegel à Iéna.* Lyon : Ed. ENS, 2015, 236 p.

**RENAULT E., AZMEH A, HOLLINGER D.A.,** *L'identité.* Paris : La Découverte, 2004, 140 p.

**RENAUT A.,**

*Un humanisme de la diversité : essai sur la décolonisation des identités*. Paris : Flammarion, 2009, 444 p.

**RENE KAËS (dir.),** *Différence culturelle et souffrances de l'identité*. Paris : Dunod, 2005, 258 p.

**RICŒUR P.,** *Parcours de la reconnaissance. Trois études.* Paris : Stock, 2004, 386 p.

**KASTORYANO R. (dir.),**
*Quelle identité pour l'Europe ? : Le multiculturalisme à l'épreuve.* Paris : Presses de Sciences Po, 2005, 348 p.
**ROCHE F. (dir.),**
*Géopolitique de la culture : espaces d'identité, projections, coopération.* Paris : Harmattan, 2007, 168 p.
**RONAN LE COADIC (dir.),**
*Identités et démocratie : diversité culturelle et mondialisation, repenser la démocratie : rencontres internationales de Rennes*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2003, 411 p.
**RORTY R.,**
*Objectivisme, relativisme et vérité* ; traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti. Paris : PUF, 1994, 248 p.
*Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir* ; traduit de l'américain par Jean-Pierre Cometti. Paris : Editions de l'Eclat, 1990, 111 p.
*L'espoir au lieu du savoir : introduction au pragmatisme*. Paris : Albin Michel, 1995, 149 p.
*L'homme spéculaire ; traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse*. Paris : Seuil, 1999, 438 p.
**ROUDAUT M.,**
*Tolérance et reconnaissance en débat. Des Lumières allemandes à l'Ecole de Francfort*. Bordeaux : Presses universitaires de Bordeaux, Pessac, 2015, 296 p.
**ROUSSEAU J. J.,**
*Du contrat social* ; présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi. Paris : Garnier-Flammarion, 2001, 256 p.
*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes* ; présentation et notes par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi. Paris : GF Flammarion, 2008, 302 p.
*Emile ou de l'Education* ; introduction, notes et bibliographie par André Charrak. Paris : Flammarion, 2009, 841 p.
*Discours sur l'économie politique ; projet de constitution de la Corse ; Considération sur le gouvernement de Pologne* ; introduction, notes, bibliographie et chronologie par Barbara de Negroni. Paris : GF Flammarion, 2012, 332 p.
*Œuvres complètes. III, Du contrat social ; Ecrits politiques* ; édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris : Gallimard, 1964, 1964 p.
*Profession de foi du vicaire Savoyard* ; présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi ; dossier sur le mal par Gabrielle Radica. Paris : Flammarion, 2010, 218 p.
*Les rêveries du promeneur solitaire* ; chronologie et préface par Jacques Voisine. Paris : Garnier-Flammarion, 1964, 173 p.
*Lettre à d'Alembert* ; chronologie, présentation, notes, dossier, bibliographie par Marc Buffat. Paris : Garnier-Flammarion, 2003, 240 p.
**BEN MESSAHEL S.,**
*Des frontières de l'interculturalité : étude pluridisciplinaire de la représentation culturelle : identité et altérité*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2009, 248p.
**SARTORI .G,** *Théorie de la démocratie*. Paris : Armand Colin, 1973, 402 p.
**SAVIDAN P.,**
*Le multiculturalisme*. Paris : PUF, 2011, 127 p.
*Voulons-nous vraiment l'égalité ?* Paris : Albin Michel, 2015, 346 p.
*Repenser l'égalité des chances.* Paris : B. Grasset, 2007, 325 p.
**SCHMIDT AM BUSH H.-C.,**
*La « reconnaissance » comme principe de la théorie critique* ; traduction sous la direction de Alain Patrick Olivier et Maiwenn Roudaut. Lyon : ENS Editions, (La croisée des chemins), 2015, 340 p.

**SCHNAPPER (D.),**
*La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de la nation.* Paris : Gallimard, 2003, 320 p.
*Qu'est-ce que la citoyenneté ?* Paris : Gallimard, 2000, 320 p.
*Qu'est-ce que l'intégration ?* Paris : Gallimard, 2007, 240 p.
*La démocratie providentielle : essai sur l'égalité contemporaine*. Paris : Gallimard, 2010, 341 p.
**SEMPRINI (A.),** *Le multiculturalisme.* Paris : PUF, 2000,127 p.
**SÈNADÉ KOUDJALE C. (dir.),**
*L'amitié chez Aristote comme une reconnaissance et un enrichissement réciproque des partenaires.* [S.I.] : [s.n.], 2007, 75 p.
**SENGHOR (L.S.),** *Liberté V. Dialogue des cultures*. Paris : Ed. Seuil, 1993, 295 p.
**STAMATIOS TZITZIS,**
*Identité culturelle et humanisme : de la Grèce antique à l'Europe moderne.* Paris : Buenos books International, 2011, 81 p.
**TOSHIAKI KOZAKAI,**
*L'étranger, l'identité : essais sur l'intégration culturelle*. Paris : Payot et Rivages, 2007, 261 p.
**TOURAINE A.,**
*Critique de la modernité.* Paris : Arthème Fayard, 1992, 463 p.
*Un nouveau paradigme pour comprendre le monde aujourd'hui.* Paris : A. Fayard, 2005, 364 p.
**TREMBLAY M., BALLMER-CAO T.-H., [et al.]**
*Genre, citoyenneté et représentation*. Sainte-Foy : Presses de l'Université de Laval, 2007, 237 p.
**UNESCO,** *Les droits culturels en tant que droits de l'homme*. Paris : Unesco, 1970, 129 p.
**VALADIER (P.)**,
*L'anarchie des valeurs : le relativisme est-il fatal ?* Paris : Albin Michel, 1998, 219 p.
**VAN PARIJS P.,**
*Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique.* Paris : Ed. Seuil, 1991, 312 p.
*Sauver la solidarité*. Paris : Ed., Cerf, 1995, 99 p.
**VAN PARYS J.M.,**
*Dignité et droits de l'homme : recherches en Afrique.* Kinshasa : Ed. Loyola, 1996,175 p.
**VINSONNEAU G.,**
*L'identité culturelle*. Paris : A. Colin, 2002, 234 p.
*Inégalités sociales te procédés identitaires*. Paris : Armand Colin, 1999, 248 p.
**WALZER (M.),**
*Traite sur la tolérance* ; traduit de l'anglais par Chaïm Hutner. Paris : Gallimard, 1993,184 p.
*Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité* ; traduit de l'américain par Pascal Engel. Paris : Seuil, 1997, 475 p.
*Guerres justes et injustes : argumentation morale avec des exemples historiques* ; traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Simone Chambon et Anne Wicke ; après-propos inédit de l'auteur traduit de l'anglais (américain) par Pierre Emmanuel Dauzat. Paris : Gallimard, 2006, 677 p.
*La critique sociale au XX^e^ siècle : solitude et solidarité* ; traduit de l'anglais (américain) par Sébastien MacEvoy. Paris : Editions Métailié, 1996, 271 p.
**WEBER Max,**
*L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* : *suivi de, Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, traduit de l'allemand par Jacques Chavy. Paris : Plon, 1985, 286 p.
*La domination* ; traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski ; édition critique française établie par Yves Sintomer. Paris : La Découverte, 2013, 427 p.

**WEIL E.,**
*Hegel et l'Etat : Cinq conférences ; suivies de Marx et la philosophie du droit*. Paris : Librairie philosophique Jean Vrin, 7ème édition, 1994, 116 p.
*Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation* ; textes recueillis et traduits de l'anglais par P. Belaval, J.-M. Buée, S. Pralat, … [et al.] ; présentation de Jean Michet Buée. Lille : Presses universitaires de Lille, 1993, 183 p.
**WERNER F., FRICK C.,**
*Le lien social : identités personnelles et solidarités collectives dans le monde contemporain* ; Actes du XIII[e] Colloque de l'Association Internationale de sociologues de langue française, du 29 août au 2 septembre 1988 ; textes réunis par Werner F. et C. Frick. Genève : Université de Genève, 1989, 3 Vol., 1118 p.
**WIEVIORKA M.,**
*La démocratie à l'épreuve : nationalisme, populisme, ethnicité.* Paris : Ed. La Découverte, 1993, 173 p.
*Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat.* Paris : Ed. La Découverte, 1996, 322 p.
*Racisme et modernité*. Paris : Ed. La Découverte, 1991 ,437 p.
*La différence : identités culturelles : enjeux, débats et politiques* ; La Tour d'Aigues : Ed. de l'Aube, 2005, 200 p.
*La violence*. Paris : Ed. Balland, 2004, 328 p.
**WIEVIORKA M., OHANA J. (dir.),**
*La différence culturelle : une reformulation des débats : colloque de Cerisy, 1999. Paris* : Ed. Balland, 2001, 479 p.
**WIEVIORKA M., REX J., BERTOSSI C.,**
*Ethnicité et citoyenneté: la sociologie des sociétés multiculturelles* ; textes sélections, traduits de l'anglais et introduites par Christophe Bertossi ; préface de M. Wieviorka. Paris ; Budapest ; Kinshasa (etc.), L'Harmattan, 2006, 179 p.
**WUHL S.,**
*Discrimination positive et justice sociale*. Paris : PUF, 2007, 166 p.
*L'égalité, nouveaux débats : Rawls et Walzer : les principes face aux pratiques.* Paris : PUF, 2002, 360 p.
**YAZID SABEG & MEHAIGNERIE L.,**
*Les oubliés de l'égalité des chances.* Paris : Hachette, 2006, 317 p.
**ZARKA Y.-C., AVISHAG Z. (dir.),**
*Repenser la démocratie*. Paris : Armand Colin, 2010, 615 p.
**ZWARTHOED D.,**
*Comprendre la pauvreté : John Rawls, Amartya Sen*. Paris : PUF, 2009, 154 p.

## IV. AUTRES ARTICLES

**CANIVEZ P.,**
« Aspects de l'Etat chez Jean-Jacques Rousseau », *Tumultes*, n°44, 2015.
« Jean-Jacques Rousseau et l'idée de justice », à paraître en 2016 dans *Ethique et justice, Eco-Ethica*, vol. 6, Peter Kemp & Noriko Hashimoto (Eds), Münster, LIT Verlag.
« Le rapport privé/public chez H. Arendt et E. Weil »,
« Qu'est-ce qu'un conflit politique ? », in *Revue de métaphysique et de morale* 2008/2 (n° 58), PUF, pp. 163-175. DOI 10.3917/rmm.082.0163.
« On European Multiculturalism ». Alexandre Dupeyrix, Gérard Raulet. European Constitutionalism. Historical and Contemporary Perspectives, P.I.E. Peter Lang, pp. 127-138, 2014, Euroclio. Studies and Documents, 978-2-87574-192-9. <halshs-010985511>

« Le rapport privé/public chez Hannah Arendt et Eric Weil »; traduction de l'article paru sous le titre « Über die Beziechungen zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen bei H. Arendt und E. Weil », in *Perspektiven der Philosophie*, Band 15, 1989, p.161-189.

**FRAISSE G.,** « Quand gouverner n'est pas représenter », in *Esprit* n°3-4, Mars-avril, 1994

**WIEVIORKA M.,**

« Culture, société et démocratie », In *Une société fragmentée, le multiculturalisme en débat*, Paris : Ed. La Découverte, 1996,

**WALZER M.,**

*Communauté, citoyenneté et jouissance des droits*, Esprit n°230-231, Mars-avril 1997,

**HABERMAS J.**,

« Travail et interaction ». Remarques sur la *Philosophie de l'esprit* de Hegel à Iéna », in *La technique et la science comme "idéologie"* ». Paris : Denoël-Gonthier

**JANNIERE A.**, « Qu'est-ce que la modernité ?», *Etudes* n°5, Novembre 1990,

**DURANTY J.-P.,**

« Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance », *Actuel Marx*, 2005/2 (n°38), pp. 159-178. DOI 10.3917/amx.038.0159.

**RENAULT E.**,

« Marx et la reconnaissance : des Manuscrits de 1844 au Capital », *Philopsis* : Revue numérique, http://www.philopsis.fr

**TOURAINE A.**,

« Pour une interprétation théologique de la modernité », in *Concilium* n°244, novembre 1992,

**EDMOND M.**,

« La construction identitaire de l'individu », in *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, ouvrage coordonnée par Catherine Halpern. Paris : Editions Sciences Humaines, 2009

**MANTUBA-NGOMA MABIALA**,

« Multiculturalisme et barbarisation au Zaïre », in *Conflits et identité, Actes des journées philosophiques de Canisius*, Avril 1997, Kinshasa, Editions Loyola, 1998

**GIL F.**, « L'identité », in *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 9

**MARTUCCELI D.**,

« Les contradictions politiques du multiculturalisme », in *Esprit*, n°212, Mars-Avril 1994,

**BEJI H.,**

« Equivalence des cultures et tyrannie des identités », *Esprit* no.228, janvier 1997, pp.107-118

**FRAISSE G.,**

« Quand gouverner n'est pas représenter », *Esprit* no. 3-4, Mars-avril, 1994, pp.103-114

**FRASER N.,**

« Pour une critique non culturaliste de la culture. Remarques à propos des classes sociales et des statuts sociaux dans le capitalisme globalisé », in *Le tournant de la théorie critique* ; pp. 323-352 ; [sous la direction de Frère Bruno] . Paris ; Perpignan : Desclée de Brouwer, 2015, Vol.1, 493 p.

**JANNIERE (A.)**, « Qu'est-ce que la modernité ? », *Etudes*no.5, Novembre 1990, 449-510

**JOBLIN J.,**

« Le dialogue des cultures est-il possible ? Le défi du multiculturalisme », *Grégorianisme* no.1, Vol.86, 2005, pp.63-74

**LONSDALE J.,**

« Ethnicité, morale et tribalisme politique », *Politique africaine*n°61, mars 1996, pp.98-115

**MBONDAE-M.,**

« La question des identités culturelles dans les Etats nations et dans les relations internationales : quelques quiproquos », *Cahiers de l'UCAC* n°7, 2002, pp. 153-179

**DWORKIN R.,**

« What is Equality? Part 1: Equality of Welfare », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 10, n° 3, été 1981, pp. 185-246
« What is equality? Part 2: Equality of resources », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 10, n° 4, automne 1981, p. 283-345
« La controverse sur l'avortement aux États-Unis », *Esprit*, octobre 1989
« Liberal Community », *California Law Review*, vol. 77, 1989
« Liberté et pornographie », *Esprit*, octobre 1991
« Prendre les droits au sérieux en Chine », *Esprit*, janvier 2003

**KYMLICKA W.**
« De la reconnaissance des droits des minorités », in *Politique : revue de débats*, Bruxelles, n° 58, février 2009

**ESTIVA REUS,**
« Quels droits politiques pour les animaux ? - Introduction à Zoopolis de Sue Donaldson et Will Kymlicka », *Les cahiers antispécistes*, n°37, mai 2015, 108 p.

**POURTOIS H.,**
*« Souffrance sociale et attentes de reconnaissance. Autour du travail d'Axel Honneth »,* Louvain-la-Neuve, *Recherches sociologiques*, vol. 30/n° 2, 1999.
« La reconnaissance : une question de justice ? Une critique de l'approche de Nancy Fraser », *Politique et sociétés*, vol. 28, n°3, pp. 161-190.
« Pluralisme et conflit dans les théories contemporaines de la démocratie », *Archives de philosophie du droit*, t. 49, pp.71-92.
« Comment peut-on (ne pas) être libéral? », *La Revue nouvelle*, t.120/n°10 (octobre 2005), pp. 14-24.
« Luttes pour la reconnaissance et politique délibérative », *Philosophiques*, vol. 29/n°2 (2002), pp. 297-309.
« La société libérale face au défi du pluralisme culturel: de la politique de la tolérance à la politique multiculturaliste », in Raison, sphère publique et défis du pluralisme (C. Arnsperger et H. Pourtois, dir.), *Revue philosophique de Louvain*, t. 98/n°1, février 2000, pp. 6-26.
« Justice sociale et attentes de reconnaissance : enjeux mêlés et acteurs divisés » in *Face à la mondialisation. Justice sociale, développement économique et contre-pouvoirs* (M. Capron et G. Liénard, dir.), Bruxelles, EVO, 2000, pp. 135-146.
Morale de la reconnaissance et diversité culturelle, Souffrance sociale et attentes de reconnaissance. Autour du travail d'Axel Honneth (J.-M. Chaumont et H. Pourtois, dir.), Louvain-la-Neuve, *Recherches sociologiques*, vol. 30/n° 2, 1999, pp 43-56.
Introduction, in *Souffrance sociale et attentes de reconnaissance. Autour du travail d'Axel Honneth* (J.-M. Chaumont et H. Pourtois, dir.), Louvain-la-Neuve, *Recherches sociologiques*, vol. 30/n° 2, 1999, pp. 3-10.
« Le juste et le bien : priorité ou complémentarité ? Le fondement du libéralisme politique face au défi communautarien », in Communauté et liberté (E. Angehrn et B. Baertschi, dir.), *Studia philosophica* (Genève), vol. 53 (1995), pp. 9-33.
« Reconnaissance morale et constitution de l'identité. Narration, argumentation, reconstruction », *Revue philosophique de Louvain*, t. 91 (novembre 1993), pp. 641-653.

**SORAYA NOUR,** « La reconnaissance : le droit face à l'identité personnelle », *Droit et société*, no.78, 2011, pp.355-368

**TASSIN (E.)**
« Identités nationales et citoyenneté politique », *Esprit* no.198, janvier 1994, pp.97-111
« Qu'est-ce qu'un sujet politique ? Remarques sur les notions d'identité et d'action », *Esprit* no. 230-231, mars-avril 1997, pp.132-150

**WALZER (M.),**
« Communauté, citoyenneté et jouissance des droits », *Esprit* no. 230-231, mars-avril 1997,

**INNERARITY D.,**
*Politiques de reconnaissance*, traduction de S.CHAMPEAU, http://www.raison-publique.fr/article341.html
**MABIALA M. N.,**
« Multiculturalisme et barbarisation au zaïre », *Conflits et identité,* Actes des journées philosophiques à Canisius, Avril 1997, Kinshasa, Ed. Loyola, 1998,
**MARTUCCELI. D,**
« Les contradictions politiques du multiculturalisme », *Esprit No* ; 212, mars-avril 994,
**MUKUNA M. N.,**
«Identité, culture, religion », *Conflits et identité*, Actes des journées philosophiques à Canisius, Avril 1997, Kinshasa, Ed. Loyola, 1998
**NDINGA G. B.,**
« De la dignité individuelle en Afrique », *Cahier de l'UCAC*, dignité humaine en Afrique, hommage à Henri De Decker, Presses de l'UCAC, 1996
**WALZER. M,**
« Communauté, citoyenneté et jouissance des droits », *Esprit* no. 230-231, mars-avril 1997.

**THESES**

**CANTON-KASSELY E., 1975,**
*Africanisme et modernité*, thèse de doctorat de sciences politiques. Paris : Université Paris1 Panthéon Sorbonne

**ENCYCLOPEDIES ET DICTIONNAIRES**

*Encyclopédie Universalis, France S.A. Paris : 1985.Vocabulaire et Critique de la Philosophie. Paris* : PUF, Quadrige, 1ère édition, 2002, (LALANDE A.).
*Dictionnaire de philosophie : les concepts, les philosophes, 1850 citations. Paris* : Bordas, 1991. (RUSS J.).
*Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques. Paris* : Armand Colin, 1994, (sous la direction de HERMET G.).
*Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, vol. 2. Paris : Presses universitaires de France, « Quadrige », 4e éd. revue et augmentée, 2004
*Dictionnaire de théorie politique ;* sous la direction de BOURDEAU ET R. MERILL (dir.),
*Dictionnaire de philosophie ;* J. RUSS, *Paris* : Bordas, 1991
*Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 1996.