

Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ?

Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance

Estelle Ferrarese

Volume 28, Number 3, 2009

La politique de la reconnaissance et la théorie critique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/039006ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/039006ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (print)

1703-8480 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ferrarese, E. (2009). Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance. *Politique et Sociétés*, 28(3), 101–116. <https://doi.org/10.7202/039006ar>

Article abstract

This paper aims at squarely addressing the question : what is a *struggle* for recognition ? We first identify the properties attributed to struggle that could explain its central place in current theories. We then raise the question of the enemy by comparing the struggle for recognition to other types of conflicts. We finally consider the limits of struggle, in terms of the expected outcome. It allows to identify three major features of the struggle for recognition, such as it is thought in contemporary Hegelian theories : it enables the subject's self-assertion, which implies a certain resistance ; the one who resists is an enemy with ethical capacities ; what is at stake in a struggle against a resisting enemy is the status of world-changer.

QU'EST-CE QU'UNE LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE ?

RÉFLEXIONS SUR L'ANTAGONISME DANS LES THÉORIES CONTEMPORAINES DE LA RECONNAISSANCE

Estelle Ferrarese
Université de Strasbourg
estelle.ferrarese@misha.fr

La réflexion sur le thème de la reconnaissance, développée par Hegel dans son *Système de la vie éthique*, *La philosophie de l'Esprit* puis dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, a brusquement ressurgi au début des années 1990, avec la publication de plusieurs ouvrages marquants par Axel Honneth, Charles Taylor, Jürgen Habermas, puis Paul Ricœur, Nancy Fraser et James Tully, notamment, qui ont fait de l'éthique et de la politique de la reconnaissance des thèmes majeurs des sciences sociales et de la philosophie politique.

Le point de départ de ces théories est généralement¹ une conception de l'identité personnelle développée par George H. Mead, comme se construisant dans l'intersubjectivité, d'une double manière. L'individualité se constitue dans les conditions à la fois d'une reconnaissance intersubjective et d'une entente avec soi médiatisée par l'intersubjectivité. Cette individualisation dans la socialisation signifie la stabilisation de l'identité dans des rapports de reconnaissance réciproque, d'où le besoin qu'a chacun de la reconnaissance de l'autre, et sa vulnérabilité à un éventuel déni. Par-delà les clivages, de manière frappante, toutes ces théories ont recours au motif de la lutte.

On répondra à cette remarque qu'il est déjà présent chez Hegel, pour qui, dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, la lutte pour la reconnaissance est une lutte à mort. Pourtant la lutte n'est peut-être pas aussi nécessaire au concept, d'un point de vue logique, qu'il n'y paraît, dans une constellation contemporaine qui repose par ailleurs lourdement sur la prémisse d'une vulnérabilité constitutive, vulnérabilité qui provient de ce que la personne « ne forme un

1. Celle de Nancy Fraser constituant une exception.

centre intérieur que dans la mesure où elle s'aliène en même temps à des relations interpersonnelles produites intersubjectivement. Ainsi s'explique une mise en péril presque constitutionnelle²», pour le dire avec les mots de Jürgen Habermas, une «vulnérabilité morale³» inéradicable, pour employer ceux d'Axel Honneth. En d'autres termes, les théories actuelles de la reconnaissance, qui, lorsqu'elles ont recours à Hegel, se fondent généralement sur les écrits d'Iéna, ne partent même pas de l'anthropologie qui dans *La Phénoménologie de l'Esprit* rend de fait la lutte inéluctable. Elles dialoguent même assez peu avec la tradition inspirée par Alexandre Kojève et sa lecture de la lutte du maître et de l'esclave, pour laquelle «l'action», définie comme transformation du monde hostile, «essentiellement humaine puisque humanisatrice, anthropogène, commencera par l'acte de s'imposer au "premier" autre qu'on rencontrera. Et puisque l'autre, s'il est (ou plus exactement, s'il veut être, et se croit) un être humain, doit en faire autant, la "première" action anthropogène prend nécessairement la forme d'une lutte⁴.»

Pourtant, souvent simplement posé dans son évidence, le motif de la lutte donne lieu à deux prémisses largement partagées :

- il y a lutte,
- elle doit / elle va déboucher sur une réconciliation.

Axel Honneth est probablement, de tous les auteurs de cette constellation, celui qui a conceptualisé le plus complètement la question de la lutte. Chez lui la préoccupation pour le conflit remonte à *Kritik der Macht* [*Critique du pouvoir*]⁵, où il cherche à démontrer que le paradigme fondamental de la pensée de Foucault ne peut être, malgré la prégnance conférée à l'institution, que celui d'une lutte de tous les instants et à tous les niveaux. Il le reprend à son compte dans *La Lutte pour la reconnaissance*⁶ pour bâtir une théorie de la conflictualité non utilitariste. On retrouve celle-ci chez Paul Ricœur, ou encore chez Emmanuel Renault. Suivant cette théorie, la résistance et la révolte procèdent d'expériences morales naissant du non-respect d'attentes de reconnaissance profondément enracinées, mais historiquement variables. L'expérience du mépris ouvre dans la personnalité une sorte de brèche psychique, par laquelle s'introduisent des émotions négatives comme la honte ou la colère, tandis que le déni de reconnaissance

2. Jürgen Habermas, 1992, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, p. 67.

3. Axel Honneth, 2005, «Between Aristotle and Kant – Sketch of a Morality of Recognition», *Advances in Psychology*, n° 137, p. 51.

4. Alexandre Kojève, 2000, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», p. 18. [C'est nous qui soulignons.]

5. Axel Honneth, 1989, *Kritik der Macht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.

6. Axel Honneth, 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, p. 194.

Résumé. Cet article tente de rassembler quelques éléments de réponse à une question à laquelle les théories contemporaines de la reconnaissance n'ont jamais véritablement répondu : qu'est-ce qu'une *lutte* pour la reconnaissance ? Nous cherchons d'abord à dégager les propriétés prêtées à la lutte qui pourraient expliquer la place centrale qu'elles lui confèrent. Nous procédons ensuite par comparaison, afin de mettre en évidence certaines caractéristiques qui la distinguent d'autres types de conflits, sur le thème de l'Ennemi et de son mode de désignation. Nous considérons enfin l'aboutissement qui est attendu de la lutte. Nous dégageons ainsi trois propriétés prêtées à la lutte pour la reconnaissance : elle porte un mouvement d'autoassertion du sujet qui suppose une résistance ; cette résistance est celle d'un Ennemi doté de capacités éthiques ; et cela de manière à ce que celui qui déclenche la lutte puisse avérer en l'arrachant son statut de changeur de monde.

Abstract. This paper aims at squarely addressing the question : what is a *struggle* for recognition ? We first identify the properties attributed to struggle that could explain its central place in current theories. We then raise the question of the enemy by comparing the struggle for recognition to other types of conflicts. We finally consider the limits of struggle, in terms of the expected outcome. It allows to identify three major features of the struggle for recognition, such as it is thought in contemporary Hegelian theories : it enables the subject's self-assertion, which implies a certain resistance ; the one who resists is an enemy with ethical capacities ; what is at stake in a struggle against a resisting enemy is the status of world-changer.

est interprété comme un tort ou une injustice. Et dès que cette expérience devient pensable comme commune à un groupe, la possibilité d'une lutte sociale s'ouvre. Axel Honneth parle alors d'une « grammaire morale des conflits sociaux ».

Chez les autres théoriciens de la reconnaissance, on se trouve généralement face à une exploitation herméneutique des luttes, matière première pour la réflexion normative du philosophe, comme chez Nancy Fraser, qui adosse sa théorie de la reconnaissance à des paradigmes populaires de justice sociale dominants au sein des « grammaires de la contestation⁷ ». De manière générale, les rapports d'estime et de respect sont présentés comme étant l'enjeu de luttes dans les sociétés modernes, dans lesquelles les différents groupes s'efforcent, d'une part, de valoriser leurs qualités et leur mode de vie particuliers et de faire admettre leur importance pour les fins communes et, d'autre part, d'obtenir un ordonnancement politique et juridique de ces sociétés qui fasse justice à leurs attentes.

7. Nancy Fraser, 2005, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, p. 74.

Reste que, même lorsqu'il fait l'objet d'un développement propre, le thème de la lutte est presque uniquement traité en rapport à sa motivation/sa justification, par le prisme de l'idée que la lutte est liée à des attentes normatives déçues. Il est même remarquable qu'au moment où Axel Honneth, dans l'essai homonyme, se propose de poser une définition de la lutte pour la reconnaissance, il ne réponde en réalité qu'à la question de sa motivation :

nous pouvons déjà nous faire une première idée de la signification que la « lutte sociale » doit revêtir dans le cadre de nos réflexions : il s'agit du processus pratique au cours duquel des expériences individuelles de mépris sont interprétées comme des expériences typiques d'un groupe tout entier, de manière à motiver la revendication collective de plus larges relations de reconnaissance⁸.

Il nous semble en conséquence qu'il est une question à laquelle les théories contemporaines de la reconnaissance n'ont jamais véritablement répondu : qu'est-ce qu'une *lutte* pour la reconnaissance ? Nous nous proposons dans cet article de rassembler quelques éléments de réflexion afin de commencer à répondre à cette question toute simple.

Nous examinerons d'abord le motif dans ses liens, nécessaires ou constatés, aux autres ensembles thématiques des théories de la reconnaissance, cherchant à dégager les propriétés prêtées à la lutte qui pourraient expliquer la place centrale qu'elles lui confèrent. Nous procéderons ensuite par comparaison, afin de mettre en évidence quelques caractéristiques qui la distinguent d'autres types de conflits, nous limitant ici à la question, classique en polémologie, de l'Ennemi et de son mode de désignation. Nous chercherons enfin à éclairer cette ébauche de définition en considérant les limites de la lutte, c'est-à-dire sa fin, en l'espèce de l'aboutissement qui en est attendu.

CE QUI EST MODIFIÉ PAR LES CHANGEMENTS DU MODE D'ACQUISITION DE LA RECONNAISSANCE. SUR LA CENTRALITÉ DU MOTIF DE LA LUTTE DANS LES THÉORIES DE LA RECONNAISSANCE

Il faut d'abord relever que l'apparition d'une lutte ne procède pas d'une logique aussi lisse et sans anicroches qu'il est généralement supposé. Si elle est en puissance dans les attentes de reconnaissance des individus et des groupes, elle ne s'actualise pas nécessairement.

8. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 194.

Certains auteurs ont bien sûr cherché à rendre compte de la possibilité que certaines attentes, certaines souffrances, ne donnent lieu à aucune expression, en expliquant l'absence de luttes par des émotions comme la honte, ou par «le fait que ce qui est officiellement désigné comme un mouvement "social" est lui-même déjà le produit d'une lutte souterraine de groupes et d'individus pour la reconnaissance⁹». Mais il nous semble falloir mettre en cause l'incontestabilité prêtée à la lutte pour d'autres raisons encore. La variété des attentes et des stratégies empiriquement constatée par une littérature sociologique de plus en plus large sur la reconnaissance permettrait sans doute de fonder cette remise en cause ; nous nous limitons ici à réfléchir sur la structure même de l'expérience du mépris, en recourant à des réflexions qui restent quelque peu en marge de la constellation contemporaine autour de la reconnaissance.

Tout d'abord le mépris de l'autre (qu'il soit concret, collectif ou une structure généralisée), qui est précisément ce qui motive et suscite la lutte, d'après l'hypothèse fondatrice de la théorie de la reconnaissance, est aussi une voie de dérobade à l'affrontement pour cet autre. En me méprisant, il m'interdit symboliquement de l'atteindre. C'est ce dont Jean-Paul Sartre a l'intuition dans *Réflexions sur la question juive* : «lorsque tout est calme, contre qui [le Juif] se révolterait-il ? [...] Il n'est l'esclave de personne [...] Mais dans le moment même qu'il touche au faite de la société légale, une autre société amorphe, diffuse et omniprésente, se découvre à lui par éclair et se refuse¹⁰.» Il semble alors falloir que les deux parties s'admettent en lutte pour que celle-ci soit réelle.

La chose va d'autant moins de soi qu'elle implique, pour celui qui est l'adresse de demandes de reconnaissance, d'accorder qu'il est bien tel, adresse de demandes, mais aussi qu'il y *résiste*. Or admettre cela suppose d'accepter le fardeau de la justification, dès lors qu'un tiers (opinion publique, instances internationales, etc.) peut être convoqué. D'où la solution consistant soit à dénier tout antagonisme, soit à redéfinir la nature ou la raison de l'interaction. Comme le relève Frantz Fanon, dans une note de bas de page fort connue de *Peau noire, masques blancs*, le Blanc n'interprète pas sa relation avec le Noir dans les termes d'une lutte dont l'enjeu est la reconnaissance ; ce qu'il attend du Noir est son travail¹¹.

9. Axel Honneth, 2003, «Redistribution as Recognition : A Response to Nancy Fraser», dans Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange*, New York, Verso, p. 137.

10. Jean-Paul Sartre, 1985, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», p. 96-97.

11. Frantz Fanon, 1971, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, p. 179.

À l'autre bout du spectre des possibilités fréquemment négligées, se constitue comme problème le cas limite de l'octroi de la reconnaissance, d'une reconnaissance accordée sans lutte. C'est la perspective qu'évoque Frantz Fanon pour rendre compte du cas de «l'Antillais»: «Il n'y a pas de lutte ouverte entre le Blanc et le Noir. Un jour un Maître Blanc a reconnu sans lutte le nègre esclave [...] Le nègre est un esclave à qui on a permis d'adopter une attitude de maître¹².» Et c'est également l'argument sur lequel Glen S. Coulthard fonde sa critique des politiques de reconnaissance, en référence aux situations coloniales contemporaines dans lesquelles la reconnaissance est simplement négociée, obtenue par des amendements constitutionnels, ou simplement déclarée par le colonisateur, et octroyée sous la forme de droits politiques¹³.

Mais alors pourquoi, en dépit du fait que la lutte ne procède nullement d'une contrainte logique, interne à l'idée même de reconnaissance, persiste-t-elle à être postulée? Que perd-on, sur le plan théorique, lorsqu'on parle de reconnaissance sans parler de lutte? L'idée de tolérance, mobilisée par les acteurs, institutionnels ou non, comme par les théoriciens, dans des contextes semblables d'hétérogénéité culturelle ou religieuse, ne semble pas requérir le même type d'association. De même l'idée de société décente¹⁴, qui se pose elle aussi en antonyme politique et moral de l'humiliation, se passe de l'idée d'une conflictualité.

Il semble donc que ce ne soit pas sa finalité qui donne à la lutte la prééminence qui est la sienne dans les théories de la reconnaissance, mais quelque chose qui soit propre à son mouvement, à son économie.

En procédant par comparaison, on peut d'abord établir qu'elle porte une règle quant à celui à qui il échoit de formuler la demande, d'initier le conflit. Luc Boltanski a mis en évidence les contraintes de généralisabilité des raisons, et de démonstration du désintéressement des motivations auxquelles sont soumises les «disputes»; les luttes pour la reconnaissance sont très certainement sujettes aux mêmes impératifs¹⁵. Néanmoins elles ne sont pas, elles, soumises pour réussir à des conditions d'objectivité ou de neutralité dans le discours qu'elles présentent. Loin de ces cas où,

12. *Id.*, p. 174.

13. Glen S. Coulthard, 2007, «Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the Politics of Recognition in Colonial Contexts», *Contemporary Political Theory*, vol. 6, n° 4, p. 448.

14. Avishai Margalit, 1999, *La société décente*, Castelnau-Le-Lez, Climats.

15. Le nécessaire dépassement de l'expérience individuelle sous la forme de revendications universelles se trouve par exemple chez Axel Honneth (*La lutte pour la reconnaissance*, p. 194-195). Le second élément est impliqué par la rupture avec l'approche utilitariste de la conflictualité. *Cf. supra*.

pour qu'une dénonciation puisse prétendre à la validité, il faut que le dénonciateur ne soit pas la victime, dédoublement qui garantit que les intérêts engagés ne sont pas purement individuels¹⁶, une condition de recevabilité de la demande dans le cadre d'une lutte pour la reconnaissance semble être que la lutte soit portée par celui-là même qui a subi le déni.

Jürgen Habermas propose une interprétation particulière de cette nécessité, basée sur la *validité* du résultat visé. Tout en ayant développé une idée de la reconnaissance comme portée par la discussion (au cours de celle-ci s'opère une constitution réciproque en sujets autonomes et responsables, par le simple fait d'élever et de défendre des prétentions à la validité, de les soumettre au jugement d'autrui), il envisage lui aussi une *lutte* pour la reconnaissance, l'interprétant dans les termes, pour partie empruntés à Nancy Fraser, d'une « controverse publique sur l'interprétation des besoins ». L'impératif que les arguments soient formulés et défendus par les individus affectés découle autant de sa conception de l'autonomie privée et de l'autonomie publique comme co-constitutives que de l'idée selon laquelle en l'absence d'une telle participation l'énoncé ou la décision produit à l'issue de la délibération est *faux* : « les droits subjectifs, qui sont censés garantir [...] une vie privée autonome, ne peuvent être formulés *de façon adéquate* si les personnes concernées n'ont pas préalablement articulé et justifié, dans le cadre de débats publics, les aspects chaque fois significatifs pour l'égalité ou l'inégalité de traitement des cas typiques¹⁷ ».

Mais en général, s'il importe que celui qui a connu le déni s'en dégage lui-même, c'est plutôt pour cette raison que la lutte se trouve caractérisée comme processus dans lequel une subjectivité se montre à elle-même et tout à la fois se vérifie. Axel Honneth esquisse un mouvement dans cette direction dans *La lutte pour la reconnaissance*, lorsqu'il écrit que « l'engagement dans l'action politique sert aussi, pour les personnes concernées, à sortir l'individu de la situation paralysante d'une humiliation subie passivement et à le faire accéder à une nouvelle relation positive à soi¹⁸ ». L'idée de la lutte comme créant le sujet qui la mène reste néanmoins à l'arrière-plan chez Axel Honneth, qui se borne à concevoir son effet sur le

16. Luc Boltanski, 1990, *L'amour et la justice comme compétence*, Paris, Métailié, p. 284.

17. Jürgen Habermas, 1998, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, p. 213. [C'est nous qui soulignons.]

18. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, p. 196.

rapport à soi¹⁹ et le qualifie de « motivation secondaire²⁰ » du conflit. Elle était en revanche beaucoup plus évidente chez Frantz Fanon, chez qui l'irréductibilité du motif de l'affrontement dans la logique de reconnaissance procède sans fard de la fonction autoaffirmative prêtée à la lutte ; elle est d'abord et en elle-même mouvement d'émancipation. Dans la mesure où il ne s'est pas *fait* reconnaître, l'Antillais « a été "agi"²¹ » ; seul l'affrontement permet de se libérer de « l'inessentialité de la servitude ». Reste que, chez l'un comme chez l'autre, la réalité de l'effet d'*empowerment* engendré par la lutte semble indépendante de son succès.

C'est également le cas dans cette variante du raisonnement sur la lutte selon laquelle avec chaque action conflictuelle se déploie quelque chose qui est pour les autres autant qu'il est pour soi. On trouve une proposition de ce type chez Kelly Oliver²², pour qui l'existence d'un public est la condition de constitution du sujet, mais pas son approbation. L'exigence d'approbation constitue en effet selon elle une acceptation de la logique de pouvoir inhérente à la relation de reconnaissance, le « symptôme de la pathologie de l'oppression²³ ». Pour qu'il y ait subjectivation, il faut et il suffit un premier spectateur acceptant ce rôle, un premier témoin. En d'autres termes, l'autre est l'instrument ou le prétexte d'une actualisation. Ici, on est proche de ce qui est au principe du raisonnement sur la violence de Georges Sorel, qui raisonne quant à lui sur les effets qu'impriment l'un sur l'autre les deux protagonistes. Il considère comme une erreur de Marx de croire que la société est coupée en deux groupes foncièrement antagonistes. Il échoit bien plutôt selon lui à la lutte violente de diviser la société « en deux camps, et seulement en deux²⁴ », parce que cela permet de développer un « esprit de guerre » au sein du

19. S'il détaille le mécanisme de la subjectivation, c'est plutôt en relation avec une reconnaissance qui ne serait pas déniée qu'en discutant les effets propres de la lutte. La conception de l'autonomie d'Axel Honneth implique ainsi que si une personne n'est pas reconnue comme membre de la communauté de ceux qui sont dotés d'une capacité d'agir, elle n'est pas en mesure de nourrir la conviction que ses aspirations valent la peine d'être poursuivies, de développer une relation pratique à elle-même, c'est-à-dire de se constituer en sujet. (Axel Honneth et Joel Anderson, 2005, « Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice », dans *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, sous la dir. de John Christman et Joel Anderson, New York, Cambridge University Press, p. 127-149.)

20. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 196.

21. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, p. 176.

22. Kelly Oliver, 2001, *Witnessing. Beyond Recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, en particulier p. 85-106.

23. *Id.*, p. 9.

24. George Sorel, 2007, *Réflexions sur la violence*, Bruxelles, Éditions Labor, p. 164.

prolétariat et un sentiment de classe chez les deux protagonistes : les violences prolétariennes « sont purement et simplement des actes de guerre, elles ont la valeur de démonstrations militaires et servent à marquer la séparation des classes²⁵ ». En d'autres termes, dans le conflit, tout est rendu actuel, ce qui appliqué à la logique de la reconnaissance signifie que la conscience du vaincu confère une vérité à la certitude que le vainqueur a de son être.

Dans tous les cas, on trouve dans l'intrication postulée de la subjectivation et de l'antagonisme quelque chose de l'idée de Jacques Rancière dans *La méésentente* selon laquelle on ne se fait sujet que dans la lutte²⁶. Certes, pour lui la lutte et le processus de subjectivation coïncident si exactement que le sujet ne se maintient que le temps de la lutte ; les conflits politiques sont compris comme autant d'affirmations – manifestations sporadiques et nécessairement limitées d'égalité. Mais la similarité réside dans le fait qu'il conçoit le processus de subjectivation non pas comme la prise de conscience et de parole d'une entité qui préexisterait à cet affrontement, mais comme s'opérant dans une série d'opérations impliquant la production d'un nouveau champ d'expérience, opérations dont il reste coextensif.

Alors, s'il importe que celui qui a connu le déni s'en dégage lui-même par l'affrontement, et si cela importe indépendamment de l'issue de cet affrontement, on perçoit un autre élément fondamental de la logique de reconnaissance. Il faut qu'il y ait *résistance*, afin que celle-ci soit éventuellement *vaincue*. Présente à l'état de trace sémantique dans le mot reconnaissance (comme le relève Ricœur, un des sens du mot est d'« admettre après avoir nié, ou après avoir douté, accepter malgré les réticences²⁷ »), l'idée est redoublée par le motif de la lutte.

Ce n'est donc pas sa finalité qui donne à la lutte la prééminence qui est la sienne dans les théories de la reconnaissance, mais sa matérialité elle-même, qui porte l'autoassertion du sujet. Ce mouvement implique l'idée d'une résistance. Afin d'éclairer la nature du lien établi entre autoassertion et résistance de l'autre (qui peut être, répétons-le, singulier, collectif ou structure généralisée), il devient nécessaire à présent de poser la question : qui est-il, qui est-il supposé être, celui qui résiste ?

25. *Id.*, p. 141.

26. Jacques Rancière, 1995, *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, p. 56-61. Sur un rapprochement possible des théories de la reconnaissance et de celle de Rancière, voir Jean-Philippe Deranty, 2003, « Méésentente et lutte pour la reconnaissance : Honneth face à Rancière », dans *Où en est la théorie critique ?*, sous la dir. d'Emmanuel Renault et Yves Sintomer, Paris, La Découverte, p. 185-199.

27. Paul Ricœur, 2004, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, p. 21.

LA FIGURE DE L'ENNEMI DANS LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

L'enjeu existentiel de la confrontation pour la reconnaissance permet d'user, d'une manière qui n'est pas complètement métaphorique, d'une définition de l'Ennemi comme « cet être autre, étranger et tel qu'à la limite des conflits avec lui soient possibles qui ne sauraient être résolus ni par un ensemble de normes généralement établies à l'avance, ni par la sentence d'un tiers, réputé non concerné et impartial²⁸ ». En outre, le recours à un concept plus policé d'adversaire au sens où, contrairement à l'idée d'ennemi, l'adversaire renvoie à la construction d'un dissensus conforme au principe libéral, entre des parties supposées raisonnables, ne nous semble pas rendre compte du fait que les luttes pour la reconnaissance peuvent s'actualiser dans la violence autant que dans l'argumentation ou la mise en scène dans l'espace public, qu'elles peuvent avoir recours à la force matérielle, symbolique ou passive. C'est afin de ne pas écarter *a priori* la possibilité de la destruction physique, sur laquelle nous reviendrons, malgré une tendance, plus ou moins implicite, parmi les théories de la reconnaissance, à faire de la lutte pour la reconnaissance un échange d'arguments tendant vers l'accord, que nous usons ici du mot ennemi.

Certains types de conflits se caractérisent par des formes de désignation de l'Ennemi sous l'espèce d'une discrimination unilatérale du criminel, laquelle s'accompagne en général d'une tendance à nier chez l'autre toute capacité éthique, en particulier en termes de loyauté ou de réciprocité²⁹. D'autres en revanche supposent une désignation réciproque entre entités qui se considèrent comme des semblables ; c'est la configuration dans laquelle l'imposition de limites et de formes au conflit est possible³⁰.

Il semble que la lutte de la reconnaissance ne puisse être pensée que dans le second modèle, car la présomption de capacité éthique de l'Ennemi, au sens d'une compétence et d'une bonne volonté, ou à tout le moins d'une disposition à en faire usage, est inévitable. Chercher à arracher la reconnaissance d'une instance particulière nécessite de reconnaître soi-même la légitimité de son jugement, d'une part, et sa capacité à entendre de bonnes raisons, d'autre part.

28. Carl Schmitt, 1992, *La notion de politique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », p. 64-65.

29. Voir, par exemple, Carl Schmitt, 1998, *Le Nomos de la Terre*, Paris, Presses universitaires de France.

30. Voir notamment Ernesto Laclau, 2005, « On "Real" and "Absolute" Enemies », *New Centennial Review*, vol. 5, n° 1, p. 4.

Même dans le cas où l'instance de reconnaissance est rendue évidente ou inévitable par les structures et les représentations sociales, elle doit toujours être reconnue ou reproduite comme instance par celui qui structure sa lutte contre cet Ennemi-là et pas un autre. C'est ce que démontrent sans ambiguïtés les cas où l'acte de reconnaissance échoue, c'est-à-dire les cas de reconnaissance accordée par une instance dont l'autorité est mise en cause par celui-là même qui en bénéficie. La réciprocité de la reconnaissance est non pas une obligation morale, mais une contrainte interne à l'idée de reconnaissance. Néanmoins, le principe d'une reconnaissance nécessairement réciproque n'implique évidemment nullement celui d'une reconnaissance symétrique. Car en constituant l'autre en instance de reconnaissance, l'une des deux parties lui reconnaît le droit de lui conférer ou non l'égalité; de l'instituer ou non en membre d'un « nous »; ou encore de lui infliger, ou non, un tort qui la placera dans l'impossibilité de nourrir un respect, ou une estime d'elle-même. En outre, la nécessité logique du modèle réciproque de désignation de l'Ennemi ne projette pas en tant que tel un modèle de société orienté vers l'entente; certains ne valent pas la peine d'être nommés « instances de reconnaissance », comme d'autres ne valent pas la peine d'être nommés « Ennemis » et se trouvent alors taxinomiés brigands, francs-tireurs ou « combattants ennemis ».

Cette réciprocité de la reconnaissance, thème abondamment visité depuis Hegel, ne nous sert ici que parce qu'il se double de l'imputation à l'Ennemi-instance de capacités éthiques. Elle se trahit dans la certitude ou l'espoir, condition de la lutte, qu'il saura faire droit à ma prétention et à son bien-fondé.

Et l'importance de la capacité éthique imputée à l'autre est d'autant plus grande qu'il ne s'agit pas d'en appeler simplement à sa faculté de tolérance. Comme l'a mis en évidence Rainer Forst, ce concept repose sur trois composantes indissolubles : l'acceptation, l'objection et le rejet, la deuxième impliquant qu'une pratique ou une croyance doit être jugée fausse ou mauvaise pour pouvoir être candidate à la tolérance, la troisième que l'acceptation est limitée³¹. La demande de reconnaissance est de ce point de vue beaucoup plus exigeante vis-à-vis de celui à qui elle est adressée que la lutte pour l'obtention de droits régis par le principe de tolérance, parce qu'elle suppose que l'instance-Ennemi pourrait

31. Rainer Forst, 2007, « To Tolerate Means to Insult », dans *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, sous la dir. de Bert van den Brink et David Owen, New York, Cambridge University Press, p. 216 ss.

accepter la valeur, le bien-fondé d'une pratique. La *lutte* pour la reconnaissance, qui vise à emporter l'approbation, implique alors de lever, de faire lever l'objection comme le rejet.

À ce stade, il pourrait sembler que le raisonnement développé ici implique une conception de la lutte pour la reconnaissance comme un affrontement purement argumentatif. De fait, même s'il n'est vraiment explicitement assumé que par Jürgen Habermas, le modèle d'interprétation de la lutte pour la reconnaissance comme un échange d'arguments tendant vers l'accord, une confrontation de (bonnes) raisons orientée vers la réconciliation, peut être retrouvé au fondement de la plupart des analyses des luttes pour la reconnaissance³².

Mais l'idée d'une présomption de capacité éthique de l'Ennemi est valide même dans le cas où la lutte pour la reconnaissance prend une forme violente. C'est ce que permet de mettre en évidence une lecture attentive de l'analyse que fait Axel Honneth du phénomène d'invisibilité expérimenté par le héros de *Invisible Man*, roman de Ralph Ellison, dans un article intitulé « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" ». S'interrogeant sur ce que vise réellement le héros lorsqu'il exige d'être « visible » pour ses concitoyens – ce qu'il cherche à obtenir en désespoir de cause par des atteintes à leur intégrité physique –, Axel Honneth met en doute l'idée selon laquelle il ne demanderait qu'une confirmation de la perception par l'autre de son existence. « Pour une confirmation de ce type, il suffirait en général de pointer du doigt vers une personne particulière, d'incliner la tête ostensiblement dans sa direction, ou de confirmer explicitement son existence par la parole³³ », or ce n'est évidemment pas cela qu'attend un individu en situation d'invisibilité sociale ; le reste qui se dessine trahit que ce qui est recherché est la confirmation de sa valeur sociale. Le caractère de signal que possèdent certaines réponses « va bien au-delà d'une simple attestation de reconnaissance de l'existence de l'autre et de ses caractéristiques propres, car ces réponses manifestent une disponibilité motivée à s'engager dans des actions de nature bienveillante à l'égard de l'autre³⁴ ». Elles indiquent que l'on a accepté de considérer l'autre comme une source d'exigences légitimes, de s'abstenir de certains

32. Comme l'a mis en évidence Robin Celikates dans un article de 2007 intitulé « Nicht versöhnt. Wo bleibt der Kampf im "Kampf um Anerkennung"? » [Irréconciliés. Où se situe la lutte dans « la lutte pour la reconnaissance » ?], dans *Socialité et reconnaissance*, sous la dir. de Georg W. Bertram, Robin Celikates, Christophe Laudou et David Lauer, Paris, L'Harmattan.

33. Axel Honneth, 2006, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », dans *La Société du mépris*, Paris, La Découverte, p. 231.

34. *Id.*, p. 239.

types d'action, par exemple, et donc de restreindre sa perspective égocentrique. En cherchant à obtenir de telles réponses, l'autre s'emploie donc toujours à être reconnu comme étant digne de préoccupations éthiques.

Dès que l'on renverse le raisonnement, il s'avère qu'en luttant pour susciter, y compris au moyen de coups, ces gestes de visibilité, on ne peut éviter de considérer l'autre comme capable d'un tel décentrement, capable d'une telle considération éthique.

De telles présomptions réciproques, intégrant *nolens volens* les ennemis dans un monde de pairs, rendent à leur tour logique l'horizon de réconciliation sur le fond duquel est généralement pensée la lutte pour la reconnaissance. Mais elles donnent également un sens bien particulier à la préférence des théories de la reconnaissance pour la résistance, soulignée plus haut.

L'ISSUE DE LA LUTTE

Axel Honneth définit son objectif comme étant de théoriser « une lutte permanente pour la reconnaissance³⁵ », mais cette permanence est pensée sous la forme de stades, l'histoire, mue par des luttes successives, progressant dans le sens d'un élargissement du contenu normatif de la reconnaissance et avec lui des attentes des individus³⁶. En d'autres termes, la lutte permanente s'accompagne d'une réconciliation permanente. Ce n'est pas la voie d'une philosophie de l'histoire, mais celle d'un *telos* inscrit dans le langage qui amène Jürgen Habermas à concevoir lui aussi la lutte pour la reconnaissance dans une perspective de l'accord. Faisant, on l'a dit, de celle-ci une lutte politique dans l'espace public ayant pour objet la dénaturalisation des interprétations dominantes des besoins, il la constitue en cas particulier de discussion dans l'espace public, toujours-déjà pourvue d'un horizon d'entente. Même chez Charles Taylor, qui invoque des protections étatiques et différenciées pour ce qu'il nomme les « sociétés distinctes » à l'intérieur d'un État, pour cette raison qu'elles constituent des réseaux d'interlocution dans lesquels se déroule la fragile constitution intersubjective de soi, la finalité reste néanmoins l'entente.

Ici encore, la manière dont les théories contemporaines de la reconnaissance se concentrent sur une tendance du conflit, et une seule, laisse de côté d'autres possibles. La réconciliation ne constitue pas l'unique issue de la lutte. La logique de reconnaissance

35. Axel Honneth, 2002, « Recognition », *Inquiry*, n° 45, p. 502.

36. Il la constitue en « force morale qui alimente le développement et le progrès de la société humaine ». (Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 171.)

n'est pas dénuée d'aspects agonistiques, par exemple décrits dans *Bound by Recognition* par Patchen Markell, selon qui la demande de reconnaissance exprime une aspiration négatrice de l'imprévisibilité et de l'absence de souveraineté qui sont les conditions inévitables de l'action humaine, et est condamnée à être niée par elles³⁷. Des accents agonistiques étaient d'ailleurs perceptibles chez Hegel, qui développait à l'époque d'Iéna l'idée que la reconnaissance de l'identité d'un sujet est condamnée à s'accomplir au fil d'un combat sans fin parce que toute reconnaissance du sujet permet à ce dernier de fixer des traits nouveaux à son identité, lesquels cependant n'ont eux-mêmes pas encore été reconnus, et qui exigent donc une nouvelle lutte.

L'évidence prêtée au motif oblige surtout à s'arrêter sur le sens donné au mot «réconciliation», quand celle-ci a effectivement lieu.

A priori, il semble possible de distinguer entre une forme «restauratrice» de réconciliation, atteinte lorsqu'est obtenue la révision du jugement d'une des parties sur l'autre (qui prenait jusque-là la forme d'un déni de reconnaissance et de sa manifestation dans l'ordre matériel, juridique, ou comportemental), et une forme «transformatrice», qui renverrait aux cas où la lutte engagée n'a plus pour finalité d'obtenir une approbation, des mesures particulières, une exemption, dans le cadre politique, juridique ou axiologique existant, mais de transformer radicalement celui-ci, en modifiant par là l'identité même des deux ennemis. Il s'agirait dans un cas d'être reconnu comme (égal) porteur de droits, de qualités, de contributions possibles ou réelles au projet général d'une société, dans l'autre d'être institué comme fondé à *participer* à la détermination d'une identité commune ou d'une architectonique institutionnelle et sociale commune.

C'est probablement une réflexion sur ce genre de typologie des formes de revendications qui amène Anthony Simon Laden³⁸ à développer l'idée de «pouvoir de construction», afin d'attirer l'attention sur la différence qui peut être établie entre reconnaître l'autre comme membre de la communauté des porteurs de droits, et le reconnaître comme participant à titre égal à la construction mutuelle de notre relation. Selon lui, ces formes de reconnaissance donnent lieu à des luttes d'ordre différent, séparées notamment du fait que dans le second cas, mais pas dans le premier, celui qui est instance est contraint, pour satisfaire à la demande de l'autre, *d'abandonner quelque chose*; il y a alors, mais seulement alors,

37. Patchen Markell, 2003, *Bound by Recognition*, Princeton, Princeton University Press.

38. Anthony Simon Laden, 2007, «Reasonable Deliberation, Constructive Power, and the Struggle for Recognition», dans *Recognition and Power*, sous la dir. de van den Brink et Owen, *op. cit.*, p. 270-289.

redistribution du pouvoir de construction. Nous défendrons plutôt l'hypothèse que les deux aspects sont rendus indissociables, ou sont à tout le moins rendus tels par la logique propre de la lutte.

Arracher *la capacité* à modifier l'état du monde nous semble toujours être l'objet de la lutte pour la reconnaissance, que ce soit de manière explicite ou de façon médiate, accompagnant une revendication plus circonscrite ou précise.

Dans des sociétés modernes caractérisées par la réflexivité, ou bien le déni de reconnaissance perçu par un groupe est justifié, au sens où un autre groupe en position de domination a intégré la pratique de déni, au moyen d'un discours de légitimation cohérent, dans un ordre social apparemment neutre du point de vue moral et épistémique, ou bien il n'apparaît tout simplement pas, la grammaire disponible prévenant la caractérisation de ce que certains subissent. D'une part, cela explique qu'il soit impératif que des capacités éthiques soient prêtées à l'Ennemi. D'autre part, mettre à jour le déni implique alors de vaincre un déficit épistémique qui empêche de rendre intelligible à soi-même et aux autres une expérience vécue. Mais ce déficit provient de ce que Miranda Fricker nomme l'« injustice herméneutique³⁹ » : l'impossibilité pour la victime de faire entendre le tort qu'elle a subi résulte d'une participation inégale à la fabrication des modèles d'interprétation collectifs. C'est ce dont rend compte Nancy Fraser, lorsqu'elle énonce : « Il faut plutôt déclarer injuste le fait que des individus et des groupes se voient déniés le statut de partenaires à part entière dans l'interaction sociale en conséquence de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles *dont ils n'ont pas participé à la construction sur un pied d'égalité*⁴⁰. » Parce qu'aussi bien les justifications apportées à certains dénis que l'existence d'un déficit épistémique qui en masque d'autres sont le résultat de rapports de pouvoir, leur contestation implique toujours la revendication, ou l'appropriation d'un pouvoir de construction du sens.

C'est pourquoi la réconciliation, quand elle a lieu, ne peut être que transformatrice : il n'y a jamais retour à un commun précédant la lutte, même si la reconnaissance des sujets ayant porté une lutte n'a pas modifié en apparence l'ordre social et politique.

Une telle conception de l'objet de la lutte permet en outre d'appréhender des combats dont la motivation est bien un déni massif et constant de reconnaissance, et les blessures morales et psychiques qu'il a causées, mais dont l'enjeu n'est pas d'extorquer la reconnaissance à l'instance qui s'impose dans le cadre politique, juridique ou normatif qui est le sien, mais de s'arracher

39. Miranda Fricker, 2006, « Powerlessness and Social Interpretation », *Epistémè*, vol. 3, n° 1, p. 96-108.

40. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, p. 49. [C'est nous qui soulignons.]

à la relation, pour se donner une autre instance (un autre État, des instances internationales, ses compagnons dans la situation de déni de reconnaissance, etc.). Doté d'un même objet que les conflits impliquant de vaincre un déficit épistémique – s'arroger un pouvoir de construction –, ce geste devient qualifiable comme lutte, même si le thème de l'*exit* dans l'histoire de la théorie sociale et politique est *a priori* associé à une forme de désertion, et n'est pas envisagé comme un geste politique⁴¹. Parce que chercher à obtenir une révision du jugement porté par une instance qui a été la source de dénis de reconnaissance constants dans l'histoire revient à la confirmer en tant qu'instance adéquate, répétant la même relation de pouvoir, la dénaturiser et la contester relèvent bien d'une logique d'antagonisme. Parce que certaines instances sont inévitables ou difficiles à éviter dans une société donnée, en imposer d'autres constitue une lutte à part entière.

Ainsi, de même que les demandes de visibilité se doublent en réalité, comme l'a montré Axel Honneth, d'attentes plus fondamentales, ayant trait au statut d'être digne de considération morale, ce que nous apprend une lecture attentive du mouvement conflictuel, si évident et si peu frontalement questionné dans la constellation de la reconnaissance, c'est que toute lutte pour la reconnaissance est pourvue d'un double sens : elle porte, d'une part, sur l'objet nommé (l'identité, le mode de vie, la contribution au projet commun, le statut, etc.) et, d'autre part, sur un pouvoir de construction ou, pour le dire autrement, sur le statut de changeur de monde. Et ce double sens nous offre alors une nouvelle explication au motif sourdement nécessaire, mis en évidence plus haut, de la résistance vaincue. Le statut de changeur de monde ne peut résulter que d'une lutte contre un Ennemi qui résiste ; car si celui-ci anticipe la demande, voire l'attente, de reconnaissance, il conserve le monopole qu'il détient sur ce statut.

Cet article se voulait ainsi une enquête menée parmi les constantes et les contraintes de l'idée de reconnaissance, par l'examen de l'évidence prêtée à la lutte, du type d'Ennemi contre lequel elle s'actualise et se structure, et de l'issue qui en est attendue. S'efforçant de commencer à répondre à la question qu'est-ce qu'une *lutte* pour la reconnaissance, il a permis de dégager trois caractères prêtés à cette lutte : elle porte un mouvement d'autoassertion du sujet qui suppose une résistance ; cette résistance est celle d'un Ennemi doté de capacités éthiques (que le modèle envisagé soit celui d'un échange d'arguments comme celui d'une lutte violente) ; et cette résistance est nécessaire pour que celui qui déclenche la lutte puisse avérer en l'arrachant son statut de changeur de monde.

41. Albert O. Hirschman, 1995, *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard, p. 35.