Document généré le 12 oct. 2024 00:48

Politique et Sociétés

La politique de la reconnaissance et la théorie critique

Michel Seymour

Volume 28, numéro 3, 2009

La politique de la reconnaissance et la théorie critique

URI : https://id.erudit.org/iderudit/039002ar
DOI : https://doi.org/10.7202/039002ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)
1703-8480 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Seymour, M. (2009). La politique de la reconnaissance et la théorie critique. *Politique et Sociétés*, *28*(3), 3–21. https://doi.org/10.7202/039002ar

Tous droits réservés © Société québécoise de science politique, 2009

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

LA POLITIQUE DE LA RECONNAISSANCE ET LA THÉORIE CRITIQUE

Michel Seymour
Université de Montréal
michel.seymour@umontreal.ca

Le présent numéro rassemble des textes qui furent pour la plupart présentés lors du colloque international *La reconnaissance dans tous ses états* tenu à Montréal en septembre 2007[1]. Le colloque a déjà donné lieu à deux autres publications. Un premier recueil intitulé *La reconnaissance dans tous ses états* est paru chez Québec Amérique en 2009. Un autre ouvrage, *The Plural States of Recognition*, paraîtra en janvier 2010 chez Palgrave Macmillan. Mais le présent numéro de *Politique et Sociétés* réunit des contributions portant particulièrement sur la problématique de la reconnaissance dans ses liens à la théorie critique et à l'École de Francfort.

Axel Honneth[2] est, avec Charles Taylor, Nancy Fraser, Michael Walzer et Robert R. Williams, l'initiateur de tout un courant de pensée contemporain qui réfléchit à la problématique de la reconnaissance. La réflexion sur ce thème fut initialement amorcée par GWF Hegel dans son *Système de la vie éthique* (1802-1803), dans *La philosophie de l'esprit* de 1803-1804 et dans la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807, sous la rubrique célèbre de la dialectique du maître et de l'esclave[3]. Dans les années qui suivirent la publication de nouvelles éditions des écrits de jeunesse de Hegel, plusieurs se

---

1. Le colloque a été commandité par le Conseil de recherche en sciences humaines, le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal, le Centre de recherche interuniversitaire sur la diversité au Québec et le groupe de recherche sur la gouvernance démocratique et l'ethnicité. Je remercie tout particulièrement Martin Blanchard de son aide précieuse et de son appui indéfectible à l'organisation de l'événement.

2. Axel Honneth, 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf ; Axel Honneth, 2006, *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte ; Axel Honneth, 2007, *La réification. Petit traité de Théorie critique*, Paris, NRF Gallimard.

3. Georg W.F. Hegel, [1802-1803] 1992, *Système de la vie éthique*, Paris, Payot ; Georg W.F. Hegel, [1803-1804] 1999, *Le premier système. La philosophie de l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France ; Georg W.F. Hegel, [1807] 1993, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard.

sont employés à mesurer l'impact de ces travaux sur l'ensemble de la pensée de Hegel. Cela en a aussi incité certains à tenter de réhabiliter la pensée de Hegel ou, à tout le moins, à en montrer la pertinence pour notre époque.

D'autres ont transposé la problématique de la reconnaissance sur le terrain des politiques de pluralisme culturel. C'est notamment le cas de Charles Taylor[4], qui voit dans la reconnaissance de l'identité culturelle des personnes et des peuples un facteur d'émancipation important. La réflexion de Honneth renvoie plutôt à l'héritage de l'École de Francfort. Honneth pense qu'une réappropriation correctement réalisée des idées hégéliennes portant sur la lutte pour la reconnaissance permettrait de donner un souffle nouveau à la théorie critique. Dans ce numéro, Emmanuel Renault fait l'exégèse du concept de reconnaissance tel qu'il apparaît dans l'œuvre de Hegel. Jean-Philippe Deranty le suit de près sur le même thème. Les deux auteurs font école dans les commentaires critiques qu'ils adressent aux interprètes pragmatistes américains. Ils montrent la fécondité de la pensée de Hegel à notre époque en produisant tous les deux des analyses pénétrantes de l'œuvre du philosophe d'Iéna.

HONNETH ET LA THÉORIE CRITIQUE

Honneth élabore sa propre philosophie de la reconnaissance en ratissant large pour englober toutes les réclamations minoritaires, sans se restreindre aux réclamations dites « culturelles ». Il identifie trois grands domaines dans lesquels les dimensions identitaires se révèlent importantes. Chacune est dominée par un principe normatif : la sphère de l'intimité ou de l'amour met en jeu la confiance de soi et devrait être gouvernée par le souci et l'attention aux besoins particuliers des individus. Dans la sphère du droit, qui relève du respect de soi (la dignité), on devrait admettre un principe de respect égal à l'égard de l'autonomie des personnes. Enfin, la sphère de la solidarité, qui concerne l'estime de soi, devrait être gouvernée par un principe de reconnaissance des réalisations accomplies par l'individu qui le distinguent des autres.

La problématique de la lutte pour la reconnaissance est, selon Honneth, inextricablement liée à des considérations relevant de la psychologie morale. Même s'il insiste pour ne pas être interprété comme quelqu'un qui formulerait une conception de la reconnaissance se fondant sur une théorie anthropologique au sens classique

4. Charles Taylor, 1994, *Multiculturalisme*, Paris, Aubier.

de l'expression[5], la théorie qu'il développe est une théorie compréhensive puisqu'elle s'appuie sur une conception substantielle de la personne. S'il se croit en mesure de se démarquer d'une anthropologie philosophique en tant que telle, c'est qu'il cherche non pas à développer une conception *a priori* de l'identité personnelle, mais bien à étayer à partir des sciences empiriques un point de vue qui prend acte de l'apport de nos sociétés postconventionnelles. Les aspirations à la confiance de soi, à la dignité et à l'estime de soi sont rendues possibles dans le contexte de l'émergence des sociétés capitalistes. Elles ne seraient pas apparues sans l'existence d'un certain nombre de facteurs caractéristiques des sociétés bourgeoises. En ce sens, même s'il veut s'éloigner d'une conception métaphysique, *a priori* et atomiste, on peut dire qu'il cherche à trouver appui sur une conception anthropologique qui est contingente, *a posteriori* et relationnelle. Cette conception le rapproche d'ailleurs de Jürgen Habermas qui, à une certaine époque, postulait des intérêts techniques, pratiques et émancipatoires de l'être humain. Des théories comme le marxisme et la psychanalyse répondaient à l'intérêt émancipatoire. Or, c'est un peu comme si, dans la perspective de Honneth, la théorie critique se devait de prendre la forme d'une théorie de la reconnaissance pour réaliser pleinement l'intérêt émancipatoire de l'être humain.

Comment sont apparus les besoins de reconnaissance de la personne ? D'où provient le fait que les problématiques de la confiance en soi, du respect de soi et de l'estime de soi aient acquis leurs lettres de noblesse au point de pouvoir être décrites comme jouant un rôle majeur dans l'autoréalisation de soi ?

1) Pour Honneth, la problématique de la confiance en soi surgit dans un contexte où la société bourgeoise met en place l'institution de la famille. Cette dernière institution occupe une place de choix au sein de la société capitaliste et elle accapare à elle seule l'essentiel de la sphère privée. Mais, du même coup, elle révèle des rapports de domination dans les relations interpersonnelles et elle éveille les aspirations individuelles à l'égalité. Elle sert en ce sens à expliquer l'apparition de revendications relevant de cette sphère[6]. Il ne s'agit pas ici cependant de revendications sociales, car celles-ci relèveraient de la sphère du droit. Il n'est question ici que de la sphère privée de l'amour. Dans cette sphère, la reconnaissance mutuelle et égalitaire des partenaires demeure essentiellement une affaire privée.

5. Axel Honneth (avec Nancy Fraser), 2003, *Recognition or Redistribution ?*, New York, Verso, p. 138-142.
6. *Id.*, p. 139.

2) L'ordre légal au sein de l'État libéral est pour sa part responsable de l'apparition de tout un ensemble de revendications provenant de personnes appartenant à des groupes minoritaires[7]. Si les droits de la personne furent initialement mis au service de la société bourgeoise pour protéger la propriété privée, ils eurent en même temps comme effet collatéral imprévu de faire ressortir de manière saillante la problématique de la dignité et du respect qui sont dus aux individus. Les luttes donneront lieu à des réclamations pour que soient adoptées, par exemple, des mesures contre le harcèlement sexuel, des mesures autorisant le droit au mariage entre conjoints de même sexe et des mesures antiracistes. C'est également dans cette sphère qu'apparaîtront des revendications sociales suscitées par les problèmes surgissant dans la première sphère. L'aspiration des femmes à l'égalité, par exemple, peut déboucher dans la sphère du droit. Des causes comme le droit à l'avortement, les allocations familiales, les congés de maternité et de paternité, la conciliation travail/famille sont autant de revendications qui pourraient s'inscrire dans ce cadre. Il s'agit dans tous les cas d'assurer le respect de soi.
3) Enfin, la mise en place d'une structure industrielle très développée provoque de son côté des revendications en faveur de l'équité salariale, du droit de grève, des droits à la santé et à la sécurité au travail, ainsi qu'en faveur de la lutte au chômage et de la hausse du salaire minimum, qui auront toutes pour but d'assurer la reconnaissance de la contribution particulière de chacun[8].

Les dénis de reconnaissance sont, dans ces trois sphères, perçus par les victimes comme autant de torts qui leur sont infligés et qui créent des blessures morales importantes, dans la mesure où elles bouleversent leur confiance en soi, leur dignité et leur estime d'eux-mêmes. À l'inverse, la reconnaissance peut être vue comme la restauration des conditions psychologiques assurant l'émancipation des individus. Or, ces diverses ambitions émancipatrices relèvent toutes d'une aspiration à la reconnaissance qui s'inscrit dans un rapport de force face à des institutions mises en place par la bourgeoisie capitaliste. La théorie de la reconnaissance pourrait donc être comprise comme une approche pouvant expliquer le rôle joué par la théorie critique dans la satisfaction de l'intérêt émancipatoire des personnes face à un régime capitaliste. Nous voulons être reconnus pour ce que nous sommes en

7. *Id.*, p. 140.
8. *Id.*, p. 141.

tant que personnes dans la sphère privée. Nous voulons que nos droits soient reconnus aussi dans la sphère juridique. Nous voulons enfin que nos performances au travail soient reconnues à leur juste mérite. C'est seulement à ces conditions que l'être humain pourra vraiment s'émanciper. C'est en décrivant cette lutte pour la reconnaissance menée de front dans différentes sphères de la société que Honneth espère renouveler la théorie critique et critiquer l'ordre capitaliste ambiant.

LA THÉORIE CRITIQUE ET LE LIBÉRALISME

La contribution de Honneth à la réflexion sur le thème de la reconnaissance soulève le problème de la compatibilité de son approche avec la philosophie politique libérale. Son œuvre est en train de trouver de plus en plus d'adeptes qui se présentent comme des critiques de la pensée libérale. Ces auteurs cherchent en quelque sorte à asseoir la théorie critique de l'école de Francfort sur de nouvelles fondations.

Il importe toutefois de souligner que le libéralisme économique et la philosophie politique libérale sont très différents l'un de l'autre. Les principes de justice libéraux ne doivent pas inclure, parmi l'ensemble des droits et libertés, un droit de propriété des moyens de production qui permettrait de montrer la filiation étroite qui existe entre la philosophie politique du libéralisme et le libéralisme économique. Il est vrai que la pensée libérale classique s'est illustrée par la défense du droit à la propriété privée des moyens de production et la défense de la liberté d'entreprendre. Mais la philosophie politique du libéralisme ne doit pas nécessairement inclure de tels principes. Par exemple, notons que, dans le premier principe de justice de John Rawls, le droit de propriété n'inclut pas le droit à la propriété privée des moyens de production[9]. Dans cette perspective, le lien entre la philosophie politique libérale et le libéralisme économique n'est plus aussi évident.

Les principes de justice ne commandent pas non plus une institutionnalisation réalisée exclusivement au sein des sociétés capitalistes. Les principes rawlsiens peuvent être institutionnalisés autant dans une société socialiste que dans une société capitaliste. Dans une société capitaliste, on a affaire à une démocratie de propriétaires qui peut être décrite comme la maximisation à l'échelle de la collectivité entière de la propriété privée des moyens de production, du capital et des pouvoirs de décisions. Autrement dit, la population entière détient les moyens de production, le

9. John Rawls, 1987, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, p. 93.

capital et les pouvoirs de décisions. Dans une société socialiste, John Rawls parle de socialisme libéral[10]. Il s'agirait d'une approche qui assurerait la propriété étatique des moyens de production, mais qui admettrait aussi un régime de droits et libertés ainsi que la démocratie. Aussi, ne faut-il pas méconnaître les potentialités d'une argumentation libérale pour mieux défendre la cause d'une théorie critique interne au capitalisme, voire la cause de l'option socialiste.

L'opposition au libéralisme des théoriciens critiques concerne les dénis de reconnaissance qui vont de pair avec le libéralisme de nos sociétés capitalistes. Cette critique du libéralisme a été reprise par Emmanuel Renault[11]. Celui-ci comprend en effet aussi sa propre démarche comme une critique du libéralisme. Il semble lui aussi établir une certaine connivence entre une philosophie politique libérale et le libéralisme économique. Dans sa critique du libéralisme, Renault énonce parfois en passant que la théorie critique ne vise pas les théories libérales qui se réclament de la philosophie politique[12]. Il n'affiche pourtant pas les mêmes scrupules dans un article de la *Revue de sciences humaines* consacrée au problème de la reconnaissance[13], et il ne se gêne pas pour attribuer à la philosophie politique libérale elle-même une attitude qui est réfractaire à toute politique de la reconnaissance[14]. Mais le débat est peut-être en partie terminologique, les termes « libéral » et « libéralisme » n'ayant pas la même signification de part et d'autre de l'Atlantique. Quoi qu'il en soit, même si les rawlsiens n'ont pas nécessairement à plaider coupables sur ce point face aux attaques des théoriciens critiques, cela n'enlève rien à la pertinence de la profonde remise en question de la pensée libérale économique effectuée par ceux-ci. Si nous avons raison d'interpréter comme nous l'avons fait une philosophie politique libérale de type rawlsien, celle-ci doit se montrer ouverte à l'égard des contributions d'auteurs comme Honneth et Renault. Le texte de Frédérick Guillaume Dufour et Éric Pineault, dans le présent numéro, constitue à cet égard une contribution importante qui

10. *Id.*, p. 14, 120 ; John Rawls, 2004, *La justice comme équité*, Montréal, Boréal, p. 187-194.
11. Emmanuel Renault, 2004, *L'expérience de l'injustice : Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte.
12. Emmanuel Renault, 2000, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Passant, p. 19.
13. Emmanuel Renault, 2006, « La reconnaissance au cœur du social », *Revue de sciences humaines*, nº 172, p. 34-37 ; voir p. 37.
14. Emmanuel Renault, 2003, « Entre libéralisme et communautarisme : une troisième voie ? », dans *Où en est la théorie critique ?*, sous la dir. d'Emmanuel Renault et Yves Sintomer, Paris, La Découverte, p. 251-268.

complète bien les deux premiers textes. Ces auteurs cherchent à replacer la politique de la reconnaissance dans le prolongement de l'héritage marxiste. Ils insistent sur son importance pour penser la pertinence de la théorie critique contemporaine du capitalisme. Ce faisant, ils montrent comment le thème de la reconnaissance permet d'approfondir la critique du libéralisme économique.

LA RECONNAISSANCE COMME CONCEPT FONDATEUR

Axel Honneth conçoit le concept de reconnaissance comme un concept fondateur à partir duquel on pourrait dériver plus localement des justifications pour une théorie de la confiance, de la dignité et de l'estime. Sa contribution doit être prise au sérieux par les philosophes libéraux et elle peut entraîner une transformation majeure dans l'ordre d'importance des concepts fondateurs.

Le libéralisme est-il nécessairement opposé à l'idée de faire de la reconnaissance son concept fondateur ? Tout dépend en fait la version du libéralisme à laquelle on se rapporte. La théorie de la reconnaissance peut être rapprochée d'une version du libéralisme qui s'appuie sur la tolérance-respect, car ce dernier concept est en fait une forme de reconnaissance. On peut avec Honneth soutenir que le concept de tolérance-respect joue un rôle capital dans toute théorie libérale, car il intervient autant comme une politique de l'égalité que comme une politique de la différence. Il a aussi une dimension culturelle et sociale, car la politique de pluralisme culturel et le principe socioéconomique de différence supposent la reconnaissance des agents qui réclament légitimement la satisfaction de leurs intérêts ou le respect de leurs droits.

On parvient à ce point de vue quand on abandonne le libéralisme de l'autonomie de Kant et de Mill et qu'on le remplace par le libéralisme politique défendu par Rawls, qui s'appuie sur le principe politique de la tolérance-respect. Au sens où Rawls[15] entend cette idée, il s'agit d'un certain type de « reconnaissance ». Aboutit-on au sein même du libéralisme à une position semblable à celle de Honneth en remplaçant le libéralisme de l'autonomie par un libéralisme fondé sur la tolérance-respect ? En affirmant que la valeur politique fondamentale du libéralisme politique est la tolérance-respect, on admet en tout cas le caractère fondamental du concept de reconnaissance. Sur la base de ce principe politique fondamental, la tolérance conçue au sens de respect aboutit à

15. John Rawls, 1995, *Libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France.

l'adoption de politiques de la différence et au principe de différence, dès lors que l'on constate des inégalités structurelles sur les plans culturel et socioéconomique. Un autre avantage de cette approche est que la politique de la reconnaissance de la différence n'est pas comme chez Fraser subordonnée au principe de parité participative. On ne met pas en place des politiques de discrimination positive dans le but de s'assurer que chaque individu participe pleinement aux affaires de la cité. On le fait plutôt parce que le respect mutuel commande des politiques proactives pour contrer les déséquilibres dans la structure de base de la société. C'est la présence d'inégalités socioéconomiques et culturelles dans la structure de base de la société qui nous oblige, si l'on endosse le principe de tolérance-respect, à appliquer le principe de différence en matières socioéconomiques et à appliquer une politique de la reconnaissance des différences culturelles.

Nous cherchions à montrer que le libéralisme peut s'approprier la problématique de la reconnaissance. Mais nous venons en quelque sorte de voir comment la politique de la reconnaissance peut s'approprier le libéralisme politique. Les groupes socioéconomiques comme les femmes, les travailleurs, les gais et lesbiennes autant que les personnes appartenant à des groupes culturels peuvent être décrits comme aspirant à la reconnaissance, ainsi que le soutient Honneth. Puisque les problèmes socioéconomiques peuvent simultanément être décrits comme des problèmes de redistribution et de reconnaissance, cela montre qu'une parenté profonde existe entre une théorie de la justice distributive et une politique de la reconnaissance. Cela donne aussi en partie raison à Honneth, car le principe libéral fondamental de la tolérance-respect est une forme de reconnaissance.

LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

Mais des différences majeures persistent entre la théorie de Honneth et le libéralisme politique. Il faut maintenant considérer un autre problème que nous avons jusqu'ici escamoté. Les théories libérales contemporaines ont pris la forme de théories de la justice. Elles s'intéressent aux principes de justice fondamentaux devant apparaître dans les textes constitutionnels. Le libéralisme politique part d'un principe fondamental de tolérance-respect dû à autrui. C'est sur cette base que le système est construit. Mais cela ne nous dit pas comment on parvient à mettre en place dans les sociétés réelles des institutions qui concrétiseraient ce principe et on reste donc dans le cadre d'une théorie idéale. De plus, John Rawls parvient à ces principes en adoptant une procédure monologique, celle du voile d'ignorance. Or, selon les théoriciens critiques, cette

méthode est insatisfaisante. Il faut poser le problème de l'acceptation des principes tel qu'il se présente dans la réalité concrète d'une situation de délibération réelle. Bref, le théoricien critique est bien souvent un fervent défenseur de la démocratie délibérative, non seulement pour appliquer des principes donnés d'avance, mais aussi pour les établir. Rawls a en quelque sorte reproduit par un procédé de représentation une situation idéale de délibération effectuée dans la position originelle. Certes, la personne morale sous le voile d'ignorance se voit présenter un échantillon représentatif de positions prises au sujet de situations particulières et cela est nécessaire pour réaliser un équilibre réfléchi entre les jugements bien pesés de citoyens et nos propres intuitions de départ concernant ce qui est juste. Mais cette méthode nous place bel et bien dans une situation fictive de délibération, et nous ne sommes pas en face des récriminations réelles de personnes qui sont socialement exclues. La personne morale sous le voile d'ignorance n'a pas devant elle des affirmations effectivement proférées par des concitoyens en chair et en os.

John Rawls s'est ensuite bien sûr intéressé aussi à l'aspect procédural délibératif dans ses textes portant sur la raison publique. Mais cette préoccupation est demeurée pour l'essentiel formulée à l'intérieur d'une théorie idéale. Il y a donc plusieurs sauts à effectuer pour passer du libéralisme politique à une théorie de la reconnaissance. Il faut quitter la sphère de la justification pour poser le problème de l'acceptation, abandonner le monologisme au profit d'une approche délibérative et oublier le contenu substantiel des principes pour se consacrer à l'aspect procédural. Mais ces sauts risquent d'être sans conséquences si l'on en reste à la théorie idéale au lieu de prendre en compte la théorie non idéale. La théorie de la communication idéale de Jürgen Habermas, par exemple, tient compte du problème de l'acceptation dans une perspective dialogique et procédurale, mais en se restreignant à la théorie idéale. On risque autant chez Habermas que chez Rawls de s'en tenir à un ordre de discussion qui laisse tomber la problématique de l'acceptation réelle, au profit de la justification ou au profit d'une théorie idéale de l'acceptation.

La théorie d'Axel Honneth commande au contraire que la pensée soit réinsérée dans les rapports de force réels, et ce dans une situation non idéale. Pour que le libéralisme puisse accueillir favorablement une politique de la reconnaissance, il faut passer d'une philosophie politique idéaliste et rationaliste à une philosophie politique appliquée à des situations concrètes, complexes et non idéales. Honneth s'intéresse en fait à ce qu'il décrit comme étant « l'autre de la justice ». Il veut rétablir les ponts entre le théoricien et la population alors que les théories libérales de la justice sont abstraites et trop souvent déconnectées. La théorie de

la justice doit donc être augmentée de descriptions qui font état des pathologies du social et qui témoignent de l'aliénation dans ses dimensions qualitative, référentielle et affective, ainsi que le propose Renault[16].

Suffirait-il alors d'augmenter la théorie de la justice libérale d'un catalogue de pathologies sociales pour être à l'abri du fétichisme juridique qui la caractérise bien souvent ? Pas vraiment. La théorie critique ébranle d'une autre façon l'édifice juridique libéral. Comme le souligne Franck Fischbach[17], il y a au sein de l'approche de Honneth une prédominance accordée à l'Agir, à la pratique et au processus qui est absente des théories traditionnelles de la justice. Il faut prendre en compte le processus conduisant à la reconnaissance. Ce processus prend la forme d'une lutte. La contribution d'Estelle Ferrarese au présent numéro s'attarde justement à ce concept qui a, comme elle le mentionne avec raison, été trop souvent ignoré. Hegel, Honneth et Fraser ainsi que d'autres auteurs sont convoqués pour réfléchir à ce concept central.

Il faut aussi dépasser la simple réflexion sur les conditions d'émergence de la reconnaissance à laquelle peuvent conduire les luttes. Dans la perspective d'une approche de la reconnaissance qui la conçoit comme une lutte ou un combat, il faut également se pencher sur les conditions d'émergence de l'action collective. C'est à cette délicate question que s'attaque Christian Lazzeri dans le texte proposé pour ce numéro. La réflexion critique ne doit pas seulement poser le problème de l'interaction entre des protagonistes déjà constitués qui demandent à être reconnus de part et d'autre. Elle exige en outre que soient pensés les conditions favorisant la constitution de ces agents et l'engagement collectif en faveur d'une quête de reconnaissance. Comment un groupe trouve-t-il la motivation pour s'engager dans la lutte et se constituer comme mouvement collectif ? Tel est le thème central de l'article de Lazzeri.

LE DÉBAT ENTRE HONNETH ET FRASER

Un autre obstacle majeur s'interpose pour être en mesure d'harmoniser la théorie de la reconnaissance avec l'approche libérale. Il ne suffit pas de détacher le libéralisme économique du libéralisme en philosophie politique et d'admettre la possibilité du socialisme libéral. Il ne suffit pas d'abandonner le libéralisme

16. Renault, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, p. 109.
17. Franck Fischbach, 2003, « Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie critique : la reconnaissance comme autre de la justice », dans *Où en est la Théorie critique ?*, *op. cit.*

classique fondé sur l'autonomie au profit du libéralisme politique fondé sur la tolérance-respect. Il ne suffit pas d'augmenter la théorie idéale de la justification et de lui adjoindre une théorie non idéale de l'acceptation. Il faut aussi se demander comment la théorie de la reconnaissance, entendue au sens plus restreint des politiques de la différence, qu'il s'agisse du multiculturalisme ou des politiques de discrimination positive, peut être intégrée à la pensée libérale. Les penseurs libéraux ont depuis toujours mis l'accent sur la justice distributive. Les théoriciens critiques aussi. Peut-on aménager un espace pour la reconnaissance de la différence culturelle dans un cadre libéral ou critique sans chambarder les acquis sur le plan de la justice distributive ? Comment réconcilier le libéralisme ou la théorie critique avec la théorie de la reconnaissance de la différence ? Pour approfondir nos réflexions, nous tirerons profit du débat entre Honneth et Fraser[18].

Nancy Fraser croit opportun d'incorporer une politique de la reconnaissance à une théorie libérale de la justice. Elle présente la politique de la reconnaissance et la justice distributive comme formant une dualité de perspectives. La première ne doit pas se substituer à la seconde. Les interventions de l'État pour promouvoir la différence culturelle viennent compléter les interventions en faveur d'une justice distributive pour les plus démunis. L'État doit intervenir sur le plan culturel autant que sur le plan économique pour redresser complètement la situation des exclus de notre société, et il doit le faire dans le but d'assurer une parité participative à l'ensemble des citoyens. Fraser reconnaît que la plupart des injustices soulèvent à la fois des questions de distribution et de reconnaissance. Les deux dimensions sont intriquées l'une dans l'autre dans n'importe quelle situation concrète d'injustice, qu'il s'agisse des Noirs américains, des autochtones, des minorités visibles, des immigrants, des femmes ou des homosexuels. Il ne s'agit pas de subdiviser les problèmes comme s'ils appartenaient à deux sphères séparées de la réalité, et c'est pour cette raison que Fraser parle plutôt d'une dualité de perspectives[19].

Cette auteure n'est-elle pas parvenue à harmoniser la théorie de la reconnaissance avec une philosophie politique libérale ? Selon elle, la reconnaissance et la redistribution sont deux méthodes permettant d'assurer l'équité participative des citoyens. Son concept de reconnaissance n'est pas fondateur comme chez Honneth. Qui a raison ici ? Mais doit-on vraiment trancher entre les deux approches ? On a l'impression d'avoir affaire encore une fois en partie à un débat terminologique. Nancy Fraser s'en

18. Honneth et Fraser, *Recognition or Redistribution ?*, *op. cit.*
19. Nancy Fraser, 2005, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte.

remet à un concept de reconnaissance qui ressemble à une théorie de l'estime au sens d'Axel Honneth. Elle développe au fond un autre concept de reconnaissance, compatible avec et fondé sur un concept plus fondamental de tolérance-respect. Et dès lors que l'on distingue la tolérance-respect et la reconnaissance de la différence, on peut à la fois maintenir le dualisme de perspectives proposé par Fraser et admettre avec Honneth un fondement commun compris comme une tolérance impliquant le respect mutuel.

Une différence plus profonde subsiste toutefois entre les deux théories. Pour Honneth, la politique de la reconnaissance est fondée sur la psychologie morale, alors que la quête de reconnaissance est pour Fraser une quête de statut social. Elle rejette pour ainsi dire le lien que Honneth et Taylor veulent établir entre l'identité et la reconnaissance. Le théoricien du politique doit selon elle se consacrer exclusivement à l'examen politique de distribution des statuts sociaux.

La question se pose alors : la lutte pour la reconnaissance doit-elle prendre la forme d'une demande statutaire, au lieu de prendre la forme d'une approche dont l'objectif premier est de soigner les blessures morales infligées à la psychologie individuelle ? Si l'on choisissait la première voie, on devrait en ce sens développer une politique de la reconnaissance et non une psychologie de la reconnaissance. La raison est qu'il faut reconnaître le caractère irréductible et raisonnable des différends qui nous opposent en matière d'identité personnelle. Une politique de la reconnaissance ne peut donc pas s'appuyer sur l'une des conceptions compréhensives de la personne humaine sans s'aliéner tous ceux qui ne partagent pas ce point de vue. Cela vaut aussi pour la conception contingente, *a posteriori* et relationnelle qui est défendue par Honneth. Pour aménager une politique susceptible de faire consensus, il faut s'appuyer seulement sur une conception politique de la personne, et c'est très précisément ce qui semble engendrer la nécessité de ne s'en tenir qu'à la dimension statutaire ou institutionnelle des personnes, sans entrer dans les aspects plus controversés de l'identité personnelle. Tel que compris par Fraser, le libéralisme n'a pas à prendre en considération les conditions psychologiques du conflit, et la politique de la reconnaissance ne doit pas ambitionner d'apporter des solutions aux blessures psychologiques subies par les différents protagonistes. Le libéralisme doit seulement s'en tenir à l'identité institutionnelle des personnes et se charger d'améliorer leur statut social. Pour Honneth, au contraire, l'injustice sociale est vécue justement à partir du moment où elle ne peut plus être comprise rationnellement comme une quête statutaire. Pour

prendre la juste mesure du mépris social, il faut s'engager sur le terrain proprement identitaire et cela requiert de s'engager dans des considérations morales et psychologiques[20].

Comment trancher ce débat ? La question n'est pas aussi simple. La théorie de la reconnaissance ne peut entièrement être divorcée de la problématique de l'identité, mais il faut peut-être restreindre les questions identitaires à l'identité institutionnelle, tout en les séparant de la psychologie morale. Or, le fait de tenir compte de l'identité institutionnelle des personnes n'équivaut pas à la seule dimension statutaire soulevée par Fraser. Ou, plus exactement, la reconnaissance statutaire n'est pas incompatible avec la reconnaissance d'un statut social différencié. La reconnaissance de l'appartenance à une identité institutionnelle comme une culture sociétale confère aux personnes une identité différenciée qui les distingue de certaines autres personnes. Par la division tranchée qu'elle opère entre les questions psychologiques et identitaires, d'une part, et les questions statutaires, d'autre part, Fraser se conforme peut-être à la séparation entre les sphères privée et publique bien connue au sein de la pensée libérale traditionnelle. Selon ce point de vue, le fait du pluralisme forcerait les citoyens à laisser derrière eux certains aspects de leur identité culturelle et morale et à se concevoir comme antérieurs à leurs fins dans l'espace public. La méthode de l'évitement ne serait alors pas seulement un précepte méthodologique. Elle irait de pair avec un affranchissement ontologique des personnes qui seraient comprises comme antérieures à leurs fins.

Or, lorsque l'identité institutionnelle est comprise comme une appartenance à une culture sociétale, cela nous force à faire entrer dans l'espace public les deux composantes que sont la structure de culture et le caractère de culture. Les personnes se distinguent de certaines autres personnes par leur appartenance à une structure de culture impliquant une langue publique commune, des institutions publiques communes et une histoire publique commune. Elles s'en distinguent aussi par leur adhésion à certains caractères de culture, qu'il s'agisse de croyances, de valeurs, de finalités ou de pratiques. La structure de culture et le caractère de culture sont des particularismes identitaires fort distincts, mais il s'agit dans tous les cas de particularismes qui sont en général expulsés de la conception de la personne défendue par la théorie libérale. Or, les philosophes libéraux doivent probablement accepter de faire entrer ces particularismes identitaires dans l'espace public. On doit s'affranchir du libéralisme classique qui prenait acte du pluralisme des valeurs et des identités pour les reléguer à la sphère privée.

20. Honneth et Fraser, *Recognition or Redistribution ?*, p. 125.

Le nouveau libéralisme doit accepter de faire entrer dans l'espace public la diversité des valeurs et des identités. Il faut trouver le moyen d'accommoder ces différences publiquement exprimées.

Voilà donc comment nous pourrions être enclins à trancher le débat entre ceux qui veulent établir un lien étroit entre la reconnaissance et l'identité au point d'introduire des faits liés à la psychologie morale en plein cœur de la philosophie politique et ceux qui, comme Fraser, s'en tiennent à une division tranchée entre le privé et le public. L'article d'Hervé Pourtois contenu dans le présent numéro approfondit cette critique adressée à Nancy Fraser. Nous pouvons peut-être nous situer autant à distance de Fraser que de Honneth sur cette question. Honneth est disposé à faire entrer les appartenances identitaires dans l'espace public, mais il ne considère que les sociétés postconventionnelles et relègue les particularismes identitaires de la structure et du caractère de la culture du côté des sociétés conventionnelles. Fraser rejette pour sa part toute reconnaissance des groupes culturels puisqu'elle la juge comme étant tributaire des approches qui lient trop étroitement les questions de reconnaissance et les questions d'identité. Les deux approches sont donc réfractaires à la reconnaissance des identités culturelles. Or nos appartenances statutaires institutionnelles sont en même temps aussi des appartenances à des statuts sociaux différenciés et sont donc des appartenances à des identités culturelles. Nous sommes toujours des citoyens au sein d'une société particulière. Les personnes ne sont pas seulement détentrices d'une identité institutionnelle de citoyen ; elles appartiennent à des cultures sociétales. On peut vouloir expulser les questions de psychologie morale de la philosophie politique sans renoncer à lier les questions de reconnaissance et d'identité. Car une partie de notre identité concerne notre appartenance à une culture sociétale.

LA MÉCONNAISSANCE DES GROUPES

Le libéralisme politique s'est affranchi du libéralisme de l'autonomie et il se fonde comme chez Honneth sur un principe politique de respect dû à autrui. Mais cela peut conduire le libéralisme sur une voie très différente de celle qui est empruntée par Honneth. Le philosophe libéral politique est obligé de tenir compte de tous les intervenants surgissant dans l'espace politique qui ont une personnalité institutionnelle distincte. Or, les peuples ont une personnalité institutionnelle distincte. Ils se présentent dans l'espace politique avec une identité publique commune particulière, dont une langue publique commune, des institutions publiques communes et une histoire publique commune. Bref, ils

ont une structure de culture distincte, en plus d'avoir un caractère culturel distinct. De la même manière que les personnes ont une identité institutionnelle de citoyen dans une société donnée, les peuples ont une identité institutionnelle de culture sociétale. Les personnes et les peuples sont des agents moraux distincts et sont deux sources de réclamations morales valides. C'est ce qui a conduit John Rawls à introduire deux positions originelles, l'une pour les personnes et l'autre pour les peuples.

Honneth se présente au contraire comme un ardent défenseur de l'individualisme. Les revendications pertinentes ne sont pas selon lui des revendications collectives, mais bien des revendications individuelles. Il s'en explique d'ailleurs assez longuement[21]. Ses réticences principales à l'égard des réclamations collectives semblent concerner le danger que recèle l'idée d'accorder une valeur intrinsèque aux collectivités. À moins d'essentialiser les collectivités et d'en faire des macro-organismes individuels en s'appuyant sur des bases ethniques ou racistes, la seule façon de supposer une identité commune est apparemment de postuler une relative homogénéité sur le plan des contenus culturels. Or, même si Honneth croit que nous sommes toujours les héritiers d'une communauté de valeurs, certaines communautés défendent des valeurs traditionnelles alors que d'autres défendent des valeurs posttraditionnelles qui favorisent l'individualisation des personnes[22]. Seules ces dernières recèlent une vertu émancipatrice pour les individus, et c'est la raison pour laquelle on aurait tort d'accorder une valeur intrinsèque à toutes les communautés en leur conférant des droits. Honneth s'en méfie et c'est la raison pour laquelle il en reste à une perspective individualiste. Sur ce point, Honneth s'appuie comme Habermas sur la théorie de la socialisation de George Herbert Mead et plus généralement sur une ontologie sociale interactionniste. La collectivité se réduit à l'interdépendance sociale des personnes. Ce sont les individus singuliers qui font l'objet d'une reconnaissance réciproque dans la sphère de l'intimité. Ce sont les individus qui, dans la sphère du droit, sont à l'origine des principes juridiques, en plus d'être les objets de ces principes. Ce sont les individus qui, dans leur singularité, sont reconnus à leur juste mérite dans la sphère de la solidarité.

L'appropriation de la conception de George Herbert Mead marque une distance par rapport aux versions atomisantes et monologiques du libéralisme. Mais on risque d'oublier en insistant sur l'apport de Mead que Honneth procède à une psychologisation

21. *Id*., p. 161-170.
22. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 213.

de la relation de reconnaissance réciproque. Honneth veut se sortir de l'argumentation purement spéculative de Hegel et, comme Habermas, il voit dans la psychologie sociale de Mead une confirmation empirique des thèses hégéliennes d'interdépendance mutuelle. Mais la reconnaissance apparaît du même coup comme un objet de la psychologie sociale. On a affaire aussi pour cette raison à une philosophie politique compréhensive et non purement politique, au sens du libéralisme politique. L'approche de Honneth et Habermas est peut-être postmétaphysique, mais elle n'est justement pas pour cette raison indifférente aux enjeux métaphysiques. Il semble que ces derniers ne limitent pas l'exercice de l'autonomie rationnelle à la sphère du politique. Les personnes doivent être rationnellement autonomes, même dans la sphère privée. On récuse ainsi l'une des thèses essentielles de la théorie communautarienne. On souscrit dans les deux cas à l'individualisme moral qui suppose justement que les personnes soient antérieures à leurs fins.

Ai-je raison de prétendre que Honneth et Habermas souscrivent à une approche réductionniste du peuple et à endosser une thèse interactionniste ? Il faut sans doute nuancer ce point de vue. Honneth admet que la reconnaissance mutuelle *présuppose* une communauté de valeurs[23]. Pour lui, la communauté de valeurs est un ensemble de « formes de vie[24] ». Habermas admet pour sa part ce qu'il appelle un « monde vécu habité en commun », au sens où « langage, conception du monde et forme de vie sont interreliés[25] ». Selon lui, « ceux qui agissent en communiquant se meuvent toujours *dans le cadre* de l'horizon de leur monde vécu ; ils ne peuvent en sortir[26] ». Mais, dans les deux cas, il s'agit de communautés qui supposent des valeurs, des croyances, des finalités et des projets. La communauté est pour Honneth une communauté de *valeurs*. Le monde vécu habermassien est un monde dans lequel les personnes sont en osmose et partagent les mêmes croyances, valeurs, finalités et projets. Or, autant pour Honneth que pour Habermas, il faut distinguer les sociétés conventionnelles et les sociétés postconventionnelles. Seules ces dernières sont acceptables parce qu'elles accordent une place centrale à l'individu. Dans une société postconventionnelle, il n'y a pas une croyance,

23. *Id.*, p. 149.
24. Honneth et Fraser, *Recognition or Redistribution ?*, p. 169.
25. Jürgen Habermas, 1991, « A Reply », dans *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's* The Theory of Communicative Action, sous la dir. d'Axel Honneth et Hans Joas, Cambridge, Polity Press, p. 214-263 ; voir p. 218.
26. Jürgen Habermas, 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 1 et 2, Paris, Fayard ; voir vol. 2, p. 139.

pas une valeur, pas une finalité et pas un projet qui ne puissent faire l'objet d'un examen critique. Toutes les pierres peuvent être retournées. Autrement dit, il faut accorder la première place à une raison critique décentrée fondée sur la reconnaissance réciproque entre individus. Il y a bien des communautés de valeurs et des mondes vécus, mais ils sont soumis à l'examen critique d'une démocratie délibérative qui ne se laisse d'aucune manière imposer quoi que ce soit par le haut.

La position de Honneth ne s'éloigne donc pas beaucoup des théoriciens critiques qui, comme Jürgen Habermas[27] et Seyla Benhabib[28], sont hostiles à une théorie de la reconnaissance de la différence culturelle. Car pour Honneth aussi, la communauté, le monde vécu et le peuple ne sont pas définis comme des structures de culture. Ils doivent être définis comme des caractères de culture. Les peuples ne peuvent selon eux être cimentés à partir d'un ensemble d'institutions. Ils doivent l'être à partir de croyances, de valeurs, de finalités et de projets. Cette assimilation de la structure de culture d'un peuple à son caractère est ce qui rend ensuite plausible la posture critique qui place au premier plan la raison délibérative citoyenne. Honneth et Habermas ont beau jeu de justifier leur approche critique une fois que le peuple est assimilé à un caractère particulier. Car, comme toute norme sociale, l'identité morale doit être en principe susceptible d'une révision. Les croyances, les valeurs, les finalités ou les projets ne doivent pas être acceptés s'ils ne font pas l'objet du consentement individuel des membres. Mais ont-ils raison d'identifier la communauté nationale à une communauté de valeurs ?

Dans la perspective institutionnelle, le peuple est identifié à partir d'une structure de culture et non seulement d'un caractère de culture. Ainsi, même si tous les caractères doivent être soumis à l'examen délibératif des citoyens, ceux-ci le font à l'intérieur d'une structure de culture et, notamment, dans le langage de cette structure. Habermas et Honneth auraient donc tort d'assimiler la communauté nationale à un ensemble de caractères particuliers. Le langage d'une communauté donnée, les institutions dans lesquelles il est principalement parlé et l'histoire de ces institutions forment une structure qui ne se laisse pas réduire à un ensemble

---

27. Jürgen Habermas, 1995, « Multiculturalism and the Liberal State », *Stanford Law Review*, vol. 47, mai, p. 849-853 ; Jürgen Habermas, 1998, « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique », dans *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard ; Jürgen Habermas, 2005, « Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 13, nº 1, p. 1-28.
28. Seyla Benhabib, 2002, *The Claims of Culture : Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press.

de caractères. Il faut donc probablement amender la théorie critique à ce propos et fournir une caractérisation institutionnelle du monde vécu. Si l'on procédait de cette façon, Honneth et Habermas auraient toutes les raisons d'accepter l'autonomie morale des peuples et n'auraient pas vraiment de raison de s'opposer à des droits collectifs les concernant[29]. En affirmant les droits des peuples, on ne se prononcerait pas en faveur de tel ou tel caractère de culture particulier.

Certes, Honneth et Habermas ont raison de ne pas restreindre le langage et la délibération à un seul peuple. Ils ont raison d'élargir la raison par-delà sa réalisation dans l'esprit d'un peuple, et ils ont raison de ne pas tenir pour acquis le modèle de l'État-nation comme seul modèle d'organisation politique. Habermas a bien évidemment raison de s'intéresser à la citoyenneté européenne et de croire à des organisations supranationales. Mais on peut critiquer quand même son patriotisme constitutionnel fondé sur l'hypothèse que nous serions entrés dans une ère postnationale, car cette vision s'appuie sur une conception communautarienne de la nation qui lui sert de repoussoir. L'élargissement de l'identité langagière par-delà la nation, la découverte d'une conscience historique européenne et l'intérêt porté à la citoyenneté au sein de l'union pourraient être vus comme des ajouts à l'identité nationale et non comme des substituts.

Jürgen Habermas[30] et Jean-Marc Ferry[31] reconnaissent certes que les États-nations sont là pour rester, mais ils estiment que le ferment identitaire n'est plus la nation, mais bien la constitution, et c'est en ce sens que nous serions selon eux entrés dans une ère postnationale. Or, contrairement à Habermas et à Ferry, on pourrait prétendre que l'admission d'organisations supranationales est compatible avec le maintien d'identités nationales épaisses,

---

29. Martin Blanchard, 2004, *Inclusion et différence. Vers une critique constructive de la reconnaissance chez Habermas*, thèse de doctorat, Université de Montréal ; Martin Blanchard, 2007, « Recognition and the Case of Indigenous Reparations : A Habermasian Critique of Habermas », dans *Political Philosophy. New Proposals for New Questions, Proceedings of the 22nd IVR World Congress*, sous la dir. de José Rubio Carracedo *et al.*, vol. II, Berlin, Franz Steiner Verlag Stuttgart, p. 37-49.
30. Jürgen Habermas, 2000, *Après l'État-nation*, Paris, Fayard ; Jürgen Habermas, 2001, *Postnational Constellation*, Cambridge (MA), MIT Press ; Jürgen Habermas, 2006, *Sur l'Europe*, Paris, Bayard.
31. Jean-Marc Ferry, 2000, *La Question de l'État européen*, Paris, NRF Gallimard ; Jean-Marc Ferry, 2001, « Devenons des patriotes européens », *Le Monde des débats / Le Nouvel Observateur*, nº 23 ; Jean-Marc Ferry, 2005, *Europe la voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale*, Paris, Cerf ; Jean-Marc Ferry, 2005, « Quelle démocratie postnationale ? », *Éthique publique*, vol. 7, nº 1, p. 166-175.

impliquant non seulement une constitution, mais aussi une ou des langues, des institutions, une histoire publique commune, une conscience nationale, un vouloir-vivre collectif, un carrefour d'influences particulier et un contexte de choix précis. Ces diverses composantes de l'identité nationale sont compatibles avec la distinction entre la structure de culture et le caractère de la culture. Notre relation d'appartenance à une structure de culture ne peut pas faire l'objet d'une révision semblable à celle qu'il faut admettre pour le caractère de la culture, quel que soit ce caractère. Le texte de Christian Nadeau qui clôt le présent numéro aborde justement le problème de la reconnaissance des groupes dans le cadre d'une théorie non idéale. Nadeau est à la recherche d'un juste équilibre entre la reconnaissance des individus et des groupes dans le contexte d'un processus de justice transitionnelle survenant au terme d'une guerre civile.

Voici donc comment se présente ce numéro de *Politique et Sociétés* consacré au thème de la reconnaissance dans la théorie critique. L'ordre des textes suit jusqu'à un certain point un ordre chronologique qui va du plus historique au plus contemporain, et aussi du général au particulier. L'ensemble permet de montrer comment et pourquoi les réflexions les plus fondamentales et historiques sur le thème de la reconnaissance peuvent avoir un impact direct sur les enjeux particuliers de notre époque.