



HAL
open science

La reconnaissance malheureuse : de l'individu au collectif

Eva Segura

► **To cite this version:**

Eva Segura. La reconnaissance malheureuse : de l'individu au collectif. Philosophie. Université Sorbonne Paris Cité, 2015. Français. NNT : 2015USPCB186 . tel-01860680

HAL Id: tel-01860680

<https://theses.hal.science/tel-01860680>

Submitted on 23 Aug 2018

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

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

UNIVERSITE PARIS DESCARTES

École Doctorale Sciences Humaines et Sociales :
Culture, Individus, Sociétés (ED 180)

Laboratoire PHILÉPOL (Philosophie, épistémologie et politique)

La Reconnaissance malheureuse De l'individu au collectif

THÈSE DE DOCTORAT

En vue de l'obtention du grade de Docteur en Philosophie

Présentée et soutenue publiquement par

Eva Segura

Le 31 octobre 2015

Sous la direction du

Professeur Yves Charles Zarka

Et la co-direction du

Professeur Jean-Marie Donegani

Membres du jury :

Pr. Jean-Pierre Cléro, Professeur de philosophie à l'Université de Rouen, rapporteur.

Pr. Didier Deleule, Professeur émérite à l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense.

Pr. Jean-Marie Donegani, Professeur à l'Institut d'Études Politiques de Paris, co-directeur.

Pr. Joanny Moulin, Professeur de littératures anglophones à l'Université d'Aix-Marseille, rapporteur.

Pr. Yves Charles Zarka, Professeur de philosophie à l'Université Paris Descartes SHS Sorbonne, directeur.

Remerciements

« Le livre n'est jamais entier, la leçon jamais achevée. » (Rancière, 2004 : 38)

« Il faut *apprendre*. » (Rancière, 2004 : 114)

Avant tout, j'aimerais remercier mon directeur de thèse Yves Charles Zarka. Il m'a permis de me diriger vers les intérêts philosophiques de mon choix en fonction de mes goûts intellectuels, même lorsqu'ils n'étaient pas les siens. C'est de nos jours un luxe inappréciable que je mesure pleinement. C'est aussi grâce à lui que j'ai enfin osé lire Levinas. Pour cela, j'ai contracté une dette impayable.

J'aimerais également remercier mon co-directeur, Jean-Marie Donegani, ainsi que chacun des membres du jury. Ils m'ont fait l'honneur et l'amabilité de bien vouloir y siéger.

L'Université Paris-Descartes et son École Doctorale 180 ont également fourni un cadre propice à l'épanouissement intellectuel. Le secrétariat de l'ED 180 est composé de personnes toujours patientes, souriantes et efficaces : qu'elles en soient vivement remerciées, en particulier Jérôme Brocheriou.

L'équipe de la revue *Cités* et le personnel des Presses Universitaires de France m'ont accompagnée pendant les trois ans où j'y ai travaillé en tant que secrétaire littéraire. Je tiens à les remercier chaleureusement pour l'accueil qui m'a été réservé au quotidien. Ce qu'ils m'ont appris ne saurait être résumé ici et ne se limite pas au monde du livre ou de l'université, loin de là.

Cette thèse n'aurait pas abouti sans le soutien, l'aide et l'affection dont j'ai été entourée pendant ces cinq années.

J'aimerais donc tout particulièrement remercier mes parents, Philippe et Darie Segura, pour leur soutien moral et matériel indéfectible. Je leur dois d'avoir toujours encouragé ma

curiosité intellectuelle. Ils m'ont également fourni, malgré eux, les circonstances familiales favorables à une pensée du déracinement.

Ma sœur, Andrea Segura, mérite particulièrement ma *reconnaissance* pour sa patience. Elle n'a jamais hésité à interrompre ses propres révisions pour venir à mon secours.

Mes amis de l'université ont cru en moi quand moi-même je n'y croyais plus. Ils doivent être remerciés affectueusement : Avishag, Mada, Malgorzata, Jérémy, Célia et Bahar.

Ma gratitude va aussi à mes camarades et amis, en particulier Thibault, Samuel, Audrey, Julia, et, bien sûr, Chloé – *I'll try to remember*. Votre ouverture d'esprit est mon horizon.

Mon parcours n'aurait pas été le même sans quelques enseignants importants, notamment Madame Nicolet et Madame Pernot. J'espère être à la hauteur.

Je n'oublie pas non plus mes élèves du lycée Charles Baudelaire à Fosses (95) et du collège du Parc aux Charrettes à Pontoise (95). Ils m'ont portée sans le savoir. J'aspire à leur transmettre un peu de mon enthousiasme pour la connaissance, à l'École et surtout en dehors. Nous sommes de constants *work in progress*.

Je tiens finalement à remercier toutes les personnes que j'aurais pu ne pas nommer ici mais qui ont contribué de près ou de loin à la rédaction de cette thèse.

Résumé

La reconnaissance est généralement présentée soit comme une réussite soit comme un échec. Pourtant, les nombreux défis qui se présentent actuellement aux sociétés démocratiques occidentales obligent à chercher une porte de sortie à cette alternative tragique. Comment échapper au malheur de la reconnaissance ?

La reconnaissance est le concept phare d'un ensemble de théories et de politiques très variées. Elle repose sur des identités et cultures à la base de la diversité. La diversité est la notion derrière laquelle se trouvent des politiques officielles et non-officielles de pluralisme, c'est-à-dire de promotion de la diversité. C'est là le cœur d'un problème majeur, à l'intersection entre politique, sociologie et philosophie. D'un côté la reconnaissance fige les facteurs de diversité ; de l'autre, la diversité, caractérisée par une prolifération d'identités et de cultures potentiellement variables au cours du temps et en partie fluides, bloque le processus de reconnaissance. Comment alors conjuguer diversité et reconnaissance ? En effet, la diversité empêche la reconnaissance et la reconnaissance empêche la diversité. L'une fait obstacle à l'autre.

Introduire l'opérateur de l'échec dans le rouage de la diversité et de la reconnaissance permet d'identifier les zones les plus problématiques : les fondements même de la reconnaissance, les modalités de la non-reconnaissance, et la question de la violence, véritable angle-mort des théories et des politiques les plus courantes. Partant de ces difficultés, et après un travail de déconstruction, nous proposons une piste de reconstruction de la reconnaissance ainsi renouvelée, formée de trois pans, sous-tendus par le postulat d'une auto-détermination radicale des individus et des groupes. Le premier pan repose sur la séparation. Elle est résistance à l'uniformisation et à la conversion sous la forme, par exemple, d'une injonction à l'assimilation. Le deuxième pan concerne la diversité comme postulat d'une nouvelle politique de reconnaissance repensée à partir de la diversité. Les conséquences sont plus profondes au niveau individuel que collectif. Le troisième pan a trait au poids du passé dans la reconnaissance : désormais cette reconnaissance-là est sans réconciliation, sans rachat et sans réparation. Elle n'est plus un outil, mais une modalité des relations intersubjectives. Il ne s'agit pas d'ignorer les tragédies passées, bien au contraire ; mais plutôt de les prendre en compte pour élaborer un concept tourné vers l'avenir.

Mots-clé : reconnaissance, diversité, justice, identité, pardon, minorités, mépris, haine, domination, violence.

Abstract

Recognition is typically presented either as a success, or as a failure. However the many challenges presented to Western democratic societies require that we look for a way out of this tragic duality. How can one escape the misfortune of recognition?

Recognition is the foundational concept of a diverse array of theories and policies? It is based on the interplay among various identities and cultures which collectively constitute diversity. Diversity is the concept on which official and unofficial policies of pluralism, that is to say policies to promote diversity, are based. This is the heart of a significant problem at the intersection of politics, sociology and philosophy.

On the one hand, recognition crystallizes factors of diversity. On the other hand, diversity as characterized by a proliferation of cultures that are fluid and potentially variable over time, blocks the recognition process. How then to combine diversity and recognition? Diversity prevents recognition and recognition prevents diversity. One precludes the other.

Introducing the notion of failure in the interplay between diversity and recognition permits one to identify the most problematic areas: the very foundation of recognition, the terms of non-recognition, and the issue of violence which is the real blind-spot of the most common theories and policies. From these difficulties, and after an exercise in deconstruction, we propose a reconstruction of the concept of recognition, a renewed track, consisting of the sections underpinned by the postulate of the radical self-determination of individuals and groups. The first aspect rests on separation. Separation is resistance to conformity and conversion in the form, for example of an obligation to forced assimilation. The second aspect concerns diversity as a premise for a new policy of recognition conceived from the standpoint of diversity. The effects of this new policy are more significant at the individual level than at the collective level. The third aspect relates to the importance of the past assigned to recognition. This redesigned concept of recognition is without reconciliation, without atonement, and without compensation. This is not to ignore past tragedies, quite the contrary; but rather to take them into account in order to look to the future.

Key words: recognition, diversity, justice, identity, forgiveness, minorities, contempt, hatred, domination, violence.

“Aber aus bloßem Verstand ist nie Verständiges, aus bloßer Vernunft ist nie Vernünftiges gekommen.”

Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*¹.

¹ Hölderlin, 1998 [1797, 1799], *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, Leipzig, Reclam Verlag.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	3
Résumé.....	6
Abstract.....	8
TABLE DES MATIÈRES	10
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	15
PARTIE I ÉTAT DE L'ART.....	28
Chapitre 1 : cheminement intellectuel.....	30
Partie 1 : Actualité de la reconnaissance	30
I. Un sentier très fréquenté... ..	31
II. ...Mais avec ses zones d'ombre et ses angles morts	43
III. Une actualité intellectuelle.....	50
Partie 2 : Projet de recherche : un problème philosophique majeur pour notre temps	58
I. Le champ : la construction d'un sujet (du thème à l'hypothèse de recherche)	58
II. Un problème philosophique	65
III. Cadre théorique.....	72
Partie 3 : Considérations méthodologiques.....	75
I. Une perspective croisée.....	75
II. Discussion critique des choix bibliographiques	76
III. Limites de cette recherche	77
Chapitre 2 : Les différentes pensées de la reconnaissance : une revue de la littérature	79
Partie 1 : Axe « citoyenneté »	80
I. Will Kymlicka	80
II. Charles Taylor	89
III. Michel Seymour	98

Partie 2 : Axe « héritage hégélien ».....	106
I. Hegel	106
II. Axel Honneth.....	110
III. Lecteurs et lectures de Hegel	119
Partie 3 : Axe « altérité et violence »	122
I. René Girard :.....	122
II. Emmanuel Levinas	130
III. Paul Ricoeur.....	135
Chapitre 3 : Définition des concepts	143
Partie 1 : Reconnaissance	144
I. Considérations générales.....	144
II. Généalogie du concept	147
III. Déni : figures de la non-reconnaissance	148
Partie 2 : Diversité	149
I. Considérations générales.....	151
II. Une dimension idéologique	153
III. De la valeur à la norme	153
Partie 3 : Concepts afférents	156
I. Multiculturalisme : une mise au point.....	156
II. Tolérance.....	161
PARTIE II DÉCONSTRUIRE : LES PROBLÈMES DE LA RECONNAISSANCE .	167
Chapitre 4 : Apories.....	172
Partie 1 : Sur quoi fonder toute reconnaissance ?.....	173
I. Des apories idéologiques	173
II. Des apories théories.....	174
III. Des apories politiques et sociales	177
Partie 2 : Qu'est-ce qui est reconnu dans la reconnaissance ? Stigmates et visibilité	178
I. Signes de reconnaissance	178
II. Reconnaissance des victimes mimétiques	181
III. Lorsque les signes de reconnaissance deviennent des stigmates.....	181
Partie 3 : Les seuils des politiques de la reconnaissance.....	182
I. La reconnaissance outre-Atlantique	182

II.	La reconnaissance en Europe et en France	190
Chapitre 5 :	Figures de la non-reconnaissance	192
Partie 1 :	Une « société du mépris »	194
I.	Une reconnaissance variable et dépendante.....	194
II.	Sur la revendication d'égalité	196
III.	Le mépris : expérience morale et expérience politique.....	198
Partie 2 :	Diversité et réification : l' « oubli de la reconnaissance » (Honneth, 2007 : 90).....	199
I.	La réification de l'Autre.....	199
II.	Réactualisation de la théorie de la déviance : la diversité comme norme	200
III.	L'angoisse de l'indistinction.....	204
Partie 3 :	La promotion de la diversité, déni de reconnaissance	206
I.	Pluralisme ou promotion de la diversité	206
II.	L'exemple des accommodements raisonnables au Québec	208
III.	L'exemple de l'interculturalisme	213
Chapitre 6 :	Altérité et violence : lire Levinas avec Girard	217
Partie 1 :	Le Même et l'Autre : les minorités au cœur de la sélection victimaire ..	217
I.	Le vocabulaire de l'assignation à l'altérité	217
II.	« Au commencement il y a l'injure. » (Eribon, 2012 : 25).....	220
III.	La non-reconnaissance, une interpellation collective : de l'individu au groupe et retour	222
Partie 2 :	Spécificités de la haine	224
I.	Le meurtre ou l'anéantissement de l'Autre.....	224
II.	Honte et haine de soi	227
III.	Sur la dimension corrective de la reconnaissance	230
Partie 3 :	Le visage silencieux : sur la parole.....	233
I.	La parole, au fondement de la reconnaissance	233
II.	La parole chez Levinas : Autrui et le langage	236
III.	Une réappropriation impossible ?.....	238
 PARTIE III RECONSTRUIRE : RÉÉLABORER LE CONCEPT DE RECONNAISSANCE.....		242
Chapitre 7 :	Une reconnaissance de la séparation	247
Partie 1 :	La séparation chez Levinas	249

I.	La séparation, garante de la diversité	249
II.	La séparation, garante de la diversité	250
III.	La séparation, garante des différences	251
Partie 2 :	La reconnaissance sans réconciliation.....	252
I.	Réconciliation et coexistence	252
II.	Le différent et l'identique	253
III.	Conciliation et ré-conciliation	254
Partie 3 :	Une reconnaissance de l'Autre, sans réduction au Même.....	254
I.	Une forme particulière de sacrifice	254
II.	Réduction au Même et effacement des luttes pour la reconnaissance	255
III.	Un renversement victime-bourreau	256
Chapitre 8 :	Une reconnaissance pour la diversité	259
Partie 1 :	Les limites des politiques de pluralisme	259
I.	La domination plutôt que l'émancipation	260
II.	Le début du sacrifice mimétique : identifier un bouc-émissaire	260
III.	Le sacrifice mimétique : sacrifier le bouc-émissaire.....	261
Partie 2 :	Une reconnaissance pour la diversité	262
I.	Partir de la diversité.....	262
II.	Une reconnaissance inconfortable et difficile : la complexité, garantie du processus.....	262
III.	Repenser la diversité	262
Partie 3 :	Critères de la diversité : la reconnaissance comme garantie du maintien de la diversité	264
I.	Ambivalences et tensions.....	264
II.	Ceux qui parlent, ceux qui se taisent et écoutent.....	264
III.	Appartenance ou allégeance	265
Chapitre 9 :	Une reconnaissance sans rachat ni réparation	266
Partie 1 :	Le poids du passé.....	268
I.	La reconnaissance politique : un outil au service de l'expiation d'un passé qui ne passe pas	268
II.	La reconnaissance possible ou impossible : point de départ	269
III.	La haine : une reconnaissance négative très particulière	271
Partie 2 :	La question du pardon : possible ou impossible	273
I.	Retour au crime, retour sur le crime.....	273

II. Le propre de l’Homme	274
III. La mise à mort	274
Partie 3 : Les critères d’une reconnaissance satisfaisante	276
I. Les traces du passé dans la reconnaissance	276
II. La reconnaissance des esclaves, des persécutés et des dominés	277
III. Les conditions de la reconnaissance : circonstances et critères.....	278
 CONCLUSION GÉNÉRALE	 280
 BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	 290
 INDEX THÉMATIQUE.....	 317
 INDEX DES AUTEURS	 323

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Instantanés²

Au téléphone, une rengaine entêtante sert de mélodie d'attente. Un jour, elle a été un chef-d'œuvre de Mozart ou de Vivaldi. Trop répétée, numérisée, mutilée de ses mouvements, son tempo malmené, elle s'est usée à force d'être entendue. Il en va ainsi de concepts qui d'avoir traîné dans trop de textes ennui. Au XXI^{ème} siècle, reconnaissance, respect, domination, oppression, aliénation, émancipation, etc. sont couramment employés, sans plus vraiment d'attention. Il importe alors de les rejouer pour en démonter la mesure devenue trop familière, pour pouvoir à nouveau, ensuite, en apprécier le sens. Peut-être même une nouvelle musique émergera-t-elle de nouvelles combinaisons ; ou bien l'ancienne revêtira-t-elle un nouveau sens pour une autre époque. Il en va parfois de même avec les concepts.

Guerre et conflit

Verdun, 2015, à l'aube. Le brouillard enveloppe un relief artificiellement accidenté pour la région. Quelques arbres ont repoussé là où s'élevaient autrefois des bois. L'herbe brille d'un beau vert émeraude, dont la fertilité paraît presque insultante : combien de vies ont nourri ce sol pour lui donner cet éclat ? Des ennemis de circonstance ont atterri là, ils ont fait exploser la carte de l'Europe et l'ont précipitée dans le XX^{ème} siècle. Mais le promeneur ne peut pas vraiment avoir idée de la violence des combats. Le terrain demeure trop silencieux, comme le sont souvent les lieux chargés d'une histoire violente. Ces autres dormeurs du val sont depuis longtemps retournés à la terre. Ils hantent des villages abandonnés depuis un siècle. Ils sont désormais réduits à des noms sur des stèles, à des dates de naissance et de mort sur une succession de tombes, à un ossuaire. Vaines tentatives pour la République d'exprimer sa gratitude. Impossible d'imaginer qu'ils ont un jour été de chair et de sang, qu'ils étaient des élèves que l'École de la Troisième

² Ces instantanés ne sont que quelques uns parmi d'autres. D'aucun avanceront que d'autres plus parlant auraient pu être choisis, toujours plus éloquents, plus récents, plus profonds.

République avait préparés au sacrifice. Depuis, bien d'autres guerres ont opposé des acteurs irréconciliables, dont certaines ont éclaté sur le terreau de la Première Guerre Mondiale.

Stigmates

Paris, 1962. L'écrivain sociologue se penche au miroir. Se prêtant à un exercice de reconnaissance (Memmi, 1962 : 82-115), il cherche dans l'arête du nez ou le dessin d'une oreille ce que l'antisémite voit. Le stigmatisé est-il reconnaissable ? Car enfin il est reconnu par le persécuteur : c'est qu'il doit y avoir un moyen de le reconnaître, peut-être même autre que celui énoncé par ce dernier.

« Il est bon de noter que la hiérarchie de ces traits, l'intérêt accordé à tel ou tel ensemble ont largement varié au cours de l'histoire. Ainsi le violent éclairage raciste braqué sur la biologie du Juif n'a pas toujours eu la même intensité. On sait maintenant que les préoccupations raciales, si elles ne sont pas absolument nouvelles dans l'histoire de l'humanité, n'ont jamais eu dans le passé l'importance qu'elles ont acquise depuis l'esclavage. (...) C'est depuis que les Noirs se sont mis à avoir honte de leur physiologie et d'eux-mêmes. Et c'est depuis l'antisémitisme biologique que les Juifs se sont mis à surveiller leur nez. » (Memmi, 1962 : 87).

Car le stigmatisme stéréotypé fonctionne comme une injonction : il ne décrit pas ce qui est, mais ce qui doit être (Memmi, 1962 : 114). Et malheur au minoritaire s'il ne porte pas correctement son stigmatisme. Tel trait se trouve alors chargé de toute la signification de l'identité de son détenteur, tel que projetée par le majoritaire. Ainsi,

« (...) comme sa couleur chez le Noir, le nez devient sur la figure du Juif le symbole de son malheur et de son exclusion. Comme pour la circoncision, ce n'est pas le nez juif ou le petit Juif qui fait l'importance de la Judéité ; c'est la judéité qui se signifie dans le nez, le rachitisme ou les taches de rousseurs. » (Memmi, 1962 : 114).

Quel sens revêt alors son identité pour lui-même à laquelle le minoritaire est toujours à nouveau renvoyé ?

Les « portraits » d'Albert Memmi sont réédités cette année (Memmi, 2010). Son œuvre cristallise la prise de conscience d'une conscience malheureuse particulière, celle de sa

judéité. C'est en partie l'antisémitisme qui la lui révèle, par le mécanisme de l'interpellation et de l'insulte, par l' « accusation³ » (Memmi, 1962 : 82).

Auto-identification

En juin 2015 aux États-Unis, des parents blancs « outent » leur fille : pendant des années, elle a prétendu être noire, occupant ainsi des postes à responsabilité dans des organisations politiques et associatives afro-américaines, ainsi qu'à l'université, en étant chargée d'enseignement au département d'études afro-américaines. Elle a réécrit l'histoire de sa famille, s'est foncé la peau et a crêpé ses cheveux. Rachel Dolezal s'est fait passer pour noire jusqu'à présider la section locale de la célèbre *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) à Spokane au Montana. La rhétorique médiatique couvrant cette histoire est la même que pour l'*outing*, et un parallèle avec les vécus trans est invoqué.

De nombreuses imprécisions subsistent autour de l'événement : il n'est pas clair par exemple qu'elle ait activement et délibérément caché son identité ou si elle a seulement suivi l'interprétation que d'autres donnaient de son apparence et de son parcours. En revanche, elle a bien menti sur certains aspects de sa biographie. Rachel Dolezal affirme en effet s'auto-identifier comme noire (*black*)⁴ mais plus comme afro-américaine désormais, ce, sans tenir compte de sa génétique : selon elle, si sa défense est correctement interprétée, elle est en quelque sorte une noire dans un corps de blanche. Pour elle, son identité relève de l'auto-détermination. Quelques mois plus tard, alors qu'elle a démissionné de toutes ses fonctions et se trouve actuellement sans emploi fixe, elle reste sur sa position. Très critiquée, elle a quand même reçu des soutiens personnels à l'intérieur de la communauté afro-américaine, à l'échelle locale comme à l'échelle nationale.

³ Mais cette prise de conscience marque aussi le début de la révolte : « Le poids de l'oppression fait qu'elle est toujours au détriment de l'opprimé et au profit de l'agresseur. La différence étant mauvaise, il est inévitable que l'opprimé en soit automatiquement chargé : c'est lui le différent et c'est lui le mal, le dérisoire ou le coupable. La différence renvoie ainsi à l'accusation. Le procès du Juif a toujours été mené jusqu'ici au nom de valeurs du non-Juifs, sans que le Juif y oppose les siennes, ou si faiblement, si timidement qu'il ne se fait guère entendre. Plus encore : le Juif lui-même et ses amis ont pratiquement accepté les valeurs de l'accusation. Ils ont accepté le problème tel qu'il est posé par l'antisémite, ils reconnaissent son code et les sanctions qui y sont prévues. (...) J'ai montré ailleurs que l'on ne sort réellement de l'oppression, que par la révolte. » (Memmi, 1962 : 74).

⁴ <http://www.theguardian.com/us-news/2015/jun/16/rachel-dolezal-today-show-interview> (page consultée le 31 juillet 2015).

Cet événement qui pourrait sembler dérisoire pousse à bout un présupposé contemporain de la reconnaissance politique : celui de l'autodéfinition. Jusqu'à quel point est-il possible de choisir son identité et d'en définir les termes ? Ici, le *passing* est inversé : il ne s'agit pas d'une minorité se faisant passer discrètement pour la majorité (pour échapper à des préjudices tels que violences, discriminations, etc.), mais le contraire. Existe-t-il des limites, comme des identités auxquelles il ne faudrait pas toucher ? Pourquoi seules les identités dites culturelles, et dans une certaine mesure celles relevant de la nationalité (avec un encadrement) relèveraient de l'auto-identification ? Jusqu'à quel point est-il possible de s'émanciper de la biologie ? L'ethnicité est-elle elle aussi performative, comme cela a été écrit pour le genre dans les années 1990 (Butler, 2005 ; Butler, 2005 ; Bourcier, 2001-2005-2011 ; Kosofsky-Sedgwick, 2008) ? Enfin, qu'est-ce qui peut bien motiver une personne issue d'une majorité dominante – avec tout le poids de l'Histoire lié à l'esclavage et à la ségrégation que cela implique – à s'identifier à une minorité opprimée directement par cette dernière, surtout dans le contexte actuel ? Les questions que cet incident soulève sont profondes et douloureuses.

Insulte

Lors d'une manifestation de la Manif pour Tous à Anger, des manifestants crient « Taubira casse-toi ». Parmi eux, des enfants scandent « La guenon mange la banane » en agitant une peau de banane. Une élue Front National utilisera la même insulte et sera condamnée⁵. Entre 2013 et 2014, alors que les milieux de droite et d'extrême-droite sont très mobilisés autour de l'opposition à l'extension du mariage à tous les couples, ce genre d'épithète raciste et sexiste n'est pas rare, et prend souvent la forme d'une référence aux animaux. Mais le singe est aussi un animal pensé comme moins évolué que l'humain. Se mêle aussi à cette insulte l'homophobie du groupe qui la professe, car c'est pour avoir porté cette loi que Christine Taubira est ciblée dans son identité personnelle. « Au commencement, il y a l'injure. » (Eribon, 2012 : 25) : ici, elle délimite le passage de l'« assujettissement » caractéristique des situations d'oppression, à l'« invention de soi-même » (Eribon, 2012 : 499) émancipatrice, par le passage d'une loi. Le schéma donne raison à une certaine lecture d'Hannah Arendt sur la ségrégation aux États-Unis (Eribon, 2012 : 501-514).

⁵http://www.lemonde.fr/politique/article/2014/07/16/condamnation-de-leclere-le-fn-evoque-un-guet-apens-judiciaire-le-foll-ne-porte-pas-de-jugement_4457881_823448.html (page consultée le 1er août 2015).

Normes et valeurs

Il y a deux ans, l'adoption de la loi n° 2013-404 du 17 mai 2013 ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe, dite « loi sur le mariage pour tous » ravivait les blessures du pacte civil de solidarité (PACS, Loi n° 99-944 du 15 novembre 1999 relative au pacte civil de solidarité) introduit quinze ans auparavant : même polarisation, mêmes invectives, mêmes menaces délirantes (destruction de la civilisation, bûcher, etc.) (Eribon, 2012), même mélange entre théologique et politique. Mais la loi finalement concédée par le Parti socialiste est une coquille vide. Faute d'avoir pu, voulu ou su trancher, le gouvernement n'a intégré ni la procréation médicalement assistée (PMA) ni la gestation pour autrui (GPA) dans le texte de loi, optant pour une égalité de façade. Cette reconnaissance obtenue après une lutte âpre et à l'issue incertaine est conditionnelle : une loi de tolérance. Des deux bords opposés n'émane aucune mise en question de la pertinence d'une émancipation par le mariage (d'origine religieuse, chrétienne en particulier) et la filiation, ni même de la corrélation entre les deux. L'héritage des années 1970 n'est plus qu'un lointain souvenir.

La même année, près de sept ans après la « crise des accommodements raisonnables », le Québec débat sur fond de polémique de l'intérêt d'une charte des valeurs, portant – comme les accommodements – surtout sur des questions religieuses, et visant à former un corpus de valeurs sur lesquelles la province n'est pas prête à négocier : s'éloignant de la laïcité ouverte propre au Québec, pour se rapprocher d'une laïcité à la française, plus restrictive. À la même époque, la France réfléchit d'ailleurs à une charte de la laïcité, sur fond d'antisémitisme et d'islamophobie.

Bouc-émissaire et sacrifice mimétique

Les périodes de crises créent une ambiance favorable à la persécution. René Girard explique en effet dans *Le Bouc-émissaire* que « [l'expérience] des grandes crises sociales n'est guère affectée par la diversité des causes réelles. (...) On peut donc parler d'un stéréotype de la crise et il faut y voir, logiquement et chronologiquement, le premier stéréotype de la persécution. » (Girard, 2009 : 24). Et l'auteur d'ajouter que puisque la crise est perçue comme celle du social avant tout, elle est généralement expliquée par des

causes sociales et morales (Girard, 2009 : 24). Les racines « véritables » de la crise ne seront pas analysées comme étant économiques, ou structurelles – sur lesquelles il est possible d’agir –, mais comme celles d’une crise de civilisation par exemple – insaisissable et indémontrable. Cette ambiance particulière se traduit par ce que Girard appelle « ...impression de perte radicale du social lui-même, la fin des règles et des « différences » qui définissent les ordres culturels. » (Girard, 2009 : 22).

Émerge en 2006-2007 un « débat » autour de l’identité nationale en France. L’Europe entière voit se répandre ce genre de discussion, en Allemagne, en Suisse, en Finlande, en Hongrie, etc. La France ne saurait plus qui elle est et elle aurait un besoin urgent de se définir, au risque de se perdre sans doute. La rhétorique de l’identité nationale telle qu’elle a été formulée à ce moment-là repose habilement sur deux confusions. La première, porte sur l’identité idemité (ou identité mêmété) et l’identité ipséité. L’identité d’une nation ne saurait reposer sur la permanence ; elle ne peut être que réflexive. Ses membres se renouvellent au fur et à mesure, et pourtant, elle demeure. La seconde concerne la différence entre « identité nationale » et « identité de la nation ». L’identité nationale est un projet politique daté et porté par un parti. L’identité de la nation, elle, est plus difficile à définir, d’autant qu’elle dépend de ce que cette nation elle-même a défini comme étant son « identité ». Les tenants du projet politique ont tout intérêt à maintenir le flou entre identité nationale et identité de la nation puisque cela leur permet de présenter l’identité nationale comme une donnée de fait, plutôt que comme un construit. La valeur instrumentale est dissimulée derrière la valeur en soi.

Le mécanisme est alors enclenché. Car définir les bons Français, ceux qui répondent bien aux critères fixés, les Français authentiques (les Français de « souche » issus du terroir, d’une « douce France » éternelle, celle des villages ramassés autour de leur clocher), revient aussi à en désigner de mauvais. Et une fois que l’ennemi intérieur a été clairement montré du doigt, il n’y a plus qu’à le sacrifier : d’abord en l’expulsant du territoire, en lui retirant sa nationalité, et puis par d’autres moyens.

Violence

Janvier 2015. Des attentats, menés par les mêmes personnes et motivés par la même idéologie, mais de nature très différentes secouent Paris. D’une part, des journalistes

emblématiques de *Charlie Hebdo* sont tués en tant qu'individus (Charb était sous le coup d'une *fatwa*) ; une policière et des clients d'un hypermarché caché sont retenus en otages et tués pour la première en tant que représentante des forces de police et pour les autres en tant que Juifs, et non en tant que Clarissa Jean-Philippe, Ahmed Berabet, Yoav Hattab, Yohan Cohen, etc. En tout, dix-sept personnes civiles sont tuées⁶, déclenchant une ferveur républicaine peu commune et des manifestations de grande ampleur, en particulier place de la République à Paris : les citoyens sont invités à communier ensemble derrière ce slogan – gris sur fond noir – qui fleurit partout dans la capitale « Nous sommes Charlie », ou « Je suis Charlie ». Il s'agit de défendre la liberté d'expression, combien précieuse et fragile. Des chefs d'État ou leurs représentants du monde entier sont présents. Défilent ensemble des expatriés iraniens derrière Benyamin Netanyaou, des militants d'associations « lesbiennes, gays, bisexuels et trans » (LGBT) et des membres de la Manif pour Tous, des capitalistes et des anti-capitalistes, et tant d'autres personnes souvent peu politisées par ailleurs. Depuis, des CRS, gendarmes et policiers campent devant les synagogues et le Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme. Ils engagent volontiers la conversation et sourient du bon accueil qui leur est réservé, vraisemblablement étonnés d'être là, dans ces conditions, pour une durée aussi longue. Ont-ils conscience de rendre soudain visibles – et donc de mettre potentiellement en danger – des lieux jusqu'à alors plutôt invisibles ? Haussement d'épaule impuissant. Ils *protègent* une minorité des actes antisémites en progression depuis vingt ans.

Haine

Mars 2015, Mississippi. Un homme disparu depuis deux semaines est retrouvé lynché, pendu à un arbre, la tête enroulée dans un drap. Il n'est pas le premier assassiné de la sorte cette année. Comme dans la chanson de Billie Holiday, « *Strange Fruit* », les arbres du Sud portent à nouveau d'étranges fruits, leurs feuilles tachées de rouge. Les médias débattent pour déterminer s'il s'agit bien d'un crime de haine.

Peu de temps avant, le « *wizard* » local du Ku Klux Klan⁷ au Missouri était apparu à visage découvert sur une chaîne nationale (MSNBC), nom et prénom dévoilés, interviewé par

⁶<http://tempsreel.nouvelobs.com/charlie-hebdo/20150111.OBS9717/frederic-cabu-charb-ahmed-elsa-clarissa-yohav-philippe-les-17-victimes-des-attentats.html> (page consultée le 31 juillet 2015).

⁷ Il n'est pas un cas isolé. Depuis 2015 – et pas avant semble-t-il – les membres et sympathisants du Ku Klux Klan défilent à visage découvert, facilement reconnaissables. Pensons à l'image qui a tant marqué, du

Chris Hayes. Il avait calmement menacé de représailles les manifestants de Ferguson et appelé au recrutement de nouveaux membres pour le Klan. Michael Brown, Eric Garner, Tamir Rice, Walter Scott, Eric Harris, Freddie Gray, et tant d'autres, pas seulement afro-américains, mais aussi latinos et autochtones – parmi lesquels des femmes (dont Jessie Hernandez, seize ans), dont les noms ne sont pas connus et dont les morts ne déclenchent pas le même émoi public national et international – sont tués par la police. Les médias dénoncent la « violence » des manifestants. Pour le moment, les rares condamnations concernent les civils ayant filmé la scène.

En mai 2015, en Une du *Time* paraît une photo qui pourrait aussi bien dater de 1968⁸ entretenant volontairement le doute. Un jeune homme noir s'enfuit, sans arme, une foule de policiers en tenue anti-émeute, matraque à la main, à ses trousses.

À peine quelques mois plus tard, en juin 2015, un suprémaciste blanc de 21 ans, Dylan Roof, ouvre le feu dans l'église Emmanuel, symbole de la lutte contre l'esclavage et plus tard pour les droits civiques (Martin Luther King s'y était arrêté). Il tue neuf personnes après avoir assisté à l'office pendant une heure. Il déclarera vouloir initier une nouvelle guerre civile (en référence à la Guerre de Sécession ou *Civil War*). Il porte deux écussons sur sa veste, l'un de Rhodésie, l'autre est l'ancien drapeau de l'Afrique du Sud. Il sera arrêté sans menottes. Le fait de viser une Eglise, au cœur de la vie culturelle et sociale des communautés afro-américaines rappelle les tueries de Birmingham, dans l'Alabama. La presse se déchire pour déterminer si Dylan Roof mérite d'être qualifié de terroriste. Dans les jours qui ont suivi ces meurtres haineux, les drapeaux du pays et de l'état fédéré de Caroline du Sud ont été mis en berne : celui de la Confédération est resté flottant.

Quelques jours avant des adolescents noirs se faisaient arrêter brutalement au bord d'une piscine en pleine *pool party*⁹, rappelant là encore le début des années 1960. Le mois suivant, une femme de 28 ans, Sandra Bland¹⁰ est arrêtée au Texas pour avoir grillé un feu alors qu'elle rentre d'un entretien d'embauche. Elle fume au volant. Elle mourra quelques

policier noir portant assistance à un manifestant pour la suprématie blanche en train d'avoir un malaise. Elle n'a déclenché qu'une vague de sympathie pour le policier : les victimes sont invitées à soutenir leurs bourreaux.

⁸ <http://backissues.time.com/storefront/2015/america-1968-2015/prodTD20150511.html> (page consultée le 31 juillet 2015).

⁹ <http://edition.cnn.com/2015/06/09/us/mckinney-texas-pool-party-video/> (page consultée le 1^{er} août 2015).

¹⁰ Depuis, le nombre de femmes afro-américaines mortes dans des circonstances similaires a augmenté.

jours plus tard en cellule ou peut-être avant¹¹. Les sources disponibles concernant ses derniers jours font état de sexisme mêlé au racisme¹². La liste des violences à l'encontre des minorités ethniques (noire, latina et autochtone) est presque impossible à tenir à jour. Elles ont déclenché un vaste mouvement aux slogans tels que *Black Lives Matter* et *I can't breathe* (en référence aux derniers mots d'Eric Garner) et un débat profond sur la question raciale dans la société américaine, cinquante ans après les marches de Selma à Montgomery en Alabama.

En campagne, Rand Paul, sénateur républicain du Kentucky, explique qu'en 1964, il n'aurait pas cautionné une certaine partie du *Civil Rights Act* signé par Lyndon B. Johnson, celle interdisant la ségrégation aux entrepreneurs privés¹³. Entre 2010 et 2013, il a constamment répété qu'il était d'accord avec la fin de la ségrégation dans le domaine public¹⁴ (ses phrases s'arrêtant donc à la porte de l'entrepreneuriat privé). De fait, supprimer ce passage de la loi revient à autoriser la ségrégation dans tout le pays. Candidat¹⁵ à l'investiture républicaine pour 2016, il ne revient pas sur sa position, qu'il attribue à son profond libertarianisme. Et tant qu'à interdire les fontaines à eau, les *lunch counters* et les piscines aux Afro-américains, autant aussi étendre la ségrégation aussi aux Juifs et aux homosexuels¹⁶.

Durant la même période, et alors que les États-Unis sont pris dans un tourbillon de violence à l'égard des minorités ethniques, Bree Newsome¹⁷ escalade un poteau et décroche le drapeau de la Confédération¹⁸ qui flotte encore sur le Sud cent-cinquante après la Guerre de Sécession¹⁹, non pas – comme veulent l'affirmer ses défenseurs – comme un

¹¹ <http://www.theguardian.com/us-news/2015/jul/25/sandra-bland-suspicion-mistrust-official-inconsistencies> (page consultée le 1er août 2015).

¹² Pour lire la transcription de ses échanges avec le policier lors de son arrestation : <http://www.newyorker.com/news/daily-comment/watching-sandra-bland> (page consultée le 1er août 2015).

¹³ <http://www.reuters.com/article/2010/05/20/us-usa-politics-paul-idUSTRE64J61J20100520> (page consultée le 31 juillet 2015).

¹⁴ <http://www.cbsnews.com/news/rand-paul-i-support-the-civil-rights-act/> (page consultée le 31 juillet 2015).

¹⁵ <https://www.randpaul.com/about> (page consultée le 31 juillet 2015).

¹⁶ http://www.huffingtonpost.com/2010/05/20/rand-paul-tells-maddow-th_n_582872.html (page consultée le 31 juillet 2015).

¹⁷ <http://www.theguardian.com/us-news/2015/jun/27/woman-removes-confederate-flag-south-carolina-statehouse> et <http://www.breenewsome.com/> (pages consultées le 1er août 2015). Son geste a lieu le lendemain de l'éloge funèbre du pasteur Clementa Pickney par le président Barack Obama.

¹⁸ <http://www.bbc.com/news/blogs-trending-33250663> (page consultée le 1er août 2015).

¹⁹ La traduction française du nom de cette guerre donne l'impression que l'enjeu de la guerre était de créer véritablement les États-Unis (il est vrai que cette interprétation est aussi suggérée en anglais par le passage après 1865 du pluriel au singulier : de "the United States are" à "the United States is". Mais cela traduit mal l'impact psychologique qu'elle a eue sur le peuple américain, encore aujourd'hui, et pas seulement en raison des pertes humaines considérables.

symbole nostalgique d'une culture emportée « par le vent » comme dans le roman de Margaret Mitchell, mais bien récent, comme référence directe et assumée à l'esclavage, à la ségrégation et aux valeurs suprémacistes blanches. Le drapeau confédéré n'a pas été installé là lors de la Reconstruction. Il date des années 1960, lorsque la Caroline du Sud a voulu montrer sa résistance à la déségrégation. L'État a finalement cédé mais le drapeau est resté jusqu'à aujourd'hui. Les débats autour des démarches à effectuer pour retirer les drapeaux ont entraîné des manifestations d'individus et groupes suprémacistes blancs.

Ces événements montrent comment la haine se trouve au cœur même de la reconnaissance politique lorsqu'elle porte sur la gestion de la diversité. Elle ne s'estompe pas avec le temps, tout au plus se dissimule-t-elle un peu plus habilement pendant une quarantaine d'année avant de réapparaître au grand jour comme si de rien n'était. C'est une constante de la reconnaissance, trop souvent négligée.

Pardon

Mercredi 22 avril 2015, Eva Mozes²⁰ Kor, rescapée des camps, sert la main d'Oskar Gröning, comptable d'Auschwitz et SS, jugé cet année²¹ : la vieille dame partage elle-même la photo sur son compte Twitter²². Elle dit avoir pardonné aux nazis. Certes, la scène se passe entre deux personnes directement concernées par les événements, entre une victime et son bourreau. Mais rien n'indique qu'il ait même demandé pardon. Pour autant, les médias ont tôt fait de louer la magnanimité du geste de la vieille dame, nettement moins innocent qu'il n'y paraît. Eva Kor ne prône pas le pardon. Elle l'utilise²³, pour la société et pour elle-même²⁴. Il n'y a rien qu'il n'ait déjà *reconnu*. Mais elle veut un exemple, et un message pour la jeunesse. La vieille dame ne pose aucune condition à son pardon. Elle veut aussi panser les plaies des survivants et de leurs descendants. Si possible.

²⁰ Son nom est parfois orthographié Moses.

²¹ <http://www.slate.fr/story/100857/eva-kor-oskar-groening-pardon-nazis-auschwitz> (page consultée le 27 avril 2015).

²² <https://twitter.com/EvaMozesKor> (page consultée le 1er mai 2015).

²³ <http://www.quora.com/Why-did-Eva-Kor-shake-hands-with-a-former-Auschwitz-guard/answer/Eva-Kor?share=1> (page consultée le 1^{er} mai 2015).

²⁴ http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/may/01/forgiving-abuse-not-forgetting-auschwitz-eva-kor?CMP=fb_gu (page consultée le 18 mai 2015).

Après avoir échappé à la justice dès 1947, Gröning est finalement condamné à quatre ans de prison²⁵ et mourra sûrement dans son lit.

Entre l'été 2014 et l'été 2015, l'Espagne a multiplié les démarches pour favoriser le retour des descendants des Juifs sépharades expulsés en 1492 en leur octroyant la nationalité espagnole²⁶. Le pays propose un droit au retour d'une nature bien particulière, comme pour demander pardon. Le pays espère ainsi offrir une réparation pour le préjudice subi au nom d'une « erreur historique ». Il n'est pas dit pour le moment quels sont les critères exacts pour en bénéficier (si ce n'est la maîtrise de la langue²⁷) : faut-il par exemple être capable de fournir un arbre généalogique en filiation matrilineaire qui courrait jusqu'au XV^{ème} siècle ? Il n'est pas précisé non plus si les Juifs marranes peuvent en bénéficier. Un site Internet listant les noms juifs concernés a été ouvert (sans que la portée historique d'une telle liste n'émeuve l'opinion). De là dépendra le nombre de personnes susceptibles d'être concernées²⁸. Un passeport donné à des descendants saurait-il compenser massacres, expulsions et conversions forcées ? Ou n'est-ce qu'une sorte de rêve andalou, pour recréer à Cordoue, Tolède ou Grenade, aujourd'hui, un îlot de tolérance rêvée mais perdu.

Ces instantanés réunis ici, collectés pour la plupart dans l'actualité la plus récente, montrent les obstacles de la reconnaissance. Ils traduisent un poids de la réalité auquel aucune théorie ne peut échapper²⁹. La question est centrale pour le monde anglophone ; et pas seulement pour cette aire civilisationnelle. Les efforts pour surmonter ces problèmes sont immenses (en général trop tardifs, pensons à Obama et son éloge funèbre pour le pasteur de Charleston Clementa Pickney), mais ils échouent à chaque fois. Le processus identifié par Hegel se reproduit à chaque fois. Ils montrent bien l'importance de la reconnaissance. Mais tous les obstacles sont-ils même surmontables dans la reconnaissance ? Pas seulement les obstacles propres à la reconnaissance elle-même, mais

²⁵ http://www.lemonde.fr/europe/article/2015/07/15/l-ancien-comptable-d-auschwitz-condamne-a-quatre-ans-de-prison_4683767_3214.html (page consultée le 1er août 2015).

²⁶ http://www.lemonde.fr/europe/article/2014/06/06/la-nationalite-espagnole-proposee-aux-descendants-de-juifs-sefarades_4433676_3214.html (page consultée le 31 juillet 2015).

²⁷ http://www.lexpress.fr/actualite/monde/europe/naturalisation-des-descendants-de-juifs-expulses-d-espagne-comment-ca-marche_1322653.html (page consultée le 31 juillet 2015).

²⁸ <http://fr.euronews.com/2014/08/29/l-espagne-fait-un-geste-pour-les-descendants-de-juifs-sefarades/> (page consultée le 31 juillet 2015).

²⁹ En l'état de nos recherches, certains points demeurent dans l'ombre. Il y a des ramifications que nous n'ignorons pas complètement mais que nous laissons à l'état de pistes de réflexion pour le moment (comme Thomas d'Aquin sur la valeur des créatures).

les obstacles collés sur le dos de la reconnaissance, renvoyés à elle, comme une panacée. Il y a pourtant – ces instantanés en sont quelques exemples – des refus fondamentaux de reconnaissance, jusqu'à dénier à l'autre son statut d'altérité. Terrorisme et crimes de haine en sont les exemples les plus éclatants. Ils sont loin d'être les seuls. D'autres plus subtils, parfois à peine perceptibles si ce n'est de ceux qui les subissent, révèlent les multiples visages des refus de reconnaissance. Une étiquette, une insulte, un coup. Des dossiers que tous croyaient classés depuis longtemps sont rouverts, comme la ségrégation. Le contexte actuel puise aux sources de la philosophie politique en mobilisant des concepts lourds mais dont le sens a quelque peu été perdu en route, tels qu'égalité, justice, liberté. Mais c'est la haine qui se trouve au cœur de l'actualité de la reconnaissance, et là, c'est aussi du côté de la philosophie sociale qu'il faut regarder. Elle concerne principalement les minorités, victimes de prédilection des mécanismes de sélection mimétiques.

La reconnaissance est partout (Caillé, 2007). La diversité n'est pas nouvelle. C'est à cette intersection particulière, entre le politique, le sociologique et le philosophique³⁰ qu'a émergé une exploration. Ensemble, les deux thèmes forment un fil d'Ariane pour guider le lecteur sur le chemin escarpé du questionnement philosophique. Ils sont à l'origine d'une aventure intellectuelle.

³⁰Cet aspect est souvent souligné : « Fondamentalement transversal et polymorphe, le concept présente d'abord l'intérêt (...) d'associer au point de vue spéculatif et *a priori*, qui définit la philosophie dans sa prétention à l'universel, un souci d'empiricité et de référence aux processus sociaux et historiques. Ce concept autorise et exige par conséquent une véritable collaboration entre la philosophie et les sciences sociales. » (Guéguen et Malochet, 2012 : 53).

PARTIE I

ÉTAT DE L'ART

“If recognition makes the social world intelligible, it often does so by stratifying it, subordinating some people and elevating others to positions of privilege or dominance. (...) Democracy is always a matter of recognition: citizens must be able to understand the rules and decisions to which they are subjects as in some expressions of their own wills. And the idea of democracy thus understood is also betrayed by persistent forms of identity-based inequality, which make it more difficult for members of subordinated groups even to understand themselves as full members of the supposedly sovereign “people”, much less to experience political decisions as in any substantial way their own doing.”

Patchen Markell, *Bound by Recognition*³¹.

³¹ MARKELL, Patchen, 2003, *Bound by Recognition*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, p 1-3.

CHAPITRE 1 : CHEMINEMENT INTELLECTUEL

Dans ce premier chapitre, nous retraçons le parcours menant à la question de recherche. Il suit l'itinéraire suivant : d'abord en partant d'un certain contexte politique et social spécifique assez récent, parallèle à un certain contexte intellectuel de plus longue durée. Leur combinaison est à la source de nombreux étonnements. Autant d'éléments qui justifient la formulation d'une question particulière. Pour pouvoir penser correctement la reconnaissance il faut d'abord suspendre le brouhaha idéologique qui l'entoure. Utilisé constamment et dans tous les domaines (du social, du théorique, du politique, etc.), jusqu'à y perdre son sens et ses racines, le concept de reconnaissance, il a – ou conserve – une composante normative non négligeable. Aujourd'hui, il sert à dire un certain ordre social, autant qu'il le dit et, dans une certaine mesure, le dicte.

Il faut d'abord commencer par re-connaître la reconnaissance, y compris là où elle ne se ressemble plus forcément – là où l'héritage hégélien ne se laisse pas lire au premier abord – tenter de fournir une nouvelle connaissance de la reconnaissance.

Partie 1 : Actualité de la reconnaissance

L'idée d'une actualité de la reconnaissance peut s'interpréter de deux manières. La première, au sens d'un fil d'informations ou de nouvelles, bref comme d'un journal télévisé. La seconde, c'est au sens qu'emploie Levinas dans *Totalité et Infini* (Levinas, 2014 [1971] : 92), c'est-à-dire presque au sens anglais de l'adverbe *actually*, comme un fait, ou un phénomène particulier : « Le spectacle du monde silencieux des faits est ensorcelé :

tout phénomène masque, mystifie à l'infini, rendant l'actualité impossible. », annonciateur déjà des nombreux empêchements de la reconnaissance, concept volatil, toujours à actualiser à nouveau.

I. Un sentier très fréquenté...

A) Des événements politiques à lire avec les lunettes de la reconnaissance

Quiconque a déjà pris le RER tôt le matin s'est peut-être ému du vertige de la condition humaine contemporaine. Des visages gris et résignés succèdent aux visages gris et résignés, même absence de lueur, même abandon d'espoir. Personne n'a l'air de vouloir dire non. Chacun accepte sagement son sort. Pas de grand soir, pas de lendemains qui chantent. Rien ne semble pouvoir faire vibrer cette foule compacte et informe. Premier étonnement. Les dominés sont bien calmes. La violence de quelques voitures qui brûlent et d'édifices publics réduits en cendres est bien dérisoire face à la violence de la domination. Pourtant, rien ne s'embrase, ni cœurs, ni barricades³². Tout au plus, quelques protestations émergent pour proposer des aménagements cosmétiques de la dialectique maître-esclave. Un peu de reconnaissance, s'il-vous-plaît. Car s'il y a bien un concept phare de notre temps, c'est celui de reconnaissance. Brandi pour dire tout et rien.

En effet, l'observateur du début du XXI^{ème} siècle trouvera peut-être que la reconnaissance s'est glissée partout : dans la rue, dans les productions culturelles et artistiques (films, séries³³ etc.), en politique, et bien sûr, dans les rayonnages des librairies et bibliothèques universitaires. Surtout, il y aurait un manque de reconnaissance généralisé. La reconnaissance, c'est ce qui fait défaut au travailleur qui souffre de n'être que le maillon anonyme et interchangeable d'une chaîne sans fin, aux minorités à qui des droits sont déniés les reléguant de fait dans une citoyenneté de seconde zone, au rappeur qui invoque le « respect », à l'élève décrocheur ayant perdu toute confiance en soi et en l'institution, et à tant d'autres. Cette situation est autant la cause et la conséquence de l'Histoire récente qu'un symptôme du *Zeitgeist*.

³² Paul Audi identifie la question de la violence comme un angle mort de l'œuvre d'Axel Honneth : « Pourquoi recourt-on à la violence ? » (Audi, 2015 : 17). Il faut à mon avis la retourner : pourquoi ne recourt-on pas à la violence ? C'est une poursuite intéressante de toute réflexion sur la reconnaissance.

³³ L'un des personnages principaux de la courte série *The New Normal* prononce d'ailleurs cette phrase saisissante : « La nouvelle norme, c'est d'être différent. ».

Sans avoir été pensés comme tels sur le moment, un certain nombre d'événements peuvent être lus en termes de reconnaissance. Ainsi, la montée des nationalismes aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, avec pour conséquence les processus de décolonisation connus, se sont traduits par des revendications souverainistes, par des irrédentismes et des appels à l'indépendance aux quatre coins du globe depuis la deuxième moitié du XX^{ème} siècle jusqu'à aujourd'hui (Thiesse, 2001). La recomposition du planisphère qui en a découlé s'est aussi traduite par des mouvements de population qui, sans être nouveaux, ont atteint une échelle inédite. Ils ont représenté des défis concernant l'intégration et l'assimilation de nouveaux arrivants, groupes et individus, à des nations existantes (Kymlicka, 2001). Ils ont conduit des pays à se demander ce qui les définissait et ce qui faisait l'essence de leur identité (Balthazar, 1991 ; Sen, 2009 ; Bashevkin, 1990 ; Bashevkin, 2000). Il a fallu renégocier le contrat social pour l'adapter à des situations impensées préalablement. Au même moment, des groupes historiquement dominés ont secoué leurs chaînes et ont fait entendre leurs voix (femmes, homosexuels, personnes de couleur, etc.). Ils ont demandé des droits, individuels ou collectifs, et les ont parfois obtenus (Soutphommasane, 2005 ; Ingram, 2000)³⁴. D'autres, sans base identitaire, ont critiqué l'extension en apparence irrésistible du capitalisme actuel à des domaines qui ne le concernent normalement pas (trafic d'êtres humains ou d'organes, relations interhumaines gérées sous l'angle du profit (Honnet, 2007) etc.) et appelé à plus de justice sociale (c'est le cas d'un mouvement comme *Occupy* par exemple) (Benhabib, 1996 ; Benhabib 2004). Ces demandes ont un même dénominateur commun : « Tous partagent une même attente de justice sociale, qu'ils expriment avec un vocabulaire identique : la nécessaire reconnaissance de leurs singularités individuelles et communautaires. » (Guéguen et Malochet, 2012 : 3). La reconnaissance, entendue comme intrinsèquement liée à la justice, est devenue « un principe heuristique, permettant de mieux comprendre les revendications sociales, politiques, juridiques et morales de nos sociétés, dites évoluées (...) » (Audi, 2015 : 13).

Le constat s'applique aussi aux détracteurs de la reconnaissance³⁵. Ainsi, un attentat éclate à Londres, on vilipende le multiculturalisme, politique de reconnaissance emblématique :

³⁴ Sans qu'étonnamment cette prévalence des droits ne pose particulièrement questions d'ailleurs.

³⁵ Au point que cela en devient agaçant. Ainsi, Will Kymlicka de constater dans *La Voie Canadienne* : « (...) les opposants au multiculturalisme ne savent tout simplement rien des effets réels de cette politique. » (Kymlicka, 2003 : 28). Les critiques acerbes contre le multiculturalisme sont en général fondées sur une ignorance crasse des théories et politiques qui le constituent, et ne font presque jamais appel à des données, pour documenter le prétendu « séparatisme ethnoculturel » par exemple ; à l'opposé, les défenseurs du multiculturalisme ont tendance à utiliser les concepts de tolérance et de diversité comme des « mantras » sans prendre le temps de les définir (Kymlicka, 2003 : 29).

des citoyens britanniques qui n'auront pas su ou pas pu s' « intégrer » – l'allégeance à leur pays d'origine aura primé sur celle au pays d'accueil ou ces enfants du cru en rupture de ban se seront fabriqué une identité fantasmée par la violence – en oubliant de dire au passage que le multiculturalisme est une politique d'intégration, et que d'ailleurs l'intégration n'a que bien peu à voir dans tout ça. Une étudiante veut garder son voile dans un cours de français au Québec, ou des mères veulent accompagner les sorties scolaires en gardant leur voile en France : s'en suit une bataille rangée entre multiculturalistes et hérauts auto-appointés de la laïcité, comme si les deux étaient foncièrement incompatibles. L'espagnol progresse dans les rues de Harlem au point que la vie quotidienne se gère dans cette langue plutôt qu'en anglais : la faute au *melting pot*. Les menus de substitution sont supprimés des cantines scolaires dans certaines communes au nom encore une fois de la laïcité rendant quasi obligatoire la consommation non pas de viande en général, mais bien de porc en particulier, aux enfants quelles que soient les convictions religieuses ou éthiques dans lesquels ils sont élevés à la maison. La liste pourrait encore s'allonger.

Mais à force d'être partout, la reconnaissance n'est plus nulle part au point que les usages de l'*Anerkennung* hégélienne aient été quelque peu perdus en route. Laquelle de ces revendications est vraiment pensée en termes de reconnaissance ? Laquelle de ces campagnes a été menée au nom même de la reconnaissance ? Elles sont peu nombreuses. Surtout en France, où plane vite l'accusation d'être une menace à l'ordre républicain de la part de ces félons « communautaristes ». De ces mots ayant traîné dans toutes les bouches, trop utilisé, le concept a été vidé de son sens. Il importera donc de le lui en redonner un.

La situation en devient paradoxale. Il n'a jamais autant été question de reconnaissance, et pourtant les situations de mépris ou de déni de reconnaissance n'ont pas disparu, loin s'en faut. Surtout, il semblerait que l'impression de manquer de reconnaissance n'ait jamais été aussi forte. Un autre paradoxe caractérise ce régime de la reconnaissance. Les demandes de reconnaissance sont donc le plus souvent formulées en creux : il faut *combler* un vide, *compenser* un défaut, *réparer* une déficience. Il ne s'agit pas tant de reconnaître quelque chose que de reconnaître ce qui est absent. Et finalement, troisième paradoxe, la reconnaissance occupe le terrain, comme si les questions de redistribution (« *Umverteilung* ») et de justice sociale avaient été réglées alors que demeurent les dynamiques d'oppression et d'exclusion qui ont amené la reconnaissance sur le devant de la scène (Maddox, 2001, Philipps, 2002, Philipps, 2006). Tout cela sans prononcer le mot ou au moins en l'évitant.

Cette invasion de l'horizon intellectuel par la reconnaissance n'est pas sans conséquence. Ces conséquences sont parfois contradictoires mais cohabitent. Il est possible d'en identifier au moins six.

Ainsi, des événements auront tendance à être analysés en termes de reconnaissance, privilégiant la variable de l'identité au détriment d'autres variables, comme l'économie. Là encore, c'est un changement considérable et récent. Par exemple, les tensions dans les banlieues en 2005 ont souvent été interprétées comme un défaut d'intégration de la part de populations dites « issues de l'immigration » (Cervulle, 2013), quelque soit le nombre de générations nées sur le sol français depuis le moment de l'immigration proprement dite ; plutôt que d'interpréter ces événements en termes de lutte des classes, pour le dire abruptement.

À l'opposé, il sera dit que ce thème est rebattu, que s'y intéresser revient à enfoncer une porte ouverte, ce qui est dommageable puisque c'est loin d'être le cas. La lassitude que cela déclenche aura donc l'effet suivant : celui de balayer la variable « reconnaissance » d'un revers de main, comme si elle n'était plus opératoire, au risque de passer à côté d'une analyse pertinente. Ainsi, penser les revendications autour de l'extension du mariage et des conditions de la parentalité à tous les couples, de sexes différents ou de même sexe, en les réduisant à des questions matérielles (cadre juridique pour les partenaires – y compris de nationalités différentes – et leurs éventuels enfants, réductions d'impôts, héritage, etc.) revient à ne pas comprendre leur dimension symbolique. La preuve en est que le résultat politique obtenu est très loin de ce qui avait été demandé à la base (en ce qui concerne la filiation surtout), et pourtant, hormis quelques irréductibles réactionnaires, tous considèrent la bataille comme gagnée.

Cette situation aura également un effet essentialisant, ou réifiant : en étant érigée comme seul cadre grammatical pour l'expression des luttes sociales, seul socle sur lequel assoir des revendications, la reconnaissance devient une boîte étriquée. Puisque c'est le seul moyen de se faire entendre, il faut que les demandes sociales rentrent dans le cadre de la reconnaissance ou à défaut restent lettre morte. Un exemple peut se trouver du côté du féminisme. Que se passe-t-il pour le féminisme comme mouvement si la catégorie femme est démantelée ? Y a-t-il implosion, remise en cause fondamentale, ou évolution logique ? La pression pour présenter une façade lisible peut venir de l'extérieur, ou du groupe lui-même, au risque d'entraîner des divisions internes délétères, ou au contraire, une police

interne au groupe. C'est le cas lorsqu'est développée la rhétorique de la « bonne image de la communauté » (au sein de mouvements pour les droits civiques dans les années 1960, ou plus récemment, lors des débats autour du mariage pour tous), en d'autres termes lorsqu'est privilégiée une politique de la respectabilité. Il faut lisser les revendications, les rendre les plus propres et les plus acceptables possible pour la majorité.

Le thème de la reconnaissance sera aussi instrumentalisé. C'est le cas par exemple lorsque des groupes de droite et d'extrême-droite s'émeuvent de ce que *selon eux* les droits des femmes sont bafoués (pensons à l'excision ou au port du voile) à l'étranger ou dans les « quartiers »³⁶, alors même qu'ils soutiennent des politiques domestiques tout à fait défavorables aux femmes (anti-avortement, inégalités salariales, mariage traditionnel, etc.). Il s'agit d'utiliser l'oppression d'un groupe (réelle ou non) pour se faire passer pour bienveillant et magnanime. Cette démarche n'a rien à voir avec de la reconnaissance, mais relève uniquement d'une compréhension bien sentie de l'air du temps.

De cette situation découle une autre conséquence : la concurrence entre les groupes pour l'attention politique et médiatique, plutôt que la solidarité. Bref, la division plutôt que l'union, et avec elle, une fragilisation inévitable. Les rues sont ainsi fréquemment le lieu de manifestations diverses et variées, hautement codifiées et policées (au sens propre et au sens figuré), drainant une population plus ou moins nombreuse, mais pas encore celui d'un soulèvement général. Là encore, il faudrait s'interroger et comprendre pourquoi la manifestation demeure la méthode privilégiée d'expression des luttes sociales.

Dans ce sens, chacun y va de sa cause : le paysage politique est fractionné en une constellation de micro-luttes dont la portée s'exerce sur un temps très court et qui semblent liées à des enjeux très étroits plutôt qu'à un changement sociétal plus profond et à plus long terme. Ce n'est pas nouveau. Comme s'il y avait des groupes prioritaires à émanciper. Les prolétaires avant les femmes, les femmes avant les lesbiennes, Gays, Bisexuels, Transsexuels, Queers et Intersexes (LGBTQI), les LGBTQI avant les sans-papiers, et ainsi de suite. Chacun échoue à voir à quel point convergent les ressorts de ce qu'il combat personnellement.

Dans ces conditions, il est difficile de trouver un équilibre. C'est peut-être parce que ce dernier est si difficile à identifier qu'il a autant fait couler d'encre.

³⁶ Cette déviation n'a rien de nouveau. Pensons par exemple à la cérémonie du « dévoilement » à Alger en 1958.

B) Une littérature proliférante

Le thème de la reconnaissance, véritable fil d'Ariane de la philosophie politique, traverse des siècles d'histoire de la philosophie avec une remarquable persistance. De la *Poétique* d'Aristote à nos jours, il a évolué et connu des changements subtils. Il est possible d'identifier les tournants qui l'infléchissent, le long d'un continuum allant de l'Antiquité grecque à nos jours. Impossible dans ces circonstances d'en détailler l'aventure. Il faut donc se contenter d'en brosser une esquisse, sans déjà empiéter sur la revue de la littérature proprement dite.

Qui tente d'en circonscrire les méandres se trouve confronté à une tâche semble-t-il insurmontable. Se dessinent les contours d'une bibliographie impossible, insatisfaisante, sans cesse en devenir, qui se dérobe au lecteur au fur et à mesure des nouvelles lectures et des lectures nouvelles.

Il faudrait une vie entière pour lire tout ce qui a été écrit de pertinent à la compréhension de ce seul concept et des défis qu'il contient. Ses ramifications courent dans toutes les matières des sciences humaines et sociales. Il charrie avec lui tant des théories que des politiques publiques dont les effets directs sont perceptibles au quotidien. Il a intéressé des auteurs d'obédiences variées, s'exprimant dans des langues différentes, souvent en désaccord les uns avec les autres. Puisqu'il a été construit dans plusieurs langues, il relève aussi de plusieurs conceptions du monde différentes. Il a été influencé par des événements divers sur plusieurs continents (processus de décolonisation, immigration, construction nationale, etc.) au cours de l'Histoire. La cartographie ne peut pas être exhaustive. Cependant, elle doit être juste et représentative.

Le premier écueil à surmonter est donc l'illusion qu'il est impossible d'apporter quelque chose de nouveau à ce thème. Face au panorama de la reconnaissance, la visibilité serait maximale, il n'y aurait aucun angle mort, aucun sujet qui n'ait déjà été pensé. Pourtant les conditions de production de théories et de politiques changent sans cesse. Constamment il faut les adapter et les modifier pour qu'elles restent à la page. L'exigence d'originalité d'une recherche implique de s'aventurer sur des *terrae incognitae*, mais ces terres défrichées ne sont jamais tout à fait vierges, jamais tout à fait inhabitées. Les travaux les plus récents s'appuient sur les travaux plus anciens. Il faut multiplier les

combinaisons entre littératures et concepts existants, entre disciplines et méthodologies, entre théories et idéologies, pour déchiffrer de nouvelles situations et soulever de nouveaux problèmes. Passés ces lieux communs, il convient de bâtir une bibliographie pertinente et d'en reprendre les enjeux généraux.

Le deuxième écueil, c'est l'ampleur de la tâche. Car s'il y a bien un domaine où le concept de reconnaissance connaît une fortune sans précédent, c'est bien la littérature, scientifique ou non, de fiction ou de non-fiction. La littérature sur et autour de la reconnaissance a connu un accroissement exponentiel particulièrement ces dernières décennies, avec un formidable retour en force depuis les années 1990, et ce des deux côtés de l'Atlantique, principalement en allemand et en anglais. Le concept de reconnaissance est bien vivant, mouvant, changeant. Ce succès dit quelque chose de l'époque où il survient. Il répond à des besoins propres aux défis de ce début de siècle marqué par l'héritage douloureux du XX^{ème} siècle, et de nombreuses bombes à retardement (environnement, santé publique, guerres et conflits, etc.). La réflexion sur la liberté, sur l'identité (Tully, 2000a, Appiah, 2000, Appiah, 2001), sur les relations interpersonnelles (Schnapper, 1998) qu'il contient, en font un concept incontournable. Il convient de noter la persistance de l'ombre hégélienne sur la lecture contemporaine de la reconnaissance, à travers l'œuvre d'Axel Honneth notamment, mais pas exclusivement (Seymour) et des auteurs avec qui il dialogue.

Puisque l'exhaustivité n'est pas une option, il faut effectuer des choix parfois déchirants. Certains pans de la littérature, sans être ignorés complètement, ne trouvent donc pas une place à la mesure de l'intérêt qu'il serait justifié de leur porter. Ainsi, la phénoménologie et certains philosophes français des années 1960 paraîtront sous-représentés ou injustement écartés. À défaut d'occuper une position de choix dans cette présente recherche, ils fournissent peut-être des pistes pour des intérêts de recherche futurs. Il faut aussi composer avec des contraintes matérielles telles que le temps, ou la maîtrise de langues étrangères. L'appartenance disciplinaire représente une autre limitation : elle fournit des outils particuliers s'appliquant normalement à certains objets et pas à d'autres (ainsi la littérature de fiction n'arrive qu'en support, pas comme un terrain à proprement parler). Dans la mesure où l'engouement des contemporains pour la reconnaissance se confirme chaque jour, il faudrait en permanence mettre à jour toute tentative bibliographique, ce qui s'avère compliqué. Un certain retard par rapport à l'actualité semble inévitable.

Il peut seulement être compensé d'une part par une sélection minutieuse des analyses et des enjeux clés, et d'autre part, par une humilité méthodique.

Le troisième écueil et non des moindres, est de naviguer entre des courants parfois contraires, entre des chapelles parfois hostiles l'une à l'autre. Sans forcément opter pour une défense programmatique, certains auteurs par exemple se situent politiquement en faveur des droits collectifs pour les peuples, ou en faveur d'un multiculturalisme communautarien, ou en faveur d'un certain type d'État plutôt qu'un autre. D'autres assument leur grammaire libérale. D'autres encore adoptent comme méthodologie un point de vue délibérément minoritaire. Il faut en tenir compte. Leur lecture des événements ne manquera pas de varier selon cette variable. Cependant, à ce stade de la recherche, il serait prématuré et inutile de les suivre sur ce chemin-là. Il suffit tout au plus de les situer les uns par rapport aux autres. L'objectif pour le moment est de dresser un état des lieux de la reconnaissance et d'identifier les zones qu'il reste à parcourir.

S'il fallait ranger la littérature grossièrement, avant d'entrer dans le détail, il serait possible de la trier de plusieurs manières : selon des axes historiques (les différents « moments » identifiés par Paul Ricoeur (Ricoeur, 2009)), selon des axes géographiques (Amériques anglophone et francophone vs Europe), selon des axes linguistiques (allemand/anglais/français/espagnol), ou selon des problématiques (justice sociale, droits des minorités, construction nationale, etc.). Une séparation entre littérature de première main et littérature de seconde main paraît compliquée. En effet, selon cette catégorisation, Axel Honneth serait-il à situer dans la deuxième catégorie (pour sa relecture de Hegel et sa relation aux générations précédentes de l'École de Francfort) ? Ou bien irait-t-il dans la première catégorie ? La question se pose aussi pour Charles Taylor. Le choix du classement a des conséquences. D'un côté, un tri historique pourrait bien mettre en évidence l'évolution du concept au cours du temps ; mais il échouerait à rendre sa subtilité d'une langue à l'autre. De l'autre, une séparation entre aires géographiques et linguistiques serait utile pour identifier les particularités locales dans la conception et la réception de la reconnaissance ; mais elle effacerait notamment les échanges entre auteurs. En ce sens, le seul à même de faire apparaître les zones d'ombre est le rangement problématisé. Il implique de croiser en permanence les différentes composantes bibliographiques. Il permet donc de cartographier ce qui a été traité et ce qui ne l'a pas encore été.

Croiser ces critères permet de faire apparaître des angles d'analyse. En effet, par exemple, les aires géographiques produisent des travaux dont les thèmes sont différents selon les enjeux locaux. Ainsi, la littérature américaine, des États-Unis et du Canada, en français comme en anglais, traite des thèmes suivants : comment faire cohabiter des peuples aux intérêts divergents, au sein d'un même État fédéral ? D'ailleurs quelle forme d'État choisir ? Quel degré de juridiction privilégier (deux ou trois niveaux de gouvernement) ? Comment empêcher l'implosion d'un État ? Comment gérer l'héritage colonial ? Quelle place ont les peuples autochtones ? Quels droits accorder aux groupes dans des sociétés multiculturelles et/ou polyethniques ? (Kymlicka, 2000 : 141-171 ; Kymlicka, 2001a ; Kymlicka, 2001b ; Kymlicka, 2002 ; Kymlicka, 2005). Autant de questions ancrées dans le quotidien concret. Alors qu'en Europe, et en particulier en France, la littérature porte plus sur des questions philosophiques assez générales. En termes de philosophie politique, le thème de l'État est récurrent, en particulier le sort de l'État-Nation (Gagnon A.-G., 1996 ; Keating, 1997b ; Bourque et Duchastel, 1996). Est-il obsolète ? Comment le réformer ou le transformer ? Comment l'adapter aux nouveaux défis des sociétés contemporaines ? Que choisir entre assimilation et intégration ? Qu'est-ce que l'identité nationale ? Que fonde une nation ? Comment prendre en compte la diversité sans démanteler le modèle républicain ? (Schnapper, 2002 ; Schnapper, 2007 ; Schnapper, 1990 ; Schnapper, 1994 ; Shklar, 1995) En ce sens, il n'est guère étonnant que la littérature allemande soit plutôt traversée par la gestion de son héritage, politique et philosophique (continuité de l'École de Francfort). Cela correspond à des questions particulièrement vivaces dans les sociétés considérées, qui se posent avec une acuité particulière en lien avec l'actualité la plus brûlante.

Il n'est pas question de retracer la généalogie du concept (Ricoeur, 2009), ni d'en démontrer la pertinence pour comprendre le temps présent, ni d'expliquer en détail pourquoi il a envahi à ce point l'espace intellectuel (Guégen et Malochet, 2012 : 5) au point d'en faire un paradigme majeur de notre temps (Chanial dans Caillé, 2007 : 212). Pour le moment, il s'agit seulement de mentionner l'omniprésence du concept de reconnaissance (Chanial, 2007 : 214). Tout au plus s'agit-il avant tout d'identifier les carrefours et les intersections où d'autres concepts rejoignent celui de reconnaissance. Ils sont d'ailleurs nombreux. C'est pourquoi mobiliser toutes les ressources bibliographiques à disposition sans se limiter strictement au concept de reconnaissance et aux concepts afférents (tolérance, identité, culture, etc.) issus de la philosophie est si

crucial. Ce thème ne permet pas de faire l'économie d'une approche transdisciplinaire – et non seulement multidisciplinaire – ni d'un balayage large des auteurs tant d'un point de vue historique que d'une perspective politique. Il faut s'extirper de l'opposition idéologique « anti » et « pro » reconnaissance, stérile pour une compréhension générale des problèmes. Pour cela, le lecteur pourra faire un pas de côté en s'intéressant à des travaux en apparence périphériques mais loin d'être secondaires. Le parcours de la reconnaissance mène parfois sur des sentiers escarpés, à des clairières intellectuelles.

C) Une pensée indirecte de la reconnaissance

Là où le concept devient particulièrement intéressant, c'est quand il est « *the elephant in the room* » qui ne dit pas son nom. En effet, un grand nombre de travaux académiques relèvent du thème de la reconnaissance, sans forcément le formuler en ces termes, sans même être pensés comme liés de prime abord³⁷. Il devient alors compliqué de les repérer et de prendre la décision de les inclure ou non dans une bibliographie. Ce même silence se retrouve d'ailleurs dans la sphère politique, là où parler de reconnaissance, et par exemple d'identité et de culture, a été relégué dans les zones sombres des hémicycles, abandonné aux franges les moins recommandables de l'échiquier politique, et formulé dans des termes souvent racistes, classistes, sexistes, âgistes, validistes, antisémites et islamophobes. Cette discrète évacuation de la reconnaissance est révélatrice. C'est un concept difficile, exigeant, et glissant, mais inévitable tant son spectre balaie large. Son impact – loin d'être limité à des politiques publiques n'intéressant qu'un petit nombre de politistes passionnés ou de personnes en position de pouvoir – se fait sentir jusque dans la chair, sans forcément que le plus grand nombre en ait conscience d'ailleurs, surtout si les personnes ne sont pas victimes d'une discrimination ou de plusieurs combinées. C'est d'ailleurs un travers contemporain – vraisemblablement lié à une lecture trop rapide des productions en anglais

³⁷ Une incursion pourrait être ouverte dans les productions non-académiques (romans, films, séries, etc.) qui se sont emparées du thème de la reconnaissance – souvent sous l'angle d'une diversité subie, étonnante et détonante - ces dernières années. Ce n'est pas l'objet ici mais il y a là des recherches à mener. Pour citer quelques titres : parmi les romans (Bissoondath, 1995), du côté des séries, il faut mentionner *The New Normal* et *Modern Family*, et comme films, *Qu'est-ce qu'on a fait au bon dieu ?*, etc. Tous sont hautement problématiques, de manière différente.

– que de considérer que la reconnaissance n'intéresse que les minorités et surtout ne trouve son expression que sous la forme de droits à acquérir ou à concéder.

En effet, un double mouvement de balancier peut être observé. Dans un sens, les travaux qui taisent plus ou moins la reconnaissance méritent d'être mobilisés pour mieux la comprendre. Et dans le sens inverse, ces mêmes travaux gagneraient à assumer leur héritage intellectuel issu de moments particuliers de l'histoire philosophique.

Sans forcément expliquer si cela relève d'un choix ou simplement d'un hasard – il serait impossible de le déterminer avec assurance –, certains auteurs s'approchent de la reconnaissance sans en utiliser le vocabulaire³⁸, comme Tocqueville, Marx, Weber et Bourdieu (Guéguen, Malochet, 2012). Ainsi, des œuvres emblématiques de la sociologie comme celles d'Erving Goffman, de Howard Becker (Becker, 1985) ou de Pierre Bourdieu sont pourtant incontournables pour analyser les problèmes de la reconnaissance : *The Presentation of Self in Everyday Life* (Goffman, 1959), *Stigma* (Goffman, 1963), et *Interaction Rituals : Essays on face-to-face behavior* (Goffman, 1982) peuvent d'ailleurs être lus avec en tête *Le Bouc-émissaire* de René Girard (Girard, 2009) et *Totalité et Infini* de Levinas (la façade et la face de Goffman est le visage chez Levinas) (Levinas, 2014 [1971]). Ils ne sont pas pour autant situés dans cette perspective. Lorsque Pierre Bourdieu analyse système scolaire et culture de classe, il n'est pas clair qu'il ait en tête ce qui a été écrit sur la reconnaissance³⁹, plus encore lorsqu'il analyse les différents mécanismes de domination (Bourdieu, 1998 ; Bourdieu, 1970 ; Bourdieu, 1979). Il en est également ainsi des ouvrages de Colette Guillaumin sur le racisme et le féminisme (Guillaumin, 2002⁴⁰) et de ceux d'Albert Memmi sur la colonisation, la domination, et le racisme. L'ombre de Hegel plane aussi sur les livres de Judith Butler notamment⁴¹. A cela s'ajoutent les réflexions sur l'émancipation, les discriminations (Cervulle, 2012 ; Cervulle, 2013), et la réification (« *Verdinglichung* ») par exemple. Quelques grands enjeux peuvent être retenus pour illustrer cette situation : féminisme, laïcité, inégalités sociales, droits des groupes, etc.

Même là où il n'est pas directement question de reconnaissance, il y a encore de la reconnaissance. Tout dépend de la réponse tacite apportée à deux questions liminaires :

³⁸ À l'opposé, les œuvres majeures de la reconnaissance permettent de penser des situations, événements, phénomènes ou domaines qui ne sont pas directement affiliés au cadre de la reconnaissance (relations entre employés en entreprise, terrorisme, psychanalyse, etc.).

³⁹ Il écrit certes surtout avant le renouveau des années 1990.

⁴⁰ Pour n'en citer qu'un.

⁴¹ Dès ses travaux de jeunesse puisque sa thèse portait sur la réception française de Hegel. Elle a été publiée tardivement en français sous le titre, *Sujets du désir* (Butler, 2011).

pourquoi la reconnaissance ? Est-ce pour émanciper, ou seulement aménager le statu quo pour le rendre à peu près vivable pour une majorité plus ou moins large ? Qui est visé par la reconnaissance ? De la même manière qu'un certain nombre de revendications relèvent de la reconnaissance sans que cela ne soit ouvertement dit (comme les injonctions à la promotion de la diversité, au respect et à l'égalité), de nombreux travaux « font de la reconnaissance » sans le dire, volontairement ou involontairement. La reconnaissance, c'est le concept dont on n'ose pas dire le nom pour certaines raisons. Tenter de comprendre pourquoi elle fournit un bon point de départ pour comprendre les luttes sociales d'aujourd'hui. Plusieurs pistes méritent d'être envisagées.

D'abord, la reconnaissance reste au premier abord un thème très philosophique, et encore, très hégélien. Le détour de la pensée par la reconnaissance reste donc souvent tacite et sous-entendu dans des travaux dont il constitue pourtant une trame de fond évidente, surtout lorsqu'ils appartiennent à d'autres champs disciplinaires proches comme la sociologie ou la science politique. Il n'y a guère que la philosophie sociale héritière de l'École de Francfort qui arrive à conjuguer luttes sociales et reconnaissance (Honneth).

Ensuite, ce concept est pensé comme un détour justement. Soit l'auteur considère que passer par la reconnaissance serait une perte de temps, ou que cela va de soi, soit il sous-estime la dépendance de son sujet à l'égard de la reconnaissance. Alors même qu'un retour à la reconnaissance est nécessaire, en la secouant un peu.

Enfin, et la troisième tentative d'explication découle des deux précédentes, le concept de reconnaissance est pensé comme limité (en termes de discipline, de sens, d'utilisation), alors qu'il est très large et opératoire. Il fournit un cadre de lecture incontournable pour notre temps où tant d'événements sont liés à des questions de reconnaissance. Il n'y a qu'à reprendre des manuels ou autres ouvrages généraux (Birch, 1999 ; Bourque et Duchastel, 2000 ; Caillé, 2007 ; Cairns, 1999 ; Cairns, 2000 ; Galston, 2002 ; Glazer et Moynihan, 1975) pour s'en convaincre. Se passer de la reconnaissance, c'est se passer d'un outil de compréhension inévitable de nos jours : si elle n'est pas la variable unique, elle est tout de même cruciale. Une autre piste correspond à la situation la plus contemporaine : le thème de la reconnaissance est trop souvent réduit à celui du multiculturalisme⁴² – dont

⁴² Quand le multiculturalisme n'est pas à son tour réduit ou assimilé à l'une de ses branches, le multiculturalisme communautarien (souvent tristement nommé « communautarisme »). Il serait tentant de ridiculiser le discours pseudo-universaliste des anti-« communautarisme » qui, en oubliant la reconnaissance, ne voient d'autre alternative que celle opposant intégration/assimilation et « communautarisme », si ce n'est

il n'est qu'une modalité parmi d'autres. Critiquer le multiculturalisme comme théorie ou ses applications politiques ne devrait pourtant pas entraîner un rejet complet de la reconnaissance, souvent suspect d'ailleurs (Levy L., 2005).

Jusque-là, nous retiendrons les éléments suivants : 1) trois paradoxes caractérisent la situation actuelle du thème de la reconnaissance (le premier : la reconnaissance est partout, mais rarement officiellement ; le deuxième : elle est presque toujours exprimée négativement - sous la forme du manque, du déni, du mépris - ; le troisième : la reconnaissance a supplanté d'autres problèmes telles que les questions de redistribution (« *Umverteilung* ») et de justice sociale –même lorsque la rhétorique de l'égalité est privilégiée). 2) la reconnaissance est devenue depuis quelques décennies un concept omniprésent, sans cesse débattu, discuté, et disputé. Pour autant, il reste des pans du problème à explorer. La revue de la littérature devrait permettre de les identifier clairement. 3) le thème dépasse largement les cadres qui le confinent habituellement : cadres disciplinaire (il n'est pas que philosophique), historique (il ne date pas que de Hegel), problématique (quitter la reconnaissance permet parfois de mieux y revenir), et même académique, à tel point que de nombreux travaux relèvent de la reconnaissance sans forcément que les choses soient dites en ces termes.

La reconnaissance est un thème qui dépasse les cadres : cadre disciplinaire (il n'est pas l'apanage de la philosophie où il est né), historique (il déborde avant et après Hegel), académique (des études passionnantes pourraient être conduites sur des films, des séries et des ouvrages de fiction), et problématique (il faut quitter un temps la reconnaissance pour mieux y retourner ensuite).

Pour autant, le thème de la reconnaissance se caractérise aussi par l'ampleur des non-dits et des évitements autour de problématiques clé.

II. ...Mais avec ses zones d'ombre et ses angles morts

qu'ils ont un impact particulièrement violent sur la société dans son ensemble, dont les manifestations contre le Mariage pour Tous n'ont été qu'un tout petit exemple.

A) Un cloisonnement des recherches : articulation race/classe/sexe/genre

Dès les années 1960-1970⁴³, dans le monde universitaire, le tourbillon politique de l'époque conduit certains auteurs à ne plus proposer d'analyse où chaque problématique est prise isolément. Ils voient ainsi les préoccupations des femmes de couleur ou de classes moins favorisées ou non-hétérosexuelles ignorées des féministes blanches, bourgeoises et « *straight* ». Ces dernières n'étant pas non plus aux premières loges des mouvements de décolonisation. Ils assistent aux soubresauts du mouvement pour les droits civiques aux États-Unis, où les deux figures que sont Martin Luther King et Malcolm X incarnent chacune deux des voies de la reconnaissance : assimilation ou révolte. Démantèlement des empires coloniaux et Guerre du Vietnam fournissent des outils pour penser le sort du colonisé après la supposée sortie de la relation de dépendance coloniale. Du côté de la théorie, un exemple de concept issu de cette recomposition est le « sexage » défini par Colette Guillaumin dans *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'Idée de nature* (Guillaumin, 1992), au croisement entre réflexion sur le racisme et le sexisme. La frontière entre monde universitaire et monde militant devient aussi un peu moins hermétique.

Il ne s'agit pas de juxtaposer des oppressions parallèlement ni de plaquer un cadre d'analyse d'une oppression sur une autre. Ces auteurs invitent alors à penser les dynamiques de discrimination ensemble : non pas sous la forme d'une accumulation (même au carré), mais bien sous la forme d'une conjonction (avec Albert Memmi, Colette Guillaumin et Danièle Kergoat) sans forcément employer ce terme-là. Ainsi, l'« homme dominé » est le Noir, le Colonisé, le prolétaire, le Juif, la femme, le domestique. Il subit plusieurs oppressions à la fois imbriquées dans un réseau de dépendances dont il n'y a à première vue aucune sortie possible. De nombreux mots clés des débats les plus contemporains (privilèges, domination, émancipation) étaient déjà bien en place à ce moment-là, et même encore plus tôt.

Qu'il subsiste encore aujourd'hui un tel cloisonnement des recherches a donc de quoi étonner. Les concepts de race, de classe et de genre sont examinés isolément, par des « spécialistes » d'un domaine étroit. Les effets de cet isolement sont très visibles dans la

⁴³ Ces effets sont aussi liés aux politiques de campus aux États-Unis (Cusset, 2005).

littérature et représentent un véritable handicap intellectuel (Cusset, 2005). Il n'y a par exemple pas de référence à la littérature d'émancipation afro-américaine (Fanon, Lorde, Hooks etc) dans *La Réification* d'Axel Honneth (Honneth, 2007). Guère étonnant dans ce cas qu'il n'y ait pas de place pour une pensée de la violence tant l'expérience intime et communautaire des lynchages et de la ségrégation est étrangère à son auteur. Il est presque impossible de penser la reconnaissance aujourd'hui sans penser l'imbrication des dynamiques d'oppression et des rapports de domination. Prendre celle-ci en compte, c'est dire que les rôles du maître et de l'esclave ne sont pas immuables ; au contraire, ils sont interchangeables, au même moment selon la situation.

Tentons de proposer quelques explications. La première porte sur le refus français de parler de « race ». Le « *color blindness* » a été érigé en art de vivre, au point de ne pas voir des pans entiers de la population. L'aveuglement est devenu littéral. Ne pas voir que des populations sont racisées, c'est ne pas voir les oppressions qu'elles subissent, qui croisent celles qu'il est acceptable de voir pour la république (à commencer par le classisme, un peu le sexisme occasionnellement, et à condition qu'il soit là encore « acceptable », qu'il provienne si possible de populations d'autres classes, d'autres origines, d'autres lieux de vie). Le terme anglais « race » est alors traduit par « ethnies » ce qui n'est pas tout à fait exact. Là encore, la référence aux heures les plus troubles de l'histoire européenne est un prétexte bien utile. Cette première possibilité permet d'écarter l'idée que c'est la langue française qui empêcherait de penser ces sujets-là, puisque la littérature américaine en français croise perspectives sur la reconnaissance et situation des peuples autochtones (Armory, 2010 ; Bourque et Duchastel, 1996 ; Bourque et Duchastel, 2000 ; Helly, 2001)

La deuxième concerne une hiérarchie des oppressions : tacitement, la lutte de classes passe d'abord et le reste après, donc jamais ; ou alors à d'autres occasions, c'est le sexisme qui prime sur d'autres cadres d'analyse ; ou encore le racisme ; rarement les trois à la fois. C'est au fond ce que Nancy Fraser reproche à Axel Honneth lorsqu'elle lui rappelle l'importance de la justice sociale : elle réintroduit un peu de lutte des classes dans une pensée très générale. Dans des termes plus brutaux, certaines oppressions ne sont pas acceptables, et d'autres déjà plus. Ainsi, de nos jours, d'aucuns s'émeuvent de la situation des femmes dans certains pays étrangers ou dans certains quartiers (où ils ne vivent pas). Les mêmes viendront prendre la défense d'un individu soupçonné de viol – renommé libertin pour l'occasion – parce qu'il est un homme blanc riche hétérosexuel et que sa victime n'est, après tout, qu'une domestique noire. L'oppression n'est pas à géométrie

variable. Ce n'est qu'en récusant cette hiérarchie qu'on peut penser la reconnaissance, ses demandes et ses dénis.

Une troisième concerne l'élitisme tacite et sans doute involontaire de certaines pensées. Parce que souvent des textes analysant plusieurs axes d'oppression conjugués proviennent d'auteurs militants (parfois aussi universitaires par ailleurs), ou sont écrits sous la forme d'essais (souvent à forte teneur autobiographique), ils ne sont pas considérés comme vraiment académiques, et sont à ce titre, écartés par les penseurs en place, plus « sérieux ». En acceptant de balayer un peu plus large qu'à l'habitude, la réflexion sur la reconnaissance s'ouvrira à des problématiques restées hors de sa portée, qu'elle n'avait pas vues jusque-là, ou pas identifiées comme relevant de son champs.

La quatrième – sorte d'hypothèse – pourrait être la peur chez certains auteurs (surtout s'ils sont aussi militants par ailleurs) de ne pas présenter un front suffisamment cohérent de revendications. La description des oppressions ne serait pas assez lisse et manichéenne. Admettre que si les circonstances changent, l'opprimé peut devenir l'opresseur (ou inversement) complique fortement la carte des luttes. Mais croiser les différentes dynamiques d'oppression, c'est ne pas pouvoir donner une « bonne image » d'un groupe au dépend des autres : il s'agit – à titre d'illustration – d'introduire une déconstruction du racisme ou du classisme, ou même de la misogynie intégrée, dans une analyse d'un groupe anti-sexiste par exemple.

B) Des problèmes de traduction

Une des difficultés majeures qui caractérise la recherche autour de la reconnaissance concerne la traduction. Plusieurs écueils doivent être mentionnés.

Il est possible d'identifier un premier type d'écueil qui concerne la traduction au sens du travail du traducteur. Cela va bien au-delà de la traduction-trahison, même si l'impossible traduction de concepts pensés dans une langue donnée occupe une place certaine dans la confusion. C'est un lieu commun de dire qu'en philosophie, il y a une dimension d'intraduisible dans les concepts : ainsi l'*Anerkennung* n'est pas exactement la traduction allemande du grec *anagnorisis*, qui n'est pas exactement la reconnaissance, qui n'est pas

non plus tout à fait la *recognition*. D'autant qu'une dimension temporelle se surajoute à celle de la traduction elle-même. Dans cette catégorie rentre aussi le problème de la publication qui ne sera que mentionné en passant. Ce paragraphe n'a pas pour but d'observer les politiques éditoriales traçant le destin de tel ou tel ouvrage plutôt que de tel autre, même si ça ne serait pas sans intérêt.

Il s'agit plutôt d'examiner les parutions. À regarder précisément la chronologie bibliographique, le lecteur constatera immédiatement un retard de traduction de l'anglais vers le français. Il faut par exemple attendre 2005 pour avoir une traduction de l'ouvrage phare de Judith Butler *Trouble dans le genre*, alors qu'il paraît au tout début des années 1990 aux États-Unis⁴⁴. Le livre *Group Rights* de Judith Baker n'a pas été traduit⁴⁵ (Baker, 1994). Pour le lectorat francophone unilingue, cela implique de prendre le temps de le lire et le comprendre et de rattraper tout ce qui s'est écrit et dit autour de ces livres pendant les quinze années qui se sont écoulées entre ces deux dates, tâche quasi-impossible (Bourcier, 2001-2005-2011).

Même pour un lectorat multilingue la tâche n'est guère plus aisée : argumenter dans une langue autre que sa langue maternelle constitue un handicap que les natifs n'ont pas. Dans le sens français-anglais, même problème : peu d'ouvrages récents sont traduits du français vers l'anglais, quand ils le sont tout court. La situation ne semble pas être comparable à celle de l'allemand et du français, les textes étant relativement rapidement accessibles en français (Honneth, 1996 ; Honneth, 2000), si ce n'est pour Hegel (il faudra attendre les cours de Kojève au Collège de France pour que soit introduite en France la pensée hégélienne (Kojève, 1985 [1947] ; Hegel, 1993). Les politiques de traduction anglais-français sont plus favorables au Canada et au Québec – de part la situation linguistique particulière du pays – mais elles concernent des auteurs canadiens pour la plupart (comme Charles Blattberg, Will Kymlicka et Michel Seymour notamment). Le concept de reconnaissance doit être pensé en plusieurs langues (allemand, grec, français, anglais) sans quoi il perd son caractère protéiforme. Il faut par exemple le passage par le français pour penser la reconnaissance comme gratitude souligne d'ailleurs Paul Ricoeur (Ricoeur, 2009).

⁴⁴ D'aucuns argueront que ce livre ne porte pas directement sur la reconnaissance. C'est vrai dans le sens où aucun chapitre ne s'intitule « de la reconnaissance » ; mais toute l'œuvre de son auteur est hantée par Hegel et la reconnaissance. Butler s'est d'ailleurs intéressée à la reconnaissance bien avant, et bien après *Trouble dans le genre* (Butler, 1997 ; Butler, 2011).

⁴⁵ En l'état actuel de nos connaissances.

Un troisième écueil concerne la réception de la traduction, soit la manière dont la traduction est compréhensible et comprise effectivement. Quand bien même une traduction est envisageable, rien ne garantit qu'elle permette vraiment de *penser* un ouvrage. En effet, comment traduire les contextes particuliers ayant présidé à l'émergence d'une pensée ? La production française sur la reconnaissance n'est pas compréhensible sans une solide connaissance de la colonisation française et européenne, et de la décolonisation (politique et intellectuelle), passée ou à accomplir. Nombre des réticences françaises à accorder des accommodements sur la base d'une appartenance communautaire s'expliquent par la difficile relation à la colonisation. Dans le même sens, reprocher aux États-Unis leur gestion des questions religieuses revient à méconnaître le contexte de naissance de ce pays avant, pendant et après la Guerre de Sécession. Le souvenir de la Seconde Guerre mondiale hante encore suffisamment les consciences : traiter quelqu'un différemment sur la base de son appartenance à une communauté (religieuse, ethnique, culturelle etc.) rappelle des moments particulièrement sombres.

Pire, comment garantir que la réception d'un ouvrage soit fidèle à son message ? Ainsi, des concepts comme le multiculturalisme (pour le passage de l'anglais au français) et la laïcité (pour le passage du français à l'anglais) ont été mal compris et rejetés dans leurs sociétés d'accueil. L'auteur n'aura aucune maîtrise sur ce type de malentendu. Il aura beau tenter d'adapter sa réponse, de dialoguer, en vain. Cette situation aussi inconfortable intellectuellement soit-elle, n'est guère évitable.

Un quatrième type d'écueil émerge alors : celui de la sélection des textes et auteurs traduits. Après s'être demandé quand un texte donné est traduit, il ne faut pas oublier de se demander lequel l'est et pourquoi ? Un premier élément de réponse pourrait être celui-ci : ce qui est traduit l'est en fonction des besoins de la société « d'accueil » et de ses caractéristiques. Celle-ci se les approprie alors. Certains textes ou auteurs, à un moment donné, « parlent » plus à un public étranger qu'à leur propres compatriotes. Cela concerne par exemple ce que les Américains ont appelé la *French Theory*. Il y aurait à dire de la place de certains auteurs français de l'autre côté de l'Atlantique. S'ils connaissent un regain d'intérêt notable aujourd'hui, c'est fort de leur succès américain. Car si les Français les lisent (plutôt que de les re-lire), c'est bien parce que des auteurs américains ont pointé leur importance et ont mâché leur pensée à la sauce américaine (Butler, 2005 ; Butler, 2004 ; Cusset, 2005), alors même qu'ils avaient été snobés en France à l'époque, en somme parce qu'ils sont incontournables pour comprendre la pensée américaine

contemporaine. Réunis sous l'appellation « *French Theory* », ils ont été américanisés avant de revenir hanter la pensée française. Derrida, Foucault, Wittig et les autres n'en sont néanmoins pas moins intéressants et utiles à une recherche sur la reconnaissance. Ils deviennent à leur insu une production étrangère, américaine en l'occurrence.

C'est le cinquième écueil : émerge alors une drôle de pensée cosmopolite inédite dont la reconnaissance constitue un exemple particulièrement visible. Il y a une sorte de traduction en retour – non plus au sens littéral du terme cette fois – dans une langue de ce qui a été à l'origine pensé dans une autre, à laquelle l'auteur n'est pas forcément étranger. Ainsi, le concept de reconnaissance existe-t-il à la jonction entre plusieurs langues (allemand, anglais, français, auxquelles il faut ajouter l'espagnol castillan, et surtout catalan). Le chercheur doit alors naviguer entre plusieurs univers linguistiques qui lui fournissent un cadre de pensée et des axes d'exploration. Figure des *subaltern studies*, Gayatri Chakravorty Spivak a grandi dans l'Inde d'avant la décolonisation avant de venir étudier puis enseigner aux États-Unis, et de traduire vers l'anglais *De la grammatologie* de Derrida. Ses travaux portent la trace intellectuelle de ce parcours personnel. Si une langue construit un univers et un horizon de pensée à son locuteur, il en trouvera la preuve dans les textes portant tous sur le même concept, et pourtant si différents dans leur nature et même leur forme.

Tenter de penser le complexe en plusieurs langues permet aussi de se prémunir autant que possible contre des résistances chauvines toutes particulières. Une lecture uniquement francophone – française surtout – donnerait de la reconnaissance une vision faussée. C'est aussi un bon outil pour convoquer des exemples (notamment historiques) variés. Une production dans une certaine langue vient aussi palier les manques d'une autre langue.

C) La reconnaissance, un rejet profond très français, avec ses conséquences

Au pays de la République une et indivisible, la moindre suggestion d'affinité avec les valeurs multiculturelles fait figure de haute trahison. Car c'est au multiculturalisme qu'est souvent assimilée la reconnaissance. Il est aujourd'hui encore plus difficile de soulever des problèmes – au sens philosophique du terme – autour des thématiques de la diversité, des identités et des cultures qu'il y a quelques années, la faute à une actualité particulièrement

tendue, fruit d'instrumentalisations politiciennes hasardeuses et inconsidérées d'un côté (« débat » sur l'identité nationale, stigmatisation des populations musulmane et rom etc.), et de très grandes violences de l'autre (terrorisme version ISIS, djihad, attentats etc.) – les unes et les autres ne sont pas sans lien. Mais ce n'est pas parce qu'il est douloureux d'en parler qu'il faut se taire, d'autant que le rejet français pour tout ce qui a trait à la reconnaissance ne date pas d'hier, et ce même si les relations entre ce thème et la France n'avaient pas si mal commencé (voir la réception française de Hegel autour d'Alexandre Kojève, Jean Wahl et les autres) (Kojève, 1985 ; Jarczyk et Labarrière, 1996 ; Butler, 2011).

La situation est paradoxale : la France fournit un arrière-plan solide aux théories de la reconnaissance et à leurs implications (sur la laïcité et la diversité), et les références à la France sont nombreuses chez les auteurs anglophones, et pas toujours comme épouvantail. Alors que la littérature française reste finalement assez réduite, en comparaison du foisonnement américain ou allemand.

Retracer la réception en français de la reconnaissance, et plus particulièrement en France, pourrait constituer entièrement une nouvelle recherche⁴⁶. Ce n'est pas l'objet ici. Tout au plus nous contenterons-nous de proposer des pistes de compréhension d'une relation amour-haine étonnante au premier regard. En effet, il serait plus évident qu'un pays tant attaché à son intégrité se préoccupe de maintenir sa cohésion en choyant ses citoyens d'horizons divers. Pourtant c'est tout le contraire.

III. Une actualité intellectuelle

A) Un saisissement au tournant des années 1990

Quelque chose s'est cristallisée dans les années 1990 qui explique l'ampleur prise par le thème de la reconnaissance. Son omniprésence a des causes profondes. Elle s'explique comme étant l'effet d'une triple conjoncture : d'abord, en raison de l'« étonnante polysémie » du concept (Guéguen et Malochet, 2012 : 5), qui revêt des sens différents

⁴⁶ Elle serait plus large et plus actuelle que la réception de Hegel en France.

selon les contextes (dont celui de gratitude, en français, et pas en anglais ou en allemand par exemple) (Ricoeur, 2009 : ici, mettre pages) ; ensuite l'individualisation propre à la modernité tardive (Guéguen et Malochet, 2012 : 5) qui place l'individu et la recherche de son épanouissement personnel au cœur des objectifs de vie humains ; et enfin l'hypermondialisation (Doytcheva, 2011 [2005] : 3). Cette dernière se caractérise par un accroissement considérable des échanges. Les personnes, les biens et les cultures entrent en contact à une échelle sans égal dans l'Histoire. Les mélanges obtenus conduisent à de nouveaux arrangements, à de nouvelles modalités politiques. Mais c'est conjuguer les deux premières qui permet de comprendre le cœur même de la reconnaissance. En effet, « l'un des paradoxes de la notion de reconnaissance tient à ce qu'elle s'exprime le plus souvent en négatif, comme une quête opposée aux stigmates du mépris, de la souffrance, de la méconnaissance. ».

C'est pourquoi la reconnaissance émerge sur le fond suivant : « celui d'une société où le triomphe de l'individualisme et de la différence ne s'opère pas au bénéfice de tous » (Guéguen et Malochet, 2012 : 6). C'est peut-être ces circonstances particulières de l'époque contemporaine qui expliquent le changement de paradigme décrit par Nancy Fraser, du paradigme de la redistribution (« *Umverteilung* ») au paradigme de la reconnaissance (« *Anerkennung* ») (Honneth, 2001 ; Honneth, 2002 ; Honneth, 2004b)⁴⁷. Ces transformations expliquent l'incroyable essor des thématiques liées à la reconnaissance aux XX^{ème} et XXI^{ème} siècles sur la scène intellectuelle autant que politique. C'est aussi en sens inverse : parler de reconnaissance a un effet sur la société qui fournit le cadre de pensée.

B) Une cartographie compliquée

Le paysage qui se trouve alors dessiné est impressionniste. Le véritable évitement de la reconnaissance décrit plus haut n'est pas sans conséquences. S'il fallait n'en retenir que trois, les trois suivantes pourraient être données : 1) un aveuglement à certaines dynamiques de pouvoir (oppressions, rapports de domination, articulation

⁴⁷ Ce n'est pas encore le moment de faire état du débat tendu entre redistribution et reconnaissance (Honneth, Fraser).

majorité/minorité(s), etc.). Par exemple ne pas penser la question de la reconnaissance dans les demandes d'extension du mariage à tous les couples, de même sexe ou non, dans les pays occidentaux actuellement, c'est manquer un aspect considérable de l'analyse. Il en va de même pour un autre exemple : la question de la fierté des groupes minoritaires (autochtones ou LGBTQI). 2) un manque de perspective historique. Au risque d'enfoncer une porte ouverte, il n'est pas possible par exemple de retirer la reconnaissance de l'analyse de la décolonisation (sans pour autant négliger les aspects économiques, sociaux et sociétaux). 3) une analyse mono-causale et disciplinaire manquant d'ouverture. Ainsi, il faut mobiliser et croiser plusieurs disciplines et variables afin de comprendre les revendications autochtones en Amérique du Nord et dans les pays Scandinaves ou, pour prendre un autre exemple, pour comprendre les relations entre minorités en Amérique (du Nord et du Sud).

Inversement, ne penser qu'en termes de reconnaissance peut conduire à des analyses incorrectes, surtout lorsque ces dernières sont trop centrées sur des questions identitaires au dépens des questions de classe sociale et de genre. De cette manière, seul l'angle de la reconnaissance est retenu dans les analyses des émeutes de 2005 et des attentats de janvier 2015 à Paris, au détriment de la variable économique. De la même manière, la question ethnique ou raciale (pour le dire dans un terme plus proche de l'anglais) n'est pas la seule à l'œuvre dans le soulèvement de Ferguson, au Missouri en 2014 et des manifestations qui ont éclaté dans tous les États-Unis par la suite, après la non-inculpation de plusieurs policiers blancs ayant tué des civils afro-américains (dont un enfant de 12 ans, Tamir Rice). Pour un thème aussi ancré dans le politique, les implications peuvent s'avérer particulièrement néfastes. Convoquer d'autres données replace le problème dans une perspective générale. Le plus délicat est donc de trouver le bon dosage.

Une fois la recette équilibrée, il n'est pas inintéressant de se demander pourquoi rechercher ailleurs ce que les auteurs et les œuvres clés de la philosophie peuvent tout à fait apporter. Tout d'abord, ce pas de côté permet un décentrement tout à fait fructueux intellectuellement. Il apporte un nouvel éclairage à un thème auquel un œil trop habitué a pu devenir aveugle à force de le voir. D'autres auteurs, d'autres disciplines, d'autres œuvres d'époques variées porteront un autre regard sur un tableau sinon trop familier. C'est alors que ce changement de perspective peut faire surgir un paysage tout à fait différent, modifié sous une autre lumière. Ou, autre possibilité, ce sera alors le détour emprunté, ou plutôt le cheminement, et non plus vraiment le but lui-même, qui constituera

la partie la plus intéressante du voyage. Ensuite, il peut fournir d'autres outils nouveaux issus d'autres matières ou courants qui renouvelleront à nouveaux frais une thématique en apparences peu originale. La philosophie peut gagner à dialoguer avec la sociologie. La science politique empirique peut s'enrichir d'un apport théorique. La lecture des textes dans la langue originale compense les inconvénients de la traduction. Cette confrontation peut aussi agir comme un révélateur : des sujets, ou des aspects du problème peu traités jusque-là peuvent apparaître et ainsi être éventuellement comblés. Ou au contraire, d'autres chantiers complètement nouveaux peuvent être potentiellement ouverts. Enfin, d'autres questions seront posées, dans d'autres termes, et autrement ; d'autres éléments de réponse y seront apportés.

Il est vrai que, là non plus, tracer une délimitation entre littératures centrale et périphérique par rapport à la reconnaissance n'est pas toujours aisé. Il en va ainsi de l'œuvre de René Girard et de celle d'Emmanuel Levinas notamment. Leur contribution est inévitable, même si elle ne s'inscrit pas directement dans une discussion du concept de reconnaissance. Quels critères retenir pour juger de ce qui est incontournable et de ce qui doit être écarté comme non strictement essentiel ? Faut-il que le concept soit cité ? Que référence soit faite aux auteurs canoniques ? Que l'auteur commente les travaux d'autres auteurs du domaine ? Peut-être serait-il plus pertinent de parler d'héritage, ou de filiation, c'est-à-dire, de pensée indirecte. Girard et Lévinas sont des détours alors qu'Hegel serait une trajectoire en ligne droite. Pour autant, il est impossible de lire *Le Bouc-émissaire* sans le fil de reconnaissance, de même qu'il est dommage de penser la reconnaissance sans la pensée levinassienne de l'altérité.

Quelques axes en apparence périphériques peuvent être retenus qui aident à penser la reconnaissance sans y être directement affiliés et qui vice-versa ne peuvent pas vraiment être pensés sans la reconnaissance : 1) les travaux issus de la décolonisation et au croisement des expériences militantes, notamment minoritaires (*post-colonial studies*, *queer studies* et *cultural studies*) ; 2) la littérature autour de l'émancipation (il suffit de penser à la lecture de Jacquotot par Rancière dans *Le Maître ignorant* (Rancière, 2004)) ; 3) la littérature sur les droits des groupes (Baker, 1994 ; Guibernau et Rex, 2010 ; Squires, 2006 ; Charters, 2010 ; Young, 2001 ; Eisenberg et Spinner-Halev, 2004 ; Ingram, 2000 ; Benhabib, 2002 ; Benhabib, 2004) ; 4) la littérature sur le genre et les positions minoritaires ; 5) la littérature féministe. A titre d'exemple, ils fournissent quelques problématiques emblématiques.

C) Quelques exemples de problématiques centrales

Les générations successives d'auteurs ont privilégié des thèmes différents mais en lien les uns avec les autres et tous reliés de près ou de loin à la reconnaissance. Différentes problématiques traduisent des préoccupations propres à des époques différentes, aux enjeux spécifiques. Sur le long terme, il est possible d'identifier notamment un passage du paradigme de la tolérance religieuse à un sens plus large, puis de la tolérance au sens large à celui de la reconnaissance.

Le thème de la nation reste présent en pointillés. Celui de l'auto-détermination émerge à nouveau après une éclipse, comme celui de la réification (« *Verdinglichung* »). La place des minorités devient un thème clé au tournant des années 1960, en lien avec l'actualité (montée des indépendantismes, mouvement pour les droits civiques, mouvements féministes et homosexuels, etc.) et s'avère phare dans les années 1990 ; tout comme celui de la souveraineté.

La préoccupation autour de la justice sociale correspond à l'évolution du capitalisme contemporain et ses conséquences (disparités nord-sud/est-ouest ; affaiblissement des classes moyennes ; crises financières et économiques successives devenant le *modus operandi* par défaut des échanges internationaux, etc.). Les thèmes du bouc-émissaire et de l'identité nationale (Detienne, 2010 ; Thiesse, 2001 ; Elbaz et Helly, 1995a ; Elbaz et Helly, 1995b) ont été analysés au XX^{ème} siècle et font un retour en force au début du XXI^{ème}. La question de la nature de l'État se pose à nouveau à l'heure où le format de l'État-nation ne répond plus tout à fait aux besoins ou aux caractéristiques de sociétés hautement individualisées et divisées. La même chose peut être dite de l'articulation entre individu et collectif. D'autres exemples pourraient être donnés dont les rhizomes rejoindraient une même racine, la reconnaissance. Tous les chemins mènent à la reconnaissance.

En effet, il est difficile d'isoler les problématiques (justice sociale/reconnaissance sont liées ; construction nationale/processus de décolonisation le sont aussi ; ainsi que auto-détermination/émancipation également) ; qui gagnent d'ailleurs à être examinées de manière croisée. Toutes liées, se nourrissant les unes des autres, elles participent des

mêmes dynamiques et procèdent des mêmes mécanismes. Il faudra tirer les fils de cette pelote emmêlée.

Le paysage de la reconnaissance s'étire au loin comme un voyage à travers la philosophie politique. Le lecteur, vagabond de la reconnaissance suit un « parcours » (Ricoeur, 2009) aux stations imposées : notamment, pour n'en citer que quelques unes dans le désordre, la citoyenneté multiculturelle, le problème connaissance/reconnaissance (soit la dimension cognitive de la reconnaissance, précédant ou non la reconnaissance), la tolérance, les différents modèles d'intégration (républicain, multiculturel, communautarien), l'articulation (et les débats qu'elle suscite) entre identité et culture, le rôle du désir, la question de la morale, en se limitant aux problèmes les plus emblématiques. Une métaphore géographique permet de mieux comprendre la situation. Le thème de la reconnaissance s'est développé autour d'un centre orné de couronnes ou de périphéries, de couches successives de reconnaissance, frontalières et en contact entre elles. Au centre se trouverait Hegel. L'étape incontournable de ce parcours est la dialectique du maître et de l'esclave, bien que cela fasse débat (Axel Honneth par exemple situe le meilleur de la reconnaissance chez Hegel dans son œuvre précédant la *Phénoménologie* (Honneth, 2000 : 15-110)). Point de départ autant que phare, elle peut servir de guide de lecture de la reconnaissance de nos jours. L'époque contemporaine n'en a pas fini avec cette lutte. Elle fournit encore un cadre de pensée aux situations actuelles. Des événements récents, comme certaines « crises » politiques, peuvent être analysés dans les termes du maître et de l'esclave.

Trois problématiques majeures se situent dans la lignée de l'héritage hégélien : les réflexions sur la tolérance (et particulièrement le passage de la tolérance à la reconnaissance), celles sur la différence, et celles qui combinent les deux. S'ajoutent à celles-ci les travaux sur la thématique de l'« égalité des chances ». Les trois s'articulent ensemble et sont liées à une certaine acception contemporaine de la reconnaissance, particulièrement répandue dans la littérature américaine, tant en anglais qu'en français. L'ampleur qu'elles ont prises dans la littérature et la politique depuis une trentaine d'années est liée à une version de la reconnaissance politique qui a été appelée « politique de l'identité » (le pluriel serait plus juste) :

« Le concept de « politique de l'identité », qui est apparu au cours des trente dernières années, désigne un large éventail de luttes politiques qui se produisent de plus en plus fréquemment et

constituent, à notre époque, un des problèmes politiques les plus pressants. Cette « politique de l'identité » se réfère à un ensemble d'activités politiques comprenant des luttes engagées en vue d'une reconnaissance et d'une prise en compte (accommodation) politiques des individus, immigrants, réfugiés, femmes, homosexuels, minorités linguistiques, ethniques, culturelles et religieuses, nations existant au sein d'États-nations, peuples autochtones (...) [etc.]. Les formes de reconnaissance et de prise en compte visées sont aussi diverses que les luttes elles-mêmes. » (Tully, 2000 : 193).

La reconnaissance y est un outil de gestion de la diversité. Elle repose sur la reconnaissance d'identités individuelles ou collectives. L'égalité est son horizon. Son objectif est d'aider des individus et des groupes ayant une identité négative à développer une identité positive, comme chez Charles Taylor, par exemple. Ainsi :

« Une politique de reconnaissance de la différence doit commencer avec le fait sociologique de la « différence » négative, c'est-à-dire l'infériorisation, la stigmatisation, le stéréotype, l'exclusion, la discrimination, le racisme, etc., mais aussi avec l'identité que les groupes ainsi compris ont d'eux-mêmes. » (Modood, 2009 : 199).

Sa définition repose sur la distinction opérée entre tolérance et reconnaissance. Comme le précise Michel Seymour, les deux sont distinctes :

« Dans un sens primitif, la tolérance n'est rien d'autre qu'un *modus vivendi*, et elle n'a pas grand-chose à voir avec la reconnaissance. Toutefois, au sens de respect, la tolérance est une instance particulière de la reconnaissance. (...) La tolérance peut ensuite servir à développer un argument pour la promotion de la diversité des talents, de la diversité des ressources et de la diversité culturelle, individuelle et collective. Il s'agit alors dans tous ces cas d'une reconnaissance de la différence. » (Seymour, 2009 : 25).

C'est pourquoi la question de la différence s'insère entre celle de la reconnaissance et celle de la tolérance. À cet égard le multiculturalisme est la forme la plus accomplie de politique de la différence.

Quelles que soient les modalités prévues, le but des différentes politiques cherchant à accommoder la diversité dans la reconnaissance, est le même partout : assurer la « coexistence » (Zarka, 2004 : 164). Après, les feuilles de route pour l'atteindre divergent, par exemple entre les distinctions opérées par Dominique Schnapper (Schnapper, 2006 ; Schnapper, 2007) entre « communauté d'appartenance » et « communauté de participation » d'un côté, et celle opérée par Yves Charles Zarka entre « communauté

d'héritage (ou de mémoire) » et « communauté d'institution (ou de liberté) » (Zarka, 2004 : 164). L'enjeu profond reste le même au cours du temps : celui de la distinction entre tolérance et reconnaissance. En ce sens, le modèle de « pluralisme raisonnable » relève de la tolérance (Zarka, 2004 : 90-107). Il est délicat d'affirmer que telle politique a définitivement quitté la rive de la tolérance pour atteindre celle de la reconnaissance ; mais pour l'examiner, le traitement de la place de la diversité dans la reconnaissance est un bon indice.

Parfois, la trace de la reconnaissance est si ténue qu'elle en est presque méconnaissable, comme par exemple dans le cas de ce qui a été appelé « égalité des chances », politique informelle, surtout dans un contexte scolaire et universitaire, qui visait à s'assurer d'une égale opportunité des personnes quelque soit le milieu d'origine. L'exemple le plus parlant est celui, très médiatisé, des quotas d'élèves issus de « zones d'éducation prioritaire » au concours d'entrée à l'Institut d'Études Politiques de Paris. Dans l'idée générale, elles s'approchent des politiques d'« *affirmative action* » comme s'en trouvent dans les universités américaines. Sur le plan théorique, le thème de l'égalité des chances appartient aux théories libérales de la justice (bien que John Rawls s'y oppose (Kymlicka, 2003 : 67)). L'expression est trompeuse : il ne s'agit pas d'assurer l'égalité entre des individus, mais de justifier une inégalité de traitement (provisoire ou non) au nom de la justice : ces individus mériteraient un traitement différencié en vertu de leur situation particulière. Will Kymlicka a souligné toute l'ambiguïté de la notion :

« Pourquoi l'idéologie de l'égalité des chances apparaît-elle comme juste à beaucoup de gens dans notre société ? Parce qu'elle semble garantir que le sort des individus est déterminé par leurs choix plutôt que par leurs circonstances. Si je nourris une aspiration personnelle dans une société caractérisée par l'égalité des chances, ma réussite ou mon échec seront déterminés par ma performance personnelle, pas par mon sexe, ma couleur de peau, ou mon origine sociale. Dans une société où personne n'est privilégié ou désavantagé en raison de ces circonstances sociales, le succès (ou l'échec) des individus sera la conséquence de leurs propres choix et de leurs propres efforts. Par conséquent, notre réussite est quelque chose que nous « gagnons » plutôt que quelque chose qui nous est donné. Dans une société où règne l'égalité des chances, l'inégalité de revenus est juste parce que le succès est « mérité », parce qu'il va à ceux qui le « méritent ». » (Kymlicka, 2003 : 67-68).

La réussite ou l'échec seraient ainsi une affaire strictement individuelle. Le Sans Domicile Fixe, l'ouvrier licencié, la femme violée et battue n'auraient à s'en prendre qu'à eux-

mêmes puisqu'ils sont individuellement responsables de leur sort. Ainsi, le thème de l'égalité des chances (et donc l'idée de « méritocratie », du règne du et par le mérite) sert à justifier toutes les oppressions, et donc à les maintenir. Il repose sur l'illusion qu'il n'y aurait aucun déterminant social collectif. C'est tout le contraire de la reconnaissance.

Partie 2 : Projet de recherche : un problème philosophique majeur pour notre temps

I. Le champ : la construction d'un sujet (du thème à l'hypothèse de recherche)

A) Un thème, un sujet, au croisement de plusieurs littératures

Intuitivement, il est tentant de penser que les thèmes de la diversité (et sa déclinaison politique, appelée dans la sphère publique « promotion de la diversité ») et de la reconnaissance, à défaut d'être synonymes, sont au moins proches. La reconnaissance, dans sa déclinaison politique, est (schématiquement) appliquée par seuils : *affirmative action*, intégration, assimilation. Autant de politiques qui n'auraient même pas été imaginées sans la diversité. La diversité en crée le besoin. Les littératures auxquelles ces concepts et notions correspondent devraient donc se recouper sur certaines problématiques clé, voire même se superposer à certains endroits (pensons à la problématique du contrat social et aux modalités du vivre-ensemble, lieux communs du discours généraliste contemporain). Or une recherche bibliographique montre rapidement que ce n'est pas le cas. Alors que la reconnaissance reste majoritairement l'apanage des philosophes, la diversité est plus souvent celui des sociologues ou anthropologues. Les auteurs s'intéressent à l'un des deux concepts, ou à l'autre, mais pas aux deux, ou pas en même temps. Ces deux littératures sont en fait distinctes (exemples) et les auteurs différents. Surtout, la diversité ne pose que rarement problème à la reconnaissance, dans certaines circonstances particulières et à certaines conditions : souvent en sciences politiques ou en

sociologie, souvent formulées de manière utilitariste sous l'angle du *problem-solving*⁴⁸ assez caractéristique de l'époque contemporaine (comment régler tel problème se posant à tel endroit, en considérant la diversité au sens statistique), sans s'interroger sur les liens profonds entre reconnaissance et diversité. La diversité fait obstacle aux théories habituelles de la reconnaissance. Nous proposons donc d'abord de croiser ces deux littératures, celle de la reconnaissance, et celle de la diversité. Que se passe-t-il alors ?

Qu'arrive-t-il donc si elles se trouvent réunies ? Quel problème le croisement entre littérature de la reconnaissance et littérature de la diversité fait-il apparaître ? Quelles questions restent en suspens ? Quelle est la surface du champ ainsi dégagé ? En d'autres termes, où se trouvent les vides dans la littérature, s'il y en a même encore ? Il est d'ores et déjà possible d'apporter quelques éléments de réponse : le champ est vaste et bien documenté, suffisamment en tout cas pour fournir des points de départ solides. En contrepartie, il est plus difficile d'être original dans l'approche. Pour autant il reste des questions à poser, d'autant que de nouvelles ne cessent d'émerger face à des défis toujours nouveaux. À se limiter à ces deux concepts, il y a le risque de rester bloqué. Les apories sont assez faciles à identifier, d'autant plus qu'elles l'ont déjà été (Brugère et Le Blanc, 2009 : 35-67). Toutes les références réunies comportent une dimension commune, dans des proportions variables et traitée différemment selon les textes : celle de l'échec. Il revient comme un *leitmotiv* incontournable. La reconnaissance serait un échec. Le multiculturalisme serait un échec. Toute entreprise de gestion de la diversité serait un échec.

Trois possibilités s'offrent alors : soit l'ignorer complètement (ce qui revient à laisser de côté une dimension vraisemblablement cruciale, sans quoi elle ne serait pas constamment réitérée) ; soit le contrecarrer en argumentant en faveur d'une réussite, ou au moins en nuancant l'échec en entrant dans un débat avec des auteurs (ce qui risque bien de ne pas faire beaucoup avancer le sujet, mais plutôt d'apporter un texte de plus à une bibliographie qui n'a déjà vraiment pas besoin de voir à nouveau les mêmes sujets abordés de la même manière) ; soit l'intégrer comme un opérateur à part entière dans notre réflexion. Ainsi, la reconnaissance et la diversité sont toujours pensées en termes d'échec. Plutôt que d'handicaper la réflexion, cela dit quelque chose du croisement entre reconnaissance et diversité qui restera à déterminer.

⁴⁸ Justement, la littérature sur la reconnaissance invite à se détacher de cette perspective (sans forcément la perdre de vue pour autant), mais en acceptant la complexité de problèmes, peut-être insolubles.

L'échec fait parler un champ particulier. Il soulève un angle nouveau. Ce dernier est celui de l'altérité. Il faut injecter une troisième voie – qui pourrait être qualifiée de « pensée de l'altérité » – en convoquant des auteurs plutôt inattendus : René Girard et Emmanuel Levinas. Le premier n'est pas philosophe mais la théorie mimétique est indissociable de celle de la reconnaissance, ne serait-ce que par sa référence à Hobbes : son travail sur le bouc-émissaire, la violence sacrificielle et la sélection victimaire apporte des éléments clés à cette réflexion qui viennent aussi compenser des manques chez d'autres auteurs (comme Axel Honneth (Honneth, 2000 ; Honneth, 2006 ; Honneth, 2007)). Le second adopte une approche éthique particulière qui vient au secours des faiblesses de la littérature sur la diversité via les thématiques de l'Autre et du visage. Sa lecture critique permet de désorienter les concepts de leur orientation ordinaire. Ainsi, les problèmes de la diversité secouent les lectures tranquilles de la reconnaissance.

Le choix de cette triple intersection se justifie de la manière suivante : d'abord, il permet d'introduire une tentative d'originalité puisque les trois axes sont en général développés en parallèle, plutôt qu'en les croisant ; ensuite ce croisement est profondément philosophique (alors que l'intersection diversité/reconnaissance est habituellement plus familière des sociologues et des politistes qui la traiteront alors souvent de manière empirique) ; enfin, il permet d'introduire des questions sous-jacentes qui affleurent, comme celle de la violence, sans quoi il n'y a pas de véritable problème, et surtout pas de porte de sortie envisageable. Ainsi, la violence, et particulièrement la haine comme moteur de la violence (la haine est la cause, la violence l'effet), se trouve actuellement au cœur de l'intersection entre reconnaissance et diversité. Plus précisément, elle caractérise l'articulation contemporaine entre les deux notions tant du point de vue théorique que du point de vue politique. La haine fait le malheur de la reconnaissance, ou plutôt, elle renouvelle le malheur de la reconnaissance.

Émerge ainsi l'idée d'une « reconnaissance malheureuse », pas seulement reconnaissance survenant entre des « consciences malheureuses », expression de Hegel issue des textes canoniques de l'exégèse hégélienne (Wahl, 1951), pas seulement non plus au sens d'un prétendu échec du multiculturalisme qu'il resterait d'ailleurs à déterminer, mais bien aussi une reconnaissance malheureuse propre à une modernité tardive profondément marquée par une violence telle que se pose aujourd'hui la question de la possibilité même de former une communauté éthique. (Wahl, 1951 ; Kojève, 1985 ; Jarczyk et Labarrière, 1996 ; Jarczyk et Labarrière, 1992).

Une reconnaissance très contemporaine (pour n'avoir pas à dire « post-moderne ») qui ne peut qu'être malheureuse, au sein de sociétés déchirées (Zarka, 2004 ; Weinstock 1999), entre des consciences rendues malheureuses par le contexte historique, à une période de transition⁴⁹, toujours douloureuse et angoissante, profondément travaillée par des questionnements religieux, période « (...) d'inadéquation entre la nouvelle culture et certains éléments de son contenu (...) » (Wahl, 1951 : 18), pas vraiment étrangère peut-être au contexte qui a vu éclore l'œuvre de Hegel⁵⁰ (Wahl, 1951 : 16-17) :

« Ce devait être en effet un sujet particulier de méditations pour Hegel que le spectacle de l'humanité suspendant à l'arbre de la croix tous ses bonheurs et toutes ses douleurs, de sorte qu'on ne sait au premier abord si cette croix signifie le malheur le plus profond ou la joie la plus haute, de sorte que l'on ne peut comprendre sa signification que si on voit que celui-ci signifie celle-là. » (Wahl, 1951 : 19).

La reconnaissance est aussi malheureuse au premier degré, parce que souvent elle est rendue visible par les mécanismes de l'oppression, de la domination et de l'aliénation. La preuve en est qu'au sens commun, qui dit « reconnaissance » pense quartiers populaires, minorités dites « visibles », et personnes étrangères. Même dans les pays qui se targuent d'être les chantres de la reconnaissance grâce à leurs politiques « dernier cri » de promotion de la diversité, les minorités sont toujours visées, comme si elles étaient la menace, ou au moins, la seule source de demande d'aménagement. Comme si les changements et les défis ne venaient que des minorités (ou des sous-cultures) et que sans leurs exigences, la majorité serait bien tranquille, figée dans un éternel *business as usual*. Comme si la reconnaissance n'était qu'une affaire d'étrangers⁵¹ ; alors que la reconnaissance est le cœur de toutes les relations humaines. Cette reconnaissance malheureuse résulte aussi d'une lecture bien étrange du problème de l'identité chez Hegel. De nos jours, l'identité appartient aux autres : tout se passe comme si seules les minorités, les sous-cultures, les personnes différentes (sur quelque base que ce soit) avaient une identité. Comme si la différence fondait l'identité, ou conférait une identité (alors support d'une demande de reconnaissance). C'est tout le triangle identité-altérité-réconciliation qui s'en trouve éclaté.

⁴⁹ Wahl dit « (...) de passage » (Wahl, 1951 : 18).

⁵⁰ L'auteur ajoute : « Il serait faux de dire que la description de ce malheur de la conscience par Hegel s'applique à une période déterminée, ou même dans telle ou telle époque, à une philosophie déterminée. » (Wahl, 1951 : 19). L'actualité de Hegel est aussi attribuable à cette plasticité historique et théorique.

⁵¹ C'est un peu ce que suggère la lecture de Levinas sur l'« étrangeté-misère » (Levinas, 2014 [1971] : 73). Il ne dit pas métèque, mais c'est presque ça : là où l'anglais dit « *alien* ».

Comment des sociétés occidentales si divisées (*zerrissen*) peuvent-elles encore tenir ? Comment penser, non plus seulement la mort de Dieu, mais la mort de l'humanité, sous ses propres coups ? La capacité technique de l'humanité à s'autodétruire n'est plus nouvelle depuis l'« *atomic age* » des années 1950, mais elle ne s'était peut-être pas posée à nouveau avec une telle acuité depuis. En effet, l'émergence de cette réflexion répond à des préoccupations très concrètes et actuelles, évoluant au fil même de l'écriture. Il est inévitable de parler depuis un certain contexte historique⁵², situé, particulier, et qui fournit une lecture propre de textes écrits et pensés à de toutes autres époques, éventuellement dans de tout autres contextes.

Celui d'aujourd'hui est marqué par la division (*Entzweiung*) et le déchirement des identités individuelles et collectives⁵³ face à un horizon nihiliste. Si la pensée de Hegel est marquée par les circonstances de son temps (Wahl, 1951 : 16), notre époque est plus que favorable à une lecture du philosophe allemand auquel il n'est plus finalement possible d'échapper (Foucault, 1971 : 74). Cette reconnaissance-là, c'est celle qui est pensée à partir de la dialectique du maître et de l'esclave plutôt qu'à partir des textes précédents de Hegel (comme chez Honneth (Honneth, 2000)), c'est la reconnaissance dans un monde d'objets plutôt que de sujets, un monde où l'extension irrésistible du capitalisme à des domaines qui auraient dû lui rester étrangers a rendu la reconnaissance plus réificante qu'émancipatrice (Honneth, 2007).

La question du renouvellement du contrat social a été posée à de nombreuses reprises depuis les années 1980, sans que cela ne mène nulle part. Ce serait une grave erreur que de croire que c'est parce que c'est de la philosophie que le sujet est éthéré et inutile, déconnecté de la réalité (plane l'accusation que cela ne sert à rien, que cela n'intéresse personne) alors qu'au contraire ce sujet est profondément ancré dans le quotidien – littéralement, au jour le jour, au rythme des décapitations de l'État Islamique (« EI ») et des départs de jeunes Français pour le djihad en Syrie, ou de la renaissance tapageuse du Ku Klux Klan dans le Sud des États-Unis, avec les lynchages au Mississippi, des fémicides au Mexique. La reconnaissance est une lutte à mort. Et ce sujet hanté par la mort⁵⁴ (du sujet, mais pas seulement) est à relier à l'actualité sanglante du moment où il a été écrit.

⁵² Et personnel également.

⁵³ Nous ne voulons pas dire que la conscience humaine contemporaine est malheureuse aujourd'hui en raison de certaines circonstances. Voir Jean Wahl : « Il serait faux de dire que la description de ce malheur de la conscience par Hegel s'applique à une période déterminée, ou même dans telle ou telle époque, à une philosophie déterminée. » (Wahl, 1951 : 19).

⁵⁴ Heidegger et Jankélévitch sont des lectures à venir pour des recherches futures.

Débuté dans un contexte où le conflit restait plutôt civil, il a été développé à un moment de destruction radicale, jusqu'à une tentative d'effacement du passé de l'humanité (saccage du musée de Mossoul, de sites archéologiques irakiens, etc.) et de suspension du politique (lorsque des civils juifs sont assassinés en faisant leurs courses avant shabbat)⁵⁵. Se pose désormais de manière agonistique la question même de comment faire société, si cela est même encore possible. En d'autres termes si inélégants, mais si contemporains : comment vivre ensemble, comment coexister ? Quelles sont les conditions de possibilité de cette coexistence ? Question politique et philosophique fondamentale. L'actualité a saisi ce thème alors qu'il avait déjà été motivé par l'actualité.

Avant toute chose, quelques remarques préliminaires s'imposent qui permettront d'éviter des malentendus. Tout d'abord, l'objectif ici est de traiter du thème défini en tant que problème philosophique et politique. Il serait tout à fait possible et pertinent de le traiter avec d'autres outils, mais ce sont ceux de la philosophie qui sont retenus ici, notamment parce qu'à notre connaissance, ce n'est que peu ou pas le cas ailleurs. Ensuite, et contrairement à une partie significative de la littérature sur le sujet (Honneth, 2000 ; Benhabib, 1996 ; Benhabib, 2004), la démarche choisie ne se situera pas du point de vue de la morale. Elle restera ancrée dans le politique. Ce choix est motivé par un sens des responsabilités à l'égard de l'actualité : aujourd'hui, il n'est plus possible de s'en tenir à la morale, d'attendre une conversion des populations.

Il n'est pas question non plus de prendre parti pour un paradigme ou pour un autre, pour une théorie ou pour une autre, pour un système ou une absence de système, mais bien de chercher à éclairer un problème. Un élément est à la fois une force et une difficulté : ce thème est ancré dans les querelles des débats publics. Il s'agit donc d'être capable de prendre du recul, tout en s'informant régulièrement. Le temps de la thèse étant long, il importe de mettre à jour sans cesse ses analyses, sous peine d'être dépassé avant même d'avoir terminé. C'est un thème d'autant plus intéressant qu'il dépasse largement le cadre franco-français. Il est nourri de théories et d'expériences politiques venues d'Allemagne, d'Espagne, des États-Unis, du Canada, des pays scandinaves, etc. Il intéresse des auteurs d'horizons et d'opinions variés.

Le champ qui se trouve ouvert par ce croisement est lourd d'ambiguïtés et de paradoxes. Il faut donc se fixer un but précis, parmi d'autres possibles.

⁵⁵ Voir le crime chez Hegel lu par Honneth (Honneth, 2000 : 39).

B) But de la recherche

Ce projet de recherche traite de diversité *et* de reconnaissance, c'est-à-dire de l'articulation entre les deux.

La revue de la littérature doit permettre de mettre en évidence le lien entre diversité et reconnaissance : en apparence, deux termes proches⁵⁶ qui s'avèrent ne pas être utilisés dans le même contexte, ni dans le même but, ni par les mêmes acteurs. Pire, ils s'opposent. Reste à confirmer ou infirmer l'intuition, tenter de l'expliquer, et essayer d'y trouver une issue. Ce sera l'objet de la démonstration.

C) Usages, utilisation, et utilité de la reconnaissance

Une des limitations des différentes théories de la reconnaissance les plus récentes est liée à la manière dont elles sont envisagées : en termes utilitaristes. Des auteurs identifient des problèmes liés au vivre-ensemble de populations au sein d'un État, ou des nations sans État, ou encore des minorités ayant des besoins spécifiques, et construisent des théories pour répondre à ces enjeux en termes strictement utilitaristes. Il est intéressant de s'interroger : à quoi servent les politiques de la reconnaissance ? Mais il faut aussi se garder de limiter le sens des concepts à ce qui peut être fait avec.

Dans les différentes littératures, les politiques de la reconnaissance sont conçues comme servant à répondre aux besoins suivants : rééquilibrer une injustice par une série de droits que les citoyens minoritaires auront, alors que la majorité ne les aura pas (Spinner-Halev, 2001 ; Spinner-Halev, 2003 ; Young, 1989 ; McRoberts, 1998 ; Perez, 2002 ; Birch, 1999). Selon une démarche de justice sociale, c'est le sens des politiques d'*affirmative action* par exemple – et gérer les sociétés divisées : pour éviter l'atomisation (voir les travaux de Daniel Weinstock), encourager les interactions entre les groupes (pensés comme séparés

⁵⁶ La notion de diversité n'est pas toujours bien théorisée, peut-être parce qu'elle donne l'impression de tomber sous le sens. Il faudra donc avant de commencer tenter de construire philosophiquement le concept de diversité.

d'ailleurs), lutter contre les discriminations, etc. Ou bien encore à bâtir un pays ou *nation-building*. Cette fonction est bien visible au Canada, où le multiculturalisme est devenu une politique officielle en 1971, après une décennie de montée des nationalismes québécois et autochtone⁵⁷ (Cairns, 1999 ; Cairns, 2000 ; Helly, 2001). Ou encore, finalement, à contrôler – plus ou moins officiellement – les minorités visées par ces politiques : en effet, énoncer une politique implique de définir le groupe, donc de le circonscrire, ce qui confère un pouvoir sur ce groupe. Une autorité décide de qui appartient au groupe et qui n'y appartient pas : ainsi, elle décide de qui bénéficie de certains droits accompagnant la reconnaissance et de qui n'en bénéficie pas.

L'actualité de ces dix à vingt dernières années a fourni des exemples vivants des utilisations possibles des politiques de la reconnaissance (identité nationale, mariage pour tous, et accommodements raisonnables) (Levy J., 2005 ; Levy J., 2004 ; Levy J., 2007) jusqu'aux développements les plus récents du terrorisme. Difficile de trouver plus éclatante preuve de la dimension tragique de la reconnaissance.

II. Un problème philosophique

A) La particularité du questionnement philosophique

Une des spécificités du thème de la reconnaissance est qu'il est fortement multidisciplinaire, transdisciplinaire et interdisciplinaire. Il ne se laisse pas saisir et enfermer dans une boîte telle que le monde académique les affectionne. C'est pourquoi le choix d'un traitement philosophique – plutôt que sociologique par exemple – mérite d'être justifié. Pourquoi la philosophie ? De quels outils le philosophe dispose-t-il qui soient plus affutés que ceux du sociologue ou du politiste ? S'interroger conduit sur la voie d'un problème fondamental.

Il y a d'abord la manière de formuler le problème. Il aurait pu être un problème sociologique, ou anthropologique, ou politique. Ensuite, il y a la bibliographie : tous les auteurs ne sont pas philosophes, mais leur contribution peut être lue de manière

⁵⁷ Cette analyse est controversée (Armory, 2010 ; Gagnon A.-G. , 2010).

philosophique. C'est le cas de René Girard par exemple (Girard, 1972 ; Girard, 2003 ; Girard, 2011 ; Girard, 2009). Il y a également les outils : des notions, concepts, théories, idées. Il y a encore un refus de l'empirisme et du quantitatif, très répandu en sciences politiques depuis quelques années, sans questionnement des concepts et théories. Les résultats peuvent être très dangereux. Prendre du recul par rapport à cette mode épistémologique, comme si l'enquête de terrain et la collecte de données quantitatives étaient la seule source de connaissance scientifique possible. Enfin, c'est un problème profondément philosophique – en philosophie politique – car il touche aux conditions même de possibilité de former une communauté éthique et de la maintenir (Honneth, 2000 : 69).

Certes, le concept de reconnaissance a été historiquement élaboré d'abord par des philosophes. Aristote et Hegel lui ont donné les contours que nous lui connaissons aujourd'hui (Aristote, 2002 ; Hegel, 1993). Les outils dont nous disposons sont donc d'abord des outils conceptuels. Avant que la sociologie et la science politique ne s'en saisissent au XX^{ème} siècle, les philosophes avaient déjà solidement bâti les théories qui ont fait sa fortune. D'autres disciplines se le sont appropriées : il faudrait peut-être le récupérer.

Le sujet choisi touche à des concepts fondamentaux en philosophie : identité⁵⁸, société, État, morale, communauté, conscience (« *Sein* », « (*Selbst*)*bewusstsein* »), désir (« *Begierde* »), la liste pourrait continuer. Et s'il y a bien un fossé entre les usages communs, les usages politiques, et les usages philosophiques du terme de reconnaissance, cet écart est encore ou déjà philosophique.

Mais il n'est pas l'apanage des philosophes, pas même celui des universitaires : la reconnaissance s'élabore aussi (peut-être même surtout) dans les milieux militants. C'est un levier pour penser les luttes et agir pour plus de justice sociale. Ce va-et-vient entre la rue et la bibliothèque donne une acuité particulière au processus de construction et de compréhension du concept et de ses problèmes. D'aucuns ne le trouverons pas incontournable, et même éventuellement néfaste à la pensée (qui pourrait alors être tentée par l'idéologie).

⁵⁸ C'est peut-être même là le concept crucial, comme le porte à penser Paul Ricoeur dans *Parcours de la reconnaissance* : « Ainsi, la question de l'identité se voit d'emblée mise en scène dans le discours de la reconnaissance ; elle le restera jusqu'à la fin, au prix des transformations que l'on dira. N'est-ce pas dans mon identité authentique que je demande à être reconnu ? » (Ricoeur, 2009 : 13).

Ce trajet permet d'identifier des manques : et ces manques sont avant tout théoriques. Les travaux empiriques sont légion (Becker, 1985 ; Sénac-Slawinsky, 2012 ; Goffman, 1990⁵⁹). Tous renvoient à des besoins théoriques plus ou moins tacites.

Les problèmes de la reconnaissance sont complexes. Il est vital de maintenir cette complexité pour ce sujet, sans quoi il est incompréhensible. Il faut des problèmes complexes, protéiformes, paradoxaux, irréductibles à quelque modèle que ce soit. Seule la philosophie permet cette complexité.

Finalement, le contexte de pensée a changé. Le XX^{ème} siècle a formé une brèche irréparable dans la philosophie, conduisant les contemporains à s'interroger sur la possibilité même de continuer à penser après. Les débats qui prévalent de nos jours ne sont pas ceux qui prévalaient par le passé. La reconnaissance mérite d'être réactualisée à l'aune de ce passé récent, d'autant que ses problèmes sont loin d'y être étrangers.

B) Question de recherche et problématique : l'articulation entre reconnaissance et diversité, l'aporie clé

Le sens du concept de reconnaissance, comme pour tous les concepts, a changé au cours du temps. Récemment, trois glissements peuvent être identifiés, qui permettent d'isoler un paradoxe majeur. Il est notable que les trois ont un rapport à la lecture de Hegel. Notre époque en effet est décidément favorable à une relecture du philosophe allemand.

Le premier est celui qui oppose une reconnaissance qui concerne tous les individus à une reconnaissance qui concerne des groupes, notamment des groupes minoritaires (c'est souvent la lecture politique, anglo-saxonne de la reconnaissance⁶⁰). Elle détermine une

⁵⁹ Pour n'en citer vraiment que quelques uns.

⁶⁰ Lorsqu'en 2009 paraît en français la traduction de l'ouvrage *Multiculturalism*, de Charles Taylor, le concept de « recognition » disparaît du titre au profit de celui de « différence ». Le glissement n'est pas anodin. Il traduit la manière dont est conçue la reconnaissance dans les pays anglo-saxons, ou plutôt la manière dont les Français pensent qu'elle est conçue, soit comme reconnaissance d'une différence, ne concernant qu'une minorité, à l'opposé de la reconnaissance à l'européenne, concernant la majorité (voir Christian Bourgeois).

articulation de l'individuel et du collectif particulière, ainsi qu'une articulation entre universel et particulier déjà présente dans la lecture de Hegel (Kojève, 1985).

Le deuxième est celui qui oppose une reconnaissance réconciliatrice (Hegel), à une reconnaissance sans réconciliation (Zarka). Deux tensions travaillent déjà la reconnaissance hégélienne : celle entre identité et différence, et celle entre réconciliation et diversité.

Le troisième oppose une reconnaissance émancipatrice – Honneth rappelle dans *La Société du mépris*⁶¹ que c'était la vocation première de la reconnaissance (version École de Francfort) – à une reconnaissance aliénante (version néo-libérale).

Le prisme qui se trouve alors dessiné isole le problème à la racine d'une profonde incompréhension : comment articuler diversité et reconnaissance ? En effet, contrairement à ce que le sens commun pourrait conduire à penser, il y a bien une tension entre les deux concepts. Les croiser a donc un triple intérêt. D'abord, leur intersection est problématique ; ensuite, elle permet de décaler les apories habituelles (que l'état de l'art doit permettre d'identifier plus en détail) que sont l'opposition entre politique et philosophie, l'opposition entre niveau politique et niveau moral, et l'opposition entre politiques libérales et illibérales ; enfin, elle semble inédite, en l'état actuel de nos connaissances et au terme de notre recherche.

Le thème de la reconnaissance se caractérise aussi par le volume et la variété des discours dont il fait l'objet, sans que l'actualité, même la plus brûlante, ne puisse entièrement l'expliquer. Il parle de notre époque autant qu'il est parlé par les contemporains d'une manière étonnante. Tout le monde aura un *avis* sur la reconnaissance, sans forcément qu'une définition soit bien établie. Que soit abordé le moindre événement impliquant une minorité (pas au sens statistique du terme), et d'aucuns s'empresseront d'annoncer l'échec du multiculturalisme. Une très grande confusion sémantique règne d'ailleurs qu'il conviendra d'essayer de dissiper autant que possible. C'est un des paradoxes autour de la reconnaissance : ce concept est très souvent mobilisé, discuté, utilisé, mais sans que des

⁶¹ Nous ignorons si le titre choisi par le traducteur pour ce recueil d'articles est une référence au chapitre du même nom dans *Le Maître ignorant* de Jacques Rancière (Rancière, 1987). Ce choix serait cohérent, ne serait-ce que parce que le chapitre commence ainsi : « Mais il n'y a pas de société possible. Il y a seulement la société qui est. » (Rancière, 2004 : 125). L'École est aussi un des hauts lieux de cette « société du mépris » et où une pensée de la reconnaissance aurait toute sa place.

efforts soient fournis pour le définir. Tout d'abord, la reconnaissance et la tolérance sont deux choses différentes (elles sont aussi à distinguer du multiculturalisme). Ensuite la reconnaissance n'implique pas forcément la réconciliation : il peut y avoir reconnaissance sans réconciliation. Encore, la reconnaissance n'implique pas non plus le pardon. Finalement, la reconnaissance ne peut être réduite à ce qui peut être décrit comme une promotion de la diversité. C'est là le cœur du problème. Au sens le plus commun, reconnaissance et intégration sont intimement liées ; la promotion de la diversité est un outil d'intégration. À ce niveau-là, reconnaissance et promotion de la diversité semblent interchangeable. Pourtant, dès que ces concepts sont pris aux sens théorique et politiques, il devient clair qu'ils ne sont plus synonymes.

Sous le concept général de « reconnaissance » se retrouvent un ensemble de théories et de politiques d'intégration, fondées sur la reconnaissance d'identités et de cultures assignées à - ou revendiquées par - des individus et des groupes. Et ce, quelques soient ses modalités (multiculturalismes communautarien, politiquement libéral, etc.). La reconnaissance passe généralement par la représentation politique, en contexte démocratique.

Dans la logique de son héritage libéral, une telle conception postule et implique des identités constituées, stables, et préexistantes à cette politique. Autrement dit, elle consiste à fixer l'insaisissable, à définir l'indéfinissable, à la fois géographiquement ou spatialement, *et* dans le temps (Appiah, 2005 ; Appiah, 2006). En ce sens, la reconnaissance peut nuire à la diversité (en la limitant) ; inversement, la diversité peut nuire à la reconnaissance (en l'empêchant). Comment surmonter alors l'aporie ? Comment ne pas réduire les enjeux de la diversité et de la reconnaissance à l'injonction de ce slogan marketing aux accents antiques et nietzschéens souvent repris dans la publicité depuis quelques années, entre autres chez Lacoste : « Deviens ce que tu es » ?

Comment dans ce cas fonder une politique de la reconnaissance qui accommoderait la diversité et la variabilité des identités et des cultures, sans pour autant renoncer à la représentation ? Comment sortir de cette impasse ?

Les travaux récents sur la reconnaissance donnent des interactions entre individus et entre groupes l'image d'échanges finalement très policés. Les conflits sont quasiment métaphoriques, des conflits entre consciences, mais guère plus. Alors que le déferlement de violence qui caractérise l'année 2015 dans le monde suffit à montrer que la confrontation n'est pas que discursive. Elle est aussi très physique : sanglante, meurtrière,

littéralement une lutte à mort. Le conflit est le mode normal d'interaction intersubjective. Il faut le rappeler, à une époque où tout est fait pour l'éviter. Les théories de la reconnaissance habituelles le traitent abondamment. Mais la violence est d'un autre ordre. Or la pensée de la diversité permet de réintroduire haine et violence dans les théories de la reconnaissance qui peuvent alors être réélaborées. La violence n'est pas que physique : violence symbolique, figure familière des lecteurs de Max Weber. Mais il y a une violence physique qui doit avoir sa place dans les théories de la reconnaissance. Elle peut éventuellement être la réponse très visible à des années de violence symbolique, sorte de contre-violence symbolique.

Quelques pistes peuvent d'ores et déjà être explorées qui sont autant de mises en gardes pour qui s'aventure vers les contrées de la reconnaissance : une première mise en garde consiste à rappeler qu'il ne faut pas réduire la reconnaissance à des batailles juridiques pour toujours plus de droits sociaux (tout en ne tombant pas dans le piège du « *separate but equal* » ; il n'est pas question néanmoins d'accepter une citoyenneté de seconde zone sous prétexte que l'accès à l'égalité s'inscrirait dans une politique de la reconnaissance potentiellement essentialisante). Ce travers s'explique par l'histoire des États-Unis, où les grandes batailles pour les droits sociaux ont commencé par un combat juridique (déségrégation, extension du mariage aux couples de même sexe, etc.), mais cela n'est pas valable en général. La tentation de plaquer un modèle sur un autre est grande, mais doit être résistée. La deuxième consiste à rappeler qu'il ne faut pas analyser la reconnaissance uniquement sous l'angle du besoin pour les minorités : ainsi, la majorité se pensant dans son bon droit ferait l'économie de la reconnaissance. La troisième est plus subtile : la reconnaissance convoque des concepts très volatils, comme ceux de diversité, de culture, d'identité, qu'il faut peut-être ne pas chercher à définir une bonne fois pour toute. Peut-être faut-il accepter qu'ils varient selon les contextes.

Souvent, diversité et reconnaissance sont envisagées en termes utilitaristes. Voilà une recette ou une autre pour gérer l'atomisation rampante de sociétés divisées. Un cataplasme à appliquer là où des brèches dans le contrat social doivent être colmatées.

C) Hypothèse

Une hypothèse peut maintenant être dégagée : la reconnaissance empêche la diversité, et la diversité empêche la reconnaissance. En d'autres termes, il y aurait une opposition frontale entre reconnaissance et diversité.

Cette hypothèse n'apparaît pas directement dans la littérature réunie. Pourtant, elle sous-tend de nombreux ouvrages et travaux autour de la reconnaissance. Elle se trouve même quelque part chez Hegel lui-même lorsqu'il veut maintenir ensemble identité et différence (Hegel, 1993). La réconciliation – la question de savoir si la reconnaissance doit intégrer la réconciliation et celle de ses effets sur la diversité est encore ouverte – et l'« *Aufhebung* » sont parcourues de part en part par la tension entre reconnaissance et diversité.

Elle est aussi présente en filigrane dans certaines politiques de reconnaissance, telles que le multiculturalisme canadien et l'interculturalisme québécois. Les débats autour des accommodements raisonnables n'a-t-il d'ailleurs au final d'autre préoccupation que de trouver un compromis entre reconnaissance et diversité ? La « bonne question » (A. Renault, 2009 : 49) y est peut-être posée, qui pourrait être formulée dans d'autres termes, mais elle est là :

« À sa manière, l'imposante controverse qu'a connue le Québec depuis 2006 sur les « accommodements raisonnables » (...) témoigne elle aussi que les interrogations sur la diversité sont au cœur des discussions nord-américaines. (...) Il est en tout cas significatif que ce soit ainsi d'Amérique du Nord que nous vienne le document le plus récent et, dans le registre pratique où il se situe, le plus approfondi sur les interrogations qu'une communauté de citoyens peut en venir à formuler sur ses propres principes de fonctionnement à l'égard de la « diversité linguistique », de la « diversité religieuse », de la « diversité ethnoculturelle » : un document qui tout en se déclarant pleinement conscient du « défi » à relever, entend, au prix d'une réflexion pragmatique⁶² (...) concilier la diversité et sa promotion avec la « préservation du lien social » dans une société « unie par le respect de valeurs universelles codifiées par le droit. » » (A. Renault, 2009 : 48-49).

Nous posons en quelque sorte la question préalable à celles qui ont été posées récemment : non pas celle de savoir *comment* concilier diversité et reconnaissance, mais si la diversité et la reconnaissance sont bien conciliables. Il ne s'agit pas d'un retour en arrière, mais d'un

⁶² Nous ne partageons pas l'enthousiasme d'Alain Renault pour le caractère « pragmatique » des débats actuels autour de l'intersection entre diversité et reconnaissance : il a des accents anti-intellectualistes qui risquent de minimiser la complexité du sujet, à son détriment.

pas de côté. Car en se donnant pour mission de déterminer si un compromis est possible, nous devons aussi envisager les conditions de ce compromis et le prix à payer.

III. Cadre théorique

A) Un cadre politique et géographique : démocratique et occidental

Le cadre général de réflexion sera les démocraties occidentales pluralistes. Des exemples concrets seront puisés des deux côtés de l'Atlantique. Ce choix d'un cadre démocratique se justifie pour deux raisons : 1) l'État est susceptible de faire respecter des conventions (sur la justice notamment) ; 2) l'entretien du pluralisme est considéré comme garant d'une démocratie en bonne santé. Il se situe par ailleurs dans le cadre d'États de droit où par définition les sujets sont porteurs de droits, condition de l'expression d'une lutte pour la reconnaissance (Honneth, 2000 : 41). En revanche nous ne limitons pas historiquement les exemples qui peuvent être choisis pour illustrer notre propos. Les références tant à la tolérance qu'aux politiques américaines de la différence – pour ne citer que deux exemples – obligent à une circulation permanente à travers les époques, juxtaposant des concepts et notions dont les sens varient parfois nettement au cours du temps.

Ce cadre de réflexion concerne aussi le contexte dans lequel la recherche a été menée, et même jusqu'aux événements qui ont jalonné la période d'écriture. Il est important de situer un sujet – il l'est personnellement, mais ce n'est pas l'objet ici – aussi dans un certain contexte historique. Ce sujet est d'actualité, mais à aucun moment au début de l'aventure, quiconque ne pouvait penser qu'il le serait à ce point, qu'il serait aussi inscrit dans notre époque.

B) Un cadre politique et non moral

Nous choisissons de ne nous situer ni du côté de la morale (Hegel, 1993 ; Honneth, 2000), ni du côté de la métaphysique (Lévinas, 2014 [1971] ; Levinas, 2014 [1995]) mais plutôt d'en rester du côté du politique (Zarka, 2004). La justification de cette décision correspond aussi à une liste des difficultés susceptibles de se poser à qui au contraire choisirait la voie de la morale.

Au sens commun, la morale est associée à la question des valeurs. Ce qui pose un problème majeur. En effet, à notre époque, le rejet de l'impérialisme (intellectuel ici) se traduit souvent par un relativisme des valeurs mal compris qui n'est pas l'apanage exclusif des communautariens les plus fermes. Au lieu d'une ouverture (à des opinions différentes, à des mœurs étrangères, etc.), il prend généralement la forme d'un nivellement confortable, renvoyant dos à dos tout ce que l'humain peut imaginer d'opinions et d'habitudes, soutenu encore par une accusation de biais partisan (la défense des « valeurs » – lesquelles, ce n'est pas précisé – appartenant à la droite, et le relativisme à la gauche selon cette manière de voir les choses). C'est une interprétation erronée du sens des *Sitte* chez Hegel, le deuxième des trois « traits généraux » idéaux qu'Axel Honneth identifie chez Hegel formant son « concept de totalité éthique » (Honneth, 2000 : 27) : « (...) ce ne sont ni les lois promulguées par l'État ni les convictions morales des différents sujets, mais seulement les attitudes intersubjectives réellement mises en pratique qui peuvent offrir une base solide à l'exercice de cette liberté élargie (...) [c'est-à-dire l'addition de la liberté universelle et de la liberté individuelle » (Honneth, 2000 : 26) » (Honneth, 2000 : 27).

L'« *Anerkennung* » hégélienne est conçue en termes moraux, et Honneth reprend cet héritage :

« Hegel est alors convaincu [durant sa période à Iéna. Honneth fait référence aux textes précédant la *Phänomenologie des Geistes*] que la lutte des sujets pour la reconnaissance mutuelle de leur identité produit au sein de la société un mouvement tendant irrésistiblement à établir sur le plan politique et pratique des institutions garantes des libertés ; c'est la revendication de reconnaissance intersubjective de l'identité individuelle qui introduit d'emblée une tension morale dans la vie sociale, c'est elle qui pousse sans cesse le progrès social au-delà du dernier degré institutionnalisé et, par la voie négative d'un conflit reconduit par paliers, mène progressivement à un état de liberté vécu dans l'élément de la communication. » (Honneth, 2000 : 15-16).

Or, s'il était encore éventuellement possible de s'y laisser aller jusque dans les années 1990, ce n'est plus du tout le cas aujourd'hui. La morale est un luxe que nous ne pouvons plus nous permettre (Levinas, préface à *Totalité et Infini*). L'actualité sanglante de janvier 2015 a frappé en plein visage ceux qui en doutaient encore. L'ensemble de l'Occident et de ses alliés se trouve désormais face à une situation inédite : celle de ne pas savoir, ou de ne pas vouloir trancher, s'il est en guerre ou non. Ou plutôt seul un des bords est officiellement en guerre ; l'autre persiste à assister sans agir à la destruction de sites archéologiques appartenant au patrimoine mondial de l'humanité, à la mise à mort cruelle et massive de populations, à la réduction au rang d'esclaves des survivants. Jusqu'au jour où l'EI sera aux portes et qu'il faudra bien agir.

S'ajoute à cela l'exigence particulière de la morale : elle suppose une amélioration des gens jusqu'à la conversion (cohérente avec la conception hégélienne (Kojève, 1985)). Mieux vaut ne pas y compter et construire ses théories sur des bases politiques, plus solides (Zarka, 2004 : 39-50). D'autant qu'il faudrait attendre de changer les gens, alors que les défis qui se présentent sont immédiats et appellent une réponse qui ne tardera pas.

C) L'objet de cette recherche n'est pas... :

Si les nouvelles recherches sur la reconnaissance peuvent parfois déclencher chez les lecteurs que des soupirs de lassitude, c'est souvent parce qu'elles se laissent aller à des travers tentants. Dans la mesure du possible, nous essayons de ne pas y céder. Ainsi, quelques malentendus peuvent dès lors être dissipés.

Il n'est pas question ici de se positionner en faveur ou contre la reconnaissance – ou son avatar au sens commun, le multiculturalisme (car ce qui vaut pour un pays particulier ne vaut pas forcément pour un autre, et certainement pas en tout temps). D'un point de vue philosophique, cela ne ferait pas sens, et d'un point de vue politique, ce serait parfaitement stérile. Ainsi, il n'y a pas lieu de professer un évangile appelant béatement à la tolérance – souvent mal comprise – ou à la réconciliation, relevant plus des fantasmes que des concepts philosophiques (il n'y a qu'à penser à la référence fréquente à l'Andalousie de l'époque arabo-musulmane, ou à l'Empire Ottoman, comme à des paradis perdus pour les minorités religieuses). Même l'amitié est à prendre avec précaution (Levinas, 2014

[1971] ; Levinas, 2014 [1995]). À l'opposé, il ne s'agit pas de rejeter les oripeaux d'un multiculturalisme naïf pour endosser ceux de l'universalisme républicain le plus assimilationniste (Levy L., 2005). Les concepts sont critiqués au sens latin du terme. Les problèmes et apories identifiés sont philosophiques.

Il ne s'agit pas non plus d'opposer des modèles d'intégration choisis dans différents pays pour examiner lequel est le meilleur : interculturalisme québécois contre multiculturalisme canadien ; ou multiculturalisme britannique contre multiculturalisme allemand. Il serait sans doute intéressant de construire des indicateurs et de bâtir des modèles en kit, mais ce n'est pas le but ici. De manière générale, le problème ici n'est pas de classer les applications possibles des théories de la reconnaissance ni de proposer des solutions sur mesure à des problèmes politiques.

Il ne s'agit pas de déterminer si, pour concilier diversité et reconnaissance, il serait mieux de penser des droits collectifs pour les peuples, ou non. C'est une question majeure, mais elle a été traitée ailleurs d'une part (Seymour, 2008), et dépasse le cadre choisi ici d'autre part.

Il ne s'agit pas non plus d'essayer de rattraper en français ce qui a été écrit en anglais ou en allemand depuis 30 ans, même si c'est tentant. Il faut faire l'effort de dépasser et de se mettre à niveau.

La difficulté principale est d'ordre méthodologique.

Partie 3 : Considérations méthodologiques

I. Une perspective croisée

Le sujet ne peut être traité sans interdisciplinarité, transdisciplinarité et multidisciplinarité : des travaux de science politique, de sociologie, d'anthropologie, etc. seront donc mobilisés. La réflexion sera menée dans un esprit de croisement des différents marqueurs d'oppression : les défis liés à la « race », au sexe, au genre, à l'âge, à la classe, à l'identité etc. se recoupent, se superposent et se multiplient entre eux. Ils interpellent la reconnaissance et lui donnent son sens.

II. Discussion critique des choix bibliographiques

Rares sont les sujets dont les enjeux s'étendent de l'Antiquité à nos jours. Il est donc difficile de cerner les différentes écoles, les courants contraires, les tendances générales, les inimitiés entre auteurs, les idéologies, les problèmes remarquables mais dérivés du problème principal, les débats contingents, etc. Des hésitations sont donc visibles dans la bibliographie, guidée par une aspiration à l'ouverture.

Les littératures sur la reconnaissance et la diversité existent surtout en allemand, en anglais, et en français⁶³. Cette répartition recoupe pratiquement les champs disciplinaires. A l'allemand la philosophie, à l'anglais la science politique, et au français la sociologie et l'anthropologie. Elle est caricaturale mais permet mieux de se représenter les termes dans lesquels les problèmes peuvent être formulés par les différents auteurs et les enjeux soulevés. Les travaux en anglais ou américain dans l'ensemble sont en général orientés vers les conditions de possibilité d'une société pluraliste : ils portent sur les aspects matériels du vivre-ensemble de populations potentiellement en conflit. Les travaux en allemand et en français nettement moins. Peut-être parce que les défis qui se présentent à ces deux sociétés sont moins menaçants, au moins à première vue.

Nous avons donc utilisé quelques critères de sélection afin de construire une bibliographie à peu près tenable, à défaut d'être complètement satisfaisante. Ils sont ouverts à la discussion. Ils représentent peut-être un biais tirant la démonstration dans un sens ou dans un autre. Nous les laissons à l'appréciation de personnes plus aguerries. Nous avons tenté d'équilibrer entre littérature de première main et de seconde main. Nous avons inclus un nombre certain d'articles académiques issus de revues à comité de lecture (la reconnaissance étant plus souvent écrite dans des livres et la diversité dans des articles). Nous avons aussi tenté de trouver un compromis entre les différentes langues dont nous disposons. Nous avons essayé de conserver une certaine multidisciplinarité tout en donnant plus de place au questionnement philosophique.

⁶³ Une certaine littérature en espagnol (particulièrement en catalan) s'est bien développée autour des questions d'autonomie, de souveraineté et de sécession depuis environ cinq ans mais nous n'y avons pas eu accès. Elle n'apporterait pas d'élément indispensable à la problématique, seulement un éclairage à titre d'exemple.

Il aurait peut-être fallu restreindre la littérature plus drastiquement, peut-être à quelques auteurs seulement : Hegel, Honneth, Taylor, Levinas et Girard par exemple. Mais nous avons choisi de développer une thèse à thèse plutôt qu'une thèse par auteur(s) pour contourner la difficulté majeure du concept de reconnaissance : se retrouver écrasé par un héritage si lourd à porter qu'en effet, l'envie même d'essayer de renouveler le concept ou mettre à jour les problèmes s'envole.

III. Limites de cette recherche

Les limites d'un tel sujet sont tellement nombreuses qu'elles pourraient en décourager plus d'un. Pourtant, il suffit de se dire que si la reconnaissance continue ainsi à poser problème ouvrage après ouvrage, article après article, auteur après auteur, c'est bien que ses enjeux demeurent toujours aussi pertinents et qu'il subsiste quelque chose d'encore à découvrir.

Les limites sont de deux ordres : celles propres au format de la recherche, et celles liées aux ressources. Il n'est pas question de les surmonter, mais seulement de les garder en tête. Ces difficultés pourraient conduire à l'abandon, mais : « (...) le philosophe ne doit pas renoncer à constituer une théorie digne de ce nom de la reconnaissance, théorie où seraient à la fois reconnus et franchis les écarts de sens engendrés par ce que l'on peut appeler travail de la question. » (Ricoeur, 2009 : 38).

La limite majeure est donc directement liée à l'aspect bibliographique de la recherche. Très vite, il est apparu qu'il serait intenable de suivre absolument tout ce qui est écrit quotidiennement sur la reconnaissance (tant sous forme de livres que d'articles de revue ou même de presse), surtout si s'y ajoutent les notions et concepts connexes de diversité, d'identité, d'intégration et de discrimination, pour n'en citer que quelques uns⁶⁴. Il a donc fallu se résoudre à renoncer à l'exhaustivité la plus complète. Afin d'éviter des dommages à la démonstration (qui orienteraient différemment son sens et sa portée), nous avons tenté de limiter les dégâts en écartant seulement les travaux qui étaient déjà référencés dans des ouvrages présents dans la bibliographie (c'est le cas de Patchen Markell par exemple) ou les travaux de chercheurs dont la reconnaissance n'est pas l'intérêt de recherche principal

⁶⁴ Pour s'en convaincre, il suffit de créer une alerte Google pour les seuls termes de reconnaissance et de diversité en français et en anglais (sans même y ajouter l'allemand et l'espagnol) : elle apporte plusieurs emails chaque jour, chargés de références académiques toutes intéressantes, mais impossibles à suivre.

(qui auront écrit sur ce thème pour répondre à une urgence personnelle ou politique notamment). Nous n'avons pas choisi de privilégier les travaux les plus récents puisque cela n'aurait pas de sens en philosophie.

Cette profusion est à la fois un atout et un handicap. Certes, elle fournit une base solide sur laquelle situer une pensée ; mais la difficulté majeure est d'isoler un problème original. Nous avons donc gardé ce critère comme horizon en sachant qu'il serait insaisissable. En l'état actuel de nos connaissances, il ne nous semble pas qu'il ait été formulé, en tout cas pas dans les termes retenus. À ce jour, nous ne l'avons pas trouvé dans les ressources bibliographiques que nous avons consultées de près ou de loin. Nous espérons apporter des éléments importants même si modestes au problème. Autant que possible nous essayons de fournir dans le texte les outils permettant d'approfondir les points que nous n'avons pas été capable de développer, faute de temps ou de maturité intellectuelle. Partant de là d'autres pourrons se les approprier afin de les améliorer en les révisant et en les creusant autant que nécessaire. Nous identifions également des pistes parallèles qui pourraient contribuer au problème comme autant de nouveaux projets de recherche éventuels.

Au terme de cette première étape qu'est le premier chapitre, posons-nous un moment. Nous avons décrit l'arrière-fond sur lequel se jouent les problèmes de la reconnaissance. Ils sont nombreux. Nous nous limitons donc à une certaine zone. Pour cela, nous avons confronté ce concept à la notion de diversité et mis en évidence les paradoxes aporétiques que cette confrontation implique. Nous avons identifié une question de recherche et une hypothèse que nous proposons d'essayer de démontrer. Il faut alors réunir les sources disponibles. Le chapitre suivant a donc pour objet une recension des différentes théories, idées, et politiques éventuelles portant sur l'axe reconnaissance-diversité. Il permet d'identifier les différentes pensées de la reconnaissance et de la diversité : les exigences de ces deux notions sont considérables. Il s'agit bien de piocher dans la littérature ce qui peut apporter un éclairage à un problème particulier, à savoir celui de l'opposition fondamentale entre promotion de la diversité et reconnaissance.

CHAPITRE 2 : LES DIFFERENTES PENSEES DE LA RECONNAISSANCE : UNE REVUE DE LA LITTERATURE

La reconnaissance est une boîte de Pandore. Tirez un fil de l'écheveau et quinze viennent avec, qu'il faut dérouler pour saisir enfin celui qui est tenu, et encore glisse-t-il entre les doigts. Le lecteur est pris de vertige dès lors qu'il prétend cartographier le sujet de manière exhaustive. Il est impossible, même avec tout le sérieux nécessaire de parcourir tous les ouvrages, tous les articles universitaires et de presse, tous les romans même, se rapportant de près ou de loin à la reconnaissance. Une vie n'y suffirait pas. Pour embrasser correctement un sujet aussi ambitieux, il faudrait avoir lu tout l'idéalisme allemand et la phénoménologie, conjuguer la philosophie américaine et l'éthique levinassienne, plonger dans la sociologie et l'anthropologie, et se tenir au courant des derniers travaux de science politique. L'entreprise est condamnée à l'échec.

Le premier défi est donc de faire le deuil de cette exhaustivité. Il restera des auteurs sous-exploités, des concepts laissés à l'état de pistes, des idées flottantes ou traitées superficiellement. C'est peut-être le plus douloureux. Le deuxième est de convaincre de l'actualité de la reconnaissance. Pour cela, la revue de la littérature devrait suffire⁶⁵. Son objet principal est donc de montrer que l'angle diversité-reconnaissance est d'une part pertinent, et de l'autre, original. C'est pourquoi la sélection des auteurs est si décisive, puisqu'il faut poser les jalons de la démonstration dans un espace imparti réduit. Le troisième concerne les travaux des auteurs : sélectionner à l'intérieur d'une bibliographie ce qui, à première vue, semble le plus utile pour traiter d'un sujet, a quelque chose de violent, au risque de retirer à une œuvre tout son sens général. Sa portée ne sera-t-elle pas diminuée si les ouvrages de jeunesse sont écartés, ou si seulement un texte ou deux est conservé ? L'auteur n'a-t-il rien renié de son œuvre ? Ne s'est-il jamais contredit ?

Ce chapitre a pour objet d'examiner plus en détail les travaux menés sur et autour du sujet retenu. Il s'agit de se limiter à ce qui concerne directement le sujet retenu, à ce qui servira la démonstration. Le but est d'identifier les endroits qui restent encore à travailler. Il s'agit de situer les pensées de la reconnaissance.

⁶⁵ L'introduction a permis de la montrer au sens littéral : l'actualité comme fil d'informations médiatiques internationales.

Un nombre limité d'auteurs seront examinés dans cette revue de la littérature, auxquels s'ajouteront les auteurs dont l'œuvre n'a pas été centrée directement sur la reconnaissance ou la diversité, mais qui ont contribué au sujet et permettent un dialogue avec les auteurs principaux. La taille de ce chapitre implique aussi que leur travail soit soigneusement sélectionné pour grappiller ce qui peut servir la problématique. La thèse défendue ici ne porte pas sur l'œuvre d'un ou deux auteurs en particulier, mais sur les idées de nombreux auteurs. C'est pourquoi leur travail sera présenté par grand problème, selon trois axes : l'axe « citoyenneté » (regroupant les auteurs dont l'œuvre peut être subsumée sous cette préoccupation particulière) ; l'axe « héritage hégélien » (réunissant les auteurs en dialogue constant avec Hegel et ses lecteurs de référence) ; et l'axe « altérité et violence » (réunissant deux auteurs principaux dont les travaux ne portent pas directement sur la reconnaissance mais viennent l'ébranler en posant des problèmes trop souvent écartés).

Partie 1 : Axe « citoyenneté »

I. Will Kymlicka

Kymlicka est un nom familier des lecteurs intéressés par le multiculturalisme. Il incarne le multiculturalisme libéral et s'oppose au multiculturalisme communautarien de Charles Taylor ou de Michael Walzer par exemple. Il a popularisé l'expression « citoyenneté multiculturelle » dans son ouvrage du même nom paru en 1996 et traduit en français en 2001. Par là, il entend un certain type de citoyenneté, et des modalités particulières de former un pays et de vivre en société qui déterminent appartenance et identité. Il est également connu pour son travail sur la base de la philosophie politique, en s'intéressant à des concepts comme le libéralisme, l'État, la nation, la justice ; et plus récemment, la place des animaux dans la société.

Avant d'examiner plus profondément sa pensée et ce que nous pouvons en tirer au regard de notre problématique, il importe de préciser qu'il n'y a pas un multiculturalisme mais des multiculturalismes, le long d'un spectre, avec des couleurs et des nuances variables.

A) Le libéralisme de Kymlicka

Kymlicka relève le défi de proposer une version libérale du multiculturalisme. Sauf qu'une « théorie libérale du droit des minorités » (Kymlicka, 2001) est un oxymore à première vue. Cela tient au fait que le multiculturalisme a été théorisé surtout par des communautariens qui, donc, reprochaient au libéralisme l'emphase mise sur la liberté et les droits individuels et négligeait l'appartenance à une communauté *quitte à ce que celle-ci soit renforcée politiquement* (Freeman (voir *Multiculturalism Reconsidered*), 2002 : 18). Pour autant, les libéraux ne rejettent pas toute appartenance collective (y compris à des groupes sociaux plus larges que seulement la famille par exemple) – c'est là qu'un multiculturalisme libéral devient possible – ; mais ils refusent que le bien collectif de la communauté soit recherché et atteint par une action politique, au détriment des libertés individuelles notamment (Freeman, 2002 : 18).

Ce grand-écart est entièrement le fruit des difficultés qu'a pu éprouver le libéralisme face à la diversité culturelle de la fin du XX^{ème} siècle, auxquelles il n'a pas pu répondre adéquatement : il ne prenait pas suffisamment en compte la complexité des identités et de l'appartenance à des groupes culturels (Freeman, 2002 : 19 ; Caney (*Multiculturalism reconsidered*, 2002 : 81). Il a donc fallu le refonder en s'éloignant un peu de l'individualisme libéral typique pour proposer une défense des minorités sur une base libérale afin que les sociétés libérales puissent mieux répondre aux défis posés par leur diversité au nom de ce que certains n'hésitent pas à appeler la « justice culturelle » [cultural justice] (Caney, 2002 : 81-101). Se pose alors la question de savoir comment faire face à des revendications illibérales au sein d'une société libérale (Kymlicka, 2003 : 217-244 particulièrement 233-241)).

Le passage par le libéralisme apporte deux thématiques essentielles à notre problématique : celle de l'égalité des chances et celle du contrat social, présentées par Will Kymlicka dans *Les Théories de la Justice* (Kymlicka, 2003 [1990]) dans son chapitre sur « l'Égalité

libérale »⁶⁶. L'idéologie de l'égalité des chances est profondément ancrée dans les sociétés libérales occidentales :

« Pourquoi l'idéologie de l'égalité des chances apparaît-elle comme juste à beaucoup de gens dans notre société ? Parce qu'elle semble garantir que le sort des individus est déterminé par le choix plutôt que par les circonstances. Si je nourris une aspiration personnelle dans une société caractérisée par l'égalité des chances, ma réussite ou mon échec seront déterminés par ma performance personnelle, pas par mon sexe, ma couleur de peau ou mon origine sociale. » (Kymlicka, 2003 [1990] : 67).

Et ce à condition de rester aveugle aux privilèges (liés aux inégalités sociales) et à ce qu'il convient désormais d'appeler en « français » « capacités » (liées aux inégalités naturelles). Toute la rhétorique du mérite découle de cette idéologie (Kymlicka, 2003 [1990] : 68). L'auteur de poursuivre : les modalités de garantie de cette égalité et du mérite diffèrent selon les gens, pour certains seule la non-discrimination le permet, pour d'autres c'est au contraire le rôle de la discrimination positive (née sous le terme d'*affirmative action*, ce qui est bien différent) (Kymlicka, 2003 [1990] : 68). Dans tous les cas, il s'agit de réparer une injustice et ses conséquences, ce qui est de grande importance concernant la reconnaissance. Kymlicka – avec d'autres auteurs – est très critique de l'idée d'égalité des chances et de l'illusion d'un choix absolu dans la détermination de sa vie qu'elle sous-tend (Kymlicka, 2003 [1990] : 68-70). Il ne dit rien du caractère variable des privilèges : un individu peut être né handicapé dans un milieu économiquement favorisé.

L'autre thématique libérale par excellence est celle du contrat social. Après avoir écarté la question de la pertinence de penser un contrat hypothétique⁶⁷, Kymlicka se penche sur le sens même de se doter d'un tel contrat. Elle est fondée sur l'égalité morale des individus :

« L'idée d'égalité morale repose en partie sur l'affirmation qu'aucun d'entre nous n'est intrinsèquement subordonné à la volonté d'autrui, que personne ne vient au monde en étant la propriété de quelqu'un d'autre, ou en lui étant assujéti. Nous sommes tous nés libres et égaux. » (Kymlicka, 2003 [1990] : 72).

⁶⁶ Dans ce chapitre, Kymlicka cite surtout Rawls (majoritairement), et Dworkin. Il passe très vite sur les auteurs suivants : Hobbes, Locke, Kant et Rousseau (Kymlicka, 2003 [1990] : 71).

⁶⁷ Il écrit : « Si nous invoquons l'état de nature, ce n'est pas pour reconstruire les origines historiques de la société ou les obligations historiques de l'État et des individus, mais pour donner forme à l'idée de l'égalité morale des individus. » (Kymlicka, 2003 : 72).

Le lecteur d'aujourd'hui ne peut qu'être familier de cette rhétorique et du décalage d'avec le quotidien de tant de citoyens et citoyennes, qui pour une raison ou pour une autre, se sentent exclus de ce contrat ou le sont de facto. Comment alors gouverner et quelle forme d'État adopter ? Cette question ne cesse d'être posée. Les défis posés par la diversité et la reconnaissance depuis les trente ou quarante dernières années sont d'ailleurs en général formulés en ces termes : soit comme un échec du contrat social, soit comme un appel à le reformuler, sans que parfois la définition ne corresponde vraiment à celle de la philosophie politique. Une pensée de la reconnaissance, surtout lorsqu'elle s'accompagne de l'articulation entre diversité et reconnaissance, ne peut négliger cette question. Le contrat social est alors considéré non plus comme hypothétique et historique, mais comme présent et constamment réitéré. Cette situation peut éventuellement déstabiliser l'État en secouant son fondement, la citoyenneté. C'est pourquoi Kymlicka s'attache à élaborer une autre forme de citoyenneté, plus accommodante avec les groupes tout en restant libérale.

B) La citoyenneté multiculturelle et les droits différenciés pour les groupes

Un détour par l'anglais n'est pas inutile. Le traducteur de *La Citoyenneté Multiculturelle*, Patrick Savidan – dont le travail personnel porte sur l'égalité des chances, le multiculturalisme et la justice sociale (Savidan, 2009) – a raison de mentionner le retard français en matière de vocabulaire pour décrire adéquatement des situations et des notions contemporaines. En effet, Kymlicka élabore le concept de « group-differentiated rights », c'est-à-dire des « droits différenciés pour le groupe » (Michel Seymour emploie d'ailleurs l'expression en français (Seymour, 2008)) ou encore des « droits spécifiques aux groupes » (dans la traduction française de Kymlicka) en s'inspirant de la « differentiated citizenship » d'Iris Marion Young (Kymlicka, 2003 : 7). Ces droits ne sont pas collectifs : ils ne sont pas revendiqués sur une base collective comme le sont les droits collectifs⁶⁸ (*collective rights*), mais sur une base individuelle et libérale tout en s'adressant à un groupe.

⁶⁸ Dans *De la Tolérance à la reconnaissance*, Michel Seymour en donne la définition suivante : « Un droit collectif est un droit applicable à des groupes. » (Seymour, 2008 : 32).

Pour formuler sa définition particulière de la citoyenneté, Kymlicka part de l'ambiguïté fondatrice du concept même de citoyenneté. Alors que les États occidentaux ont tous été élaborés dans un contexte de diversité (au sens statistique) tout a été fait et pensé en effaçant (Kymlicka, 2003 : 10) et nous ajoutons *pour* effacer cette diversité, grâce notamment au principe de « neutralité bienveillante » (*benign neglect*), un aveuglement volontaire à l'égard de tout ce qui n'est pas lié à l'expérience de la majorité. Les limites d'une telle conception se sont fait sentir surtout après la Seconde Guerre mondiale: les Droits de l'Homme ont été formulés pour y pallier (Kymlicka, 2003 : 11). En effet,

« [d]e nombreux libéraux de l'après-guerre étaient convaincus que la tolérance religieuse, fondée sur la séparation de l'Église et de l'État, constituait un modèle qui permettrait également de faire face aux problèmes que posent les différences ethnoculturelles. De ce point de vue, l'identité ethnique, tout comme la religion, est quelque chose que les individus doivent pouvoir exprimer librement dans leur vie privée, mais qui ne concerne en rien l'État⁶⁹. » (Kymlicka, 2003 : 11-12).

Tel n'a pas été le cas. Des citoyens minoritaires se sont trouvés exclus de cette citoyenneté, avec des conséquences facilement imaginables. Il faut donc refonder une citoyenneté qui prenne en compte certains particularismes, à un certain degré et selon des modalités clairement définies. Cette nouvelle citoyenneté – multiculturelle – a pour objectif de permettre à tous les citoyens de prendre pleinement part à la société (là où l'anglais dirait « community »). Le but est de renforcer les liens, pas de les distendre contrairement à ce que prétendent les détracteurs de ce multiculturalisme⁷⁰ (Kymlicka, 2003 : 245-271). Cela passe par l'octroi de droits différenciés à des groupes. Les citoyens seront alors membres de la société en tant qu'individus et en tant que membres de groupes⁷¹ (Kymlicka, 2003 : 246-247).

La réflexion sur la liberté que cette théorie suppose conduit à examiner les contraintes internes et externes exercées par les groupes sur leurs membres, ou par la société sur les groupes afin de déterminer s'il y a lieu d'accorder des droits différenciés (Kymlicka, 2003 : 75-76). Les droits fonctionnent alors comme une compensation de l'injustice subie. Puisque « [p]resque toutes les démocraties libérales sont soit multinationales, soit polyethniques, soit les deux » (Kymlicka, 2003 : 44), il convient de définir trois régimes de

⁶⁹ Ce plaquage est important pour comprendre la problématique diversité/reconnaissance dans la mesure où la reconnaissance est souvent confondue avec la tolérance.

⁷⁰ Il est vrai que la citoyenneté différenciée va jusqu'à l'autonomie gouvernementale et au séparatisme (Kymlicka, 2003 : 257).

⁷¹ L'auteur précise qu'au moment où il écrit ce livre, seul le Canada combine droits individuels universels et droits communautaires (Kymlicka, 2003 : 46).

citoyenneté multiculturelle et leurs droits correspondants : 1) les droits à l'autonomie gouvernementale valables pour les nations à l'intérieur d'États multinationaux pouvant conduire au-delà de l'auto-détermination à la sécession⁷² (Kymlicka, 2003 : 46-51) ; les droits polyethniques concernant « les groupes issus de l'immigration » dont l'objectif affiché était au Canada notamment de lutter contre les discriminations à l'encontre des « minorités visibles »⁷³ (Kymlicka, 2003 : 51-52) ; 3) les droits spéciaux de représentation politique pour les minorités nationales et les groupes ethniques dans le but de compenser « la sous-représentation des groupes défavorisés » (Kymlicka, 2003 : 52-55).

Il est alors bien clair que cette citoyenneté multiculturelle est élaborée pour répondre aux défis posés par la diversité à la reconnaissance.

C) Le multiculturalisme libéral comme réponse directe au croisement diversité-reconnaissance

L'œuvre de Kymlicka est tout entière traversée par l'expérience politique canadienne, et par les défis considérables qui se posent continuellement à ce jeune pays depuis avant même sa naissance en 1867, dès l'époque de la Nouvelle France⁷⁴. Elle se traduit d'ailleurs par une recherche du consensus propre à la culture politique canadienne, qui peut paraître étonnante, mais a été la condition *sine qua non* de sa subsistance. Entre les lignes apparaît l'étonnement de Kymlicka – que ne manquera pas de ressentir le visiteur – : et pourtant, ce pays tient. Il précise : « Que nous ayons réussi à concilier simultanément toutes ces formes de diversité et à vivre ensemble dans la paix et la civilité constituée, à l'aune de n'importe quel critère objectif, un véritable exploit. » (Kymlicka, 2003 : 10), non sans quelques conflits et problèmes tout de même (Kymlicka, 2003 : 11). En ce sens, il prétend à une certaine « expérience » ou « expertise » canadienne en matière de gestion de la diversité qui donne au pays une place de puissance moyenne sur la scène internationale (Kymlicka, 2003 : 11-12). Sa bibliographie traduit sa préoccupation fondamentale : comment accommoder diversité et citoyenneté libérale? Nous le disons en d'autres termes,

⁷² Le fédéralisme peut alors être une manière d'accepter la diversité nationale tout en maintenant la cohésion d'un État, certes plus unitaire, mais uni quand même (Kymlicka, 2003 : 48).

⁷³ Les autochtones font-ils partie des « minorités visibles » pour Kymlicka ? Pourtant ils ne relèvent pas des droits polyethniques.

⁷⁴ Kymlicka rappelle qu'il y a eu la recherche d'une prise en compte de la diversité ethnique au Canada dès le XVIII^{ème} siècle, avec la Proclamation royale en 1763 et l'Acte de Québec en 1774 (Kymlicka, 2003 : 17).

en élargissant un peu l'angle : comment concilier diversité et reconnaissance, alors même que les deux semblent antagonistes ou centripètes ?

En ce qui concerne la problématique du croisement reconnaissance-diversité, son livre *Finding our way*⁷⁵ sera sans doute d'une plus grande aide encore que les autres, précédents ou suivants. Il combine les deux concepts, mais en se limitant strictement au cadre concret du Canada puisqu'il se donne pour tâche d'examiner « le 'modèle canadien' en matière de rapports ethnoculturels ». Dès la première page, il pose la diversité comme caractéristique intrinsèque du Canada (Kymlicka, 2003 : 7). Elle provient des immigrants (cités en premier), des autochtones (cités en deuxième), et des Canadiens-Français (cités en troisième). Il identifie « (...) deux principales sources de la diversité ethnoculturelle du Canada » (Kymlicka, 2003 : 14-15) : 1) « (...) les gens qui habitaient ce territoire avant les Britanniques (...) », à savoir les peuples autochtones et les Canadiens-Français qui sont des « minorités nationales » et s'identifient comme nations, en quête d'« une quelconque forme d'autonomie politique ». L'auteur précise qu'ils ont subi la colonisation et la Conquête⁷⁶ (leur reconnaissance en ce sens est pensée comme réparation des préjudices subis) ; 2) « (...) l'immigration de masse » (Kymlicka, 2003 : 16), à commencer par l'arrivée d'Irlandais dès les années 1830 composée de gens formant des « groupes ethniques » (pour l'immigration la plus ancienne, celle des Allemands et des Ukrainiens par exemple), et de « groupes d'immigrants » (pour l'immigration la plus récente) qui doivent être distingués des « groupes nationaux » et ne réclament pas leur autonomie politique mais « l'intégration politique au Canada » (Kymlicka, 2003 : 17)⁷⁷. Ces derniers

⁷⁵ Il est intéressant de noter que la traduction française dit « La voie Canadienne », ce qui est juste puisque l'ouvrage ne traite que de l'exemple du Canada ; mais l'idée d'un processus de construction en cours de cette voie est absente en français. Pour Kymlicka, le projet national n'est pas accompli, ses buts ne sont pas atteints, mais en devenir. La traduction de l'ouvrage ne présentant pas de difficulté particulière par ailleurs, nous travaillons à partir de la version française.

⁷⁶ Kymlicka laisse penser ici que les Canadiens-Français n'auraient pas colonisé les autochtones en premier lieu et qu'ils auraient subi l'arrivée des colons britanniques au même titre que les autochtones. Il néglige les différentes couches de colonisation qui caractérisent la situation canadienne, même si la colonisation française ne s'est pas déroulée dans les mêmes conditions que la colonisation britannique.

⁷⁷ L'auteur d'apporter une définition personnelle et quelque peu tautologique de l'autonomie : « (...) le sentiment de former une nation, sur un territoire historique, nation qui a exercé son droit à l'autonomie en s'intégrant à un État plus vaste selon le principe fédératif ou par le truchement de traités. Cette nation considère qu'elle possède certains droits et pouvoirs en vertu de son statut de peuple fondateur, mais aussi de par les conditions [sic] de base du contrat fédératif. Les Québécois et les autochtones ne réclament pas seulement une décentralisation générale du pouvoir qui viserait à favoriser l'efficacité administrative ou à renforcer la démocratie locale. Ce qu'ils réclament, c'est d'être reconnus comme des peuples distincts, comme des partenaires fondateurs [Kymlicka dit plus loin comme des « nations intérieures », ce qui en dit long sur sa position concernant la souveraineté québécoise (Kymlicka, 2003 : 17)] de l'État canadien, lesquels ont toujours préservé le droit de se gouverner et de posséder leur territoire propre. » (Kymlicka, 2003 : 16). Prise en compte de la diversité, oui ; reconnaissance, non.

se distinguent parce que « [l]eur présence au Canada résulte non pas de l'incorporation involontaire de sociétés complètes établies sur leur territoire historique, mais de décisions personnelles et familiales qui conduisent des individus à quitter leur terre d'origine pour amorcer une nouvelle vie au Canada. » (Kymlicka, 2003 : 17).

Quelques idées clé peuvent être retenues de son propos, qui informent notre problématique. Pour l'auteur, il y a un lien direct entre gestion ou prise en compte de la diversité (par exemple grâce au multiculturalisme en tant que politique officielle de l'État) et construction nationale (Kymlicka, 2003 : 50). Le multiculturalisme canadien a été imaginé pour favoriser l'intégration, certainement pas pour diviser ou séparer, soit comme outil de « *nation-building* ». Le multiculturalisme est le mortier du Canada, pour prendre une métaphore de maçon.

Le modèle fédéral offre une souplesse particulièrement utile pour faire face aux difficultés posées par l'axe diversité/reconnaissance (pour que la diversité ne condamne pas la reconnaissance, et que la reconnaissance n'empêche pas la diversité) (Kymlicka, 2003 : 9).

Les critiques à l'égard du multiculturalisme (ici canadien) doivent être nuancées par rapport à ce qui peut se passer en Bosnie, en Afrique du Sud et dans le Sud des États-Unis à l'époque de la ségrégation⁷⁸. En effet, « (...) le Canada représente un modèle important grâce auquel un pays pluraliste peut arriver à vivre, *non pas dans une harmonie utopique, mais dans la paix, la civilité et la justice*⁷⁹. » (Kymlicka, 2003 : 14). Le multiculturalisme ne doit pas être considéré comme un remède miracle, mais comme une aide, sinon il n'est pas étonnant qu'il soit considéré comme un échec.

L'auteur met en garde contre les transpositions abusives d'un cadre à un autre (c'est sans doute pour cette raison qu'il se limite à l'exemple canadien). En effet, il faut se garder d'analyser le multiculturalisme canadien avec des clés de lecture issues de la situation des États-Unis par exemple, surtout en matière de rapports interraciaux (Kymlicka, 2003 : 19-20). Les Afro-Américains ne sont pas en Amérique par choix mais en raison de l'esclavage, ce qui les distingue des immigrants de la même époque :

⁷⁸ Le livre datant de 2003 pour la version française (et 1998 pour la version en anglais), il ne peut contenir de références aux événements les plus récents au Missouri et au Mississippi notamment.

⁷⁹ Nous soulignons.

« Jusqu'à une période récente, on les dissuadait⁸⁰ de s'intégrer à la société américaine, ou alors on adoptait des lois qui les en empêchait. Alors qu'au même moment les nouveaux immigrants provenant du monde entier étaient, eux, bien accueillis et encouragés à s'intégrer. Ce fossé entre les noirs et les groupes d'immigrants constitue un des facteurs déterminants des rapports interraciaux aux États-Unis. Mais les mêmes des minorités visibles au Canada, y compris la plupart des Afro-Canadiens, sont des immigrants récents. » (Kymlicka, 2003 Voie Can : 20).

Cette limite vaut pour la transposition d'un groupe à un autre (de groupes ethniques à des groupes dits « culturels » comme les groupes LGBTQI par exemple). Transposition qui vient également des États-Unis. Ainsi, cette équation multiculturalisme = politiques de l'identité est une erreur et résulte d'une mauvaise compréhension de ce qu'est le multiculturalisme.

Il s'attache d'ailleurs à définir le multiculturalisme – canadien et en général – pour dissiper une fois pour toute la confusion qui règne autour de ce terme. Il invite ses lecteurs à « (...) replacer le multiculturalisme dans son contexte, lequel se trouve à définir et limiter le rôle des principes de tolérance et de diversité. » (Kymlicka, 2003 : 29). Plus simplement, il avance que ce qui est aujourd'hui qualifié de multiculturalisme n'est autre que « (...) la position qu'a adoptée le Canada dans le traitement des groupes issus de l'immigration. » (Kymlicka, 2003 : 18), soit un simple outil de gestion de la diversité *récente*. Cette réponse va d'ailleurs dans les deux sens. Elle est aussi réponse des groupes aux exigences de l'État concernant leur « intégration » (Kymlicka, 2003 : 43). En ce sens, le multiculturalisme n'a pas vocation à traiter des problèmes québécois et autochtone notamment (qui pour Kymlicka sont faciles à gérer : se fondre dans la fédération, ou rien). Le multiculturalisme n'est pas un outil d'émancipation pour tous les peuples, mais seulement pour certains peuples, et encore, selon des modalités très encadrées, et à condition que cela ne détruise pas l'édifice fédéral bâti par un seul groupe, les colons britanniques. C'est pourquoi le multiculturalisme n'est pas « une volonté cryptonationaliste conduisant à l'autonomie » mais « (...) la volonté de définir des conditions d'intégration à la société qui soient plus équitables. » (Kymlicka, 2003 : 53 et 64). Il ne conduit pas forcément – c'est le but d'ailleurs – les immigrants à se penser comme des minorités nationales potentiellement sécessionnistes. Le multiculturalisme n'est qu'« (...) une

⁸⁰ Le terme est trop faible. Quand à l'accueil des immigrants, il n'a pas exactement été à bras ouverts non plus. L'auteur ne discute pas l'expression « minorités visibles ».

redéfinition des conditions de cette [celle « (...) imposée par l'État »] intégration ». Le multiculturalisme n'est donc pas la reconnaissance. Définition très éloignée de l'image que ses détracteurs peuvent en avoir. Il est beaucoup plus restreint : par exemple, il n'est pas du tout question de traiter les immigrants en minorités nationales, ou de leur permettre de se constituer en tant que telles (Kymlicka, 2003 : 60-62).

Justement, s'il y a un terme problématique, c'est bien celui d'intégration. Et il se cache toujours derrière celui de diversité. Pour Kymlicka, il importe de le définir car certains pans de la notion ne sauraient être exigés dans le cadre d'un État démocratique : par exemple, il ne peut y avoir de demande d'intégration religieuse dans la mesure où il n'y a pas de religion d'État officielle (Kymlicka, 2003 : 44). Il s'oppose aussi à l'intégration culturelle au sein d'une « culture de société » et d'une « identité ethnonationale ». Autant de précisions qui sont passées relativement inaperçues entre 1998 et 2003 mais qui depuis ont revêtu une importance cruciale. Un même pays peut renfermer plusieurs « cultures de société » sans péril⁸¹ à condition que soient maintenus l'« égalité sociale », la « cohésion politique », et le « débat démocratique » (Kymlicka, 2003 : 48-49). Par là, il distingue le « *nation-building* » américain et français du « *nation-building* » canadien. Dans ce processus, la langue joue un rôle fondamental, ne serait-ce que comme véhicule de la culture majoritaire (Kymlicka, 2003 : 49).

II. Charles Taylor

Charles Taylor est connu en général pour son livre *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition* paru en 1992⁸², son travail sur la laïcité ou le sécularisme ou encore sur Hegel, et pour avoir donné son nom à la Commission Bouchard-Taylor dont il est l'un des deux rapporteurs. Il incarne un multiculturalisme communautarien.

⁸¹ Il nuance toutefois lui-même son propos : la culture majoritaire aspire inévitablement les membres d'une société dans la spirale du « *nation-building* ». Les minorités n'ont alors d'autre alternative que de « s'intégrer à la culture de la majorité » ou de demander un statut particulier (qui peut éventuellement aller jusqu'à un gouvernement autonome). Tout dépendant de leur nature, minorités nationales présentes depuis longtemps et dont la survivance est menacée par l'intégration comme les Catalans, les Saamis, les Basques, les Flamands, les Portoricains aux États-Unis, les Premières nations ; ou des immigrants présents depuis peu de temps et ne formant pas de sociétés séparées du pays d'accueil (Kymlicka, 2003 : 52).

⁸² Traduit en français en 1993 lors de sa parution chez Aubier. Nous utilisons l'édition Champs Flammarion de 2009.

Une erreur fréquente conduit à mésinterpréter Taylor, surtout en France : le lire hors d'un certain contexte particulier⁸³. Sa pensée est le fruit du Canada : un pays, véritable expérience politique, où des populations se sont retrouvées sur ce pays continent au hasard de l'Histoire et doivent vivre ensemble en héritant d'une situation coloniale (empire britannique, Québec, autochtones) à laquelle s'ajoute une forte immigration francophone, anglophone ou allophone, et d'une culture politique particulière issue justement de cette expérience, qui est une culture du consensus.

À ce faisceau de variables s'ajoute aussi l'héritage de Hegel. A l'instar de l'autre héritier de Hegel d'ailleurs, Axel Honneth, il assume une analyse morale de la reconnaissance. Pourtant, ses travaux diffèrent de ceux du philosophe allemand : Taylor n'a pas à gérer l'héritage de la Théorie Critique et de l'École de Francfort, mais il a à fournir à son pays une feuille de route pratique pour affronter les multiples défis liés à une diversité profonde et historique. C'est pourquoi il s'attache davantage à penser des thématiques telles que le multiculturalisme et la laïcité, deux problèmes vitaux pour l'avenir du Canada fédéral.

Cependant, derrière ce tableau si particulier, l'œuvre de Taylor représente avant tout une tentative de peindre un paysage beaucoup plus large, celui du tableau de la modernité occidentale.

1) Grandeur et misère de la modernité⁸⁴ (Taylor, 2002 : 126) :

⁸³ C'est d'ailleurs le constat que fait Paul Ricoeur en lisant Taylor : « J'ai trouvé dans l'essai de Charles Taylor, intitulé précisément « Politique de la reconnaissance », un modèle d'argumentation croisée qui trouve ses limites dans une situation polémique où l'auteur est personnellement engagé, s'agissant du destin du Québec francophone. » (Ricoeur, 2009 : 332).

⁸⁴ L'auteur explique qu'un consensus caractérise la pensée actuelle sur la modernité comme étant décadente alors même qu'il est impossible d'obtenir un accord sur la date du début du déclin (Taylor, 2002 : 9). Il nomme cette impression « malaise de la modernité ». Ce dernier revêt trois dimensions qui permettent de l'identifier : 1) l'individualisme (Taylor, 2002 : 10-12) ou plus exactement « la disparition des horizons moraux transcendant l'individu » (Pélabay, 2001 : 227). Bien que positif par certains aspects (fin des hiérarchies sociales limitantes, liberté moderne, idéaux, etc.), il s'accompagne d'une désacralisation des choses que d'autres ont nommé ailleurs « désenchantement du monde » qui va jusqu'à la réification – bien que Taylor n'emploie pas le terme – : « Les choses qui nous entourent [avant le désenchantement moderne] ne représentaient pas seulement des matières premières ou des instruments pour la réalisation de nos projets : leur place dans la chaîne des êtres leur conférait un sens. » (Taylor, 2002 : 11) ; 2) « la primauté de la raison instrumentale » (Taylor, 2002 : 12). Cette raison réduit tout en termes de profit et d'efficacité tout en étendant constamment son domaine d'exercice, y compris éventuellement à des zones qui ne devraient pas la concerner : « (...) une fois que les créatures qui nous entourent perdent la signification que leur assignait leur place dans la chaîne des êtres, elles se dégradent en matières premières ou en moyens assujettis à nos fins. » (Taylor, 2002 : 13) ; 3) un « despotisme » que Taylor qualifie, après Tocqueville, de « doux » (Taylor, 2002 : 16-17), c'est-à-dire une « aliénation de la sphère politique » (Taylor, 2002 : 17) : « Il ne s'agira pas d'une tyrannie fondée comme autrefois sur la terreur et l'oppression. Le gouvernement restera doux et paternaliste. Il maintiendra même les formes de la démocratie en organisant régulièrement des élections. »

a) La modernité :

Quatre concepts clé permettent ici de comprendre la pensée de Taylor : modernité, identité, reconnaissance, authenticité, dans cet ordre. Ainsi, la modernité est le moment où l'identité telle qu'elle est connue aujourd'hui s'est cristallisée. Avec cette nouvelle ère – et cette nouvelle culture (Taylor, 1996 : 285-302) – a pu naître le concept de reconnaissance, là encore, tel que nous l'employons peu ou prou de nos jours. De là s'est développée une « éthique de l'authenticité » (Taylor, 2002 : 33).

En effet, lorsqu'apparaît quelque part le concept de reconnaissance,

« Hegel vient immédiatement à l'esprit, avec sa fameuse dialectique du maître et de l'esclave. C'est une étape importante, mais il nous faut remonter un peu plus haut pour voir comment ce passage a pris le sens qu'il a. On peut distinguer deux changements, dont la conjonction a rendu inévitable la préoccupation moderne d'identité et de reconnaissance. Le premier est l'effondrement des hiérarchies sociales qui avaient pour fondement l'*honneur*. (...) À côté de cette notion d'honneur, on a la notion moderne de dignité, utilisée à présent en un sens universaliste et égalitaire (...) » (Taylor, 2009 : 43 ; Taylor, 2002 : 54-55).

C'est le premier changement. Le deuxième est le suivant : « (...) l'importance de la reconnaissance a été modifiée et intensifiée par la nouvelle conception de l'identité individuelle qui apparaît à la fin du XVIII^{ème} siècle. On pourrait parler d'une identité individualisée, particulière à ma personne et que je découvre en moi-même. ».

Cette évolution s'accompagne d'une exigence supplémentaire : « (...) être fidèle à moi-même et à ma propre manière d'être. » ; soit un « idéal d' « authenticité » » (Taylor, 2009 : 44).

Cet « idéal » ou cette « éthique » est de toute importance pour comprendre Taylor parce qu'elle explique pourquoi il s'intéresse à la question de la religion et se situe dans une perspective morale. Taylor appelle particulièrement les cinquante dernières années « l'âge de l'authenticité » (Taylor, 2011 : 807-819-858). Notre époque est donc marquée par l'impression fortement répandue d'un délitement généralisé des groupes et communautés (alors qu'il n'est pas forcément vérifié scientifiquement) (Taylor, 2011 : 808) :

« Il s'agit d'une part d'une révolution individualisante, ce qui peut sembler étranger puisque notre âge moderne était déjà, à certains égards, fondé sur une forme d'individualisme. Mais cet individualisme s'est désormais déplacé sur un axe nouveau, sans abandonner les anciens

pour autant. En plus de l'individualisme moral/spirituel et instrumental se répand désormais un individualisme « expressif ». (...) Ce qui est nouveau est que ce type d'orientation de soi semble être devenu un phénomène de masse. » (Taylor, 2011 : 807-808).

Cette révolution se manifeste de plusieurs manières, comme par exemple la culture de la jeunesse, le consumérisme, ou encore la valeur du choix (Taylor, 2011 : 816). Les années 1960 l'illustrent bien⁸⁵. Elle est marquée par une rhétorique « (...) du choix et de l'autodétermination (...) » alors même qu'elle promeut « conformisme » et « aliénation » (Taylor, 2011 : 824). Elle entraîne le développement d'un « relativisme mou » (Taylor, 2011 : 826) : « (...) laisser chacun faire ce qu'il veut, ne pas critiquer les « valeurs » des autres. ». « Le péché qui n'est pas toléré est l'intolérance. » (Taylor, 2011 : 826). C'est donc ici, à l'intersection entre individuel et collectif que surgit l'identité.

Mais pour Taylor, il y a un « malaise de la modernité » (Taylor, 2002) « (...) imputable à trois facteurs : la disparition des horizons moraux transcendant l'individu, la primauté accordée à la raison instrumentale et l'atomisation du corps social qui induit un déficit de participation et de solidarité communautaire. » (Pélabay, 2001 : 227).

b) L'identité

Le concept d'identité est fondamental pour Taylor. Il le définit ainsi :

« Cela représente ce que nous sommes, « d'où nous venons », etc. En tant que tel, c'est l'arrière-plan sur lequel nos goûts, nos désirs, nos opinions et nos aspirations prennent leur sens. Si certaines choses que j'apprécie le plus ne me sont accessibles que par la relation avec la personne que j'aime, celle-ci devient alors partie de mon identité. » (Taylor, 2009 : 51).

En fidèle lecteur de Hegel, il conçoit la formation de l'identité comme intersubjective.

Pour Taylor, la reconnaissance dans ses applications politiques sert à passer d'une identité négative à une identité positive. En effet, les « (...) groupes exclus subissent ainsi – directement ou par omission – une image dépréciative d'eux-mêmes (...) » liée à la survalorisation du paradigme de l'homme blanc occidental chrétien hétérosexuel (et donc à la dévalorisation de toute personne ne correspondant pas à ce canon). Il prend la lutte pour

⁸⁵ Il semblerait cependant que la Génération Y marque son déclin ; ou au moins une évolution.

la reconnaissance au sens littéral⁸⁶ : comme un outil de réparation de l'identité meurtrie des minorités.

Taylor répond immédiatement à des accusations de relativisme : pour lui, le problème ne se pose pas. Car s'il présume ou présuppose un respect égal dû à toutes les cultures (Taylor, 2009 : 90), il n'affirme pas pour autant que tout jugement de valeur doive être suspendu. Postuler le respect égal de toutes les cultures ne revient pas à niveler toutes les cultures et leurs contributions. Cela signifie seulement que les outils et catégories doivent être adaptés, comme il l'explique lorsqu'il compare un « raga indien » au « Clavier bien tempéré » (Taylor, 2009 : 91), « (...) en transformant nos critères. » (Taylor, 2009 : 92). Il faut se laisser transformer par la culture de l'autre pour être en mesure de la juger (Taylor, 2009 : 95). En contexte scolaire, ou universitaire (terrain de prédilection des revendications multiculturelles d'adaptation des programmes en faveur d'une plus grande diversité (Glazer), cela passe par exemple par un changement des « canons académiques » (Taylor, 2009 : 92).

Taylor arrête cependant sa défense en règle d'une telle « présomption » à sa traduction sous forme de droit⁸⁷ (Taylor, 2009 : 93). Ce point est fondamental de nos jours – il l'était peut-être un peu moins il y a quelques années – puisque la plupart des revendications liées à la reconnaissance se font au nom de droits, et via des droits. Mais il admet tout de même que l'enjeu est celui de l'inclusion (Taylor, 2009 : 93). Il y a bien homogénéisation chez Taylor, mais elle ne réside pas dans la reconnaissance comme droit. Elle résulte de certaines formes de multiculturalisme qui échouent à voir l'ethnocentrisme de leur pseudo-relativisme, par exemple dans l'injonction à rendre des jugements de valeur positifs⁸⁸ (Taylor, 2009 : 96).

Une telle conception instrumentale de la reconnaissance l'expose à une réponse sous la forme de l'échec ou de la réussite de la reconnaissance (ou du multiculturalisme). Reste à déterminer si c'est là l'objectif de l'auteur, ou encore si c'est intellectuellement pertinent.

⁸⁶ Même s'il affiche un certain scepticisme quant à l'usage de la violence pour se tirer de la domination prôné par Frantz Fanon dans *Les Damnés de la terre* (Taylor, 2009 : 88).

⁸⁷ Il ne dit pas si c'est parce que figer la reconnaissance d'une différence dans le droit nuirait à la reconnaissance. Cependant, le fait qu'il aborde immédiatement après la question de l'intégration laisse à penser que cette dimension du problème le préoccupe.

⁸⁸ Honneth aborde le même point dans *La Lutte pour la reconnaissance* (voir passage sur le mépris et les stéréotypes positifs).

c) Hegel

Taylor est un lecteur assidu de Hegel, dont des traces se retrouvent jusque-là où Taylor ne lit pas Hegel dans le texte (Taylor, 2009 : 88). Il fait reposer sa définition de l'identité sur sa lecture de Hegel et de Rousseau. Ainsi, dans son essai fondateur *Multiculturalisme : Différence et Démocratie*, Charles Taylor ne se contente pas de définir ce qu'est l'identité d'un individu ou d'un groupe et comment elle se construit, ni d'exposer les raisons qui justifient la mise en place de politiques de la reconnaissance.

« Considérons ce que nous entendons par *identité*. Cela représente ce que nous sommes, « d'où nous venons », etc. En tant que tels, c'est l'arrière-plan sur lequel nos goûts, nos désirs, nos opinions et nos aspirations prennent leur sens. Si certaines choses que j'apprécie le plus ne me sont accessibles que par la relation avec la personne que j'aime, celle-ci devient alors partie de mon identité. » (Taylor, 2009 [1994] : 51).

En tant que telle, l'identité est conçue comme dialogique, ce qui a pour corollaire le besoin ou l'exigence de reconnaissance, suivant qu'il s'agit d'un groupe ethnique ou d'un groupe national (Taylor, 2009 : 41). Dans son texte, reconnaissance et multiculturalisme sont utilisés alternativement, sans doute parce qu'il ne considère que la politique de la reconnaissance quand elle est officielle, soit au Canada en 1994, date la première publication, le multiculturalisme.

Mais il prend aussi ses distances avec l'auteur allemand lorsqu'il met en avant la notion de « conciliation ». Le terme est très important pour Taylor (pour comprendre la culture politique canadienne également). Il se retrouve d'ailleurs dans le rapport de la Commission Bouchard-Taylor (Commission Bouchard-Taylor, 2007). Taylor est communautarien mais il n'est pas anti-moderne ; il lutte contre la « fragmentation » (Pélabay, 2001 : 228), ce qui le conduit souvent à s'opposer à Hegel (Pélabay, 2001 : 228-229). Sa démarche consiste à concilier identité et contradiction (Pélabay, 2001 : 229).

2) Une définition du multiculturalisme

Taylor imagine une « politique de reconnaissance égalitaire » dans la « sphère publique » (Taylor, 2009 : 56). Elle revêt deux caractéristiques principales :

La première remet en cause la hiérarchisation plus ou moins tacite des citoyens d'une société donnée :

« Avec le passage de l'honneur à la dignité est venue une politique d'universalisme mettant en valeur l'égalité de tous les citoyens, et le contenu de cette politique a été l'égalisation des droits et des attributions. Ce qu'il faut éviter à tout prix est l'existence de citoyens de « première » et de « seconde classe ». » (Taylor, 2009 : 56-57).

Il donne l'exemple de la lutte pour les droits civiques aux États-Unis dans les années 1960⁸⁹.

La seconde concerne le support identitaire de la reconnaissance :

« Au contraire, le second changement – le développement de la notion moderne d'identité – a donné naissance à une politique de la différence. Il existe aussi naturellement un fondement universaliste à cela, qui tend à la confusion entre les deux. *Tout le monde* devrait être reconnu en fonction de son identité unique. Mais la reconnaissance signifie ici quelque chose d'autre. Avec la politique d'égalité de dignité, ce qui est établi est censé être universellement le même, un ensemble identique de droits et de privilèges ; avec la politique de la différence, ce qu'on nous demande de reconnaître, c'est l'identité unique de cet individu ou de ce groupe, ce qui le distingue de tous les autres. L'idée est que c'est précisément cette distinction qui a été ignorée, passée sous silence, assimilée à une identité dominante ou majoritaire. Et cette assimilation est le péché majeur contre l'idéal d'authenticité. » (Taylor, 2009 : 57).

C'est aussi une des multiples causes du « malaise de la modernité » décrit par Taylor et à laquelle il essaie d'apporter une solution pratique dans la reconnaissance politique, à travers le

⁸⁹ L'exemple doit être fortement nuancé au vu des événements de 2014-2015 et des émeutes de Ferguson (Missouri) et Baltimore (Maryland). Ils ont révélé – presque au sens photographique du terme – l'ampleur des violences physiques subies par les populations racisées aux États-Unis notamment aux mains de la police, la résurgence (ou faut-il dire la persistance) du Ku Klux Klan, et ce qui en relations internationales serait qualifié de *path dependency*, un poids de l'histoire qui malgré l'élection du premier président afro-américain, ne passe pas.

multiculturalisme communautarien (Pélabay, 2001 : 227-323). De cette manière, il assume le caractère normatif de ses théories : « À partir de l'observation de faits, Taylor ne se prive pas d'utiliser la fonction normative de la philosophie politique car conformément à sa critique de la neutralité en sciences humaines, il est pour lui tout simplement impossible de dissocier fait et norme, théorie explicative et théorie normative dans le domaine du politique. » (Pélabay, 2001 : 227). Il conçoit alors ses théories en ayant à cœur de régler des problèmes politiques et sociétaux observables.

La définition communautarienne du multiculturalisme revêt plus de conséquences qu'il n'y paraît au premier abord. En effet, un point distingue profondément les penseurs libéraux des penseurs communautariens, qui se joue dans le multiculturalisme : il s'agit de l'auto-détermination. En effet,

« (...) les communautariens remettent en question nombre des hypothèses standard concernant la nature et la valeur de l'autodétermination. En particulier, les communautariens soutiennent que les libéraux commettent la double erreur de surestimer notre capacité d'autodétermination et de négliger les conditions préalables grâce auxquelles cette capacité peut s'exercer de façon significative. » (Kymlicka, 2012 : 217).

Les communautariens ne récusent pas complètement le *droit* à l'autodétermination pour autant : cette lecture des théories communautariennes, bien que très répandue, leur intente un mauvais procès. Plutôt, ils invitent à nuancer fortement la *possibilité* pour les individus et les groupes de s'autodéterminer pleinement. C'est différent. Ils s'opposent à l'illusion d'une liberté parfaite dans le choix de son propre destin par exemple.

3) Laïcité, sécularisme, libéralisme

Cette opposition porte aussi sur la question de la prétendue neutralité de l'État, à laquelle ils préfèrent la notion de « bien commun » (Kymlicka, 2012 : 225-226). Elle structure la société communautarienne :

« La forme de vie de la communauté est au fondement de la hiérarchisation publique des conceptions du bien, et le poids attribué à telle ou telle préférence individuelle dépend de son degré de conformité ou de contribution au bien commun. L'aspiration publique aux objectifs communs qui définisse la forme de vie de la communauté n'est donc pas limitée à une exigence de neutralité.

Elle prévaut sur les prétentions des individus aux droits et aux ressources requises pour réaliser leurs propres conceptions du bien. » (Kymlicka, 2012 : 225).

Les conséquences de cette conception seront particulièrement visibles dans la manière d'envisager la laïcité. L'héritage de Taylor, c'est aussi un rapport « ouvert » à la laïcité. Co-rapporteur avec Gérard Bouchard de la Commission qui porte leur nom sur les pratiques d'accommodement raisonnable, Taylor a contribué à élaborer une laïcité à la québécoise, ouverte, par opposition à une laïcité française envisagée comme rigide. Ce concept répond directement à un besoin sociétal québécois. C'est une des raisons qui explique l'insistance de l'auteur sur la question du lien entre reconnaissance et projets nationaux.

Il montre aussi les points communs et les différences entre les projets nationaux canadien et québécois, dans un passage de son ouvrage apparemment passé plutôt inaperçu (Taylor, 2009 : 72-84). Pourtant, il avait déjà exprimé l'année précédente sa crainte que les « deux solitudes » canadienne et québécoise ne soient finalement irréductibles :

“The “Two Solitudes” of Hugh MacLennan are still a fundamental reality in Canada; the ways that the two groups envisage their predicament, their problems, and their common country are so different that it is hard to find a common language. They are like two photographs of the same object taken from such different points of view that they cannot be superimposed.” (Taylor, 1993: 24)

Si l'œuvre de Charles Taylor fait couler autant d'encre, c'est en partie parce qu'elle porte sur un point clé de la modernité : la question du libéralisme. Au Canada, cette tension n'est pas étrangère à celle entre les « Deux Solitudes ». En effet, d'après Taylor, primeraient en Amérique du Nord deux conceptions du libéralisme : la première, majoritaire et principalement répandue dans l'Amérique Anglophone, privilégie une vision individualiste du libéralisme ; la deuxième, présente surtout au Québec, permet d'accommoder libéralisme et “dessins collectifs” (Taylor, 2009 : 80). Cette différence fondamentale entre le Québec et le Canada s'est révélée particulièrement patente en 1982 au moment de l'adoption de la Charte des Droits et Libertés et lors des débats sur l'Accord du Lac Meech (Taylor, 2009 : 73) :

« La résistance à la “société distincte”, qui appelait à la prééminence de la Charte, venait en partie d'une conception opératoire répandue dans le Canada anglais. (...) Chaque société avait mal perçu l'autre tout au long du débat sur l'amendement Meech ; mais ici, les deux se percevaient avec

acuité – et elles n’aimaient pas ce qu’elles découvraient. Le reste du Canada voyait que la clause de la société distincte légitimait les desseins collectifs ; le Québec voyait que la préséance donnée à la Charte imposait une forme de société libérale qui lui était étrangère et à laquelle il ne pourrait jamais s’accommoder sans perdre son identité. » (Taylor, 2009 : 82-83).

En ce sens, c’est le thème de la reconnaissance qui a révélé le fossé existant entre deux projets de société, entre deux nationalismes en concurrence.

À cela, Burgess ajoute que des deux libéralismes naissent deux manières différentes de penser le fédéralisme, visibles au Canada et au Québec : “the Anglo-American federal tradition” (Burgess, 2005 : 177-178) fondée sur l’idée d’un contrat social et inspirée notamment des idées de John Locke sur l’individualisme, la propriété privée, et le constitutionnalisme ; et le « Québec federalism revisited » (Burgess, 2005 : 186) :

“(…) I want to call attention to the existence of a tradition of federalism in the province of Quebec [sic] in Canada that serves to point up the way that different federal influences from seemingly discrete political experiences can infiltrate and impinge upon others federations. The case of Quebec [sic] federalism is especially interesting in this respect because of its historical, philosophical, and ideological roots in the Continental European tradition of federalism than with the Anglo-American federal tradition.” (Burgess, 2005: 186)

La question de la situation du Québec travaille profondément Taylor qui cherche alors des solutions théoriques inédites chez des auteurs éprouvés, comme Hegel. Il partage ce point commun avec un autre auteur, cherchant lui aussi à articuler reconnaissance et diversité de manière nouvelle et adaptée aux particularismes québécois, Michel Seymour.

III. Michel Seymour

A l’instar de celles de Will Kymlicka, de Charles Taylor et de Charles Blattberg (Blattberg, 2003 ; Blattberg, 2009), l’œuvre de Michel Seymour est profondément marquée par l’expérience canadienne. Comme Kymlicka, il inscrit sa pensée dans un cadre libéral⁹⁰ (quoique politique, à la différence de Rawls). Lui aussi veut concilier libéralisme et droits pour les groupes (quoique pas tout à fait le même type que Kymlicka). Mais il ne rejette

⁹⁰ Voir ce qu’il écrit dans le chapitre « Le libéralisme, la politique de la reconnaissance et le cas du Québec » (Seymour, 2000 : 119-138) dans Comprendre : les identités culturelles de Will Kymlicka et Sylvie Mesure.

pas les apports de Charles Taylor, Michael Walzer et les autres communautariens (Seymour, 2009) et souhaite que leurs théories soient « compatibles » (Seymour, 2008 : 12). En ce sens, il représente un entre-deux (Seymour, 2008 : 11-47). Il veut aller au-delà de Kymlicka en passant de la simple tolérance à la reconnaissance au sein d'un État multinational, c'est-à-dire en dépassant les droits différenciés pour les groupes au profit des droits collectifs ; mais il reste en deçà de Taylor en privilégiant une définition constitutionnelle des peuples et des identités (Seymour, 2008 : 13). Il s'écarte aussi de l'exemple canadien pour élargir son horizon, même si la situation du Québec est omniprésente, en filigrane.

Deux de ses ouvrages s'inscrivent en particulier dans notre problématique : *De la Tolérance à la reconnaissance*, et *La Reconnaissance dans tous ses états* (ou faudrait-il écrire « États » ?) qu'il a co-dirigé (Seymour, 2009). Les deux remontent aux racines de la reconnaissance et en tirent des pistes pour l'avenir.

A) L'héritage hégélien de la reconnaissance

Hegel représente une station incontournable de toute réflexion sur la reconnaissance, particulièrement depuis les années 1990 (Seymour, 2009 : 17) :

« La problématique de la reconnaissance comporte plusieurs dimensions et peut être appréhendée à partir de plusieurs angles différents. Tout d'abord, en France comme en Allemagne et aux États-Unis, elle est souvent traitée sous l'angle de la réappropriation de l'héritage hégélien (...) », à tel point que « [c]ela donne même lieu à un véritable changement de paradigme au sein de la philosophie politique contemporaine. Les auteurs contemporains sont de plus en plus enclins à passer d'un paradigme kantien à un paradigme hégélien. » (Seymour, 2009 : 17-18).

Dans *De la Tolérance à la reconnaissance*, cet aspect du livre de Seymour n'est pas central. Il l'aborde dans la première partie, pour pouvoir passer à autre chose ensuite. Pour autant, et dans la mesure où Taylor aussi s'inscrit dans la lignée de cet héritage, il importe d'examiner ce qu'il utilise de l'œuvre du philosophe allemand. Comme d'autres (Caillé, 2007 ; Caillé et Lazzeri, 2009), et contrairement à Axel Honneth, il privilégie la dialectique du maître et de l'esclave (Seymour, 2009 : 17).

Deux axes sont privilégiés à partir de cet héritage qui résonnent bien avec notre problématique : d'une part celui issu de la théorie critique de l'École de Francfort portant sur les « (...) rapports que les individus et les groupes exclus ou dominés entretiennent avec des majorités dominantes. ». Entrent là « [l]es rapports entre les hommes et les femmes dans la vie privée [- et publique -], les rapports entre les groupes minoritaires et le système de droits et libertés dans la société civile et les relations entre classes sociales dans les relations de travail (...). D'autre part « (...) la problématique du multiculturalisme » (Seymour, 2009 : 19). Chez Seymour, la reconnaissance est avant tout politique et institutionnelle, seules caractéristiques permettant de surmonter certaines difficultés, comme l'essentialisme⁹¹. En ce sens, elle est directement liée à la question de la diversité ou du pluralisme : « (...) la politique de la reconnaissance [est] comprise comme une politique qui cherche à promouvoir le pluralisme culturel. » (Seymour, 2009 : 253). N'est pas interrogée ici la pertinence ni même l'utilité de cette promotion, seules en sont examinées les modalités.

Pour autant, l'héritage est aménagé pour répondre aux défis contemporains. Ainsi, Seymour souligne quelques implications fondamentales pour qui s'intéresse à l'angle diversité-reconnaissance. Tout d'abord il souligne une limite profonde des théories et politiques de la reconnaissance et l'importance corrélative :

d' « (...) une délimitation de la sphère d'action des politiques de la reconnaissance de la différence. Celles-ci ne peuvent ni ne doivent prétendre être en mesure d'apporter les corrections aux blessures morales subies par les personnes. Les « esprits brisés » ne peuvent être « réparés » par les seules vertus d'une politique de la reconnaissance de la différence appliquée institutionnellement. » (Seymour, 2009 : 254).

Ensuite, il affirme, après Charles Blattberg (Blattberg, 2003 ; Blattberg, 2009), que :

« [l]a reconnaissance⁹² ne peut être imposée ou exigée. Elle ne peut qu'être accordée librement. Elle ne peut être obtenue au terme d'une lutte ou grâce à une négociation menée intensivement. Elle ne peut advenir que dans la rupture totale et définitive avec la négociation, la violence et la lutte. » (Seymour, 2009 : 255).

Ce qui implique tacitement que la reconnaissance ne peut s'entendre au sens moral et représente aussi une prise de distance avec Hegel. Ce n'est pas la seule.

⁹¹ L'auteur écrit : « Il suffit de s'en remettre à une conception institutionnelle de l'identité. Comprise de cette façon, la reconnaissance ne suppose pas l'essentialisme. » (Seymour, 2009 : 257).

⁹² Il est à noter que l'auteur conçoit conjointement reconnaissance et réconciliation (Seymour, 2009 : 255).

Ainsi se pose la question de savoir qui est sujet de reconnaissance. Qui (ou quoi) peut faire l'objet d'une politique de la reconnaissance ? Seymour précise : « Les personnes, les groupes culturels et les peuples peuvent-ils faire l'objet d'une politique de la reconnaissance ? » (Seymour, 2009 : 19). C'est là qu'intervient la confusion entre reconnaissance et multiculturalisme. Taylor et ses successeurs (Fraser, Kymlicka, Tully et d'autres) y répondent d'ailleurs directement.

De plus, cette reconnaissance est « (...) une exigence immédiate de modification constitutionnelle et de modification institutionnelle » (Seymour, 2009 : 257). Ce qui nous place très loin des exemples récents de reconnaissance, marqués par les tergiversations et les négociations serrées, comme la loi sur le mariage pour tous ou sur les signes extérieurs d'appartenance religieuse.

Encore, il rappelle le caractère de réciprocité des politiques de la reconnaissance en contexte pluraliste :

« La reconnaissance des minorités par la communauté d'accueil doit aller de pair avec une reconnaissance par les minorités des règles du vivre-ensemble qui ont été adoptées au sein de la communauté d'accueil. C'est une façon de tenir compte des droits collectifs de la communauté d'accueil. Or, c'est justement l'absence de réciprocité qui confère parfois aux politiques de multiculturalisme des allures franchement inacceptables⁹³. » (Seymour, 2009 : 257). Ce n'est pas le cas du multiculturalisme canadien par exemple (Seymour, 2009 : 260).

Enfin, et contrairement à l'intuition première, le passage aux droits collectifs permettrait de favoriser l'intégration, et de garantir le primat des valeurs de la société d'accueil en ne se limitant pas au développement des relations États-citoyens (comme le multiculturalisme) ou aux relations « interpersonnelles » (comme l'interculturalisme) (Seymour, 2009 : 261-262). En s'en tenant à des droits individuels, l'État place « (...) sur le même pied la réclamation de protection culturelle de l'immigrant et celle du membre de la société d'accueil⁹⁴. ». Il s'en remet aussi aux individus pour ce qui est de l'intégration des nouveaux arrivants, ce qui revient peu ou prou à abandonner l'exigence d'intégration.

⁹³ Michel Seymour écrit cela en 2009, certainement encore sous le coup de la « crise des accommodements raisonnables ». Si tant est que les demandes d'accommodement et de reconnaissance n'émanent que de nouveaux venus dans cette société d'accueil.

⁹⁴ Ce qui dans le contexte canadien permet habilement de noyer les revendications collectives du Québec, des Autochtones et des Acadiens.

B) Les liens entre reconnaissance et multiculturalisme

La reconnaissance est souvent confondue avec le multiculturalisme auquel elle est réduite. Le multiculturalisme étant d'ailleurs trop souvent réduit lui-même au communautarisme, par un mécanisme familier de ses détracteurs.

D'autant qu'il existe différents modèles multiculturels selon les rares pays ayant adopté cette politique officiellement (Canada, Grande-Bretagne, Australie, Inde). Le multiculturalisme n'est qu'un paradigme de théories et de politiques de la reconnaissance parmi d'autres (comme l'interculturalisme) qu'il reste éventuellement à inventer. Une caractéristique particulièrement prégnante doit être soulignée : le multiculturalisme est quasiment toujours présenté comme « en crise », en échec, sur le point d'être abandonné ou devant l'être. Cela peut être une des raisons pour lesquelles la reconnaissance est elle aussi présentée comme un échec. En outre, il est généralement présenté comme « le » multiculturalisme, c'est-à-dire comme un courant unifié et uniforme, ce qui est loin d'être le cas (Seymour, 2009 : 20-21). Au contraire, les débats internes au multiculturalisme sont âpres (Seymour, 2009 : 21), qu'ils portent sur le caractère individuel ou collectif des droits à revendiquer, sur la place du libéralisme, ou encore la laïcité (ou faudrait-il plutôt dire dans certains cas le sécularisme) par exemple.

Lorsque la reconnaissance est abordée dans une perspective multiculturelle – Seymour dit « multiculturaliste » – elle inclut les groupes (et non seulement les individus) jusqu'aux « (...) groupes dit « culturels » comme les féministes et les homosexuels, mais parfois aussi les groupes dits « ethniques ». » (Seymour, 2009 : 20). L'hypothèse qui peut être tirée du texte de Seymour pour expliquer cette réduction concerne l'aspect « pratique » de la reconnaissance que lui et d'autres auteurs privilégient (après les trois acceptions du terme identifiées par Paul Ricoeur dans *Parcours de la reconnaissance* (Ricoeur, 2009 [2004])). Ainsi, la reconnaissance multiculturelle n'est pas seulement épistémique ou éthique ; elle est profondément ancrée dans le politique et la politique :

« La reconnaissance n'est donc pas la réaction à des traits préexistants, et elle n'est pas non plus un acte qui fait entièrement advenir à l'existence l'objet reconnu [même s'il y a un côté performatif à la reconnaissance (Caillé et Lazzeri, 2009)]. On pourrait dire que grâce à un acte de reconnaissance, certains traits de l'agent reconnu se voient accorder un certain statut.

Les actes de reconnaissance génèrent des obligations et des responsabilités, mais ils sont en même temps des réactions à des faits préexistants. La réponse à ces faits préexistants peut varier sur une échelle qui va de la prise en compte à la promotion, en passant par la verbalisation, la protection ou l'engagement en faveur de ce qui a de la valeur. (...) Ce concept de reconnaissance a une application déjà bien établie entre États souverains. L'accession au statut d'État souverain est conditionnée par un acte de reconnaissance performé de façon multiple par la communauté internationale. Mais cet acte s'applique aussi aux peuples sans État, aux citoyens d'un État, et même aux individus dans leurs relations interpersonnelles. » (Seymour, 2009 : 22-23).

Cette définition marque bien les limites de l'exercice de la reconnaissance : les zones où elle peut être appliquée, les sujets et objets de reconnaissance, l'ampleur de leurs demande, la nature de leurs luttes, etc.

C) Une théorie libérale des droits collectifs pour les peuples : comment et pourquoi ?

Au centre de la théorie qu'élabore Michel Seymour dans *De la Tolérance à la reconnaissance* se trouve la question de l'État. L'État-nation ne peut plus être la seule grammaire envisageable car :

« (...) le problème est que, dans la réalité [et non dans la fiction rawlsienne], la plupart des États sont multinationaux. Il ne s'agit pas seulement d'États comportant des minorités immigrantes, mais bien d'États qui comportent en leur sein des minorités nationales diverses : minorités immigrantes, minorités issues d'une majorité voisine et nations minoritaires. » (Seymour, 2008 : 23).

C'est pourquoi les efforts de l'auteur portent « (...) sur les droits des peuples dans les États multinationaux (...) » et qu'il souhaite « (...) justifier la reconnaissance des droits collectifs pour toutes les sortes de minorités nationales. » (Seymour, 2008 : 24).

Une dizaine d'idées clé pour notre problématique à retenir de cette somme foisonnante⁹⁵. Seymour identifie dix-sept critiques opposées au multiculturalisme libéral (Seymour, 2008 : 31-33). Surtout, il pose les bases de sa théorie et les laisse ouvertes à la discussion et à la critique :

⁹⁵ Elles sont loin d'être les seules. Ce n'est pas rendre justice à ce livre que de le réduire à cette liste. Mais elle permet un rapide survol de sa théorie en piochant ce qui entre dans le cadre de notre problématique.

- L'État-nation ne suffit plus à accommoder la diversité des États démocratiques occidentaux. Il ne s'agit pas pour autant de s'en débarrasser d'un revers de main.
- Il faut assurer le plus possible le vivre-ensemble quitte à faire des concessions (lesquelles, c'est un problème majeur), « un minimum de préceptes libéraux » (Seymour, 2008 : 292). Cependant ces concessions sont clairement délimitées et encadrées.
- Le passage de la tolérance à la reconnaissance se fait par l'octroi de droits collectifs même dans un contexte libéral, et particulièrement politiquement libéral. Cela correspond à un passage du libéralisme individualiste au libéralisme politique.
- « Un droit collectif est un droit applicable à des groupes. » (Seymour, 2008 : 32). Il examine en détail les conditions et les conséquences d'une politique de la reconnaissance favorable aux droits collectifs.

L'auteur répond à dix-sept des critiques qui peuvent être apportées à sa théorie et à ses défenseurs (Seymour, 2008 : 31-32). Parmi d'autres, peuvent être retenues les quelques unes suivantes : l'idée que des droits collectifs auraient des effets essentialistes, ou l'idée que la reconnaissance est une « philosophie communautarienne », ou encore l'idée qu'un « droit des peuples » bouleverserait les relations nationales (chaque groupe étant engagé dans son propre processus d'auto-détermination) (Seymour, 2008 : 34-35).

- Le seul sujet de droits collectif moralement acceptable est le peuple. Reste donc à définir ce qui constitue un peuple. En effet, « [i]l faut caractériser le sujet du droit comme un peuple en s'inspirant d'une conception politique des peuples. (...) [soit] une conception fondée sur le libéralisme politique. » (Seymour, 2008 : 31).
- Sont objets de droits collectifs les « biens institutionnels » comme les « (...) écoles, commissions scolaires, hôpitaux, villes, gouvernements autonomes, etc. » (Seymour, 2008 : 31).
- Sont sujets de droits collectifs des groupes répondant à cinq critères : 1) « (...) un nombre suffisant de membres (...) » ; 2) « (...) ayant acquis une certaine durabilité » ; 3) jouant « (...) un rôle important dans la représentation que les gens se font de leur propre personne (...) » ; 4) très important, « [i]l faut que le groupe soit une source de diversité culturelle. » ; 5) « Le groupe doit aussi avoir un impact bénéfique sur la liberté de ses membres. » (Seymour, 2008 : 31-32). Ces exigences permettent de limiter considérablement la liste des groupes éligibles à de tels droits et de s'assurer qu'ils sont compatibles avec le libéralisme politique (Seymour, 2008 : 32 et 473-502).

- Si le modèle de l'État-nation moderne est en difficulté, l'auteur ne rejette pas pour autant les « cultures sociétales nationales » (Seymour, 2008 : 32). Il s'élève contre l'idée d'un monde désormais post-national (Seymour, 2008 : 542-589). Pour lui, ces cultures nationales ne sont pas incompatibles avec des cultures minoritaires (Seymour, 2008 : 32). Au contraire, elles se nourrissent mutuellement : « En même temps, puisqu'il existe une très grande diversité de nations, on est amené à reconnaître davantage la diversité, ainsi que le pluralisme identitaire et le caractère dynamique de nos propres sociétés. » (Seymour, 2008 : 33). En ce sens, une sortie du libéralisme individualiste « traditionnel » au profit du libéralisme politique ouvert aux droits collectifs pour les peuples favoriserait une culture politique de la diversité (au sens plutôt sociologique du terme) qui permettrait également de se prémunir contre l'essentialisme et la « réification des entités collectives » et des identités (Seymour, 2008 : 35).
- Cela implique de répondre à nouveau à la question « qu'est-ce qu'une nation ? » adaptée à notre temps et à ses circonstances (Seymour, 2008 : 35). C'est aussi se poser la question de l'assimilation. Que faire des groupes (éventuellement nationaux) ayant été assimilés à d'autres, pour une raison ou pour une autre ? Interrogation cruciale pour notre problématique puisqu'elle est sous-tendue par une autre question : de quelle diversité s'agit-il dans les politiques de promotion du pluralisme ? Y a-t-il une diversité plus acceptable qu'une autre, pour le dire abruptement ? Le problème de la justice de ces politiques se pose donc ici particulièrement. Seymour répond là directement aux critiques de Kymlicka⁹⁶ : « Cependant, l'une des plus importantes objections adressées à Kymlicka est qu'il est amené à traiter moins bien les nations qui ont été historiquement décimées et qui sont maintenant incapables pour cette raison d'offrir un très grand éventail d'options. » (Seymour, 2008 : 518). Seymour de poursuivre sur un point très important :

⁹⁶ Ce dernier privilégie les nations au détriment des groupes (par exemple issus de l'immigration) « (...) en raison des bénéfices qu'elles engendrent pour la liberté individuelle. ». C'est pourquoi :

« Kymlicka a donc été amené à insister sur le fait que c'est le contexte de choix qui a de la valeur dans les cultures sociétales. Il est ainsi en mesure d'expliquer pourquoi les nations peuvent bénéficier d'une plus grande étendue de droits, si on les compare aux minorités issues de l'immigration. Les nations sont des cultures sociétales offrant un ensemble d'institutions complet, un plus grand éventail d'options et donc un ensemble de possibilités plus étendu pour réaliser pleinement l'idéal libéral. En bref, les nations offrent un plus grand contexte de choix que les minorités issues de l'immigration. » (Seymour, 2008 : 518).

Ou que les minorités assimilées par la colonisation, comme les nations Autochtones ?

« Si la valeur d'un groupe repose sur le fait d'offrir un contexte de choix très étendu, les groupes qui offrent un contexte de choix moins étendu devraient bénéficier d'un ensemble de droits moins complet. Mais cela est foncièrement injuste, puisque le groupe concerné s'est peut-être retrouvé dans un état de relative décrépitude à cause des actions menées par le groupe majoritaire. » (Seymour, 2008 : 519).

Mais une politique de la reconnaissance peut-elle compenser ces actions, forcément à posteriori, donc indirectement?

Partie 2 : Axe « héritage hégélien »

I. Hegel

La reconnaissance politique d'aujourd'hui a perdu beaucoup de sa sophistication théorique, au point de devenir synonyme d'une promotion de traits particuliers plus ou moins collectifs sous la forme d'injonctions plus que de demandes, cédant à une très forte pression normative au niveau théorique comme au niveau politique. Pour la retrouver, il faut revenir au moment décisif de l'histoire de ce concept, le « moment hégélien⁹⁷ » (Ricoeur, 2009). L'« *Anerkennung* », c'est la reconnaissance mutuelle et réciproque, contrairement à la reconnaissance des « moments » précédents (chez Kant et Bergson, mais aussi en partie chez Locke) où la reconnaissance était marquée par l'exclusion, par une nette distinction entre différence et diversité, entre identité mêmeté et identité ipséité, et entre une chose et une autre (Ricoeur, 2009 : 239-241). La reconnaissance chez Hegel est un concept suffisamment plastique pour pouvoir être adapté au cours du temps, selon les exigences des époques, selon une progression. Comme le souligne Paul Ricoeur,

« (...) les sphères spécifiques de la reconnaissance distinguées par Hegel ne constituent pas des configurations immuables ; ce sont des compromis historiques entre des exigences spéculatives et l'expérience empirique, de la même façon que dans le *Politique* d'Aristote (Aristote, 2002), la conception de base de la justice comme égalité se compose avec les limites historiques d'une société censitaire d'où sont exclus les esclaves, les femmes, les enfants et même les marchands. Il

⁹⁷ Il est impossible de rendre justice à toute la sophistication théorique de ce moment dans l'espace imparti. Les quelques généralités que nous survolons ici superficiellement forment toutefois un cadre théorique pour notre démonstration.

en est de même des élaborations successives de l'*Anerkennung* chez Hegel ; elles ouvrent une histoire de la lutte pour la reconnaissance qui continue de faire sens de nos jours aussi longtemps que la structure institutionnelle de la reconnaissance y reste inséparable du dynamisme négatif du procès entier (...). (...) C'est ainsi que les formes inchoatives de la théorie de la reconnaissance dans les écrits hégéliens de la période d'Iéna gardent leur puissance polémique, voire provocatrice, dans les interprétations contemporaines visant à les actualiser (...). » (Ricoeur, 2009 : 273).

Ce détour permet paradoxalement de comprendre toute l'actualité de la reconnaissance hégélienne. Il convient donc de revenir à Hegel en général (comme s'il était possible de ne s'intéresser qu'à une partie de l'œuvre sans dénaturer le sens du tout (Jarczyk et Labarrière, 1992)) et, particulièrement, à l'« *Anerkennung*⁹⁸ ». La question se pose alors – pour qui ne travaille pas spécifiquement sur Hegel – de quelle partie tirer profit. Cela dépend du problème auquel le lecteur s'attache, ici, celui de l'articulation entre diversité et reconnaissance, si cruciale de nos jours. Elle se trouve déjà dans des termes forcément moins contemporains chez Hegel⁹⁹. C'est pourquoi il importe d'y revenir, surtout à un passage en particulier, celui qui se trouve au chapitre 4 de la *Phänomenologie des Geistes*, couramment appelé « dialectique du Maître et de l'Esclave », depuis les « Leçons » d'Alexandre Kojève (Kojève, 1947). D'aucuns argueront de l'artificielle importance donnée à ce passage par rapport au reste de l'œuvre, héritée des biais kojéviens (Jarczyk et Labarrière, 1996) :

« Autant de raisons qui expliquent une certaine « survalorisation » de cette figure. Non pas au sens où l'on viendrait à lui prêter une importance supérieure à celle qui est la sienne – car il est vrai qu'elle est immense, (...) ; mais au sens où, tablant sur sa « plasticité » tout à fait réelle, on a opéré ici une sorte de translation ou d'exportation hors contexte, usant de cette dialectique comme d'un schème formel, indéfiniment applicable aux situations que l'homme doit vivre, et dessinant en chacune d'elles le principe uniforme de la victoire du négatif, par le jeu d'un simple renversement des termes en présence. » (Jarczyk et Labarrière, 1992 : 10).

Dans *Les Premiers combats de la reconnaissance*, les auteurs concèdent :

⁹⁸ Pour autant, il ne s'agit pas de s'attarder plus sur Hegel, même si la tentation est là, dans la mesure où son œuvre n'est pas au cœur du problème fixé au départ. D'autant que la reconnaissance n'est pas « le thème directeur du *System der Sittlichkeit* » (Ricoeur, 2009 : 276), qui est plutôt l'identité, au sens où l'emploie Fichte, c'est-à-dire en « termes éthiques » au sens de « mœurs » comme cœur structurel de l'« appareil spéculatif » (Ricoeur, 2009 : 276).

⁹⁹ Par exemple dans l'idée fondamentale de « la figure Maîtrise et Servitude » » comme d'un éveil « (...) à l'essentielle bi-polarité de toute conscience humaine ; (...) en faisant éprouver ce que l'on pourrait appeler, en l'occurrence, l'honneur perdu de l'autoconscience. » (Jarczyk et Labarrière, 1992 : 12).

« La *vulgate* hegelienne [sic] a tôt fait d'en décider : l'essentiel de cette philosophie – non pas la totalité de sa lettre, mais bien son esprit, son mouvement – trouveraient à se résumer dans ce que l'on a coutume d'appeler « la dialectique du maître et de l'esclave ». (...) Il est vrai que cette page prête le flanc à cette « fortune », (...) dans la mesure où elle libère l'imaginaire affronté aux questions vitales et toujours passionnelles qui concernent l'intersubjectivité humaine. » (Jarczyk et Labarrière, 1992 : 9).

Cela ne revient pas à dire que la dialectique n'est que de peu d'intérêt, seulement qu'il faut prendre des précautions car : « (...) cette « dialectique » se présente comme une sorte de parabole de portée universelle, susceptible d'applications multiples, illimitées. ». Il est compréhensible qu'Axel Honneth l'ait écartée de son corpus (Honneth, 2000) – même s'il n'invoque pas cet argument trop peu intellectuel sans doute – tant elle est émaillée de « (...) pièges pour qui veut en tirer les éléments d'une expérience actuelle. » (Jarczyk et Labarrière, 1992 : 10).

Il ne s'agit donc pas de plaquer l'« *Anerkennung* » à un contexte qui lui serait trop étranger mais bien d'en identifier les problèmes qui, à l'intérieur, concernent notre hypothèse. Hegel est redevable d'un certain nombre de ses prédécesseurs, parmi lesquels Hobbes, Machiavel, Fichte et Kant. Leur influence s'étend dans trois aspects importants de sa pensée.

1) Un fondement moral :

L'origine de la démarche de Hegel se trouve dans le défi de Hobbes : « (...) la question posée est en effet de savoir si un ordre politique peut se fonder sur une exigence morale qui soit aussi originaire que la peur de la mort violente et le calcul rationnel que celle-ci oppose à la vanité (...). » (Ricoeur, 2009 : 271). Hegel y apporte une réponse en trois volets : le premier porte sur « le lien entre auto-réflexion et orientation vers l'autre. » (Ricoeur, 2009 : 271). Comme le souligne Paul Ricoeur, c'est là toute la base de la philosophie politique hégélienne dans sa réponse à Hobbes, au moins pour la période à Iéna (Ricoeur, 2009 : 271). Le deuxième traite du passage de toute « la dynamique du procès entier » du « pôle négatif vers le pôle positif, du mépris vers la considération, de l'injustice vers le respect. » (Ricoeur, 2009 : 272. Ce mouvement est bien visible chez Honneth (Honneth, 2000) par exemple. Nous le reprenons également en posant la question de la sortie de l'aporie de l'opposition fondamentale entre reconnaissance et diversité,

soit l'issue au malheur de la reconnaissance. Le troisième dévoile les conséquences politiques de l' « *Anerkennung* » : « à travers une « (...) articulation en niveaux hiérarchiques » (Ricoeur, 2009 : 272).

À ce stade, le substrat moral de l' « *Anerkennung* » n'est pas remis en cause. Elle le sera plus tard. La question de savoir s'il faut donner un support moral à la reconnaissance s'est à nouveau posée au tournant des années 1990-2000 dans *La Lutte pour la reconnaissance*. Honneth y répond par la positive¹⁰⁰ (Honneth, 2000).

2) Le caractère intersubjectif de la reconnaissance

Toute la reconnaissance hégélienne – et des successeurs de Hegel – prend son sens dans les échanges intersubjectifs. Le passage à l'idée d'une reconnaissance par autrui opère un changement considérable dans plusieurs domaines : ainsi, comme l'explique Michel Seymour (Seymour, 2008 : 51) :

« (...) on passe de la primauté de l'universel abstrait à la primauté de l'universel concret et, en un certain sens, de la primauté de la morale à la primauté de l'éthique. On passe aussi d'une posture conséquentialiste au conséquentialisme et de l'individualisme méthodologique au collectivisme méthodologique. » (Seymour, 2008 : 51).

Ainsi, les défis moraux ont une base collective chez Hegel qui renonce alors à « une autonomie formelle » (Seymour, 2008 : 51). Sans relation intersubjective, pas de reconnaissance. Pourtant, les divers empêchements opposés au bon déroulement des échanges intersubjectifs (mépris, handicap (Honneth, 2006 ; Honneth, 2007)) ne sont pas abordés, tels qu'ils le seront chez Honneth par exemple.

3) La réconciliation :

Yves Charles Zarka définit la réconciliation, plus précisément la « reconnaissance sans réconciliation » comme une des conditions de la « structure-tolérance » contemporaine (avec le « monde déchiré »), c'est-à-dire, « (...) la modalité générale dans laquelle la

¹⁰⁰ Il n'est pas certain que cela soit encore valable quinze ans plus tard.

coexistence peut s'établir (...) » (Zarka, 2004 : 32). En cela, il s'oppose à la réconciliation dans la reconnaissance hégélienne. En effet, chez Hegel,

« [le] modèle de la reconnaissance réconciliatrice est la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. Le maître et l'esclave ont une existence relative l'un à l'autre : le maître n'existe que par l'esclave et l'esclave pour le maître. Mais cette existence relative de l'un à l'autre repose sur une méconnaissance réciproque. Le processus de reconnaissance est en même temps celui du dépassement du rapport de maîtrise et de servitude vers une unité réconciliée plus haute [le peuple, l'État] (...) ¹⁰¹ » (Zarka, 2004 : 39-40).

En ce sens, la réconciliation est la « réduction de l'Autre au Même », à laquelle s'oppose aussi Levinas (Levinas, 2014 [1971]). Le différent doit se fondre dans l'identique, d'autant que les instances hiérarchiques plus élevées appelées de ses vœux par Hegel ont été fortement remises en question au XX^{ème} siècle et continuent de l'être au XXI^{ème}.

Hegel a donc fourni une grammaire particulière à l'économie générale du concept de reconnaissance. C'est une explication de la grande fortune de son système au XX^{ème} siècle. Mais c'est peut-être chez quelques grands lecteurs – et parfois contempteurs – que se trouvent les éléments de pensée les plus aiguisés pour comprendre la reconnaissance aujourd'hui.

II. Axel Honneth

La publication de *La Lutte pour la reconnaissance* en 1992 pour la version allemande (et 2000 pour la version française) a marqué un tournant dans le renouveau de l'intérêt porté à ce thème après la période d'effervescence hégélienne en France autour de lecteurs tels qu'Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Jacques d'Hondt, Jean Wahl (Wahl, 1951 ; Jarczyk et Labarrière, 1996 ; Butler, 2011), etc. Depuis, les travaux de l'auteur ont été beaucoup commentés le long d'axes allant de la justice sociale à celle de la liberté et de la morale. Mais il serait réducteur de l'assimiler uniquement à la reconnaissance. Philosophe et sociologue, il reste préoccupé par la confirmation empirique d'hypothèses

¹⁰¹ Réconciliation impossible dans un monde aussi « déchiré » que le monde contemporain (Zarka, 2004 : 39), mais que Hegel pouvait envisager sans peine.

théoriques¹⁰² et inversement. Presque malgré lui, son travail est inscrit dans la lignée de la Théorie Critique de l'École de Francfort, et les travaux de son prédécesseur à la chaire de philosophie de l'Université de Francfort, Jürgen Habermas. La communication est d'ailleurs un ingrédient considérable de la reconnaissance, comme théorie et comme politique¹⁰³.

Chez Honneth, la reconnaissance pénètre trois catégories de la vie sociale : les relations primaires (l'amour), les relations juridiques (le droit), et la communauté des valeurs (la solidarité sociale) (Honneth, 2000 ; Renaut, 2007 : 123 ; Guéguen et Malochet, 2012 : 50-53).

Pour la problématique qui nous préoccupe, le mérite le plus grand d'Honneth reste de penser la lutte pour la reconnaissance aussi en termes de mouvements sociaux¹⁰⁴. Mais en la fondant encore sur la morale, il forclôt toute transformation sociale effective. Il pose à nouveau et en des termes plus contemporains la question du contrat social et de la socialisation (permettant ainsi d'analyser les défauts de reconnaissance pour des individus ou des populations dites « défavorisées » ou, en anglais « challenged », littéralement « défiées ») (Honneth, 2000 : 74-75). Parce qu'il y rattache le mépris et la réification (Honneth, 2012 ; Honneth, 2007), il fournit un cadre pour penser la lutte et les luttes aussi sous l'angle politique, actualisant également Hobbes au passage (Honneth, 2000 : 31). Mais pour Honneth, cette « philosophie pratique et politique » est déjà présente chez Hegel (Honneth, 2000 : 23).

A) Un double héritage : Hegel et l'École de Francfort

Son ambition première était d'ailleurs de reprendre le travail là où Hegel l'avait laissé, tout en le réactualisant¹⁰⁵ :

¹⁰² Voir par exemple sur « la structure réelle des rapports sociaux » (Honneth, 2000 : 158).

¹⁰³ Honneth, en assumant son héritage habermassien, met ses lecteurs sur la piste de la parole – et du silence – qu'ils peuvent retrouver aussi chez Levinas (Levinas, 2014 [1971] ; Levinas, 2014 [1995]).

¹⁰⁴ Les critiques de Honneth ont vu chez lui une tendance à dépolitiser la reconnaissance (Guéguen et Malochet, 2012 : 92). Nous nuancerions un peu cette lecture.

¹⁰⁵ Il se fonde aussi beaucoup sur des travaux de psychologie sociale, comme ceux de Mead (Honneth, 2000 : Honneth, 2006).

« Hegel voulait initialement reconstituer en termes philosophiques le processus d'édification d'une communauté éthique, conçu comme le développement graduel d'une lutte pour la reconnaissance, mais il abandonna son projet à mi-chemin ; avant même d'avoir réellement ébauché cette idée, née d'une relecture intersubjectiviste de la théorie hobbesienne de l'état de nature, il la sacrifia au bénéfice d'un système philosophique de la conscience. Que cette théorie de la reconnaissance soit restée à l'état de fragment, cela ne constitue cependant que le moindre des obstacles auxquels se heurte aujourd'hui une tentative de réactualisation (...) du fait que son raisonnement central se fonde sur des prémisses métaphysiques qui ne s'accordent plus (...) avec les conditions théoriques de la pensée actuelle. » (Honneth, 2000 : 113).

Cet objectif se comprend à l'aune des manquements identifiés par Honneth dans la Théorie critique (en particulier la première) de l'École de Francfort¹⁰⁶. Il souligne un double déficit, sociologique et normatif ; le premier étant plus important que le second (Honneth, 2006 : 153-154). Habermas a lui aussi tenté de compenser ces manques en concevant « (...) au fond toute sa théorie comme une explication du cœur normatif du social, soit l'entente communicationnelle. » (Honneth, 2006 : 154).

Il s'inscrit également dans la lignée de Jürgen Habermas, qu'il distingue légèrement de la Théorie Critique elle-même¹⁰⁷, emblème de la deuxième génération de l'École de Francfort (la première étant incarnée par Adorno et Horkheimer). Pour Honneth, Habermas a été celui qui a décrit le fonctionnement de la société non plus seulement en termes de rapports de production, mais aussi en termes de « rapports de communication » (Honneth, 2006 : 158). Ce point est crucial pour une réflexion croisant reconnaissance et diversité puisqu'il met les lecteurs sur la voie d'une réflexion autour de la parole, du silence, de la représentation et de l'appropriation (notamment de luttes), pour ne citer que quelques orientations éventuelles. Mais pour Honneth, s'éloigner du paradigme marxiste, c'était atténuer la dimension de la lutte dans les rapports sociaux (Honneth, mépris : 159). C'est peut-être pourquoi il est revenu vers Hegel.

¹⁰⁶ Elle-même héritière des travaux de Marx, Weber et Simmel tels que synthétisés chez Lukács (Honneth, 2007 : 14).

¹⁰⁷ « On bute déjà sur un problème quand on cherche à savoir si le projet habermassien lui-même, soit la théorie de l'agir communicationnel et la recherche sur la théorie du droit, peut véritablement être compris comme un prolongement de cette tradition de pensée. (...) je répondrais tout de même par l'affirmative. Des hésitations parce que la tradition de la Théorie critique a bien sûr incarné une certaine attitude, une atmosphère et une expérience historique particulières. L'expérience historique était celle du national-socialisme et la Théorie critique était conçue de manière générale pour étudier et comprendre le national-socialisme, autant dans la période antérieure à son succès au pouvoir qu'après la rupture de civilisation qu'il a provoquée. Tout ce qui vient après cela est en un sens une autre théorie, dans la mesure où elle ne se penche plus sur l'étude et la compréhension de cette expérience historique. Sous cet aspect, Habermas n'apparaît déjà plus que dans un sens très faible comme un continuateur de cette tradition. » (Honneth, Mépris : 152).

Ainsi, au cœur de son œuvre et de cet héritage, se trouve le concept de reconnaissance (Honneth, 2007 : 9). Chez lui,

« (...) toutes les sphères de la vie individuelle ou collective : l'affectif, le culturel, le juridique, le politique sont considérées tant au point de vue descriptif que prescriptif en fonction de la reconnaissance. Autrement dit, le concept de reconnaissance permet d'analyser et de décrire des phénomènes « pathologiques » affectant les sociétés, comme celles qui concerne [sic] les dérives de l'individualisme, mais il permet aussi de définir la norme qui permettrait de les surmonter. » (Zarka, 2014 : 8).

C'est parce que la reconnaissance conditionne la réalisation de la « communauté » (la nuance du terme anglais *community* serait plus juste ici car plus large et moins connotée) : « est-il possible d'expliquer philosophiquement l'émergence d'une organisation sociale qui trouve sa cohésion éthique dans la reconnaissance solidaire de la liberté individuelle de tous les citoyens ? » (Honneth, 2000 : 28). Mais la reconnaissance est-elle suffisante pour garantir cette cohésion éthique?

B) Dialogues avec Axel Honneth : critiques de la reconnaissance

a) Nancy Fraser et la justice sociale

Cette question, Nancy Fraser l'adresse de manière quasi-rhétorique à Axel Honneth dans *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange* (Fraser et Honneth, 2003). Y a-t-il vraiment un sens à parler de communauté éthique et de liberté quand la majeure partie des individus en sont exclus, officiellement ou *de facto*, à commencer par les femmes ?

Pour Fraser, il serait erroné de penser qu'aujourd'hui le paradigme de la lutte pour la reconnaissance a complètement remplacé celui de la lutte des classes. Certes, le *cultural turn* porte à penser que « (...) les revendications de justice ne s'exprimeraient plus uniquement en fonction de principes de redistribution économique, mais emprunteraient également et en priorité le vocabulaire de la reconnaissance culturelle. » (Guéguen et Malochet, 2012 : 92). Ce qui ne revient pas à dire que la justice est balayée par la reconnaissance (parce que pensée uniquement en termes d' « (...) interactions sociales dans une perspective essentiellement culturelle, morale et identitaire (...) » (Guéguen et

Malochet, 2012 : 92). Plutôt que de penser la reconnaissance comme opposée à la redistribution, il faut se demander comment la première peut servir (ou desservir) la seconde¹⁰⁸ (Fraser, *Justice interruptus* : 11-12). Car ce que Fraser appelle des « axes d'injustice » (*axes of injustice*) tels que la race, la classe, le sexe ou le genre, etc. s'articulent ensemble et devraient donc être analysés adéquatement (Fraser, *Justice interruptus* : 12). Honneth lui répondra d'ailleurs que la redistribution est une forme de la reconnaissance (Fraser et Honneth, 110-197).

Enfin, les échanges entre Fraser et Honneth ont surtout eu pour effet de montrer à quel point la thèse fondatrice et fondamentale de Hegel est encore d'actualité : la société est *more than a sum of its parts*, plus qu'une simple somme d'« individus associés » (Honneth reprend le terme à Hegel), plus qu'« un regroupement de sujets isolés » (Honneth, 2000 : 25), et « [une] société réconciliée ne peut être adéquatement conçue que comme une communauté réalisant l'intégration éthique de citoyens libres. » (Honneth, 2000 : 25-26). La réconciliation sera l'un des points d'achoppement des lectures de Hegel.

b) *Critique de la reconnaissance. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth* (Zarka (dir.), 2015)

Une critique de l'œuvre d'Axel Honneth implique un retour à Hegel. C'est sur cet aspect que porte le reproche principal, au-delà des limites identifiées par Fraser : « (...) peut-on y retrouver [dans la version honnethienne] le concept hégélien de la reconnaissance ? S'agit-il d'une réactualisation ou d'un concept tout à fait étranger à la pensée de Hegel ?¹⁰⁹ » (Zarka (dir), 2014 : 8). Honneth y répond indirectement, en répliquant que le plus important du système hégélien se trouve dans la doctrine de la « vie éthique » (*Sittlichkeit*), et particulièrement en ce qui concerne la liberté. La liberté est le *leit-motiv* de notre époque, la grammaire de presque toutes les revendications (Honneth dans Zarka (dir), 2014 : 55-74). Justement, Honneth ne peut pas penser la reconnaissance dans le même contexte que Hegel : il la pense à l'aune d'un capitalisme débordant et tentaculaire (Zarka

¹⁰⁸ “Under what circumstances can a politics of recognition help support a politics of redistribution? And when is it more likely to undermine it?” (Fraser, 1997 : 12).

¹⁰⁹ Adorno répondrait sans doute que la lecture de Hegel est suffisamment ardue pour que le lecteur y trouve ce qu'il y a lui-même mis, ou au moins ne soit jamais certain de ce qu'il a lu (Adorno, 2003).

(dir), 2014 : 39-52) qui l'infléchit vers la réification notamment, et d'autres visages d'une reconnaissance négative.

C) Figures négatives de la reconnaissance

a) Le mépris

Chez Axel Honneth, le mépris représente une forme particulière – plus littérale peut-être – de lutte pour la reconnaissance : « Comment l'expérience du mépris peut-elle envahir la vie affective des sujets humains au point de les jeter dans la résistance et l'affrontement social, autrement dit dans une lutte pour la reconnaissance ? » (Honneth, 2000 : 225). C'est là qu'introduire Girard et Levinas est pertinent : les formes de mépris que vivent les personnes différentes – sources de diversité – les précipitent dans une position d'affrontement, qu'elles l'aient voulu ou non. Ce dernier prend alors ou non une forme violente et éventuellement mortelle.

L'auteur identifie trois formes de mépris¹¹⁰ : 1) les « (...) sévices corporels qui détruisent la confiance élémentaire qu'une personne a en elle-même (...) » (Honneth, 2000 : 226) ; 2) l'exclusion sociale officielle, c'est-à-dire « (...) les modes de mépris personnel dont un sujet est victime lorsqu'il se trouve exclu de certains droits au sein de la société. » (Honneth, 2000 : 227) ; 3) « (...) une dernière sorte d'humiliation, qui consiste à juger négativement la valeur sociale de certains individus ou de certains groupes (...) » (Honneth, 2000 : 228). C'est là que se trouvent racisme, antisémitisme, sexisme, homophobie, âgisme, etc. Les deux premières concernent l'estime que les gens se portent à eux-mêmes. Les deux dernières s'inscrivent « (...) dans un processus de transformation historique. » (Honneth, 2000 : 229). En bref, le mépris correspond à toutes les situations où « (...) un sujet peut prendre conscience qu'il est illégitimement privé de reconnaissance sociale¹¹¹. » (Honneth, 2000 : 231). L'injure joue ici un rôle primordial (Eribon, 2012 ; Memmi, 2002 ; Memmi, 1962, Memmi, 1966). L'assujettissement est une forme de reconnaissance (Honneth, 2006 : 246). Il répond ainsi en creux à la question : qui est méprisé ? Girard lui répondrait sans doute : pas n'importe quel individu, pas

¹¹⁰ Il utilise aussi le terme d'humiliation (Honneth, 2000 : 228).

¹¹¹ Les modalités de la prise de conscience sont complexes ; mais l'auteur n'envisage pas qu'il n'y en ait pas.

n'importe quel groupe, pas n'importe comment. Dès lors, l'auteur se penche sur les cas de reconnaissance déniée, refusée, empêchée¹¹².

Le basculement d'une reconnaissance positive à une reconnaissance négative qui se joue dans le mépris se retrouve aussi dans la réification.

b) La réification (« *Verdinglichung* »)

Honneth résume les « processus de réification » et les « tendances » à la réification comme des « oublis de reconnaissance » (Honneth, 2007 : 108). L'auteur utilise l'œuvre de Lukács tout en s'en démarquant nettement (Honneth, 2007 : 107-123) : il tente « (...) de reformuler le concept de réification issu de Lukács du point de vue d'une théorie de la reconnaissance (...) », afin de développer « (...) une critique sociale d'inspiration philosophique (...) » à même de « (...) contribuer, à l'aide de bons arguments, à enrichir la discussion au sein de l'espace public et par là à la stimuler. » (Honneth, 2007 : 123).

Chez Lukács, la réification correspond à des conduites diverses :

« L'appréhension quantitative de l'objet, le traitement instrumental d'autrui, le fait de se rapporter à l'ensemble de ses propres capacités et besoins comme à quelque chose d'économiquement profitable – tout cela est subsumé sous le terme de chosification. Ainsi qualifiera-t-on de « réifiantes » toute une série de conduites, qui vont de l'égoïsme brut au triomphe des intérêts économiques, en passant par l'absence d'empathie (*Teilnahmslosigkeit*) à l'égard d'autrui. » (Honneth, 2007 : 23).

Ainsi, les processus de réification prennent trois formes : réification intersubjective (entre les personnes, comme par exemple « la conduite dominante dans la vie du travailleur »), réification objective (« du monde objectif », soit « dans les rapports avec la nature »), et réification subjective (ou « autoréification », « dans le commerce social ») (Honneth, 2007 : 107-111). Les trois formes sont liées et s'impliquent les unes les autres chez Lukács, mais pas chez Honneth (Honneth, 2007 : 110-111). Car Lukács restreint son champ de vision au seul capitalisme : ainsi, la réification « (...) relève de la théorie de la société : [c'est] la thèse selon laquelle la généralisation à l'ère capitaliste de l'échange

¹¹² Il remarque ensuite – et ce point est crucial – que la reconnaissance, tant d'un point de vue théorique que d'un point de vue politique n'a pas été pensée comme un outil de domination, au contraire même, elle était en général placée du côté de l'émancipation (Honneth, mépris : 247). Mépris, humiliation, haine – jusqu'au sacrifice – montrent combien et comment elle peut l'être.

marchand constitue la cause unique de ces phénomènes de réification. » (Honneth, 2007 : 107). Alors qu'Honneth est poussé – certainement aussi parce qu'il écrit quatre-vingt ans plus tard et parce qu'il pense en philosophe sociologue – à y voir une dimension idéologique à la réification, à l'œuvre dans le racisme par exemple¹¹³. C'est ainsi que pour un suprémaciste blanc du type de Dylann Roof, il peut y avoir réification d'une partie de l'humanité (en l'occurrence les Afro-Américains), sans autoréification (des hommes blancs entre eux), et sans réification d'une autre partie de l'humanité (il a prétendu agir pour « protéger » les femmes blanches) – même si sur ce point, le fait même qu'il se soit senti investi de la mission de protéger des femmes montre qu'il y a réification sexiste.

« Tout ce qui, depuis cette époque, témoigne beaucoup plus fortement d'une conduite réifiante, à savoir les formes de déshumanisation bestiales propres au racisme ou au trafic des êtres humains, il [Lukács] ne les thématise même pas de façon marginale. Cette ignorance d'une classe entière de phénomènes de réification n'est pas due au hasard, comme si Lukács avait porté une attention insuffisante à ces phénomènes ou comme s'il n'avait pas su les observer. Elle est plutôt due à un aveuglement systématique qui s'explique par le préjugé selon lequel les contraintes économiques peuvent seules, en dernier ressort, conduire à la dénégation des caractéristiques propres à l'homme. Lukács ne voulait rien savoir de l'influence des convictions idéologiques qui déshumanisent des groupes entiers, les réduisant à de simples choses. (Honneth, 2007 : 112-113).

C'est peut-être pourtant justement ce point particulier qui s'avère le plus fertile de nos jours pour comprendre l'articulation entre reconnaissance et promotion de la diversité¹¹⁴, en se penchant sur « (...) les autres sources sociales de la réification. » (Honneth, 2007 : 113). Les idéologies haineuses relèvent de la réification (et leurs liens avec le capitalisme, s'ils existent inmanquablement, n'en sont pas moins des variables secondaires de l'explication pour Honneth). L'auteur distingue alors deux sources de réification : la première est liée à une « pratique sociale » qui a conduit à oublier ou désapprendre toute « reconnaissance originelle » (Honneth, 2007 : 114) ; la seconde « (...) est la conséquence de l'adoption d'une vision du monde spécifique ou d'une idéologie (...) » soit « (...) sous

¹¹³ Il faut tout de même noter ici qu'Honneth n'analyse pas le sexisme, souvent d'ailleurs imbriqué avec le racisme. Il relève autant de l'extension des rapports marchands au corps des femmes, que de l'idéologie.

¹¹⁴ C'est le quatrième. Le premier concerne le fait que Lukács pose « (...) une équivalence entre les processus de dépersonnalisation des relations sociales et les processus de réification. » (Honneth, 2007 : 109). Le deuxième est qu'il pense « (...) une sorte d'unité nécessaire des différentes dimensions de la réification. » (Honneth, 2007 : 110). Le troisième porte sur sa manière de postuler la « totalisation de la réification » (Honneth, 2007 : 112) puisqu'il « (...) considère que la sphère économique possède une telle capacité à forger la culture qu'on peut sans difficulté en induire que les phénomènes économiques exercent des effets directs sur le reste de la société. C'est donc pour lui une évidence que ces phénomènes de réification, qu'il avait conçus originellement et de manière appropriée pour le domaine de l'échange marchand capitaliste, pénétrèrent toutes les sphères de la vie sociale. » (Honneth, 2007 : 111).

la forme d'un *habitus*, [l'adoption] d'un système de convictions réifiant. » (Honneth, 2007 : 115).

Après quelques décennies d'occultation, le concept de réification revient sur le devant de la scène, pour des raisons qu'Axel Honneth n'attribue pas exclusivement à un contexte intellectuel. Il se peut que le regain d'intérêt pour la République de Weimar y soit pour quelque chose (le parallèle avec notre époque est un lieu commun des articles de presse désormais) (Honneth, 2007 : 15). L'auteur isole quatre facteurs possibles : 1) une esthétisation culturelle de « (...) la pénétration des valeurs économiques dans notre vie quotidienne (...) comme une forme de comportement humain qui s'est transformée historiquement. » (Honneth, 2007 : 15-16); 2) l'importance croissante donnée au *management* (et l'extension de son domaine) – notamment des émotions – allant jusqu'à un véritable jeu d'acteur poussant loin « l'automanipulation émotionnelle » (Honneth, 2007 : 16); 3) « un retour thématique de la réification » visible dans les travaux philosophiques et sociologiques, sans forcément que le concept soit cité (Honneth, 2007 : 16); 4) l'emploi du terme pour décrire des situations spécifiques à notre époque (Honneth, 2007 : 17). Honneth souligne qu'il manque à la réification Lukács une dimension éthique ou morale sans pour autant que toute dimension normative soit absente (Honneth, 2007 : 18).

Toute la théorie de la reconnaissance chez Honneth (il la reprend de Hegel sur ce point) repose sur l'intersubjectivité. Dans *La Réification*, il s'intéresse donc aux situations où cette intersubjectivité est empêchée. Il prend ainsi l'exemple de l'autisme. Il y en aurait d'autres. Il ne s'agit pas de dire qu'il faudrait concevoir la reconnaissance en dehors de toute intersubjectivité. Mais il faut d'une part envisager l'échec de l'interaction subjective (quelque en soit le motif) et de l'autre la sortie de l'impasse. Une pensée de la diversité n'est alors pas inutile.

III. Lecteurs et lectures de Hegel

Hegel nous est parvenu en France surtout par le biais d'un certain nombre de médiateurs¹¹⁵, au nombre desquels Axel Honneth est le plus récent (Honneth, 2000). Avant lui, Alexandre Kojève, après Alexandre Koyré (Kojève, 1947), a largement dessiné une figure hégélienne tributaire de sa lecture. D'autres y ont également contribué, parmi lesquels Jean Wahl, Jean Hippolite, Eric Weil, à tel point que chacun a « son » Hegel, axant de cette manière l'œuvre du philosophe allemand le long de problématiques propres aux lecteurs (Jarczyk et Labarrière, 1996).

Il ne s'agit pas ici de retracer les conditions de réception de Hegel en France, puisque cela a déjà été fait (Butler, date). Il ne s'agit pas non plus d'essayer de retrouver une sorte de vérité du texte hégélien débarrassée de son héritage. Encore moins de privilégier une partie de l'œuvre à la défaveur du tout, comme si elle pouvait être prise morceau par morceau (Jarczyk et Labarrière, 1987 : page). Au contraire, il s'agit d'identifier les éléments susceptibles de servir notre compréhension des problèmes de la reconnaissance, et du problème particulier retenu pour notre démonstration.

Il est communément admis que le point de départ de la reconnaissance telle que nous l'entendons aujourd'hui se situe dans l'œuvre de Hegel (dans ses œuvres de jeunesse ou dans ses œuvres plus tardives, il y a discussion (Honneth, 2000)). Certes, il subsiste dans le concept de reconnaissance des traces de ce qu'il a pu être avant Hegel, chez Aristote par exemple, dans l'« *anagnorisis* » (Aristote, 2002). Mais le « moment hégélien », pour le dire comme Paul Ricoeur (Ricoeur, 2009), ou le « tournant hégélien », pour le dire comme Michel Seymour (Seymour, 2008), a durablement marqué le sens du mot. Hegel marque un avant et un après dans la compréhension du terme et du phénomène de la reconnaissance. Il définit l'« *Anerkennung* ».

La lecture basique de Hegel se concentre sur ce qui est généralement nommé « la dialectique du Maître et de l'Esclave »¹¹⁶ qui se trouve au chapitre 4 de la *Phänomenologie des Geistes*. Mais ce n'est là qu'une des trois « figures » (« *Gestalten* ») de la

¹¹⁵ Nous travaillons non sur la traduction de Jean Hyppolite mais sur celle de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière datant de 1993 et publiée chez Gallimard (Hegel, 1993).

¹¹⁶ Pour la lecture du reste de l'œuvre de Hegel, voir passage sur Axel Honneth.

reconnaissance hégélienne¹¹⁷, entre la première, celle de la « lutte à mort », et la troisième, celle de « l'État et la vie éthique » (Guéguen et Malochet, 2012 : 30-39) :

« Conformément à la dialectique hégélienne, ces figures ne peuvent pas être séparées les unes des autres, elles ne se succèdent pas dans le temps. Elles expriment néanmoins à chaque fois un moment spécifique de la lutte pour la reconnaissance (...). Les deux premières figures de la reconnaissance sont négatives (...). Relevant toutes deux d'une situation prépolitique et préjuridique, elles sont vouées à être surmontées ou résolues dans une troisième figure de nature proprement politique, qui est la seule positive. » (Guéguen et Malochet, 2012 : 30).

De là, le mouvement décrit par Hegel permet donc de passer « (...) de la conscience (*Bewusstsein*) à la conscience de soi (*Selbstbewusstsein*), puis de celle-ci à la conscience de soi universelle (le concept de raison) et à l'esprit (*Geist*). » (Guéguen et Malochet, 2012 : 30). Pour l'angle de lecture qui nous concerne, celui de l'articulation entre reconnaissance et diversité, les deux premières figures sont les plus pertinentes : l'opérateur de l'échec y trouve aussi son sens. Il ne s'agit pas ici de relire Hegel, mais de montrer comment la problématique qui nous préoccupe est déjà en partie présente dans son texte, dans des termes différents. Ou se trouve-t-elle plutôt dans les lectures que ses lecteurs assidus ont laissées¹¹⁸ ?

1) La reconnaissance comme malheur et échec : la lecture de Jean Wahl

La publication de *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* en 1929 marque un moment très important de l'histoire de l'hégélianisme français. Le choix d'orienter l'ensemble de l'œuvre de Hegel selon une destination particulière appartient à Jean Wahl. Il est délicat. En effet, « (...) conférer de la sorte à une figure particulière un rôle de révélation en ce qui concerne l'ensemble de cette pensée fait courir un risque de mise en valeur excessive et donc de déséquilibre (...). » (Jarczyk et Labarrière, 1996 : 42). Wahl donne un air quasi déjà existentialiste à la pensée hégélienne (Jarczyk et Labarrière, 1996 : 42). La conscience hégélienne prend un tour tragique chez

¹¹⁷ La traduction française en « dialectique du maître et de l'esclave » donne une illusion d'accessibilité et de compréhension. Le glissement de *Knecht* à *Sklave* en français, en rapprochant le texte de Hegel de l'Histoire n'y est peut-être pas anodin.

¹¹⁸ Nous choisissons d'écarter l'influence d'Éric Weil de ces propositions de lecture, d'une part parce qu'elles sont volontairement rapides et sommaires ; et d'autre part parce que ce dernier a travaillé sur d'autres textes et d'autres problèmes hégéliens qui nous ont semblé plus éloignés de notre problématique que ses contemporains (Jarczyk et Labarrière, 1996 : 179-216).

Wahl, en cela qu'elle « (...) a trait justement au rapport de la conscience malheureuse *en tant que conscience de son être-pour-soi* à l'immuable figuré. » (Jarczyk et Labarrière, 1996 : 42). Ainsi, elle se rapproche de ses intérêts de recherche personnels, l'« ailleurs » et « un pluralisme accueillant à la pensée de l'autre » ((Jarczyk et Labarrière, 1996 : 41).

2) La reconnaissance marquée par la dialectique du Maître et de l'Esclave : la lecture de Kojève (et Koyré)

C'est à Kojève que nous devons l'emphase mise sur la dialectique du Maître et de l'Esclave dans la lecture de Hegel, avec laquelle les lecteurs suivants prendront leur distance (Jarczyk et Labarrière, 1996). À tel point que ses exégètes parlent d'un « « kojevisme » explicitement non hégélien » (Jarczyk et Labarrière, 1996 : 63). Cette « mise en valeur abusive » relève d'« un parti pris d'ordre idéologique, dont Kojève fit délibérément choix en cette affaire » (Jarczyk et Labarrière, 1996 : 69).

Pourtant, c'est peut-être lui qui, en obligeant à repenser la relation du Maître et du Serviteur (ou Esclave) à l'aune de notre époque, donne à Hegel toute son actualité. En effet, les thèmes de la liberté dans la servitude, et de l'émancipation possible, par exemple, touchent profondément l'articulation diversité-reconnaissance. Parce qu'il place la question de l'altérité au cœur de la reconnaissance, il permet de penser ces deux notions à la fois ensemble et l'une contre l'autre. Il ouvre aussi un dialogue avec d'autres lecteurs.

D'autant que, lisant Hegel, Kojève affirme :

« Il n'y a pas de philosophie morale de Hegel (qui est hostile aux moralistes) ; seulement une philosophie de la morale. Seul axiome : l'individu dit vivre conformément aux mœurs et aux coutumes du peuple dans lequel il vit (tant que les mœurs de ce peuple correspondent au *Zeitgeist*, c'est-à-dire tant qu'elles sont « solides », résistent aux critiques et aux attaques révolutionnaires). Sinon il périt : comme criminel ou fou. » (Kojève, 1947 : 65).

De quoi nourrir la réflexion des lecteurs de Honneth et des contemporains s'intéressant aux théories et politiques multiculturelles.

3) La reconnaissance dans la lutte violente (crime, meurtre, mépris et méconnaissance) : la lecture de Honneth

Axel Honneth a beaucoup œuvré pour une relecture contemporaine de Hegel. Il n'est pas le seul : de ce point de vue là, Charles Taylor est son homologue anglophone (Taylor, 1998 ; Taylor, 2009). Pourtant, son corpus hégélien est volontairement réduit : pour lui, la reconnaissance s'étiolé déjà dans la *Phénoménologie* (Honneth, 2000 : 16), Hegel l'ayant déjà partiellement abandonnée au profit de la conscience (Honneth, 2000 : 9). Honneth insiste particulièrement sur la dimension conflictuelle des « trois formes de reconnaissance (amour, droit, estime sociale) » qu'il identifie (Honneth, 2000 : 9-12), plus encore qu'une lecture de Hegel en tant que réponse à Hobbes et Machiavel ne pourrait le suggérer. Il se place du côté de la morale et assume pleinement la charge normative de sa relecture de Hegel, fidèle au sens de la philosophie sociale et de la science politique (Honneth, 2000 : 17-18). Il montre que la morale et la réconciliation ne peuvent pas aussi aisément être retirées du schéma hégélien de la reconnaissance (Honneth, 2000 : 33).

Système, fin de l'Histoire, liberté : ces fameux lecteurs de Hegel abordent abondamment ces concepts. Pour autant, ils laissent de côté une thématique importante au regard de notre problème, celle du sacrifice. Il faut donc aller chercher du côté de l'anthropologie les outils dont nous avons besoin.

Partie 3 : Axe « altérité et violence »

I. René Girard :

René Girard est philosophe mais son œuvre montre sa « (...) constante préoccupation anthropologique » (Ramond, 2010 : 12). C'est d'ailleurs en anthropologue – et en anthropologue de l'anthropologie – qu'il pose la question de la persécution. Il faut donc avant tout justifier sa convocation ici. Il permet d'instiller à nouveau la thématique de l'altérité, cette fois sous l'angle de la violence, et particulièrement de la violence collective, précisément à l'encontre d'une victime choisie tout sauf au hasard : « [l'] appétit persécuteur se polarise volontiers sur les minorités religieuses, surtout en temps de crise. » (Girard, 2009 : 12). Il apporte tout ce qui manque d'ordinaire aux théories de la

reconnaissance : violence, pensée du collectif¹¹⁹ (et pas seulement de l'individuel auxquelles les théories libérales nous ont habitué), diversité. En cela, il s'inscrit à l'intersection de la reconnaissance et de la diversité – sans le formuler de cette manière – même si la thématique du sacrifice paraît de prime abord bien plus radicale (dans les deux sens du terme) que ce qui peut servir notre problématique. Ce détour par la violence sacrificielle meurtrière doit nous permettre d'éclairer des situations certes moins sanglantes mais bien réelles et tout à fait contemporaines : il nourrit par exemple une analyse sur la notion de « minorités visibles », permet d'approfondir les réflexions autour de la « crise » des accommodements raisonnables au Québec en 2006-2007¹²⁰, ou encore de comprendre les débats autour de l'identité nationale en France à la même période. Il faut néanmoins surmonter un double écueil : la tentation de plaquer l'analyse du bouc-émissaire partout où est engagée une minorité en position inconfortable (et plus largement, de voir des « modèles mimétiques » partout (Girard, 2008 : 109)) et celle d'y réduire la théorie mimétique.

Si « [la] recherche des motivations cachées est l'alpha et l'oméga de la culture moderne (...) » (Girard, 2008 : 40), elle est aussi le fil conducteur de toute l'œuvre de René Girard qui s'inscrit dans le cadre d'une question : qu'y a-t-il *derrière* ? Derrière un lynchage, derrière un mouvement de foule, derrière un mythe.

A) La théorie mimétique

La théorie mimétique repose sur l'intuition du mimétisme du désir que René Girard reprend de Hobbes (Girard, 2011 ; Girard, 2009). Pas de hasard dans cette influence : chez Girard la violence mimétique fonctionne comme un acte lié au contrat social,

¹¹⁹ Il s'intéresse uniquement aux « (...) persécutions collectives ou à résonances collectives. » :

« Par persécutions collectives, j'entends les violences commises directement par des foules meurtrières, comme le massacre des juifs pendant la peste noire. Par persécutions à résonances collectives, j'entends les violences de type chasse aux sorcières, légales dans leurs formes, mais généralement encouragées par une opinion publique surexcitée. La distinction n'est pas essentielle. Les terreurs politiques, celles de la Révolution française notamment, participent fréquemment de l'un et l'autre type.» (Girard, 2009 : 21).

¹²⁰ Incidemment les demandes d'accommodement portaient dans l'immense majorité sur des problèmes religieux liés à la diversité de la société québécoise historiquement catholique, malgré ce qu'affirment certains analystes (Seidle, 2009 ; Commission Bouchard-Taylor, 2007).

en cela qu'elle fonde la société dans laquelle elle se déploie (Lazzeri, 2010 : 32). C'est aussi pourquoi son retour aux sources est aussi intéressant pour lire la reconnaissance, même s'il s'y oppose.

René Girard développe de nombreuses thèses autour de la théorie mimétique qu'il serait périlleux de vouloir résumer sans les caricaturer. Il en a fait l'outil d'explication non seulement de textes canoniques, religieux ou littéraires, mais du fonctionnement de toute société en général. En effet, « La théorie mimétique ne s'applique pas à toutes les relations humaines, mais même dans les rapports avec les êtres les plus proches il faut être conscient des mécanismes qu'elle décrit. » (Girard, 2008 : 109).

Toutes s'avèrent utiles pour penser la diversité en cela qu'elles accordent une place particulière à la différence (et à son pendant, l'indifférenciation) : la différence « (...) aimante la mimésis. » (Girard, 1978 : 132). C'est pourquoi la visibilité du stigmaté est de première importance. Ainsi, le corpus réuni par Girard est riche de boiteux et d'infirmités en général (Girard, 1978). Chez eux le stigmaté est bien visible. Même lorsqu'il ne l'est pas à première vue, suffit-il encore de le rendre visible (pensons à ce qu'écrit Memmi dans *Portrait d'un Juif* (Memmi, 1962)). Girard ne parle pas en termes de signes de reconnaissance ce qui pourtant permettrait de penser stigmatés et stéréotypes en même temps.

B) Le sacrifice : un mécanisme au fonctionnement caractéristique

« Bouc émissaire » : l'expression est familière même de qui n'a pas fréquenté assidûment les textes bibliques. Elle fait référence à la tradition du bouc émissaire – littéralement, un bouc chargé de tous les péchés de la communauté était envoyé dans le désert pour les expier (Girard, 2009) – et à la ligature d'Isaac dans le Lévitique (Girard, 2009 : 62). Chez Girard, le bouc-émissaire devient l'emblème de la théorie mimétique, même s'il n'en représente qu'une partie.

L'hypothèse du bouc-émissaire repose sur la notion de sacrifice au rôle bien particulier : « Le sacrifice a pour fonction d'apaiser les violences intestines, d'empêcher les conflits d'éclater. » (Girard, 2011 [1972] : 30). Il doit interrompre le cycle de la vengeance.

En effet, « [dans] un univers où le moindre conflit peut entraîner des désastres, (...) le sacrifice polarise les tendances agressives sur des victimes réelles ou idéales, animées ou inanimées mais toujours non susceptibles d'être vengées, uniformément neutres et stériles sur le plan de la vengeance. (...) Le sacrifice empêche les germes de violence de se développer¹²¹. » (Girard, 1972 : 35). Ou quand la violence sert à contenir la violence : « Toujours, semble-t-il, le moment arrive où l'on ne peut plus s'opposer à la violence que par une autre violence (...). » (Girard, 1972 : 52).

Il repose sur la méconnaissance (il doit s'ignorer comme tel par la société qui le met en œuvre et les descendants) et la délimitation entre le pur et l'impur (d'où le rôle souvent souligné du feu purificateur dans les rituels d'immolation). Pour obtenir purification, le sang doit couler. Le sacrifice émissaire atteint alors au cœur du sacré en cela qu'il agit « (...) comme l'origine de tout le religieux. » (Girard, 1972 : 130). (Girard, 1972 : 13-101)

Avant même de détailler le mécanisme de la persécution sacrificielle¹²², quelques points méritent d'être précisés. Girard identifie six caractéristiques du processus de sacrifice mimétique que nous allons décrire en détail plus bas¹²³ : 1) la persistance du processus au cours du temps ; 2) son caractère universel ; 3) son déroulement (crise, foule, rituel du sacrifice) ; 4) le choix des victimes (y compris le stéréotype d'accusation¹²⁴) ; 5) son rôle fondateur (marquant la limite entre deux époques) ; 6) l'oubli du sacrifice fondateur (des traces subsistent dans les mythes et rituels).

¹²¹ Cette hypothèse en forme de paradoxe vaudrait la peine d'être développée. Girard donne en effet comme exemple de sacrifice particulier celui du martyr (Girard, 2009 : 291-311). Il analyse les martyrs chrétiens tels que décrits dans les Évangiles, et non ceux de groupes tels qu'Isis ou Al Qaïda (*Le Bouc-émissaire* date de 1982). Il y a là une piste de recherche qui n'a pas encore été suivie pour comprendre les départs de jeunes djihadistes français en Syrie par exemple.

¹²² Parmi les exemples donnés dans sa bibliographie, à notre connaissance, René Girard n'évoque pas les crimes de haine, tels que perpétrés par le Ku Klux Klan notamment, lynchages ou autres. Il est vrai qu'il travaille à partir de textes, surtout littéraires et anciens mais pas exclusivement, et que les sources ne sont pas évidentes à réunir dans la mesure où souvent les crimes sont très récents et que les témoins sont encore vivants. Pourtant, tous les stéréotypes de sélection victimaires seraient réunis, y compris la référence aux mythes, à la pureté (du sang), aux rituels impliquant le feu (notamment l'immolation de croix), etc. Dans *Le Bouc émissaire*, il cite seulement l'exemple d'un « Noir » ayant violé une « femme blanche » – rhétorique très présente dans les crimes de haine racistes – et persécuté en représailles (pas un mot pour la femme victime d'ailleurs, qui elle aussi relève du sacrifice mimétique) (Girard, 2009 : 32-33).

¹²³ Il n'est pas nécessaire que soient présents tous les stéréotypes pour être sûr que nous nous trouvons en présence d'un schéma victimaire mimétique type : « Trois d'entre eux suffisent et souvent même deux. ». Cela dit, « [leur] présence nous conduit à affirmer que : 1. les violences sont réelles, 2. La crise est réelle, 3. Les victimes sont choisies en vertu non des crimes qu'on leur attribue mais de leurs signes victimaires, de tout ce qui suggère leur affinité coupable avec la crise, 4. le sens de l'opération est de rejeter sur les victimes la responsabilité de la crise et d'agir sur celle-ci en détruisant lesdites victimes ou tout au moins en les expulsant de la communauté qu'elles « polluent ». » (Girard, 2009 : 37-38).

¹²⁴ Soit la croyance en « la culpabilité et la responsabilité illusoire des victimes » (Girard, 2009 : 61).

En effet, il comporte des traits particuliers, listés ici sans forcément qu'il y ait d'ordre chronologique ou logique. L'une de ses caractéristiques principales est sa persistance au cours du temps¹²⁵. La sélection victimaire sacrificielle a pu survenir il y a 2000 ans, comme elle survient de nos jours. Elle est indéterminée dans le sens où les victimes peuvent-être interchangeables (Girard, 1972 : 15) sans pour autant être choisies au hasard¹²⁶. Il y a bien des critères de sélection : « Pour qu'une espèce ou catégorie déterminée de créatures vivantes (humaine ou animale) apparaisse comme sacrificable, il faut qu'on lui découvre une ressemblance aussi frappante que possible avec les catégories (humaines) non sacrificables, sans que la distinction perde sa netteté, sans qu'aucune confusion soit jamais possible. » (Girard, 1972 : 27). Dans le cas de sacrifices humains, il s'agit « (...) des êtres qui n'appartiennent pas, ou à peine, à la société, les prisonniers de guerre, les esclaves, le *pharmakos* » auxquels s'ajoutent dans certains cas « les enfants et les adolescents non encore initiés (...) » (Girard, 1972 : 27). Mais elle n'opère pas dans n'importe quelles conditions :

« Que de telles choses puissent se produire, surtout à notre époque, c'est possible, mais elles ne se produiraient pas, même aujourd'hui, si les manipulateurs éventuels ne disposaient pas, pour organiser leurs mauvais coups, d'une masse éminemment manipulable, autrement dit de gens susceptibles de se laisser enfermer dans le système de la représentation persécutrice, de gens capables de croyance sous le rapport du bouc-émissaire. » (Girard, 2009 : 63).

Encore faut-il un terreau favorable, et ce terreau se prépare (crise économique, faille dans la démocratie, période troublée par une épidémie ou quelque phénomène naturel comme la sécheresse ou une inondation) (Girard, 2009 : 21-22). C'est la « crise sacrificielle » (Girard, 1972 : 63-101). Cette dernière survient à un moment charnière de l'histoire d'une société, et marque la transition entre « l'ordre qui est en train de s'écrouler » et « l'ordre qui est en train de naître » (Girard, 1972 : 69). Par ceux qui les vivent, ces crises sont

¹²⁵ Les rites sacrificiels n'ont pas disparu aujourd'hui. Ils ont seulement été modifiés et remplacés, par exemple par les « spectacles violents » (Girard, 2003 : 15) dont la corrida est un exemple (les films d'horreur mériteraient une analyse à part entière qui n'appartient pas ici, car ils semblent plus complexes). Par ailleurs, l'immense majorité des exemples qui peuvent être trouvés ne concernent pas les sacrifices humains. En effet, « [il] existe une hiérarchie des victimes sacrificielles qui est tout à fait universelle, et, chose étrange, chacun de nous peut la vérifier car elle subsiste au fond de nous-mêmes et ne requiert aucune explication : l'homme est au plus haut, l'animal est intermédiaire et le végétal est au plus bas. » (Girard, 2003 : 15). Sur le Mont Moriah Isaac sera remplacé par un bélier.

¹²⁶ Tout dépend de la disponibilité : « La société cherche à détourner vers une victime relativement indifférente, une victime « sacrificable », une violence qui risque de frapper ses propres membres, ceux qu'elle entend à tout prix protéger. » (Girard, 1972 : 17).

toutes décrites de la même manière¹²⁷ : (...) elles disent et redisent inlassablement le fait même de ne plus différer, c'est l'indifférenciation du culturel et toutes les confusions qui en résultent. (...) L'effondrement des institutions efface ou télescope les différences hiérarchiques et fonctionnelles, conférant à toutes choses un aspect simultanément monotone et » (Girard, 2009 : 22-23). Elle survient à la faveur d'une « crise mimétique ou d'une destructuration violente » de la société (Girard, 1978 : 115). Elle permet « la formation de foules » (Girard, 2009 : 21), importante pour le déferlement de violence sacrificielle. C'est la deuxième caractéristique. À laquelle s'ajoute « (...) un schéma transculturel de la violence collective¹²⁸ » (Girard, 1972 : 379-428 ; Girard, 2009 : 32). Ainsi, le sacrifice est bien présent dans les religions bibliques, mais aussi dans la tradition védique (Girard, 2003) ou chez les Chukchi de *La Violence et le sacré* notamment (Girard, 1972). Pire, le sacrifice est fondateur :

« Le sacrifice est l'institution primordiale de la culture humaine. Il s'enracine dans le mimétisme (...). Le rapport dominant-dominé, constitutif des sociétés animales, ne peut plus se stabiliser. Des crises mimétiques se produisent, résolues par les premiers phénomènes de bouc-émissaire et les premières répétitions rituelles. C'est ainsi que doit commencer la société spécifiquement humaine, fondée sur les sacrifices et les institutions qui en dérivent. » (Girard, 2003 : 48).

¹²⁷ René Girard précisait déjà cette caractéristique de la crise mimétique dans *La Violence et le sacré* : « L'ordre, la paix et la fécondité reposent sur les différences culturelles. Ce ne sont pas les différences mais leur perte qui entraînent la rivalité démente, la lutte à outrance entre les hommes d'une même famille ou d'une même société. » (Girard, 1972 : 77). Au contraire, les Modernes et leurs successeurs ont conçu la différence comme néfaste à l'équilibre sociétal auquel il faut opposer l'égalité (Zarka, 2001). Ainsi, l'absence de réconciliation – pour le dire dans les termes d'Yves Charles Zarka, ou la séparation – pour le dire dans les termes de Levinas – sont des garde-fous empêchant la crise mimétique (ou la retardant). En analysant l'actualité en ces termes, la peur viscérale de la droite conservatrice religieuse ou laïque (et d'une partie de la gauche) face à l'extension du mariage à tous les couples (tant aux États-Unis qu'en France) s'explique un peu plus : la rhétorique de l'indifférenciation et de ses conséquences littéralement apocalyptiques est d'ailleurs prégnante dans ses discours. Il faudrait alors interpréter sa réaction pour ce qu'elle est, un rejet de la Modernité.

¹²⁸ Encore faut-il être capable de le reconnaître :

« Si ce schéma est universel on devrait le retrouver dans toutes les sociétés. Les historiens, effectivement, le retrouvent dans toutes les sociétés qui relèvent de leur juridiction, c'est-à-dire, sur la planète entière aujourd'hui, et pour les époques antérieures, dans la société occidentale et ses prédécesseurs immédiats, l'Empire romain en particulier. Jamais, en revanche, les anthropologues ne repèrent de schéma persécuteur dans les sociétés qu'ils étudient et il faut se demander pourquoi. Deux réponses sont possibles. 1. Les sociétés « ethnologiques ne s'adonnent pas ou si peu à la persécution que le type d'analyse pratiqué sur un Guillaume de Machaut ne leur est pas applicable. (...) Personne n'ose encore soutenir, pourtant, que la persécution est vraiment absente des sociétés non occidentales. 2. La persécution est présente mais nous ne la voyons pas, soit que nous ne possédons pas les documents nécessaires, soit parce que nous ne savons pas déchiffrer les documents que nous possédons. » (Girard, 2009 : 38 ; Girard, 1978 : 151).

Cette citation résonne particulièrement bien avec l'actualité la plus brûlante au Moyen-Orient. Une autre hypothèse peut néanmoins être avancée : les mythes remplaceraient les textes de persécution et inversement. Là où il y a des textes de persécution, il n'y a pas de mythes (Girard, 1978 : 147).

Le déroulement du sacrifice est fortement ritualisé (Girard, 1972 : 13-63).

Mais le salut survient au prix de l'aveuglement¹²⁹. Les sociétés qui ont été sauvées effacent la violence mimétique en attribuant leur survie à une « (...) puissance surnaturelle (...) généralement assimilée à la première victime, au bouc-émissaire. » (Girard, 2003 : 49). En ce sens, la naissance de mythes et rituels marquent « (...) la conclusion de la crise sacrificielle » (Girard, 1972 : 101). Ils fonctionnent comme « un frein » ou « un mécanisme autorégulateur » de la crise (Girard, 1972 : 101) qui en permette la sortie et l'avènement d'un ordre nouveau.

Pour résumer, René Girard liste quatre « (...) stéréotypes de la persécution » (Girard, 2009 : 16-37) : le premier est le « stéréotype de la crise », reposant sur l'indifférenciation (Girard, 2009 : 24-25) ; le deuxième est celui de la foule ; le troisième celui de l'appartenance des victimes à certains groupes présentant des « traits de sélection victimaire¹³⁰ » les situant hors-norme, dans la marginalité et les marquant comme différents (Girard, 2009 : 28-34) ; le quatrième est la violence (Girard, 2009 : 37).

Cette description rapide de la théorie girardienne pourrait laisser penser qu'il a des affinités particulières avec les théories de la reconnaissance. Girard ne décrit-il pas le « rival mimétique » comme « cette statue du commandeur » (Girard, 2008 : 52), et la « rivalité mimétique » (Girard, 2008 : 52) en des termes aux accents hégéliens : comme la superposition du maître et de l'esclave, non tour à tour, mais en même temps, dans une même personne (Girard, 2008 : 55). Pourtant, il s'y oppose.

C) Théorie mimétique contre théories de la reconnaissance

Les théories de la reconnaissance ne connaissent qu'une seule rivale digne de ce nom, la théorie mimétique. Girard porte assez peu d'attention à la reconnaissance – il est

¹²⁹ Girard récuse l'idée d'un refoulement au sens psychanalytique. Pourtant, si le refus de voir les mécanismes mimétiques de la victime émissaire existe bel et bien, c'est parce que « [c'est] nous-mêmes, en vérité, que ce savoir menace, c'est nous qui fuyons, plutôt qu'un désir du parricide et de l'inceste qui est au contraire, à notre époque, le dernier hochet culturel, celui que la violence nous agite sous le nez pour nous cacher encore un peu tout ce qui ne tardera plus à être révélé. » (Girard, 1972 : 431).

¹³⁰ L'auteur n'élabore pas très longuement la question de la visibilité des stigmates victimaires. Ainsi, les handicapés sont une cible de choix parce que leur handicap les rend identifiables ; dans le cas où le stigmate n'est pas visible, Girard se borne à dire que les persécuteurs le rendent visible au cours du temps, presque par habitude, et il donne l'exemple des « caricatures racistes » (Girard, 2009 : 30).

néanmoins lecteur de Hegel et de Hobbes – il ne s’y réfère pas ouvertement. Pourtant, la théorie mimétique partage avec les théories de la reconnaissance les mêmes ambitions heuristiques : prétendre « (...) au titre de réponses cohérentes, économiques, complètes et plausibles aux questions que l’humanité se pose depuis toujours sur elle-même. » (Ramond, 2010 : 11). Cependant la théorie mimétique n’annule pas les théories de la reconnaissance (Christian Lazzeri emploie l’expression au singulier là où nous préférons le pluriel) ; la reconnaissance peut même intervenir lorsque la théorie mimétique bloque (Lazzeri, 2010 : 57). D’autant que la théorie hégélienne de la reconnaissance n’est pas la seule théorie de la reconnaissance (Lazzeri, 2010 : 17°, et ce même si son actualisation par Axel Honneth peut en donner l’impression.

Parmi les raisons qui éclairent la parenté entre reconnaissance et théorie mimétique, Christian Lazzeri souligne l’influence de la lecture kojévienne de Hegel sur le jeune Girard. Ainsi, la dialectique du maître et de l’esclave a pu informer ses angles de lectures littéraires. Il y ajoute néanmoins trois restrictions considérables. La première se situe au niveau de la place du désir : l’idée à la base de la théorie mimétique est celle « (...) du désir du désir de l’autre » au sens d’une « imitation » (Lazzeri, 2010 : 15). La deuxième est la plus importante pour notre problématique car elle incorpore la dimension identitaire au problème reconnaissance-diversité :

« (...) là où l’hégélianisme soutient l’existence d’une transition de la réciprocité conflictuelle négative vers la réciprocité positive de la réconciliation dans laquelle l’identité des protagonistes sera pleinement reconnue au-delà de leurs différences, la théorie mimétique soutient l’inverse. L’identité n’est pas en réalité l’enjeu d’une reconnaissance réciproque possible mais constitue à l’opposé l’*adjuvant* même d’un conflit sans issue. » (Lazzeri, 2010 : 16).

La troisième porte sur la nature même du conflit : alors que dans la théorie de la reconnaissance chez Hegel, le conflit serait limité par le souci de la préservation des deux parties, le « conflit mimétique » peut se révéler potentiellement destructeur¹³¹ (Lazzeri, 2010 : 16). À moins qu’il ne s’agisse de conflits tout à fait différents.

Peu importe finalement de savoir pourquoi les deux théories sont opposées – savoir comment en revanche peut être intéressant – car la théorie mimétique apporte aux théories

¹³¹ Cette analyse se trouve nuancée par les propos de Girard dans *Le Sacrifice* qui y voit un événement fondateur, un début plutôt qu’une fin abrupte (Girard, 2003).

de la reconnaissance un ingrédient souvent négligé : la violence (Lazzeri, 2010 : 26-34). Elle permet également de comprendre comment la diversité et la reconnaissance peuvent être articulées, et dans certains cas pourquoi la violence s'est introduite entre les deux.

II. Emmanuel Levinas

Levinas n'est pas un penseur de la reconnaissance. Ou plutôt, en se plaçant contre Hegel, et en rejetant l'ontologie heideggerienne (Levinas, 2014 [1971] : 88-89), il développe une métaphysique de l'Autre, un « humanisme de l'autre homme » (Levinas, 2014 [1971]). Il apporte ainsi la bonne dose de trouble à une pensée de la diversité, souvent faible en ce qui concerne la place d'autrui.

Les premières pages de *Totalité et Infini*¹³² exposent discrètement les apories des théories de la reconnaissance. Hegel y est présent en filigrane, même si seul Heidegger est cité explicitement¹³³ (sur le conflit par exemple (Levinas, 2014 [1971] : 38)). Il oppose l'idée de totalité (« purement théorique ») à l'idée de l'infini (« morale ») (Levinas, 2014 [1971] : 82). Il se place du côté de la métaphysique et de la morale. Au cœur de sa réflexion, se trouvent quelques concepts clé auxquels il donne des définitions personnelles : langage, discours, éthique, vérité, métaphysique, et Autrui. Ils sont imbriqués les uns dans les autres. Ainsi, la vérité est la « (...) modalité de la relation entre le Même et l'Autre (...) » et ce « rapport de vérité (...) repose sur le langage (...) » (Levinas, 2014 [1971] : 59). Le langage, plutôt qu'un acte est une « situation », c'est la recherche d'un être pour un autre (Levinas, 2014 [1971] : 56) : « Le langage qui ne touche pas l'autre, fût-ce de tangence, atteint l'autre en l'interpellant ou en le commandant, ou en lui obéissant de toute

¹³² Nous n'avons pas eu la chance de parcourir toute les œuvres de Levinas pour le moment. Il se peut que des éléments dans d'autres textes viennent fausser ultérieurement notre analyse.

¹³³ Levinas se situe par rapport à la philosophie de l'être : « Philosophie du pouvoir, l'ontologie, comme philosophie première qui ne met pas en question le Même, est une philosophie de l'injustice. L'ontologie heideggerienne qui subordonne le rapport à Autrui à la relation avec l'être en général – même si elle s'oppose à la passion technique, issue de l'oubli de l'être caché par l'étant – demeure dans l'obédience de l'anonyme et mène, fatalement, à une autre puissance, à la domination impérialiste, à la tyrannie. Tyrannie qui n'est pas l'extension pure et simple de la technique à des hommes réifiés. Elle remonte à des « états d'âme » païens, à l'enracinement dans le sol, à l'adoration que des hommes asservis peuvent vouer à leurs maîtres. L'être avant l'étant, l'ontologie avant la métaphysique – c'est la liberté (fût-elle celle de la théorie) avant la justice. C'est un mouvement dans le Même avant l'obligation à l'égard de l'Autre. » (Levinas, 2014 [1971] : 38).

la droiture de ces relations. Séparation et intériorité, vérité et langage – constituent les catégories de l'idée de l'infini ou de la métaphysique. » (Levinas, 2014 [1971] : 57).

Pourtant, la reconnaissance n'est pas tout à fait absente des pages de Levinas. Simplement, elle prend un autre visage, et sa présence est fortement imprégnée du contexte d'écriture, après la Seconde Guerre mondiale. Surtout, les figures les plus communes, et les plus éculées de la reconnaissance politique sont réduites. Il en va ainsi du vivre-ensemble :

« Ce n'est pas que la question du vivre-ensemble, à laquelle nous donnons le nom de mutualité, soit absente de *Totalité et Infini*. Le livre ne s'ouvre-t-il pas sur une méditation sur la guerre, qui, en suspendant la morale et en interrompant la continuité des personnes, offre un simulacre de l'« ontologie de la totalité » à la faveur de l'opération terrifiante de la mobilisation générale ? » (Ricoeur, 2009 : 251).

Non,

« [la] question du vivre-ensemble n'est pas absente de *Totalité et Infini*. Aussi bien l'exorde sur la guerre en imposait la considération, le langage, le discours se tiennent au lieu de la relation, mais ce n'est pas un rapport qui totalise. Il n'instaure aucune histoire qui ferait système. Ontologie : réduction de l'Autre au Même. » (Ricoeur 2009 : 252).

Mais pour qui conçoit les relations intersubjectives en termes de séparation, le vivre-ensemble n'est pas une problématique centrale. Le cœur de ces relations se trouve en amont, dans l'altérité.

1) Autrui est visage :

Levinas est connu pour sa « phénoménologie du visage » (Levinas, 2014 [1971] : III). Les sens qu'il donne à ce nom commun sont à retracer au fil de son texte.

Dans *Altérité et Transcendance*, il revient sur sa définition qu'il lie à l'altérité et à la justice :

« J'ai toujours décrit le visage du prochain comme porteur d'un ordre imposant au *moi* à l'égard d'autrui une responsabilité gratuite – et incessible, comme si le moi était élu et unique – et où autrui était absolument autre, c'est-à-dire encore incomparable et, ainsi, unique. Mais les hommes qui m'entourent font nombre. D'où la question : qui est mon prochain ? Question inévitable de la

justice. Nécessité de comparer les incomparables, de connaître les hommes ; d'où leur apparaître comme formes plastiques de figures visibles et, en quelque façon, « dé-visagés » : comme un groupement auquel l'unicité du visage s'arrache comme à un contexte, source de mon obligation envers les autres hommes ; source à laquelle la recherche même de la justice remonte en fin de compte et dont l'oubli risque de transformer en calcul purement politique – et jusqu'aux abus totalitaires – l'œuvre sublime et difficile de la justice. » (Levinas, 2014 [1995] : 172).

Autrui, c'est la responsabilité (Levinas, 2014 [1995] : 45) : elle est rappelée par le visage (Levinas, 2014 [1995] : 44). Levinas identifie à partir de là deux éléments clé dans la relation avec Autrui : le discours (et donc le langage), et le rapport à la vérité, les deux étant liés. L'autre inaugure la métaphysique, tournée vers « l'ailleurs », « l'autrement », « l'autre », dans un mouvement qualifié d'« alibi » : « (...) un mouvement partant d'un monde qui nous est familier – quelles que soient les terres encore inconnues qui le bordent ou qu'il cache – d'un « chez soi » que nous habitons, vers un hors-de-soi étranger, vers un là-bas. » (Levinas, 2014 [1971] : 21).

De la métaphysique, Levinas donne la définition suivante : « Mourir pour l'invisible – voilà la métaphysique. » (Levinas, 2014 [1971] : 23). La métaphysique est tournée vers « l'ailleurs », « l'autrement », « l'autre », dans un mouvement qualifié d'« alibi » : « (...) un mouvement partant d'un monde qui nous est familier – quelles que soient les terres encore inconnues qui le bordent ou qu'il cache – d'un « chez soi » que nous habitons, vers un hors-de-soi étranger, vers un là-bas. » (Levinas, 2014 [1971] : 21). La reconnaissance inaugurée par Levinas – laissons pour le moment de côté la question de savoir si c'est encore de la reconnaissance – porte à s'éloigner du rivage. La métaphysique est définie par la relation entre le Même et l'Autre : le langage y joue alors un rôle clé (Levinas, 2014 [1971] : 28-29) : « La relation du Même et de l'Autre – ou métaphysique – se joue originellement comme discours, où le Même, ramassé dans son ipséité de « je » – d'étant particulier et autochtone – sort de soi. » (Levinas, 2014 [1971] : 29).

2) Ethique et métaphysique

Selon Levinas, l'analyse commune du désir est insuffisante (Levinas, 2014 [1971] : 21-22). L'auteur oppose le désir commun (qui a pour but sa satisfaction) au désir métaphysique (qui ne peut être satisfait et n'a de toute façon pas pour but de l'être) (Levinas, 2014 [1971] : 22). Encore faut-il y ajouter le visage. En effet, pour l'auteur, « La démesure

mesurée par le Désir est visage. Mais par là, nous retrouvons aussi la distinction entre Désir et besoin. Le Désir est une aspiration que le Désirable anime, il naît à partir de son « objet », il est révélation. Alors que le besoin est un vide de l'Âme, il part du sujet. » (Levinas, 2014 [1971] : 56).

Levinas se donne comme tâche dans *Totalité et Infini* de décrire la relation entre l'Autre et le Même, qu'il qualifie de « métaphysique » (Levinas, 2014 [1971] : 32), et où se joue la liberté (Levinas, 2014 [1971] : 37) : « Telle est la définition de la liberté : se maintenir contre l'autre, malgré toute relation avec l'autre, assurer l'autarcie d'un moi. » ; au prix de la « (...) suppression ou [de la] possession de l'Autre. » (Levinas, 2014 [1971] : 37). Cette appropriation de l'Autre va avec la propriété et l'appropriation caractéristique de l'Occident (Levinas, 2014 [1971] : 37).

Il définit l'éthique comme « (...) mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui (...) » (Levinas, 2014 [1971]). Il se place du point de vue de l'éthique tout en gardant une certaine distance avec la morale. Les premières lignes de la Préface à *Totalité et Infini* ne sont-elles pas les suivantes : « On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale. » (Levinas, 2014 [1971] : 5).

L'éthique n'est pas suppressible de sa pensée. Levinas définit en effet le savoir comme « accueil d'Autrui » (Levinas, 2014 [1971] : 87). Cet « accueil d'Autrui » qui est aussi « conscience de mon injustice » et « la honte que la liberté éprouve pour elle-même » (Levinas, 2014 [1971] : 84-85) conduit à « (...) mettre ma liberté en question » (Levinas, 2014 [1971] : 84). Il est aussi, alors, « (...) le commencement de la conscience morale (...) » (Levinas, 2014 [1971] : 82-83). C'est aussi l'objectif même de *Totalité et Infini*, l'« établissement d'un primat de l'éthique » en tant que « relation d'homme à homme » (Levinas, 2014 [1971] : 77).

C'est en partant de là que Levinas refonde toute la philosophie occidentale et permet incidemment de penser la reconnaissance à nouveaux frais :

« Pour la tradition philosophique de l'Occident, toute relation entre le Même et l'Autre, quand elle n'est plus l'affirmation de la suprématie du Même, se ramène à une relation impersonnelle dans un ordre universel. La philosophie elle-même s'identifie avec la substitution d'idées aux personnes, du thème à l'interlocuteur, de l'intériorité du rapport logique à l'extériorité de l'interpellation. » (Levinas, 2014 [1971] : 87).

Diversité et différence sont des pivots de la reconnaissance.

3) Au-delà de la reconnaissance :

Levinas oppose politique et religion :

« La politique tend à la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire à l'égalité ; elle assure le bonheur. Et la loi politique achève et consacre la lutte pour la reconnaissance. La religion est Désir et non point lutte pour la reconnaissance. Elle est le surplus possible dans une société d'égaux, celui de la glorieuse humilité, de la responsabilité et du sacrifice, condition de l'égalité elle-même. » (Levinas, 2014 : 58).

Il fournit de cette manière une explication de plusieurs situations contemporaines où la reconnaissance a joué un rôle, comme le mariage pour tous, marqué par la rhétorique de l'égalité, et où la « loi politique » avait effectivement pour but d'achever et consacrer la reconnaissance de cette égalité.

Pour autant, Levinas introduit une relation hiérarchique dans la reconnaissance : « Reconnaître autrui, c'est reconnaître une faim. Reconnaître Autrui – c'est donner. Mais c'est donner au maître, au seigneur, à celui que l'on aborde comme « vous » dans une dimension de hauteur. » (Levinas, 2014 : 73) qu'il ne sera pas inintéressante de lire avec en tête le chapitre 4 de la *Phénoménologie de l'Esprit*. La reconnaissance n'est jamais loin de la réification un peu telle que l'analyse Axel Honneth après Lukács : de là le lien entre aliénation ou réification puis assujettissement et domination devient plus compréhensible.

En ce sens, Levinas représente le maillon parfait entre les pensées de la reconnaissance auxquelles les lecteurs sont plus habitués, et une réflexion articulant diversité et reconnaissance, et prétendant placer en son centre la question de la violence. Il impose toutefois un solide travail conceptuel préalable.

III. Paul Ricoeur

Dans *Parcours de la reconnaissance*, Paul Ricoeur retrace les différentes étapes ayant mené à l'acception contemporaine du concept de reconnaissance sous toutes ses formes et de manière exhaustive.

Il ne s'agit pas (seulement) de la reconnaissance au sens cognitif du terme ; mais de la nuance qui se loge lors du passage de la voie active à la voie passive en français¹³⁴ (Ricoeur 2009 : 13, 39). Plus exactement, il s'agit d'« (...) un parcours, à savoir le passage de la reconnaissance-identification, où le sujet de pensée prétend effectivement à la maîtrise du sens, à la reconnaissance mutuelle, où le sujet se place sous la tutelle d'une relation de réciprocité, en passant par la reconnaissance du soi dans la variété des capacités qui modulent sa puissance d'agir, son *agency*. » (Ricoeur, 2009 : 381).

Son livre répond à un besoin majeur, « (...) celui de conférer à la suite des occurrences connues du mot « reconnaissance » la cohérence d'une polysémie réglée, digne de donner la réplique à celle du plan lexical. » (Ricoeur, 2009 : 12), à défaut de pouvoir fournir une ou plusieurs théories de la reconnaissance compréhensives¹³⁵, comparables aux théories de la connaissance (Ricoeur, 2009 : 11). Par son travail minutieux d'archéologie lexicale, il amorce déjà la définition des notions et concepts, au-delà de tout ce qui peut être entrepris ici. Sa démarche originale est modeste : il part d'une généalogie des définitions et usages du terme de reconnaissance tant dans la langue commune que dans les textes majeurs de l'histoire de la philosophie. Au cours de son aventure, il bâtit, presque malgré lui, ce qui s'approche le plus près dans la littérature jusqu'à maintenant d'une théorie de la reconnaissance.

¹³⁴ Plus précisément : « Mon hypothèse est que les usages philosophiques potentiels du verbe « reconnaître » peuvent être ordonnés selon une trajectoire partant de l'usage à la voie active à l'usage à la voie passive. Ce renversement au plan grammatical porterait la trace d'un renversement de même ampleur au plan philosophique. Reconnaître en tant qu'acte exprime une prétention, un *claim*, d'exercer une maîtrise intellectuelle sur le champ des significations, des assertions significatives. Au pôle opposé de la trajectoire, la demande de reconnaissance exprime une attente qui peut être satisfaite seulement en tant que reconnaissance mutuelle, que celle-ci reste un rêve inaccessible ou qu'elle requière des procédures et des institutions qui élèvent la reconnaissance au plan politique. » (Ricoeur, 2009 : 39-40). Chez Ricoeur, la demande de reconnaissance n'est donc pas immédiatement politique ; mais elle est intrinsèquement réciproque.

¹³⁵ L'auteur précise en effet le sens de son titre : « En donnant le titre de « parcours », et non de « théorie », à ce discours, je souligne la persistance de la perplexité initiale qui a motivé cette enquête et que n'abolit pas la conviction d'avoir construit une polysémie réglée à mi-chemin de l'homonymie et de l'univocité. » (Ricoeur, 2009 : 14). Son texte ne se veut pas définitif.

A) La reconnaissance : un embarras de départ

L'auteur part d'un paradoxe fondateur : la fréquence de l'occurrence du terme de reconnaissance dans la langue de tous les jours est inversement proportionnelle à son élaboration théorique¹³⁶. C'est même la première phrase – presque ironique – de son introduction : « Il doit bien exister une raison qui fait qu'aucun ouvrage de bonne réputation philosophique n'ait été publié sous le titre de *La Reconnaissance*. La raison en serait-elle que nous aurions affaire à un faux vrai concept tendant à un auteur en quête de nouveauté le piège d'un vrai faux sujet ? » (Ricoeur, 2009 : 15). Elle est rhétorique car s'il n'y a pas un ouvrage définitif ou presque sur « la reconnaissance », c'est que le concept ne saurait être épuisé, et ne doit pas l'être¹³⁷. Il lui faut garder sa plasticité.

C'est parce qu'il faut se pencher soigneusement sur les « bonds imperceptibles » entre définitions issues de la langue commune¹³⁸, sur le « non-dit de la définition antérieure » pour saisir ce qu'il y a d'insaisissable dans ce concept (Ricoeur, 2009 : 17). Et c'est là la tâche que s'est fixée Ricoeur qui consiste en une « (...) tentative de composer au plan des philosophèmes le *Begriffssystem*, encore inchoatif au plan lexicographique, de l'idée de reconnaissance. » (Ricoeur, 2009 : 35). Elle touche au cœur même du « problème philosophique » (Ricoeur, 2009 : 36).

Ricoeur identifie « trois foyers philosophiques » de reconnaissance : d'abord le « foyer de sens kantien », avec la *Rekognition* ou *recognitio* (recognition) ; ensuite, le « foyer bergsonien » avec la « reconnaissance des souvenirs » (Bergson, 2012) ; et enfin « (...) aujourd'hui en pleine expansion (...) », le « foyer hégélien », avec l'*Anerkennung*¹³⁹

¹³⁶ « Tout se passe comme si le vocable « reconnaissance » avait une stabilité lexicale qui justifie sa place à titre d'entrée à part entière dans le lexique, en l'absence de tout parrainage philosophique à la mesure de l'ampleur du champ de ses occurrences. » (Ricoeur, 2009 : 16).

¹³⁷ Cette tâche impossible ne doit pas décourager pour autant :

« Mon hypothèse de travail repose sur ma conviction que le philosophe ne doit pas renoncer à constituer une théorie digne de ce nom de la reconnaissance, théorie où seraient à la fois reconnus et franchis les écarts de sens engendrés par ce que l'on peut appeler travail de la question. Il est de la responsabilité d'un philosophe-chercheur (...) de composer, à un degré supérieur de complexité, une chaîne de significations conceptuelles où serait pris en compte l'écart entre significations régies par des problématiques hétérogènes. » (Ricoeur, 2009 : 38-39).

¹³⁸ Pas moins de « (...) vingt-trois (...) significations énumérées » dans le Littré (Ricoeur, 2009 : 21).

¹³⁹ Contrairement à Honneth, Ricoeur se limite à « (...) l'époque de la *Realphilosophie* de Hegel à Iéna. » (Ricoeur, 2009 : 37).

(Ricoeur, 2009 : 37) hégélienne *et* post-hégélienne (Ricoeur, 2009 : 38). Ces moments particuliers sont accompagnés de textes importants : Descartes, Aristote, Hobbes. Cette apparente linéarité de l'évolution du concept de reconnaissance à travers l'histoire de la philosophie ne doit tromper personne. Des allers-retours sont inévitables.

B) Trois moments :

a) De la connaissance à la reconnaissance : autour de Kant

Dans un premier temps, la reconnaissance reste tributaire de la connaissance. C'est le cas dès Platon, puis chez Descartes, et dans une certaine mesure chez Kant. Les trois associent l'acte de reconnaître à celui d'identifier et distinguer (Ricoeur, 2009 : 67) : « (...) identifier et distinguer constituent une paire verbale indissociable. Pour identifier il faut distinguer, et c'est en distinguant qu'on identifie. » (Ricoeur, 2009 : 50) quoique déjà Kant aille plus loin « (...) en subordonnant identifier à relier. » (Ricoeur, 2009 : 54). Ricoeur souligne une raison importante qui permet d'expliquer cette dépendance entre connaissance et reconnaissance : « (...) c'est du côté des choses et de leurs rapports différents au changement, selon qu'elles sont des objets usuels, des êtres animés ou des personnes, que le reconnaître se distingue de façon décisive du connaître au point de le précéder. » (Ricoeur, 2009 : 59). Cette précision n'est pas sans annoncer subrepticement la différence entre identité idemité et identité ipséité¹⁴⁰, dont le changement est une modalité.

Mais c'est avec Kant que le concept s'en émancipe quelque peu (Ricoeur, 2009 : 77) lorsqu'il introduit une dimension de *Vorstellung*, de représentation (où la dimension cognitive n'est cependant pas complètement absente tant en allemand qu'en français) (Ricoeur, 2009 : 97). Elle est liée au changement par l'éventualité d'une méconnaissance. En effet, « (...) il faut que le changement mette sa marque sur des êtres du monde, et de façon plus significative sur l'être humain, pour que se creuse une hésitation, un doute, qui donne à la reconnaissance son caractère dramatique ; c'est alors la possibilité d'une méconnaissance qui donnera à la reconnaissance sa pleine autonomie. » (Ricoeur, 2009 : 66). C'est ici la dimension temporelle qui surgit (Ricoeur, 2009 : 78). Plus tard,

¹⁴⁰ Paul Ricoeur remarque dans le chapitre sur la « phénoménologie de l'homme capable » (Ricoeur, 2009 : 149-177) que le terme « ipséité » sert à traduire en français l'anglais *self* et *selfhood* (Ricoeur, 2009 : 149).

après Hobbes et Hegel, la méconnaissance revêtira une autre nuance de sens : celle d'un déni de reconnaissance (Ricoeur, 2009 : 257).

b) Mémoire et promesse : autour de Bergson¹⁴¹ (Bergson, 2012)

La reconnaissance est aussi liée à deux questions fondamentales : quoi, et qui. De quoi est-ce que je me souviens lorsque je re-connaiss ? Et qui se souvient ? Auxquelles il faut ajouter la question « comment ? » (Ricoeur, 2009 : 154). Cette reconnaissance est reconnaissance de *soi*, avec toutes les nuances de *capacité* qu'elle implique. Elle traîne dans son sillage « deux valeurs constitutives de l'identité personnelle », la mémoire (tournée vers le passé, et liée à l'idemité) et la promesse (tournée vers l'avenir et liée à l'ipséité) (Ricoeur, 2009 : 179-180) ; « (...) l'une et l'autre ont affaire à la menace d'un négatif constitutif de la teneur de sens : l'oubli pour la mémoire, la trahison pour la promesse. » (Ricoeur, 2009 : 180. Ainsi, elle est aussi « reconnaissance du souvenir », marquant le « moment bergsonien » avec la réintroduction de « la notion grecque d'*anamnèsis* », « ou de *reminiscentia* » par Bergson, située entre la *Rekognition* kantienne et l'*Anerkennung* hégélienne (Ricoeur, 2009 : 181 et 198). Le lien entre mémoire et promesse¹⁴² se trouve ici, dans la reconnaissance. D'une part, il y a :

« (...) le petit miracle de la reconnaissance si on y discerne la solution de la plus vieille énigme de la mémoire, à savoir celle de la représentation présente d'une chose absente. La reconnaissance consiste dans la résolution effective de cette énigme de la présence de l'absence à la faveur de la certitude qui l'accompagne : « C'est bien elle ! C'est bien lui ! » Ce qui fait de la reconnaissance l'acte mnémonique par excellence. » (Ricoeur, 2009 : 200).

Un souvenir n'est pas complètement oublié. Lorsqu'il affleure à la mémoire, il est reconnu, « (...) son image avait survécu. » (Ricoeur, 2009 : 201). D'autre part, il y a la promesse qui n'est pas que performative puisqu'elle implique une « fidélité » à son identité ipséité (dans son aspect factuel comme dans son aspect moral) (Ricoeur, 2009 : 207-208).

¹⁴¹ Cette nuance de la reconnaissance est héritière de Locke, Spinoza, Aristote, Husserl, et Augustin (Ricoeur, 2009 : 179-198). Mais c'est sur Bergson que l'auteur choisit de s'attarder, pour le lien entre mémoire et promesse, et parce qu'il attache la reconnaissance au concept de survivance (Ricoeur, 2009 : 198).

¹⁴² Il faudrait pouvoir s'appesantir sur le lien entre reconnaissance et mémoire. En effet, les développements de Ricoeur sur Bergson et les aspects mnémoniques de la reconnaissance sont importants pour les réflexions actuelles sur le « devoir de mémoire » et le pardon en lien avec la Shoah, mais aussi la colonisation et l'esclavage.

Pour bien faire comprendre le lien entre reconnaissance et promesse, Ricoeur prend l'exemple du témoignage, relation de reconnaissance particulière¹⁴³. De là, il relie (après Hannah Arendt) la promesse au pardon ; ainsi, indirectement, reconnaissance et pardon sont parents : « La promesse, couplée avec le pardon, permet à l'action humaine de « continuer » : en *déliant*, le pardon réplique à l'irréversibilité qui ruine la capacité de répondre de façon responsable aux conséquences de l'action ; le pardon est ce qui rend possible la réparation. (...) [Le] pardon fait de la mémoire inquiète une mémoire apaisée (...). » (Ricoeur, 2009 : 210).

Ces deux concepts de mémoire et de promesse – et les notions qu'ils drainent avec eux, dont le pardon et la réparation – donnent à la reconnaissance, particulièrement la « reconnaissance de soi » une « ampleur temporelle » significative (Ricoeur, 2009 : 203). Leur négatif touche aux limites mêmes de la reconnaissance de soi. L'oubli pour la mémoire et la trahison pour la promesse portant en effet sur « (...) les limites internes de l'attestation de l'ipséité (...) » (Ricoeur, 2009 : 204)

C'est aussi comme ça que la reconnaissance de soi-même passe à la reconnaissance mutuelle (Ricoeur, 2009 : 213), par le rapport à l'autre (Ricoeur, 2009 : 205).

c) La « reconnaissance mutuelle » : autour de Hegel

C'est l'identité, et non la reconnaissance, qui se trouve au cœur du *System der Sittlichkeit* hégélien (Ricoeur, 2009 : 276-277). Cependant, les lecteurs qui reviendront à Hegel après Honneth auront tendance à donner au concept de reconnaissance une place particulière dans l'œuvre du philosophe allemand¹⁴⁴. Deux raisons majeures sont avancées par Paul Ricoeur. D'une part parce qu'il considère qu'Hegel répond directement à Locke, mais surtout à Hobbes (Ricoeur, 2009 : 257-270). D'autre part, aussi peut-être parce qu'Hegel était plus préoccupé par la question de l'institutionnalisation de la reconnaissance que ses prédécesseurs (Ricoeur, 2009 : 272), souci encore très actuel.

¹⁴³ En effet, « C'est devant quelqu'un que le témoin atteste de la réalité d'une scène. (...) Le témoin demande à être cru. (...) La certification du témoignage n'est complète que si celui-ci est non seulement reçu mais accepté et éventuellement enregistré. » (Ricoeur, 2009 : 209).

¹⁴⁴ Ils seront également portés, à l'intérieur du thème de la reconnaissance, à accorder plus d'attention à la figure du maître et de l'esclave, pour d'autres motifs, plus scolaires ou, plus intellectuellement liés aux conditions de réception de Hegel en France via Kojève (Jarzyck et Labarrière, 1996 ; Kojève 1947 ; Ricoeur, 2009 : 274).

Hegel développe sa pensée au croisement de multiples héritages. D'abord l'héritage grec (avec lequel il prendra ses distances dans ses écrits plus tardifs) qui se retrouve dans « (...) la primauté de la *polis* à l'égard de l'individu isolé, l'idéal d'une unité vivante entre la liberté individuelle et la liberté universelle (...) » et une actualisation des « (...) vertus de l'éthique des Anciens. » (Ricoeur, 2009 : 276). Puis l'héritage kantien dont il tire « (...) l'idée d'autonomie individuelle comme exigence morale première. » (Ricoeur, 2009 : 275). Et enfin le double héritage combiné de Machiavel et Hobbes qui formera « (...) l'idée de lutte ». Hegel est également tributaire de deux autres auteurs : Locke, et Fichte. Locke pour l'importance de l'identité (s'opposant à la diversité dans une « (...) bifurcation de l'identité entre mêmeté et ipséité (...) » (Ricoeur, 2009 : 240). Fichte, sans qui « (...) il eût été impensable non seulement de substituer la lutte pour la reconnaissance à la lutte pour la survie, mais d'inclure cette dernière dans la dialectique entre autoassertion et intersubjectivité. » (Ricoeur, 2009 : 276).

Paul Ricoeur précise l'importance de Hobbes¹⁴⁵ pour comprendre la reconnaissance chez Hegel : « (...) le thème de l'*Anerkennung* gagne à être traité comme une réplique de nature morale au défi lancé par une interprétation naturaliste des sources de la politique. » (Ricoeur, 2009 : 257-258). En ce sens, Hegel ne part pas de la reconnaissance, mais de la méconnaissance « originaire » (Ricoeur, 2009 : 259) comme déni de reconnaissance propre à l'état de nature¹⁴⁶. En effet, « [ce] n'est pas la conception hobbesienne de l'État qui constitue le défi premier auquel Hegel répliquera par le concept de reconnaissance, mais la théorie même de l' « état de nature ». L'enjeu est en effet de savoir si, à la base du vivre-ensemble, existe un motif originairement moral que Hegel identifiera comme désir d'être reconnu. » (Ricoeur, 2009 : 259). La référence à Hobbes permet d'introduire un autre terme proche de celui de reconnaissance, et souvent confondu (en particulier dans certains refus d'institutionnalisation de la reconnaissance sous forme de politiques) : l'*acknowledgment* ou prise en compte¹⁴⁷, là aussi tiré de Hobbes. Ce principe d'égalité « (...) fait curieusement coïncider la loi de nature avec l'état de nature : l'égalité originaire est réaffirmée, mais en tant que consentie, reconnue. L'*acknowledgement*, selon la loi de nature, limite la défiance selon l'état de nature, par la grâce de l'abandon unilatéral du droit

¹⁴⁵ Pour aller plus loin, voir aussi *L'Autre voie de la subjectivité*, d'Yves Charles Zarka (Zarka, 2001).

¹⁴⁶ Plus particulièrement, Ricoeur avance que la réponse de Hegel se situe à un endroit précis du *Léviathan*, à l'intérieur d'une des trois passions primitives, soit la *diffidence* (défiance), dans l'expression « *one another* » (l'un l'autre) (Ricoeur, 2009 : 260-261).

¹⁴⁷ C'est un terme important pour lire Charles Taylor.

et celle du contrat réciproque que ce dernier rend possible. » (Ricoeur, 2009 : 266-267). Hobbes définira un peu plus loin l'État.

Pour Axel Honneth (Honneth, 2000), l'*Anerkennung* hégélienne répond tout à fait à ce « défi hobbesien » touchant à la fondation même d'un « ordre politique » (Ricoeur, 2009 : 271). Et ce pour trois raisons : la première parce qu'il permet de penser la réciprocité en cela qu'« (...) il assure le lien entre auto-réflexion et orientation vers l'autre. (...) Cette détermination réciproque du rapport à soi et de l'intersubjectivité (...) constitue le principe de la réplique à Hobbes (...) » (Ricoeur, 2009 : 271) ; la deuxième parce qu'il part « (...) du pôle négatif vers le pôle positif, du mépris vers la considération, de l'injustice vers le respect¹⁴⁸. » (Ricoeur, 2009 : 272) ; et enfin la troisième, l'« institutionnalisation de la reconnaissance » soit « (...) son articulation en niveaux hiérarchiques correspondant à autant d'institutions spécifiques. » (Ricoeur, 2009 : 272-273). Les trois étant contingentes et variables selon les circonstances historiques (Ricoeur, 2009 : 273).

C) De la reconnaissance au multiculturalisme : la reconnaissance « post-hégélienne » (Ricoeur, 2009 : 152)

C'est précisément ce caractère variable qui entraîne une certaine confusion entre reconnaissance et multiculturalisme de nos jours. L'influence d'une certaine lecture de la reconnaissance hégélienne où l'identité¹⁴⁹ est injectée à forte dose y contribue également (comme chez Charles Taylor par exemple (Taylor, 2009)). Ce point est loin d'être anodin

¹⁴⁸ Cette démarche porte à croire que c'est la reconnaissance elle-même qui a permis de passer du négatif au positif, du mépris à la considération, alors qu'il s'agit seulement d'une dynamique intellectuelle. Cette impression se retrouve chez Taylor lorsqu'il présente la reconnaissance comme permettant le passage d'une identité négative à une identité positive (Taylor, 2009 [1994]). C'est une lecture habituelle que souligne aussi Paul Ricoeur :

« (...) elles [les conceptions successives de l'*Anerkennung* chez Hegel] une histoire de la lutte pour la reconnaissance qui continue de faire sens de nos jours aussi longtemps que la structure institutionnelle de la reconnaissance y reste inséparable du dynamisme négatif du procès entier, chaque conquête institutionnelle répondant à une menace négative spécifique ; cette corrélation entre niveau d'injustice et niveau de reconnaissance illustre l'adage familier selon lequel nous sommes plus au clair sur l'injuste que sur le juste ; et sur ce point, l'indignation tient, dans une philosophie politique fondée sur la demande de reconnaissance, le rôle tenu par la peur de la mort violente chez Hobbes. » (Ricoeur, 2009 : 273).

¹⁴⁹ L'auteur hiérarchise « quelques problématiques sous-jacentes » à la reconnaissance : « (...) au premier rang, la progression de la thématique de l'identité – puis, la doublant, celle de l'altérité –, enfin, dans un arrière-plan plus dissimulé, celle de la dialectique entre reconnaissance et méconnaissance. » (Ricoeur, 2009 : 381-382)

pour qui se préoccupe de l'intersection entre reconnaissance et diversité¹⁵⁰. Le parcours de Ricoeur, et la ré-actualisation des problèmes de la reconnaissance qu'il permet conduit à apporter une attention particulière à l'identité et à l'altérité. Cette dernière est particulièrement importante dans la reconnaissance mutuelle (Ricoeur, 2009 : 384). Il est rare de trouver une discussion solide autour de l'altérité dans les textes portant directement sur la reconnaissance. Pourtant le multiculturalisme pourrait être interprété comme une tentative de penser la reconnaissance en intégrant l'altérité. Et lorsqu'il y a une véritable et profonde pensée de l'altérité, elle est élaborée indépendamment de la reconnaissance, voire contre elle – ou plutôt contre Hegel – comme chez Lévinas.

Une autre explication possible concerne les débats autour de la place à accorder à l'idée de lutte. L'insistance sur la dimension de lutte plutôt que son abandon ou sa conversion en *agapè* (Ricoeur, 2009 : 341-350) (très éloignée des préoccupations les plus récentes autour de la reconnaissance) permet d'ancrer fermement les réflexions dans le politique. Ce point est à relier à la question de la justice (Ricoeur, 2009 : 343), particulièrement clé dans les réflexions autour de la reconnaissance¹⁵¹.

Le travail de Ricoeur sur la reconnaissance a l'avantage de promener le lecteur dans l'histoire du concept. Il fournit un panorama indispensable qui vient seulement d'être survolé. Il mériterait d'être complété, par exemple avec ce que Ricoeur dit de Levinas dans *Totalité et Infini* notamment (Ricoeur, 2009 : 251-256).

Au terme de ce chapitre, l'itinéraire de la reconnaissance apparaît un peu plus clairement. Il reste beaucoup à accomplir sur ce thème, non seulement parce que l'actualité vient constamment défier ce qui a déjà été écrit, mais aussi parce que les problèmes sont loin d'être compris une fois pour toute. Nous avons glané les données dont nous aurons besoin pour continuer la route sur l'axe diversité-reconnaissance. Nous avons identifié les auteurs sur lesquels s'appuyer et ceux qui viendront seulement en support. Il nous faut désormais réunir les définitions des concepts mobilisés.

¹⁵⁰ Voir les pages de Ricoeur sur Locke (Ricoeur, 2009 : 194-197). Cette remarque est d'autant plus valable si diversité est prise au sens de « pluralité humaine », et pas seulement au sens de Locke lorsqu'il ne différencie pas *idem* et *ipse* (Ricoeur, 2009 : 195).

¹⁵¹ Voir surtout les échanges intenses entre Axel Honneth et Nancy Fraser (Honneth et Fraser, 2003).

CHAPITRE 3 : DEFINITION DES CONCEPTS

Au croisement entre philosophie sociale et philosophie politique ; entre politique, sociologie et philosophie ; et entre morale ou éthique et rejet de toute normativité se trouvent deux notions : la reconnaissance et la diversité. Avec elles sont convoqués d'autres termes qui appartiennent à leur passé ou à leur présent, tels que tolérance et multiculturalisme. Au cours du temps, la reconnaissance a connu une fortune théorique considérable qui a contribué à élaborer assez solidement ce concept, alors que la notion de diversité reste encore très tributaire du sens commun¹⁵².

Le travail méticuleux de définition du concept de reconnaissance a déjà été mené par Paul Ricoeur (Ricoeur, 2009). L'auteur a alors obtenu une somme qui fait date. Il n'est pas question ici de s'y mesurer. Le problème que nous avons retenu n'a d'ailleurs pas la définition des concepts et notions en son cœur. Pour autant, son entreprise lexicographique colossale repose sur des dictionnaires dont le plus tardif date de 1985, soit une dizaine d'année avant l'essor incroyable de la littérature sur la reconnaissance. Elle le conduit aussi à être très détaché des aspects politiques qui leur font appel. Or une réflexion sur la reconnaissance à l'intersection de la diversité ne peut se contenter d'être conceptuelle. Ricoeur met d'ailleurs lui-même ses lecteurs en garde contre une réflexion strictement théorique : « La philosophie ne procède pas d'une amélioration du lexique vouée à la description du langage ordinaire selon la pratique commune. Elle procède de l'émergence de problèmes proprement philosophiques qui tranchent sur la simple régulation du langage ordinaire par son propre usage. » (Ricoeur, 2009 : 36).

En revanche, la même chose ne peut être dite de la diversité, pour laquelle l'effort de construction théorique reste largement à mener. Nous nous contenterons ici d'une définition sommaire, mais il serait bon qu'un jour la notion soit plus élaborée. Nous résumons uniquement ce dont nous avons besoin pour penser le problème de l'opposition fondamentale entre reconnaissance et diversité.

¹⁵² Nous n'avons pas pour ambition d'y remédier ici.

Partie 1 : Reconnaissance

I. Considérations générales

Au sens commun, il est possible d'identifier quatre sens du verbe reconnaître :

- 1) Re-connaître : connaître à nouveau, au sens sensible du terme.
- 2) Reconnaître : admettre, se rendre à l'évidence, prendre en compte une remarque.
- 3) Reconnaître : identifier (par exemple : « J'ai reconnu le voleur »).
- 4) Reconnaître : concéder (par exemple : « il a reconnu sa participation et lui a adressé une médaille » ou « je reconnais son mérite »)

Ces sens sont à la voix active. En passant au passif, le verbe prend un cinquième sens, celui d'une gratification : « je suis reconnu dans mon travail ». Être reconnu politiquement entre dans ce cadre. La connotation est la même pour le nom « reconnaissance » employé dans un contexte général : « j'ai de la reconnaissance, je suis reconnaissant à telle personne de ou pour telle chose ». Dans un contexte philosophique et politique, le sens du terme se trouve réduit à un ensemble de théories et de politiques publiques héritées d'un certain contexte philosophique et militant. En effet, la reconnaissance est une notion en passe d'être vidée de son sens à force d'être utilisée à tout-va, où se retrouvent pêle-mêle la théorie critique allemande issue de l'École de Francfort et la *French Theory* (avec ses dérivés américains : études minoritaires, multiculturelles et subalternes, *gender studies*, études postcoloniales, etc.) pour l'aspect théorique ; les luttes pour les droits civiques des afro-américains, les féminismes, les mouvements de libération gaie et *queer*, la montée du nationalisme autochtone, etc., pour l'aspect politique. Mais la littérature arborescente qui en est issue ne fournit pourtant pas de définition précise et définitive.

Si le terme est aussi insaisissable et difficile à définir, c'est qu'il n'existe pas de théorie de la reconnaissance comparable à une théorie de la connaissance (Ricoeur, 2009 : page).

Ou plutôt est-ce la conséquence plutôt que la cause. La notion est difficilement cernable, *donc* il n'y a pas de théorie de la reconnaissance solide et définitive. Au lieu de ça, il y a *des* théories de la reconnaissance. Cela dit, dans le contexte de la théorie politique, et dans un État démocratique, la « reconnaissance » désigne un ensemble de théories et de politiques visant à définir des droits à des groupes sur la base d'une identité particulière. Ces droits peuvent être individuels ou collectifs. Si la reconnaissance ne se manifeste pas par l'octroi de droits, il est alors question d'*acknowledgment*, de prise en considération, comme c'est le cas par exemple pour les autochtones aux États-Unis¹⁵³. L'aspiration à la reconnaissance est généralement décrite en termes de lutte, après Hegel et sa relecture par Axel Honneth. Elle est parfois aussi décrite comme une demande ou un désir de reconnaissance.

L'identité qui sert de base à la demande de reconnaissance n'est pas forcément minoritaire même si c'est très souvent le cas. Cette dernière émane d'individus ou de groupes s'estimant lésés par le fonctionnement de leur société, prévu par et pour la majorité. C'est pourquoi un pan important des théories de la reconnaissance est occupé par les questions de justice sociale. La prégnance contemporaine des interrogations autour de l'identité, et à ce titre, de l'identité nationale, s'inscrit dans un contexte général de remise en cause de l'État-Nation moderne normal, ou au moins, d'une mise au défi. Ce n'est pas la diversité actuelle de certaines sociétés occidentales qui ébranle le modèle de l'État-Nation – cette diversité de fait a peu ou prou toujours existé – mais c'est (notamment) la demande de reconnaissance de cette diversité au nom de différences identitaires.

Une précision s'impose ici. Avant d'aller plus loin, il convient de distinguer entre identité idemité et identité ipséité. L'identité même, c'est l'identité permanence ; l'identité ipséité, c'est l'identité changement. L'identité de la nation relève de cette dernière, et non de la première. La nation change, évolue, tout en demeurant.

Une des erreurs fréquemment commise dans les échanges politiques de nos jours consiste à confondre, volontairement ou par ignorance, les deux nuances du concept d'identité.

¹⁵³ Il est important de noter ici que le *marketing* s'est emparé de la rhétorique de la reconnaissance en créant par exemple des lignes de cosmétiques à destination des peaux foncées, ou de vêtements « ghetto » (les publicités Benetton sont un autre exemple). Il va de soi que cette récupération capitaliste ne saurait rentrer dans le cadre de la reconnaissance politique. À la limite, elle n'est qu'un exemple de plus de l'extension irrésistible du capitalisme à des domaines qui ne le concernent normalement pas, telle que la décrit Honneth dans *La Réification* (Honneth, 2007).

Le caractère fortement individualiste et moderne des termes dans lesquels sont formulées les demandes de reconnaissance aujourd'hui ne doit pas faire oublier que la notion remonte à l'Antiquité, bien qu'avec d'autres nuances.

De nos jours, c'est à Axel Honneth surtout que nous devons la réactualisation dynamique du concept de reconnaissance. Il se fonde sur l'œuvre de Hegel qui lui-même avait contribué à repenser Hobbes et Fichte (Honneth, 2000). Honneth, après Hegel, définit donc la reconnaissance en ces termes :

« L'esprit doit en effet être constitué de telle manière qu'il ne se réalise pleinement qu'en se sachant reconnu par d'autres ; or cette reconnaissance, l'individu ne peut s'en assurer que dans l'élément du conflit, en faisant l'expérience de la réaction pratique par laquelle l'autre répond à un défi délibéré, voire à une pure provocation. (...) le conflit représente ici une sorte de mécanisme de socialisation qui contraint les sujets à se reconnaître réciproquement en autrui, de telle manière que leur conscience d'exister individuellement comme totalité s'associe à celle de tous les autres sujets pour former une conscience « universelle ». » (Honneth, 2000 : 51-52).

...qui sera alors à la « (...) base intellectuelle d'une communauté future idéale (...). » (Honneth, 2000 : 52). Hegel présente dans l'ensemble de son œuvre « (...) la lutte pour la reconnaissance comme un événement social qui renforce les liens communautaires en provoquant un élargissement des formes de conscience individuelles (...). » (Honneth, 2000 : 52). La reconnaissance n'est pas seulement une affaire individuelle : au contraire, elle est travaillée en profondeur par le collectif. En effet,

« [c'est] ce double mouvement – d'émancipation croissante des sujets individuels et de renforcement de leurs liens communautaires – que devait déclencher et stimuler la lutte pour la reconnaissance en déclenchant chez les individus un sentiment rationnel pour leur solidarité intersubjective en même temps qu'elle les rendait progressivement attentifs à leurs exigences subjectives. » (Honneth, 2000 : 53).

Ainsi, chez Hegel, la reconnaissance est une structure « à l'origine du processus de socialisation humaine. » (Honneth, 2000 : 32). D'où les conséquences tragiques en cas d'empêchement de la reconnaissance ou d'une « mauvaise » reconnaissance. Ce sera toute son identité qui s'en trouvera bouleversée et remise en cause : « (...) un sujet, pour autant qu'il se sait reconnu par un autre dans certaines de ses capacités et de ses qualités, pour autant qu'il est donc réconcilié avec celui-ci, découvre toujours aussi des aspects de son identité propre, par où il se distingue sans nul doute possible des autres sujets et

s'oppose de nouveau à ceux-ci comme tel être particulier. » (Honneth, 2000 : 33). La reconnaissance est « une succession de conflits et de réconciliations » dans le sens où la « réalité sociale » est conçue comme « constitutivement traversée par une tension intérieure. » (Honneth, 2000 : 33). Elle prend son sens dans « (...) l'établissement des premiers rapports sociaux comme un processus d'affranchissement des sujets relativement à leurs déterminations naturelles (...) » (Honneth, 2000 : 33). Finalement, « (...) les formes élémentaires de la reconnaissance interhumaine » constituent la « vie éthique naturelle » (Honneth, 2000 : 33).

Cette persistance de l'héritage hégélien prouve qu'il y a dans la reconnaissance aujourd'hui plus que des traces de son passé conceptuel.

II. Généalogie du concept

Quand commence l'histoire du concept de reconnaissance ? Quel auteur peut en revendiquer la parenté ?

Le concept d'*anagnorisis* chez Aristote – et dans le théâtre antique également - annonce celui de reconnaissance en lui donnant déjà un côté performatif et tragique (Aristote, 2002 ; Markell, 2003 : 62-89). Mais le tournant menant à la reconnaissance tel que le terme est utilisé aujourd'hui vient de Hegel. Le concept d'*Anerkennung* et la dialectique du maître et de l'esclave qui l'accompagne seront ensuite largement repris. Il faut noter, à partir de Hegel, le rôle fondamental du conflit dans la reconnaissance.

La reconnaissance est trop souvent réduite – et rejetée en tant que telle – au multiculturalisme, lui-même assimilé au seul modèle états-unien. Elle n'amène pas de réaction tiède. Dans le monde commun comme dans le monde académique, les personnes qui s'y intéressent se partagent entre défenseurs passionnés du *paradigme*, et contempteurs acharnés de l'*idéologie*. Pourtant, le concept est intéressant et opératoire. Il est transversal (d'Aristote aux travaux les plus récents), transdisciplinaire (histoire, sociologie, science politique, philosophie, droit, relations internationales etc.) et « transgéographique » (voir les littératures en anglais, en allemand, en français, en espagnol). Ce caractère est d'autant plus important à rappeler que la philosophie présente souvent le concept comme détaché des luttes politiques et sociales au sein desquelles il s'épanouit ; la sociologie,

comme détaché de la théorie et de l'histoire ; la science politique (empirique et quantitative comme souvent sur ce sujet) comme détaché du niveau « macro ». Il soulève une myriade d'autres notions et concepts : identité, race, ethnie, communauté, nation, minorité, *acknowledgment*, lutte, désir, droit(s), nationalisme etc. Il convoque autant le temps court, que le temps long, l'actualité que l'histoire. Et en tant qu'objet d'étude philosophique, il ne ferme pratiquement aucune porte à d'autres thèmes d'exploration à venir : études autochtones, *cultural studies*, théorie politique générale etc.

Mais la littérature est déjà tellement riche et foisonnante qu'on pourrait avoir l'impression d'enfoncer des portes ouvertes. A moins de ne se rendre compte qu'elles ne l'étaient pas tant que ça : il convient donc de commencer par un sérieux effort de définition et de contextualisation. Cela implique de retracer une généalogie du concept, d'Aristote à Taylor, en passant par Hegel ; à moins de ne se risquer à produire une théorie complètement anhistorique. Quel est le champ de la reconnaissance ? Nations, groupes nationaux, remise en cause du modèle de l'État-nation dans les États fédéraux notamment, Euroscepticisme, débats sur les droits des minorités ou sur les « accommodements », dérive très droitière de nombreux partis européens à la recherche d'authenticité (« vrais Finnois », du « vrai travail », des « vraies valeurs »). Depuis moins de dix ans, dans plusieurs endroits du monde, a émergé au même moment une grande angoisse identitaire qui s'est cristallisée autour de la nation (en Allemagne, en France, en Hongrie, en Finlande etc.), qui vient questionner et mettre au défi « la reconnaissance », comme concept, *et* comme politique.

III. Déni : figures de la non-reconnaissance

Une autre « technique » de pensée peut être de partir des différents visages du déni¹⁵⁴ de reconnaissance. Elles sont nombreuses¹⁵⁵ : l'injonction à l'authenticité (souvent émanant de la majorité à l'égard de la minorité, mais pas seulement ; elle peut prendre la forme

¹⁵⁴ Le caractère lourdement psychanalytique du terme ne nous échappe pas.

¹⁵⁵ Et ouvrent des pistes tous azimuts, comme : universalisme vs particularisme (c'est-à-dire la ré-articulation de l'individuel et du collectif, du personnel et du commun), libéralisme(s) contre communautarisme, critique de l'État-nation moderne normal (État fédéral contre État unitaire), stigmatisme et visibilité du stigmatisme (et son rôle dans l'hostilité à l'égard du groupe stigmatisé. Penser aux dits « musulmans d'apparence »), authenticité, remise en cause de l'individu contractant, cosmopolitisme, valeurs et idéologie, etc.

d'une pression à l'assimilation à l'intérieur même des minorités) : il faut être un « vrai Finnois », ou un « bon » minoritaire¹⁵⁶ (où sont opposés par exemple, les Français « du terroir » aux Français « issus de l'immigration »). Il y a aussi l'appropriation culturelle déguisée en appréciation culturelle. Il y a également le refus d'identifier certains privilèges comme étant des privilèges. Autant d'exemples qui s'ajoutent aux modalités de la non-reconnaissance déjà largement discutés par les auteurs principaux : le mépris (Honneth, 2006), la réification chez Honneth et Lukács (Honneth, 2007), mais aussi la tolérance, chez Locke notamment (Zarka et Lessay, 2002), et la fausse reconnaissance (mais pas au sens de Bergson (Bergson, 2012) qui propose une reconnaissance en kit, conditionnée à la capacité du « candidat » à rentrer convenablement dans des cases préfabriquées. La promotion de la diversité ou le pluralisme – c'est l'hypothèse de notre recherche – se situerait dans cette dernière catégorie.

Partie 2 : Diversité

La diversité est un de ces termes que chacun a l'impression d'avoir compris tant il paraît intuitif, un « lieu commun » (Beauchemin, 2010 : 41. Pour autant, il est évident que l'expression ne générerait pas une telle littérature s'il fallait s'en tenir là. Le terme de diversité, ce « mot-valise » (Sénac, 2012 : 39-84), est trompeur : alors qu'au premier abord il semble parfaitement clair, il devient vite clair qu'il est lourdement chargé et ne revêt pas forcément le sens auquel il correspond. Si le concept de reconnaissance n'est pas aussi proprement théorisé que celui de connaissance (Ricoeur, 2009), c'est encore plus le cas pour la notion de diversité¹⁵⁷.

Immédiatement, chacun ressent une gêne en présence de ce terme qui porte en lui quelque chose de plus qu'une simple description. L'imagerie de la « diversité » convoque dans des imaginaires occidentaux aux yeux saturés d'images de publicité (comme Benetton ou Coca

¹⁵⁶ Voir à cet égard les travaux de Didier Eribon (Eribon, 2012), Eve Kosofsky-Sedgwick (Kosofsky-Sedgwick, 2008), et Joan Scott (Scott, 2005 ; Scott, 2012). Plus précisément sur la recherche de la validation du dominant, voir les travaux de Colette Guillaumin (Guillaumin, 2002 ; Guillaumin, 1992).

¹⁵⁷ Nous ne prétendons pas ici fournir une synthèse exhaustive des idées qui agitent la philosophie pratique autour de la diversité depuis quelques années. Nous nous limitons drastiquement à rendre compte de quelques problèmes qui touchent de près à celui que nous avons identifié.

Cola¹⁵⁸) et des séries télévisées aux personnages répartis par quotas. La diversité ainsi représentée correspond en fait au pluralisme, et particulièrement au « pluralisme ethnoculturel¹⁵⁹ » (Iacovino, 2010 : 205) (au détriment d'une sorte de pluralité des diversités). Au fond, la norme affleure assez vite :

« La manière de traiter la diversité (c'est-à-dire de la comprendre et de poser, à partir de cette compréhension, un point de vue normatif sur ce qu'elle comporte comme défis et exigences) constitue une question à laquelle toutes les sociétés et toutes les cultures font face. Il y a toujours une diversité intégrée à la « normalité », une diversité dont l'existence est soit socialement acceptée (ou même valorisée), soit tolérée, parce qu'elle cadre avec une certaine conception de la « vie bonne » ou qu'elle ne la remet pas en cause. » (Nootens, 2010 : 56).

La tolérance n'est pas très loin. Il est possible que le terme de diversité ne convienne pas. Peut-être faudrait-il lui préférer celui de coexistence¹⁶⁰, plus précis : sous l'expression « la diversité » se cache une question angoissée, « comment vivre-ensemble ? », et vivre ensemble malgré des divergences fondamentales (religieuses, culturelles, politiques, etc.). Ce mot de coexistence permet en effet d'introduire l'idée du conflit, centrale dans la pensée de la diversité, et surtout, dans celle de reconnaissance (Hegel, 1993 ; Honneth, 2000). Car contrairement à l'intuition première, la diversité n'est pas le mode évident de cohabitation sociale :

« L'assomption de la diversité en tant que trame naturelle de la communauté politique ne va pourtant pas de soi. On pourrait même dire que c'est le contraire qui s'impose à l'évidence. La vie en société exige en effet le rassemblement de la diversité au sein d'un monde commun¹⁶¹. Autrement dit, elle procède d'une réduction de la diversité en vue de l'unité de l'ensemble. Contrairement à l'ordre qui prévaut dans la nature où la diversité s'impose comme condition essentielle à la reproduction de la vie elle-même, l'existence sociale fonctionne à l'envers. Il faut réduire la diversité afin de ramener la société à un certain centre d'elle-même, là où l'aménagement des rapports conflictuels est possible sous l'égide d'un projet éthico-politique. » (Beauchemin, 2010 : 38).

¹⁵⁸ Milena Doytcheva résume la situation de manière un peu abrupte, mais très juste : alors que par le passé le sujet était tiraillé entre liberté positive et liberté négative, il risque à terme, de l'être seulement entre Pepsi et Coca Cola, « (...) dans une société régie par la seule rationalité économique (...) » (Doytcheva, 2011 :

¹⁵⁹ Le « pluralisme ethnoculturel » correspond à l'intersection entre « pluralisme national » et « pluralisme culturel » : il représente un « modèle d'intégration » possible (Iacovino, 2010 : 214). Le pluralisme national occulte le plus souvent le pluralisme culturel dans la mesure où les peuples sont « les sources ultimes de diversité » (Seymour, 2008 ; Nootens, 2010 : 73).

¹⁶⁰ La recherche d'une coexistence possible était déjà à la racine de la tolérance (Zarka, 2004 : Zarka et Lessay, 2002).

¹⁶¹ L'auteur ne fait pas explicitement référence à Hannah Arendt ici.

Ce côté contre-intuitif de la diversité oblige à repenser son sens commun pour atteindre une meilleure compréhension.

I. Considérations générales

Une chose est dite diverse lorsqu'elle est variée. Au sens le plus commun, « diversité » signifie donc variété, lorsque des éléments différents les uns des autres se retrouvent au même endroit pour une raison donnée.

En introduisant l'idée de la différence, le premier glissement survient. Cette dernière sépare alors la majorité des minorités¹⁶². Il existe des tas de minorités, mais seules celles dont la différence est politisée sont comptées comme contribuant à la diversité d'une société. Certains distinguent même les « minorités visibles », vraisemblablement par opposition aux minorités « invisibles ». La diversité, c'est toujours les autres, « eux », jamais « nous ». La diversité sépare ou rassemble-t-elle ? Cela dépend d'un grand nombre de variables.

De nos jours, le terme de « diversité » s'applique surtout à une diversité ethnique, religieuse ou culturelle¹⁶³. Une société est considérée comme diverse lorsque des individus et des groupes provenant d'horizons divers y vivent côte à côte (pour le moment, la question de leurs interactions est laissée de côté). Cette diversité de fait est le fruit de l'histoire plus ou moins récente. Elle peut être polyethnique ou multiculturelle selon les événements qui l'expliquent (colonisation ou immigration volontaire par exemple) (Kymlicka, 2001b). Le sens est encore statistique à ce stade ; mais en pensant les individus en tant que membres de collectivités survient le passage au sens politique. Le deuxième glissement survient.

¹⁶² Les termes de majorité et de minorités ne sont pas employés au sens statistique, mais au sens politique. Ainsi, aux États-Unis, des populations afro-américaines ou latinos peuvent être devenues majoritaires d'un point de vue mathématique par rapport à la population blanche, elles n'en restent pas moins des minorités ethniques racisées.

¹⁶³ Étonnamment, il ne semble pas que la diversité des classes sociales génère autant de réflexions. Elle n'est pas contenue dans la diversité dite culturelle (qui réunit euphémiquement plutôt les minorités sexuelles).

Un troisième glissement, celui du passage à la valeur (ou la norme¹⁶⁴). Là, les termes peuvent changer. Il ne s'agira plus seulement de diversité, mais aussi parfois, de pluralisme, ou de promotion de la diversité, selon les contextes ou les locuteurs. Trois types de pluralisme doivent être distingués¹⁶⁵ : 1) le pluralisme axiologique (ou « (...) la présence d'une variété d'ensembles de croyances et de conceptions du bien raisonnables (...) » (Nootens, 2010 : 63), 2) le pluralisme culturel (ou « (...) la présence, dans un même espace politique, de groupes culturels dont les membres sont soucieux de préserver leur identité culturelle » (Nootens, 2010 : 63)), et 3) le pluralisme identitaire (ou « (...) le fait que dans une société pluraliste les individus puisent leurs identités à de multiples sources différentes, en participant à des groupes et formes de vie organisés autour de traits et valeurs de toutes sortes (...) » (Nootens, 2010 : 63)).

Il convient de remarquer que la diversité est pensée comme une chose fragile qu'il faudrait défendre et préserver, sans quoi elle disparaîtrait sans doute. Pourtant, la diversité n'est pas nouvelle et elle s'est maintenue à travers les siècles sans politiques ni programmes culturels¹⁶⁶. La promouvoir, c'est aussi maîtriser autant que possible les termes dans lesquels elle s'exprime et les espaces où elle se manifeste. Tout se passe comme si la diversité était dangereuse : puisqu'elle est inévitable, elle ne peut être que contenue, à défaut d'être éradiquée. Cet aspect est bien visible dans l'expression « gestion de la diversité », directement traduit de l'anglais « *management* ». Pourquoi la diversité aurait donc besoin d'être gérée ? Et surtout par qui ? Qui est en droit de s'autoproclamer apte à gérer la diversité ? Par quels moyens gérer la diversité ? Quels sont les objectifs ? Des réponses à ces questions dépendent des modèles de vivre-ensemble allant de l'assimilation républicaine au multiculturalisme communautaire, en passant par toutes les nuances possibles.

¹⁶⁴ En anglais, le terme utilisé est généralement celui de norme. La diversité sera « the new normal ». Pourtant, le terme de valeur serait plus juste. Il est aussi possible de ne pas distinguer norme et valeur (Dewey, 2011).

¹⁶⁵ D'autres auteurs en distingueront trois autres : 1) le pluralisme ontologique (ayant une tradition philosophique et marqué par l'idée des « individus multiples ») ; 2) le pluralisme épistémique ; et 3) le pluralisme moral (Nootens, 2010 : 60-61).

¹⁶⁶ À l'exception des millets (Nootens, 2010 : 56).

II. Une dimension idéologique

Pour Réjane Sénac, la diversité a été « inventée », ni plus, ni moins. Les programmes de prise en compte de la diversité non plus ne datent pas d'hier – la dhimmitude était-elle autre chose qu'un tel programme ? – mais ils étaient pensés sous le terme de tolérance¹⁶⁷ (Nootens, 2010 : 56).

En France, le modèle de la « citoyenneté multiculturelle » libérale (à la Kymlicka par exemple) est habituellement rejeté avec virulence. Il est vrai qu'il est inadapté à certains contextes, par exemple non fédéral (Kymlicka, 2001b). Pourtant, les défis liés à la coexistence subsistent. Les législateurs et les citoyens sont donc laissés à leur sort avec pour seul modèle celui de la tolérance religieuse (Guérard de la Tour, 2009 : 82).

La dimension idéologique de la diversité survient lors du passage de la diversité comme « phénomène empirique » au pluralisme comme « réflexion d'ordre normatif sur la légitimité de l'expression de certaines formes de diversité qui interpellent les représentations inscrites au cœur des mécanismes de fermeture (les mécanismes d'inclusion et d'exclusion) des groupes sociaux. » (Nootens, 2010 : 57). Sa cause est la dimension apolitique et « acritique » de la promotion de la diversité (Beauchemin, 2010 : 38), lorsque le pluralisme est réduit à une « valorisation de la diversité pour elle-même » (Nootens, 2010 : 61 ; Sénac, 2012).

Les normes sociales se trouvant alors interpellées sont les « normes dominantes » (Nootens, 2010 : 58).

III. De la valeur à la norme

John Dewey ne sépare pas valeur et norme (Dewey, 2011). Ce refus d'une distinction lexicale porte à conséquences. Il est possible d'en identifier au moins trois : la première concerne le statut de la diversité dans la loi ; la deuxième porte sur la question du maintien de la stabilité sociale dans des « sociétés divisées¹⁶⁸ » (Weinstock, 1999 ; Weinstock,

¹⁶⁷ Et se limitaient à la prise en compte de la diversité religieuse.

¹⁶⁸ Daniel Weinstock emploie un terme plus exact que juste des « sociétés diverses ».

2002a) ; la troisième repose sur l'idée que la diversité ne serait qu'une valeur (et les valeurs en ce sens ne seraient que des « épithètes émotionnelles ou de simples exclamations » (Dewey, 2011 : 67), porteuse d'une idéologie à laquelle il serait possible d'adhérer ou qui pourrait être rejetée. Dans les trois cas, la pensée de la diversité¹⁶⁹ se trouve affectée car c'est tout ce qui est « *valuable* » (Dewey, 2011 : 72-73), toute la géographie de ce qui est « objet de valuation » (Dewey, 2011 : 173-184) qui est bouleversée.

L'hésitation entre valeur et norme se retrouve dans la loi et apparaît de manière bien visible dans la différence de prise en compte de la diversité en France et en Amérique (États-Unis et Canada), notamment. Outre-Atlantique, « (...) le *diversity management* est institutionnalisé (...) », contrairement à la France où cette prise en compte ou gestion de la diversité est reléguée à des « politiques » locales et contingentes (au sens de politique d'entreprise, par exemple), soit au bon vouloir des instances considérées (Sénac, 2012 : 39). Il y aurait alors « (...) une cohabitation normative source de tensions entre les normes managériales et les normes juridico-politiques. » (Sénac, 2012 : 39). L'auteur a raison¹⁷⁰ de souligner qu'une tautologie est alors atteinte : d'un côté la diversité sera valorisée car considérée comme enrichissante, alors que de l'autre, elle sera dénoncée « (...) comme norme ni juridique ni politique » (Sénac, 2012 : 39). Les effets d'un tel flou ne sont pas seulement théoriques ; il aura des conséquences directes et concrètes sur la lutte contre les discriminations. Quelques normes liées à la diversité comprennent : « (...) l'égalité,

¹⁶⁹ Ce pan de la réflexion conduit aux théories du *care* ou de la sollicitude qui ne sont pas complètement hors de notre problématique mais qui demanderaient des développements périphériques.

¹⁷⁰ En revanche, nous récusons complètement la conclusion de son étude qui traduit l'aveuglement le plus complet quant aux discriminations subies par les groupes différenciés (si cet anglicisme peut être pardonné), au poids du passé (pensons à l'esclavage et à la colonisation), et à la violence de toutes les formes de non-reconnaissance :

« En prônant l'indifférence aux différences, je pose la question suivante : au nom de quoi les différences en particulier de sexe et de couleur de peau – toutes deux sujettes à caution et à déconstruction – sont-elles socialement plus déterminantes, voire discriminantes, que par exemple les différences de « couleurs de cheveux » ou de forme de tête ? [Pour des raisons historiques et politiques, par exemple. Il y en aurait d'autres.] (...) il s'agit d'interroger la dimension éminemment politique des différenciations, des classifications, voire des identifications [jusque-là, d'accord]. Afin de ne pas conforter « l'épinglage de chacun à sa propre singularité », il est nécessaire de se libérer des dichotomies hiérarchiques qui enferment notre cadre de pensée et d'action et figent les « sujets » mêmes qu'il espère représenter et libérer. » (Sénac, 2012 : 274-275).

Et ainsi, l'individu sans qualité et sans auto-identification, perdu dans une vaste mer d'autres individus tous identiques les uns aux autres pourra alors enfin merveilleusement bien se soumettre aux exigences libérales et capitalistes de sociétés aveugles, le tout au nom de la liberté. Ou l'invention dystopique de la reconnaissance sans « *Anerkennung* ».

la reconnaissance¹⁷¹, la réciprocité, le dialogue, la participation [citoyenne : notamment électorale] et l'intégration. » (Iacovino, 2010 : 206).

Parmi ces conséquences se trouve celle de la tension entre diversité et égalité. En opposant diversité et égalité¹⁷², Réjane Sénac travaille sur un problème proche de celui de l'opposition entre diversité et reconnaissance.

Interroger la diversité jusque dans ses recoins politiques et normatifs n'est pas anodin car :

« Le pluralisme ne concerne pas seulement la diversité des conceptions dites raisonnables du bien dans une société démocratique libérale. Il contribue aussi à dévoiler les rapports de pouvoir incarnés dans une manière spécifique de structurer l'ordre juridico-politique et qui, de fait, contribuent à structurer l'univers moral qui s'offre aux individus comme agents. Autrement dit, le pluralisme peut aussi interroger l'ordre juridico-politique incarné par une certaine représentation de la communauté politique. » (Nootens, 2010 : 64).

En ce sens, l'intersection diversité-reconnaissance est autant un outil de dévoilement des « rapports de pouvoir incarnés dans une manière spécifique de structurer l'ordre juridico-politique » et par « une certaine représentation de la communauté politique » qu'une modalité de ces rapports et représentations. L'enjeu majeur est la question de la discrimination (Sénac, 2012). Pour comprendre cette situation, il faut alors convoquer d'autres concepts afférents.

¹⁷¹ Il est remarquable que l'auteur fasse de la reconnaissance l'une des normes du pluralisme ; alors qu'il y aurait plus de sens à penser l'inverse, que le pluralisme soit devenu – au cours des trente dernières années, tout au plus – une norme de la reconnaissance politique, dans sa version multiculturelle par exemple.

¹⁷² Elle fait référence à l'ouvrage de Walter Benn Michaels, 2009 [2006], *La Diversité contre l'égalité*, Paris, Liber-Raisons d'agir, paru en anglais sous le titre de *The Trouble with Diversity. How we learned to love identity and ignore inequality*, souvent cité, notamment chez Alain Renaut (Renaut, 2009), mais que nous n'avons pas encore lu. Il semble qu'il parle d'égalité là où il faudrait plutôt parler de justice sociale. En rejetant la diversité politique parce qu'elle joue le jeu du néo-libéralisme (ce qui est juste), les deux auteurs reviennent à la case départ en proposant l'égalité dans l'indifférenciation, largement illusoire, et elle aussi au service du libéralisme économique.

Partie 3 : Concepts afférents

I. Multiculturalisme : une mise au point

Il est clair maintenant que la reconnaissance et le multiculturalisme sont liés. Pour autant ils ne peuvent être réduits l'un à l'autre. Le multiculturalisme relève de la reconnaissance mais la reconnaissance n'est pas toujours multiculturelle. Observons de plus près ce qui les différencie ou les rapproche.

1) Définition

Sous ce terme très souvent employé – trop souvent comme un anathème – sont regroupées un ensemble de théories et de politiques dites de la reconnaissance (Glazer, 1997 : 34). Elles reposent sur la prise en compte (*acknowledgement*) d'identités et de cultures individuelles ou, dans certains courants du multiculturalisme, collectives. Quelque soit le courant, une distinction¹⁷³ est opérée entre nouveaux arrivants dans une société et minorités nationales¹⁷⁴, et entre minorités nationales et nations minoritaires. Ce détail revêt une importance cruciale lorsqu'intervient le problème de l'intersection entre reconnaissance et diversité. Le lexique entourant le multiculturalisme (avec des termes

¹⁷³ Elle est justifiée par la différence d'expérience vécue par les divers groupes dans le sens où cette politique de la reconnaissance est imaginée tacitement comme une politique de compensation. Par exemple, "(...) the great majority of blacks are not immigrants or the children of immigrants, but the descendants of slaves, dans do not share the same experience or dreams." (Glazer, 1997 : 51).

¹⁷⁴ Dans *L'Imaginaire des conflits communautaires*, au chapitre « Qu'est-ce qu'une minorité nationale ? » Michel Seymour en donne la définition suivante : « Dans la plupart des textes juridiques, philosophiques ou politiques, l'expression « minorité nationale » rend compte de groupes très divers. On s'en sert autant pour référer à des nations minoritaires qu'à des extensions de la majorité nationale voisine, voire à des communautés ethniques issues de l'immigration. » alors que lui préfère se limiter au « (...) cas des minorités nationales entendues au sens d'extensions de majorités nationales voisines. » (Seymour, 2002 : 64). Plus précisément,

« Les minorités nationales ne doivent pas être confondues avec des minorités issues de l'immigration, pas plus qu'elles ne doivent être confondues avec les nations minoritaires, c'est-à-dire avec des peuples entiers, qu'il s'agisse de nations ethniques, culturelles, civiques, diasporiques ou sociopolitiques, qui seraient minoritaires sur le territoire d'un État. On pense aux peuples québécois, acadien, écossais, gallois, wallon, catalan, basque et de Galicie. On pense aussi aux peuples autochtones en Amérique du Nord. Il s'agit dans tous les cas de nations minoritaires, et non de minorités nationales. Les membres d'une minorité nationale ne se représentent pas comme formant à eux seuls un peuple ou une nation. Ils se représentent plutôt comme des parties de nations. La distinction entre les minorités nationales et les nations minoritaires est intuitivement claire et elle correspond à une distinction sociologique bien réelle qui est ancrée dans les représentations identitaires des populations. » (Seymour, 2002 : 69).

comme minorité, nation, race, affirmative action, différence etc.) a conduit certains à penser qu'il n'était qu'une réponse intérieure – limitée à une aire géographique et peut-être même une époque particulières – à des défis tout à fait intérieurs. Pour le dire plus clairement, qu'il était bien valable pour les sociétés anglophones (États-Unis, Canada, Grande-Bretagne), mais certainement pas les francophones, plus attachées à l'État-nation¹⁷⁵.

Dans son application, le multiculturalisme est une politique d'intégration d'individus et de groupes divers dans le contexte d'un État non unitaire (au moment de la mise en place de cette politique) : il s'adresse à ceux qui n'appartiennent pas au(x) groupe(s) national(ux) dits fondateurs (les WASPS aux États-Unis et les anglo- et franco-canadiens au Canada et au Québec par exemple) et doit leur permettre de conserver leur identité et leur culture d'origine¹⁷⁶ au sein d'une société plurielle.

Cette dernière est fondée sur la promotion d'identités que les individus en tant que parties de groupes sont sensés « posséder ». C'est là que loge la critique principale apportée au multiculturalisme. Il favoriserait l'essentialisme et la réification. Nathan Glazer identifie quatre peurs liées au multiculturalisme (dans le contexte particulier des États-Unis) : “That an emphasis on multiculturalisme will teach our children untruths, that it will threaten national unity, that it will undermine civic harmony (to the extent we have it), and that it will do nothing to raise the achievement of the groups expected to benefit from it.” (Glazer, 1997 : 34). La dernière suppose que le multiculturalisme est instauré pour compenser d'une certaine manière des handicaps de départ (discriminations, défis socio-économiques, inégalités devant la loi etc.). C'est un deuxième problème fondamental. L'auteur identifie trois objectifs au multiculturalisme : « (...) objectives related to citizenship, the creation of national unity, the discouragement of group antagonism. » (Glazer, 1997 : 39).

Le multiculturalisme est généralement pensé comme une politique magnanime à l'égard des minorités (ironiquement, c'est là la même raison pour laquelle ses défenseurs le prônent et ses contempteurs le dénoncent). C'est un troisième problème. Concerne-t-il tout le monde (individus ou groupes), ou seulement les minorités et leurs membres ?

¹⁷⁵ Ca n'est pas la seule hypothèse avancée. Nathan Glazer l'explique par la place des luttes de race en Amérique, particulièrement aux États-Unis, où trouver une solution à la division profonde de la société américaine le long d'une ligne blancs-noirs a été une question de survie pour l'État fédéral (Glazer, 1997 : 155-156).

¹⁷⁶ Mais comment les définir ?

Ce point n'est pas étranger à la reconnaissance en général : alors que les héritiers de la philosophie hégélienne tendront à penser la reconnaissance comme s'adressant à tous (puisque jouant un rôle dans la construction de la conscience) (Honneth, 2000 ; Kojève, 1985 ; Jarczyk et Labarrière, 1987 ; Jarczyk et Labarrière, 1996), d'autres, plus proches des luttes sociales de terrain acceptent la reconnaissance comme étant liée à des populations opprimées, là encore, individus ou groupes, peu importe ici (Butler, 2011 ; Butler, 2004). L'enjeu dans le deuxième cas est de compenser certains défis (*challenges*) pour rétablir la justice sociale.

Contrairement à ce que ses détracteurs veulent croire, le multiculturalisme a pour but la construction d'une certaine unité nationale, dans le respect du pluralisme propre aux sociétés contemporaines¹⁷⁷. A partir de la deuxième moitié du XXème siècle, il a fallu trouver une réponse à la division : comme le dit la devise américaine, *e pluribus unum*, il s'est agi de créer l'unité (ou plus exactement l'union) dans la diversité. Le multiculturalisme a été construit comme outil pour atteindre cet objectif, jusqu'à parfois devenir inconsistant, lorsque " [m]ulticulturalisme has become a generalized marketing tool." (Glazer, 1997 : 44).

2) Débats internes :

La revue de la littérature a permis d'identifier trois courants majeurs à l'intérieur du multiculturalisme : le multiculturalisme (traditionnellement) libéral favorable aux droits différenciés pour les groupes sur une base individuelle (représenté par Will Kymlicka) ; le multiculturalisme politiquement libéral favorable aux droits collectifs pour les groupes (représenté par Michel Seymour) ; et le multiculturalisme communautarien (représenté par Charles Taylor).

Elle a aussi été l'occasion d'aborder quelques points litigieux parmi les auteurs multiculturalistes : la question du type de libéralisme à adopter (et s'il faut s'y tenir ou au contraire s'en éloigner) ; puis – elle en découle – la question du type de droits à concéder aux individus ou aux groupes ; et enfin celle de savoir quels sont les sujets et objets de reconnaissance, individus ou groupes. Cependant il reste des points à examiner.

¹⁷⁷ L'injonction à l'intégration qu'il implique pourrait être une quatrième critique à apporter. Nous ne l'avons pas trouvée dans les textes des auteurs principaux sur le sujet, à notre connaissance.

L'école est un enjeu clé, surtout en ce qui concerne les programmes scolaires¹⁷⁸ (Glazer, 1997).

3) Débats externes :

a) l'interculturalisme

Depuis quelques années, un modèle¹⁷⁹ alternatif au multiculturalisme a émergé dans la littérature. Il n'est pas surprenant qu'il soit né au Québec puisqu'il propose justement une réponse à un problème clé de la province : le croisement entre immigration et nationalisme minoritaire (Kymlicka, 2001a ; Kymlicka, 2001b). Will Kymlicka développe ses propositions dans *Minority Nationalism and the Changing International Order*, coordonné par Michael Keating et John McGarry (Kymlicka, 2001a). Il commence par remarquer que les cœurs des minorités nationales sont aussi des hauts lieux d'immigration : Montréal, Barcelone, Bruxelles etc. (Kymlicka, 2001 : 62). Ainsi, "[i]mmigration, therefore, is not only a challenge to traditional models of the nation-state ; it is also a challenge to the self-conceptions and political aspirations of those groups which see themselves as distinct and self-governing nations within a larger state." (Kymlicka, 2001 : 63). Cette cohabitation d'ambitions politiques peut être la source d'un certain nombre de conflits¹⁸⁰. Une manière de l'éviter tout en conciliant les susceptibilités des nationalistes minoritaires et en accommodant les demandes éventuelles des nouveaux arrivants consiste à faire le deuil de la fiction d'un État-nation unitaire et imaginer un nouveau modèle favorisant l'intégration de tous et toutes. En ce sens, le multiculturalisme a montré ses limites.

¹⁷⁸ Il faut d'ailleurs remarquer que les politiques liées de près ou de loin à la reconnaissance commencent souvent par l'école et le mariage, deux enjeux centraux de nos jours. La déségrégation aux États-Unis par exemple, a commencé par l'ouverture du mariage aux couples mixtes et les écoles « intégrées ».

¹⁷⁹ La nature de l'interculturalisme – seulement un modèle ou au contraire un paradigme à part entière – fait elle-même débat (Rocher et Labelle, 2010 ; Gagnon, 2000). Nous ne comptons pas départager le problème ici bien qu'il n'y soit pas étranger.

¹⁸⁰ En admettant la possibilité de conflit, Kymlicka conteste cependant que ce dernier soit lié à la nature même du nationalisme minoritaire (qui serait exclusif par définition) : "I will argue that this view is empirically inaccurate regarding many minority nationalisms within the West, and rests on a misunderstanding of the nature of minority nationalism. Many minority nationalisms today welcome immigrants, and allow them to maintain and express their ethnic identity, while simultaneously encouraging their integration into the minority nation." (Kymlicka, 2001 : 63). Pourtant, la société d'accueil peut se retrouver dans une position inconfortable car "(...) it may require a range of policies (e.g. regarding language, education, and employment) that give the minority some control over the process of immigrant integration, and that establish or protect the pre-eminence of the minority's language on its historic territory. And this creates a potential dilemma, for these linguistic and educational policies may be quite illiberal." (Kymlicka, 2001 : 64).

Au Canada par exemple, il a surtout été un outil du *nation-building* canadien et a habilement servi à noyer les intérêts du Québec au milieu d'un faisceau de revendications nationales minoritaires.

b) Le communautarisme

La revue de la littérature a aussi été l'occasion de dessiner les grandes lignes du multiculturalisme communautarien, en prenant l'exemple de l'œuvre de Charles Taylor. A première vue, il n'a donc pas grand-chose à voir avec ce qu'en France certains appellent « communautarisme ». Là encore, comme avec le multiculturalisme – il n'est pas rare que les deux soient d'ailleurs traités en synonymes, comme une sorte de poupée russe dont la reconnaissance serait la poupée principale englobant toutes les autres – une grande confusion règne. Tous les fantasmes les moins politiquement recommandables sont permis. Il faut distinguer deux axes quand il est question de communautarisme : le premier concerne son pan « intellectuel » - qui se subdivise en deux autres branches, « un communautarisme philosophique et anthropologique (...) autour de la critique du libéralisme de John Rawls, de l'atomisme individuel et de la nécessité d'une réhabilitation de la communauté face à l'individu dans la société moderne. » et « un communautarisme sociologique et historique » plus orienté vers les luttes de terrain autour des différentes oppressions (Bouvet, 2007 : 11-12). – et un autre pan, politique, moins sérieux.

Observons d'abord cette drôle d'entité française qu'est le communautarisme, à distinguer du multiculturalisme communautarien¹⁸¹.

Le communautarisme se caractérise par un glissement du singulier (courant et « noble » en philosophie (Bouvet, 2007 : 8-9) au pluriel, de la communauté aux communautés,

« (...) laissant à des « communautés » une marge de manœuvre suffisante pour qu'elles finissent par déconstruire le lien social et se replier sur elles-mêmes, ignorantes voire antagonistes les unes aux autres. Le communautarisme signifierait donc avant tout le règne des communautés. » (Bouvet, 2007 : 8).

Il se caractérise aussi par son côté uniquement négatif (en français en tout cas) et son jeu avec la peur,

¹⁸¹ Pour éviter d'entretenir la confusion, mieux vaut ne pas l'appeler « communautarisme philosophique » comme le fait Laurent Bouvet (Bouvet, 2007 : 11).

« (...) parce qu'il met en jeu des formes non modernes voire antimodernes de détermination identitaires (race, ethnie, religion...), des groupes sociaux spécifiques minoritaires mais dont les revendications de reconnaissance renvoient les sociétés auxquelles elles s'adressent à des pages d'ombres de leur histoire : esclavagisme, ségrégation, domination, exploitation, humiliation, persécution...comme dans le cas archétypal des Noirs américains ; ensuite, parce qu'il implique des types de mobilisation qui échappent très souvent – ne fût-ce que parce que ces groupes n'ont pas de place sur la scène politique classique – aux formes et répertoires conventionnels des démocraties modernes et se situent hors des partis politiques et des institutions de représentation et de médiation, elles-mêmes fondées sur des critères de « territoire » et de « classe » bien davantage que sur des critères de race, de genre, d'ethnie ou de préférence sexuelle... ; enfin, parce qu'il annonce une société dans laquelle l'individu moderne verrait ses choix remplacés ou dictés par ses appartenances identitaires. » (Bouvet, 2007 : 10).

Deux arguments qui ne tiennent pas. Surtout, ils cautionnent les critiques les moins sérieuses du multiculturalisme communautarien.

Souvent, la limite entre reconnaissance et tolérance est floue, y compris entre certaines occurrences du multiculturalisme et la tolérance.

II. Tolérance

Au sens commun, tolérance et reconnaissance sont souvent employés l'un pour l'autre. Plutôt, les appels à la tolérance prennent la place de demandes de reconnaissance. Sorte de version édulcorée de l'original, ils relèvent d'une « philosophie Benetton » ou « Coca Cola¹⁸² », d'un nivellement des différences (sur le mode « nous sommes tous pareils, tous humains »), d'un effacement des racines mêmes du besoin de tolérance, et du maintien d'un statut quo. Il convient donc d'éclaircir si possible cette confusion contemporaine car elle n'est pas sans conséquences : confusion entre théologico-politique et politique, entre tolérance et reconnaissance¹⁸³, entre altérité et diversité.

¹⁸² La référence au premier grand clip publicitaire de Coca Cola dans l'ultime épisode de la série *Mad Men* (diffusé le 17 mai 2015) n'a rien du hasard. Au-delà de nos différences, aussi agonistiques soit-elles à l'heure où des citoyens américains sont décapités en tant que citoyens américains – et en tant que Juifs – communions non pas dans la paix et l'amour (l'épisode se passe en 1971) mais dans la consommation d'un même produit, de Paris à Pékin en passant par Los Angeles, et apaisons nos tensions dans un *ohm* capitaliste.

¹⁸³ Il est vrai que dans certaines occurrences, la reconnaissance est une sorte de tolérance particulière.

Il faut donc avant tout évacuer la source de la superposition entre tolérance et reconnaissance. Elle porte sur les différents sens des deux concepts : « On relève ainsi trois degrés d'engagement à l'égard d'un principe libéral de tolérance, qui sont la tolérance en tant que *modus vivendi*, la tolérance-respect et la tolérance donnant lieu à des politiques de la différence. Il s'agit de trois niveaux d'approfondissement, et les deux derniers sont très clairement des instances de la reconnaissance. » (Seymour, 2009 : 25-26).

Dans deux cas sur trois, la tolérance et la reconnaissance sont confondues, en ce qui concerne la tolérance-reconnaissance-respect et la tolérance-reconnaissance-estime. Michel Seymour de préciser les degrés de reconnaissance qu'il dessine :

« Les deux formes de reconnaissance réciproque « reconnues » sont ainsi le respect (reconnaissance du caractère identique) et l'estime (reconnaissance de la différence). Le principe de la reconnaissance entendu au sens de respect concernera toutes les mesures ayant pour objectif d'assurer un traitement statutaire égal aux personnes et aux peuples dans l'espace politique, qu'il s'agisse de mesures socioéconomiques ou de mesures culturelles, alors que le principe de reconnaissance au sens d'estime concernera toutes les mesures ayant pour objectif d'assurer la reconnaissance d'un statut différencié pour les personnes et pour les peuples dans l'espace politique, et ce, autant sur le plan culturel que sur le plan socioéconomique.» (Seymour, 2009 : 24).

L'auteur permet ici de clarifier la différence opérée actuellement entre tolérance et reconnaissance. Mais surtout, il pointe les fondements mêmes des deux concepts, de nos jours, comme par le passé. En effet, apparaissent ici clairement les préoccupations qui sous-tendent toutes les politiques de reconnaissance et de tolérance : comment des individus ou des groupes aux intérêts divergents peuvent-ils cohabiter en bonne intelligence ? En d'autres termes très entendus : comment assurer le vivre-ensemble ?

Si le sens du concept a considérablement évolué au cours du temps, son enjeu principal, lui, n'a pas changé : il s'agit toujours de la coexistence. C'est pourquoi de nos jours la question de la tolérance se pose à nouveau avec tant d'acuité. A l'heure des conflits sans fin (au Moyen-Orient par exemple), ou de l'extrême violence terroriste (pensons à Isis,

peut-être pire que son ennemi Al Qaïda)¹⁸⁴, la possibilité de la coexistence est à nouveau mise en doute¹⁸⁵. En ce sens,

« [la] tolérance n'a sans doute jamais été aussi nécessaire qu'aujourd'hui, c'est-à-dire dans un monde très différent de celui où son concept a été inventé. Si c'est à l'époque moderne que la tolérance, comme concept positif, a en effet été pensée dans ses fondements philosophiques, il importe de la repenser au début du monde post-moderne (...) parce qu'elle est probablement en mesure de nous fournir les règles de coexistence dont ont besoin aujourd'hui les groupes, les communautés et les peuples. » (Zarka tome I, 2002 : V)

Certainement parce qu'elle comporte cet appel à la coexistence, la tolérance est-elle habituellement entendue à tort comme une sorte de bienveillance généralisée envers tous les groupes¹⁸⁶ qui conduit à mélanger tolérance, reconnaissance et diversité. Certes, les trois sont imbriquées :

« On doit certes au départ distinguer les notions de reconnaissance et de tolérance. Dans un sens primitif, la tolérance n'est rien d'autre qu'un *modus vivendi*, et elle n'a pas grand-chose à voir avec la reconnaissance. Toutefois, au sens de respect, la tolérance est une instance particulière de la reconnaissance. (...) La tolérance peut ensuite servir à développer un argument pour la promotion de la diversité des talents, de la diversité des ressources et de la diversité culturelle, individuelle et collective. Il s'agit alors dans tous ces cas d'une reconnaissance de la différence. » (Seymour, 2009 : 25).

Ainsi, la confusion n'est pas incompréhensible. Elle a à voir avec le moment de cristallisation du concept et est aussi liée au fait que certains auteurs, comme Locke, se sont intéressés tant au concept de tolérance qu'à celui d'identité, par exemple (Zarka, Lessay, Rogers, 2002 : 183-232 ; Zarka, 2000 : 55-75). Mais alors qu'il y a dans un régime de tolérance une majorité et des minorités, ces dernières sont soumises – il est vrai avec plus ou moins de coercition – à l'arbitraire de la première. Le statut de *dhimmi* est un statut

¹⁸⁴ Dans les deux cas la composante religieuse joue un rôle de premier plan.

¹⁸⁵ L'actualité de la tolérance au sens religieux du terme aussi est revenue sur le devant de la scène cette année. À l'été 2015, deux États américains sous législature républicaine (le Michigan et la Caroline du Nord) ont en effet passé des lois permettant respectivement à des agents du bureau des adoptions et des employés chargés de délivrer des licences de mariage de les refuser *sur la base de leurs convictions religieuses personnelles*, rendant ainsi légal l'empêchement de l'adoption d'enfants par des couples Juifs ou musulmans par exemple, ou encore le mariage de couples mixtes. C'est aussi au nom de son christianisme que le sénateur George Wallace avait défendu la ségrégation en 1963.

¹⁸⁶ Il est vrai que la *Lettre sur la tolérance* de Locke penche en ce sens : « (...) si l'on manque de charité, de douceur et de bienveillance pour le genre humain en général, même pour ceux qui ne sont pas chrétiens, à coup sûr, l'on est fort éloigné d'être chrétien soi-même. » (Zarka, Lessay, Rogers, 2002 : 183).

de tolérance. Est-ce à dire que les *dhimmis* étaient égaux à la majorité, ou encore qu'ils avaient la garantie d'être bien traités ? Pas du tout. Était-il facile d'être Juif dans l'Andalousie arabo-musulmane si souvent louée comme un âge d'or¹⁸⁷? La question se passe même d'une réponse.

Il faut donc parcourir à nouveau le trajet du XVII^{ème} au XXI^{ème} siècle.

1) Historique du concept de tolérance : un certain rapport à la modernité

La question de savoir si ce monde est encore moderne ou bien post-moderne (ou déjà post-post-moderne ?) ne sera pas posée ici. Mais elle est profondément liée à celle de la tolérance. En effet, c'est sur le terreau de la modernité (et l'élaboration dans ce contexte de concepts fondateurs tels que la souveraineté, l'identité, l'autonomie etc.) qu'elle a été bâtie (Zarka tome I, 2002 : VI). Ainsi, la formation du concept correspond au moment d'avènement de la liberté de conscience individuelle, lorsqu'il devient admis que « (...) les préoccupations spirituelles concernent avant tout l'individu et qu'elles relèvent de la sphère privée. » (Zarka, Lessay tome II, 2002 : 6). A l'intersection entre tolérance et identité se trouve John Locke.

Comme la reconnaissance d'ailleurs, le concept de tolérance est porteur d'un substrat religieux. Plus précisément, elle concerne d'abord « les différentes sectes des chrétiens » comme l'écrit Locke dans la *Lettre sur la tolérance* (Zarka, Lessay, Rogers, 2002 : 183), soit catholiques et protestants. C'est à eux d'être tolérants entre eux, et ensuite, éventuellement, avec les non-chrétiens. La tolérance est d'abord religieuse : elle est foncièrement liée au christianisme (Locke la pose même comme condition), la « vraie religion », et s'explique par les guerres de religion (Zarka, Lessay, Rogers, 2002 : 184). C'est pourquoi chez Locke la préoccupation d'un harmonieux vivre-ensemble se trouve dès lors très présente qui repose sur la liberté, la volonté, et des lois adéquates (Zarka, Lessay, Rogers, 2002 : 191). Chez Locke, la tolérance repose sur la séparation entre l'Église et l'État, séparant ainsi intérêts temporels et spirituels (Zarka, Lessay, Rogers, 2002 : 187-191). Cela implique de contenir les pouvoirs de l'Église. Les modalités

¹⁸⁷ L'Espagne accorde désormais – et conditionnellement à la maîtrise de la langue notamment – la nationalité aux descendants des Juifs expulsés pendant l'Inquisition. Offrant ainsi un exemple particulièrement vif de tentative de réparation.

de la tolérance selon Locke sont conditionnelles. La tolérance s'opère entre les individus, comme entre les groupes (Zarka, Lessay, Rogers, 2002 : 195).

Cependant, historiquement – y compris en ce qui concerne l'histoire de la philosophie, les deux concepts de tolérance et de reconnaissance sont distincts.

Seymour rappelle qu'en anglais deux termes traduisent l'idée de tolérance : « toleration » et « tolerance ». Le premier est « (...) un principe gouvernant les rapports politiques et statutaires entre les individus » alors que le deuxième est « une attitude psychologique » (Seymour, 2009 : 24).

Aujourd'hui, la question de la tolérance se pose à nouveau, quoiqu'en d'autres termes.

2) La diversité, au fondement de la tolérance

Sans diversité, pas besoin de tolérance. Dès le départ, la tolérance est liée à la diversité. C'est pour accommoder la présence des Protestants dans une société catholique qu'est promulgué l'Edit de Nantes en 1598. Plus exactement, c'est pour que les minorités religieuses aient leur place. Il y a donc dès le départ un rapport entre la tolérance et la place des minorités qui peut expliquer pourquoi tolérance et reconnaissance sont confondues de nos jours : la reconnaissance aussi – dans certaines versions, comme le multiculturalisme – représente une tentative politique d'intégrer les minorités. Comme la tolérance, elle atteint plus ou moins son but.

Mais cette ressemblance avec l'acceptation originale du concept ne doit pas conduire à un contre-sens qui empêcherait toute compréhension de la situation actuelle. Car son sens a glissé, du concept à la valeur (Zarka, Lessay, Rogers tome I, 2002 : 5-15). Tout comme la diversité, la tolérance est devenue une valeur.

Ce chapitre a permis de balayer rapidement les différents éléments de sens propres aux concepts dont nous avons besoin pour penser l'angle diversité-reconnaissance. Il contribue aussi à solidifier l'identification du problème que la revue de la littérature avait déjà mis en évidence. Il ouvre également sur un certain nombre d'apories propres à la reconnaissance quand elle est croisée à la diversité.

Cette première partie nous a permis de dessiner le contexte dans lequel peut être articulée une pensée de la reconnaissance *et* de la diversité jusqu'à aujourd'hui. La revue de la littérature a mis en évidence plusieurs axes sur lesquels s'appuyer pour travailler. La définition des concepts a permis de reconstruire le fil des différentes théories. La deuxième partie est celle de la déconstruction. Il s'agit de démonter le moteur de cette « machine infernale » (pour voler ces termes à Cocteau) qu'est la reconnaissance et ses implications. Pour cela, nous répartissons les arguments à raison d'un argument par chapitre. Nous commençons dans un premier temps par les apories de la reconnaissance. La présentation habituelle de la reconnaissance comme d'un échec permanent n'est pas complètement infondée. Il y a bien des zones d'ombres à ce concept. Les décrire doit nous permettre, dans un deuxième temps, d'envisager les figures de la non-reconnaissance, c'est-à-dire les moments où la reconnaissance ne fonctionne pas. Dans un troisième temps, nous utiliserons la diversité (et à travers elle la pensée de l'altérité) pour secouer le concept de reconnaissance en introduisant le problème de la violence, trop souvent écarté des théories et politiques de la reconnaissance. L'état de l'art conduit à un démantèlement en règle.

PARTIE II

DÉCONSTRUIRE : LES PROBLÈMES DE LA RECONNAISSANCE

« L'individu qui n'a pas risqué sa vie peut bien se retrouver reconnu comme personne ; mais il n'a pas atteint à la vérité de cet être-reconnu comme une autoconscience autostante¹⁸⁸. »

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*.

« (...) désigner un individu comme une personne est l'expression du mépris¹⁸⁹. »

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*.

¹⁸⁸ HEGEL, G.W.F., 1993 [1807], *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard, p 221.

¹⁸⁹ HEGEL, G.W.F., 1993 [1807], *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard, p 437.

Dans la première partie, nous avons posé un problème : celui de l'opposition entre reconnaissance et diversité. Il est loin d'être anecdotique. Parce qu'il n'a pas été adressé tant par les auteurs que par les acteurs de la reconnaissance, il reste irrésolu pour le moment. Pourtant, de lui dépend la réussite ou l'échec de la reconnaissance, dont les conséquences peuvent être tragiques, en témoignent les quelques exemples qui émaillent le texte. Nous avons réuni une bibliographie et cherché ce qui pouvait contribuer à penser le problème posé, tant du point de vue des routes déjà explorées que des pistes à tracer. Nous avons tenté de définir les concepts dont nous aurons besoin pour continuer. Partant de là, il nous faut désormais démonter la machine pour essayer d'atteindre le moteur et en comprendre les rouages.

Justement, nous avons vu comment l'opérateur de l'échec permet de penser le croisement de la reconnaissance et de la diversité et les problèmes qu'il pose. Alors que la reconnaissance est en général envisagée positivement par ses théoriciens (ou alors comme un passage du négatif au positif, comme chez les héritiers de Hegel (Honneth, 2000 : Honneth, 2006)), l'échec permet de passer du côté de la reconnaissance négative. C'est d'ailleurs souvent sous cet angle que les demandes de reconnaissance sont exprimées politiquement : elles émanent d'individus ou de groupes se sentant lésés, pour qui la reconnaissance fait défaut. La reconnaissance est affaire de « consciences malheureuses » (Wahl, 1951) cherchant à sortir de leur condition. Cette situation est ambiguë. En effet, le va-et-vient permanent entre théorie et politique entraîne une confusion dans les termes et les renvoie dos-à-dos (ils trouvent leur origine tant dans la manière de concevoir la reconnaissance que dans son application politique). Cette dernière va alors avoir un certain nombre de conséquences et de répercussions à la fois théoriques et politiques. En ce sens, le multiculturalisme est un bon exemple : tour à tour théorie et politique, il soulève des controverses pas toutes infondées qui se reflètent ensuite dans la vie politique des États qui ont choisi cette voie. C'est une théorie et une politique dont les implications politiques – les fondements philosophiques et politiques – se sentent immédiatement dans l'espace public, par exemple en ce qui concerne les signes religieux¹⁹⁰ (dans certains édifices ou portés par des individus), ou encore l'accueil plus ou moins chaleureux de populations immigrées. À la moindre anicroche en la matière – à la

¹⁹⁰ Des multiculturalistes communautariens seront favorables au port de signes religieux y compris dans des administrations au nom d'une liberté individuelle quasi sans entrave et de l'importance de l'appartenance à un groupe pour la construction de l'identité ; alors que des multiculturalistes plus libéraux ou des interculturalistes seront plus enclins à privilégier ce qu'il convient d'appeler une « laïcité ouverte », c'est-à-dire plus fermée que la version américaine, mais moins que la version française.

moindre irruption soudaine de diversité en fait, lorsque celle-ci devient visible à qui préférerait l'ignorer jusque-là -, les articles de presse sur l'intégration fleurissent, les débats télévisés se multiplient, les citoyens s'inquiètent. Plutôt que de se demander si le souci est fondé ou non, mieux vaut lui accorder une place dans la réflexion : que se passe-t-il lorsque la reconnaissance ne fonctionne pas ? Les formes de cet échec ont déjà été partiellement dessinées (injustices, mépris, réification) ; pourtant, il manque quelque chose d'indéfini, encore insaisissable. Il faut donc passer derrière le rideau de la reconnaissance.

Introduire l'échec, c'est appuyer pile là où le bât blesse. C'est aussi révéler, au sens photographique du terme, l'ampleur d'impensé ou du tacite dans la reconnaissance : la violence. Lorsque Paul Audi reproche à Axel Honneth de ne pas penser la violence dans *Critique de la reconnaissance*. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth, (Zarka, 2015 : 13-26), il a vraisemblablement en tête la violence physique. Celle qui fait détruit des biens matériels ou fait couler le sang de victimes clairement identifiables, perpétrée par des persécuteurs identifiables, lors d'événements tout aussi identifiables. Il écrit en ayant vraisemblablement à l'esprit les émeutes en banlieue parisienne en 2005, des attentats au Moyen-Orient, ou encore des meurtres antisémites comme l'assassinat d'Ilan Halimi en 2006 ou ceux de l'école Ozar Hatorah à Toulouse en 2012, pour ne citer que ces quelques exemples, et sans les mettre sur le même plan. Mais il y a une violence plus insidieuse parce qu'elle ne se voit pas à l'œil nu. C'est celle qu'à notre avis Honneth envisage bien, sans la nommer. Le mépris est une violence. Le déni de reconnaissance est une violence. La mise en échec de la reconnaissance est une violence. Ses victimes sont invisibles et silencieuses – ou plutôt sont-elles rendues invisibles et silencieuses. Les mécanismes ont été identifiés, mais sans être reliés à notre problématique. Deux auteurs relativement étrangers à la reconnaissance l'ont bien perçu, chacun de son côté : René Girard et Emmanuel Levinas. Le premier en démantelant les mécanismes de sélection victimaires. Le second en pensant l'altérité. Théorie mimétique et phénoménologie du visage pour penser l'intersection entre reconnaissance et diversité.

Dans cette partie, nous nous proposons donc de dérouler l'écheveau de ces problèmes, et si possible, ensuite, de tenter d'identifier des portes de sortie possibles. Bref, d'apporter un éclairage à ce qui arrive lorsqu'il y a un refus radical de reconnaissance. Dans le chapitre 4, nous examinons quelques apories de l'axe reconnaissance-diversité. Elles correspondent aussi au terreau sur lequel les termes sont développés : concepts et notions philosophiques, application politique. Dans le chapitre 5, nous examinerons les figures de

la non-reconnaissance : passer par l'envers du décor est peut-être le chemin le plus court et fertile. Dans le chapitre 6, nous montrerons comment la diversité ébranle les fondements même de la reconnaissance en donnant un visage à l'altérité.

CHAPITRE 4 : APORIES

La reconnaissance politique est en général présentée comme un échec, surtout si elle concerne de près ou de loin la prise en compte de la diversité, à tel point que nous avons fait de l'échec le point d'entrée de notre réflexion à l'intersection entre reconnaissance et diversité. Quels sont les causes de cet échec, qu'il soit véritable ou fantasmé ? En d'autres termes, comment opère le refus radical de reconnaissance ?

Lorsqu'en 2010 et 2011, Angela Merkel, David Cameron et Nicolas Sarkozy dénoncent d'une seule voix « l'échec du multiculturalisme¹⁹¹ », ils savent que leur déclaration trouvera en Europe un écho favorable. Elle sera d'ailleurs largement relayée par la presse de toutes obédiences qui s'empressera de radicaliser le constat en le présentant comme une évidence de fait. Le coût intellectuel est minime alors que le gain politique est quasi garanti. Pourtant, aucun des trois chefs d'État ou de gouvernement ne définit ce qu'il entend par « *le multiculturalisme* », ni même ce qui peut constituer l'échec d'une telle politique. Y a-t-il un seuil critique de division de la société qui permette de le déterminer ? Quels seraient les critères de cette atomisation si la société est effectivement éclatée en groupes désunis ? Comment savoir si une société n'en est plus une, et quand elle cesse de l'être ? Pour la France, cette condamnation n'a d'autant pas de sens que le pays ne s'est jamais doté d'une politique multiculturelle officielle. Ils décrivent en fait « (...) ce qu'il convient d'appeler la crise du multiculturalisme (...) » (Seymour, 2009b : 254), mais leur déclaration manque d'un contexte historique, politique, et théorique ; et surtout d'une définition du multiculturalisme¹⁹².

¹⁹¹ Le détour par le multiculturalisme aide à identifier les problèmes aporétiques de la reconnaissance parce que cette politique est si souvent critiquée que certaines zones discutables sont déjà identifiées.

¹⁹² Sujet d'une littérature particulièrement abondante depuis au moins vingt ans et objet d'après débats politiques, le multiculturalisme n'est pas toujours bien cerné. Il s'agit d'une théorie et d'une politique d'intégration fondée sur la reconnaissance d'identités et de cultures aux niveaux individuel ou collectif. Il en existe de nombreuses modalités théoriques (Guéguen et Malochet, 2012 : 77-90) : grossièrement, le multiculturalisme communautarien (Taylor, 2009 [1994]), le multiculturalisme libéral mais non favorable aux droits collectifs pour les peuples (Kymlicka, 2001), et le multiculturalisme politiquement libéral (favorable aux droits collectifs pour les peuples) (Seymour, 2008). Sur le plan politique, il en existe différents avatars régionaux selon les pays qui l'ont adopté : multiculturalisme au États-Unis, au Canada, en Australie etc. Il ne doit pas être confondu avec des politiques informelles, et non officielles d'inspiration multiculturelles, comme en France (Sénac-Slawinski, 2012 ; Guérard de la Tour, 2009)).

Pour comprendre ces sorties faciles et calculées, mais loin d'être anodines, il faut en passer par le détour des apories de la reconnaissance¹⁹³. Il s'agit en quelque sorte de se faire l'avocat du diable, ou au moins d'examiner « (...) les arguments de la position adverse. » (Honneth, 2007 : 94). Les détracteurs de la reconnaissance ont souvent la tâche facile, surtout lorsque la critique n'est pas complètement infondée. Il faut aussi penser la reconnaissance lorsque la machine de la réciprocité et de la réflexivité se grippe.

Pour tenter de comprendre la récurrence de la dénonciation de l'échec de la reconnaissance (ou du multiculturalisme), nous examinons trois points critiques : le premier a pour thématique les fondements de la reconnaissance, c'est-à-dire les bases sur lesquelles sont élaborées les demandes de reconnaissance, à tous les niveaux ; le deuxième porte sur ce qui est reconnu dans la reconnaissance ; le troisième examine les différents seuils de reconnaissance politique disponibles pour le moment.

Partie 1 : Sur quoi fonder toute reconnaissance ?

I. Des apories idéologiques

Elles sont liées aux a priori des interlocuteurs s'exprimant autour de la reconnaissance.

Lorsque les personnalités politiques déclarent vivement l'échec du multiculturalisme, ils ne critiquent – au sens latin du terme – la reconnaissance. Ils se bornent à exprimer un sentiment populaire, répandu dans quelques sociétés occidentales. L'affaire ne va pas plus loin. D'autres personnalités politiques dans un autre contexte auraient très bien pu tenir des propos élogieux à l'égard du multiculturalisme, qu'ils n'auraient pas été plus justes intellectuellement ou plus pertinents politiquement.

Deux opinions largement répandues circulent qui contribuent à l'échec de toute démarche en faveur de la reconnaissance par leur action performative (proclamer l'échec suffit à le faire advenir) et auto-réalisatrice.

¹⁹³ La question des apories de la reconnaissance doit être abordée, mais il est inutile de trop s'y attarder dans la mesure où elle a déjà été traitée par d'autres (Bouton, 2009 : 35-67).

Il s'agit de la critique de l'efficacité politique de la reconnaissance (Guérard de la Tour, 2009), notamment en ce qui concerne l'inclusion (par exemple de groupes au sein de la société en général). C'est un des sens de l'interculturalisme notamment : parce que le multiculturalisme canadien a été analysé comme ne favorisant pas suffisamment les interactions entre les groupes, une autre théorie, voulue plus inclusive, a été mise sur pied. Il faut s'attendre à ce que l'efficacité d'une politique soit mise en doute, mais lorsqu'elle l'est sans fournir aucune donnée, et avant même que cette politique ait eu la moindre chance d'agir, c'est la condamner d'avance.

La deuxième – elle est liée à la précédente, surtout parce qu'elle aussi fleurit si souvent en France – revient à réduire la reconnaissance politique au multiculturalisme (en général) et ce dernier à une somme de clichés sur la gestion de la diversité aux États-Unis. Les personnes se laissant aller à ce genre de réduction ne retiennent pas l'ironie qu'il y a à faire des États-Unis le modèle¹⁹⁴ exclusif « du » multiculturalisme alors même que ce rôle devrait plutôt être joué par le Canada, à qui le monde doit les principales innovations théoriques et politiques en la matière (Guérard de la Tour, 2009 : 88). Brandir « l'épouvantail américain » (Guérard de la Tour, 2009 : 84) est peut-être facile et tenant, mais c'est historiquement, philosophiquement, et politiquement une erreur.

S'il convient d'accorder le moindre crédit à ces critiques, c'est uniquement parce qu'elles reviennent sans cesse dans les débats et dans les textes plus élaborés qui se doivent de les aborder.

II. Des apories théoriques

Elles sont liées à la conception même de la reconnaissance et sont rendues encore plus vives par l'intersection entre reconnaissance et diversité.

Là, les problèmes sont plus sérieux. Ces apories sont au nombre de quatre, sans ordre quelconque : 1) l'intersubjectivité comme fondement de la reconnaissance ; 2) l'omniprésence des sujets (comment penser une reconnaissance sans sujet ?) ;

¹⁹⁴ Il suffit de suivre l'actualité récente pour se rendre compte que les États-Unis ne sont pas à suivre en ce qui concerne la gestion de la diversité, et encore moins quant à la lutte contre les discriminations.

3) la base morale de la reconnaissance ; 4) la réconciliation comme aboutissement de la reconnaissance.

La reconnaissance comme ne pouvant avoir lieu que dans l'intersubjectivité a pour origine l'« *Anerkennung* » hégélienne (Hegel, 1993) et a été reprise ensuite après qu'Axel Honneth l'ait réactualisée (Honneth, 2000), sans forcément que la modalité de l'interaction ne soit toujours détaillée. Mais que devient la reconnaissance lorsque pour une raison ou une autre (volontaire ou involontaire de la part des subjectivités en présence) l'intersubjectivité est empêchée ? Honneth lui-même l'envisage lorsqu'il analyse l'autisme¹⁹⁵ et l'impact du mépris dans *La Réification* (Honneth, 2007). Il affirme « le primat de la reconnaissance » (au sens où la reconnaissance précède la connaissance, et non l'inverse) (Honneth, 2007 : 52-70), mais son passage sur la socialisation de l'enfant ne permet de voir comment sortir de cette ornière. Qu'advient-il du processus de reconnaissance lorsqu'une des subjectivités refuse de reconnaître l'autre, ou s'obstine à « mal » la reconnaître (en lui imposant une étiquette qui ne lui convient pas par exemple) ? Elle est impossible.

Le problème du sujet dans la reconnaissance doit alors être posé. Il l'a été par Judith Butler qui a alors proposé une reconnaissance sans sujet. Sa réflexion porte certes plus « (...) sur la problématique du genre bien davantage que sur celle des identités ethnoraciales. » (Doytcheva, 2011 : 49). Cependant la subversion qu'une telle idée entraîne dans les théories de la reconnaissance mérite d'être étendue. L'affaire Rachel Dolezal par exemple y invite : la question peut être examinée – l'anglais dirait « *entertained* » – sans forcément qu'elle entraîne une adhésion. L'identité même du sujet se trouve complètement démantelée jusqu'à disparition, et pourtant, la reconnaissance reste encore possible chez Butler.

Alors même que la base de la reconnaissance est également remise en cause sous l'angle d'un démantèlement radical du sujet, alors qu'Honneth ne cherche pas à concevoir la reconnaissance autrement que fondée sur la morale, c'est justement ce point qu'il importe de questionner. Pourquoi la reconnaissance devrait-elle être affaire de morale ? Quels sont les impacts sur la prise en compte de la diversité quand c'est le cas ? La reconnaissance a hérité son fardeau moral de la tolérance. Mais pour sortir la reconnaissance de la tolérance, il faut résister à la tentation de faire la reconnaissance une

¹⁹⁵ Il y en aurait bien d'autres beaucoup plus répandus. L'auteur a développé l'exemple du mépris dans *La Société du mépris* (Honneth, 2006). La violence et la haine en sont d'autres.

question éthique¹⁹⁶. Même Charles Taylor - qui pourtant se place du côté de la morale et assume pleinement sa dette à l'égard de Hegel - écrit qu'elle ne saurait être « une politesse que l'ont fait aux gens » (Taylor, 2009) – sous-entendu par devoir, parce que c'est la chose à faire (l'intention de la reconnaissance ne doit pas être morale). D'autant plus qu'avec le pluralisme, la morale est devenue une injonction se confondant avec le respect, et vidant la reconnaissance de son sens. Surtout, faire reposer la reconnaissance sur la morale, c'est attendre des individus une conversion morale (Zarka, 2004), qui peut très bien ne jamais advenir.

La dernière aporie théorique concerne aussi le fondement même de la reconnaissance : il s'agit de la réconciliation. Deux conceptions s'opposent : d'une part, la reconnaissance réconciliatrice (Hegel, 1993 ; Honneth, 2000) ; et d'autre part, la reconnaissance sans réconciliation (Zarka, 2004). Là aussi, penser la reconnaissance avec réconciliation, c'est attendre une conversion, quoique d'un autre ordre que la précédente. Une reconnaissance hospitalière à la diversité ne peut être réconciliatrice¹⁹⁷. Le monde est déchiré (Zarka, 2004 : 39), les sociétés sont divisées (Weinstock, 1999), mais « (...) il n'est ni possible ni même souhaitable de réduire les différences (...) » (Zarka, 2004 : 39). Il faut empêcher la déchirure de mettre en péril le « monde commun » (Arendt, 2009) – ou au moins une version minimale adaptée à la modernité tardive de ce « monde commun » – tout en récusant la réconciliation, « [parce] que la réconciliation suppose que la déchirure soit surmontée ou effacée¹⁹⁸. » (Zarka, 2004). En effet, « [la] reconnaissance dans un monde déchiré ne peut pas être réconciliatrice, car elle supposerait alors que deux cultures différentes dépassent leurs différences dans une autre culture qui en serait plus ou moins la synthèse. » (Zarka, 2004 : 40).

Cette dernière considération empiète d'ailleurs sur l'une des apories politique et sociale majeure de la reconnaissance et de la diversité : la culture.

¹⁹⁶ Il est vrai que nous ne distinguons pas morale et éthique ici.

¹⁹⁷ La reconnaissance est ici politique et n'est pas entendue exactement au sens qu'elle revêt dans les « Commissions Vérité et Réconciliation » au Canada (sur les pensionnats autochtones) et en Afrique du Sud (sur l'Apartheid (Derrida, 2012).

¹⁹⁸ L'auteur ne mentionne pas les moyens qui pourraient être utilisés pour surmonter ou effacer ces différences, mais le lecteur les devine.

III. Des apories politiques et sociales

Elles sont liées à la mise en œuvre de la reconnaissance politique. Il y en a quatre : 1) la place de la culture, ou plus exactement des cultures ; 2) la place de l'identité, et des identités ; 3) la tension entre valorisation des différences et recherche d'un « monde commun » (Arendt, 2009) ; 4) la tension entre l'individuel et le collectif.

Les différentes politiques de la reconnaissance sont souvent taxées de « culturalisme » (Doytcheva, 2011). De la même manière qu'il est possible de penser une reconnaissance sans sujet, certains proposent une reconnaissance sans culture¹⁹⁹ – dans la version multiculturelle de la reconnaissance, pour répondre à un défi majeur du multiculturalisme le plus récent, celui de devenir une forme de cosmopolitisme (Doytcheva, 2011 : 52). Sans aller jusque-là, introduire un « trouble dans la culture » (Hall, 2008) ne serait pas inutile en cas de dérive essentialiste.

Et l'essentialisme est justement le grand danger de l'autre support principal de la reconnaissance politique : l'identité. Entre « explosion discursive » et « critique radicale » (Hall, 2008 : 267-285) (qui cohabitent dans les textes contemporains), le problème de l'identité continue de mettre au défi la reconnaissance dans toutes ses formes politiques et théoriques, y compris pour les auteurs adoptant un angle « post-moderne » ou relevant des « *cultural studies* ». Il ne suffira pas de retirer l'identité dans la reconnaissance cette fois. Le concept est « irréductible » (Hall, 2008 : 268).

L'identité est aussi ce qui met en tension deux forces opposées : une force centrifuge (la recherche d'un « monde commun » (Arendt, 2009)) et l'aspiration à la valorisation des différences (notamment identitaires). La reconnaissance multiculturelle se veut une tentative de réponse à ce problème profond. La reconnaissance interculturelle en est une expression encore plus explicite²⁰⁰. Le concept d'identité est vraisemblablement aussi irréductible que celui de culture, même si les deux sont de loin les plus problématiques. Les « politiques identitaires » aux États-Unis (Doytcheva, 2011 : 56) ont constitué une

¹⁹⁹ Si tant est qu'une reconnaissance sans sujet, sans culture, sans réconciliation, et sans morale soit encore de la reconnaissance.

²⁰⁰ Les deux modalités renvoient à l'aporie précédente concernant la contestation stérile de l'efficacité politique.

tentative de sortie de l'aporie, avec des effets variables, selon les modalités de l'articulation entre l'individu et sa « *community* ».

La tension entre l'individuel et le collectif agite beaucoup les théoriciens de la reconnaissance, et dans une mesure proportionnelle, les acteurs politiques. Elle prend par exemple la forme d'âpres débats entre libéraux et communautariens autour de la tolérance (ou non) des minorités illibérales (Benhabib, 1996 ; Zarka, 2004) ; ou autour de l'universalisme (Wievorka, 2009 ; Thériault, 2010) ; ou encore sur les des droits collectifs ou différenciés pour les groupes²⁰¹ (Seymour, 2008 ; Kymlicka, 2001 ; Galston, 2002). Elle n'est pas résolue et hante toujours les théories et politiques de la reconnaissance.

Ces apories conduisent à s'interroger sur ce qui est reconnu – et reconnaissable – dans l'acte de reconnaître. Ce qui est reconnaissable, d'une certaine manière, rend la reconnaissance possible et donne les clés d'une sortie des « *dead-ends* » observées.

Partie 2 : Qu'est-ce qui est reconnu dans la reconnaissance ? Stigmates et visibilité

La cible de la reconnaissance fonctionne comme une « *scarlett letter*²⁰² », une lettre rouge écarlate, que doit porter le sujet reconnu et qui le désigne aux yeux de tous. Dans le roman de Hawthorne, le stigmate de cette désignation exclut l'héroïne ; mais le stigmate est aussi libérateur car, en la mettant au ban de la société puritaine, il l'oblige à vivre sa vie hors du carcan dans lequel elle est née.

I. Signes de reconnaissance

Une pensée de la rencontre entre reconnaissance et diversité est forcément née d'un étonnement sur la visibilité de la diversité. Une promenade dans la rue appellera inévitablement la réflexion suivante, primaire : la ville est une ville diverse. Qu'est-ce que le promeneur a vu qui a pu motiver une telle remarque ? Les enjeux des

²⁰¹ Ces différents points ayant été abordés dans la revue de la littérature, nous les citons brièvement.

²⁰² HAWTHORNE, Nathaniel, 2006 [1850], *The Scarlett Letter: A Romance*, London, Penguin Classics.

« signes de reconnaissance » dépassent largement le cadre de l'opposition entre visibilité et invisibilité. La reconnaissance ne peut en faire l'économie : « Une philosophie de la reconnaissance donnera à cette signification subordonnée [les signes de reconnaissance comme signes permettant à des individus ne s'étant pas vus depuis longtemps de se reconnaître] une amplitude dont le lexique se borne à marquer la place dans un espace de sens plus vaste. » (Ricoeur, 2009 : 33). Le « signe de reconnaissance » a une fonction de « médiation implicite », plus ou moins implicite selon les cas d'ailleurs (les drapeaux des États sont des signes de reconnaissance tout à fait explicites, alors que telle secte aura des signes de reconnaissance connus des seuls membres). Cette médiation survient via le visible et l'invisible, mais aussi le dicible et l'indicible, entre parole et silence. Elle est un discours sans mot. Le stigmat reconnaissable est visible par degré, à géométrie et géographie variable.

À qui s'est un jour penché sur la question de la visibilité du stigmat, il paraît intuitif que la reconnaissance du persécuteur chez le persécuté soit reconnaissance d'une différence, par rapport à un certain horizon d'attentes qui va alors modifier les rapports sociaux intersubjectifs. Ainsi,

“(…) an individual who might have been received easily in ordinary social intercourse possesses a trait that can obtrude itself upon attention and turn those of us whom he meets away from him, breaking the claim that his other attributes have on us. He possesses a stigma, an undesired differentness from what we had anticipated. We and those who do not depart negatively from the particular expectations at issue I shall call the normals. The attitudes we normals have towards a person with a stigma, and the actions we take in regard to him, are well known, since these responses are what benevolent social action is designed to soften and ameliorate. By definition, of course, we believe the person with a stigma is not quite human.” (Goffman, 1990 : 15).

La présence du stigmat affecte toute relation intersubjective : toute reconnaissance.

Il existe des signes de reconnaissance particuliers. Dans les années 1970, le bandana dans la poche arrière du pantalon indiquait selon sa couleur et sa place la recherche précise de partenaires sexuels (et le type d'acte poursuivi) dans les quartiers gays de San Francisco ou ailleurs. La rosette à la boutonnière permet de reconnaître le décoré de la Légion d'Honneur. Moins légèrement, l'étoile jaune était pendant la Seconde Guerre Mondiale le signe de reconnaissance imposé aux Juifs par le persécuteur – obsédé d'ailleurs par la nécessité de savoir distinguer ses victimes potentielles au premier coup d'œil.

De nos jours, la décapitation est un signe de reconnaissance du passage d'Isis ou Daech, une sorte de signature. Le tireur de Charleston, Dylan Roof, portait deux écussons sur sa veste : l'un était l'ancien drapeau de l'Afrique du Sud, du temps de l'Apartheid, et l'autre était celui de la Rhodésie (aujourd'hui le Zimbabwe), État aussi ségrégationniste. Il voulait être reconnu comme *white supremacist*. Des collégiennes françaises ont été exclues de cours parce qu'elles portaient des jupes longues, assimilées à des signes religieux²⁰³.

Ces signes, aussi différents dans leur nature comme dans leur fonction soient-ils, partagent le même but : reconnaître ou être reconnu (au sens de distinguer ou être distingué), qu'ils soient librement adoptés ou au contraire imposés par la force. Ils fonctionnent comme un *shibboleth*²⁰⁴ visuel.

Poser la question de ce qui est reconnu dans la reconnaissance comporte une dimension de critique radicale de la reconnaissance. C'est l'option choisie par Judith Butler lorsqu'elle questionne la « reconnaissabilité » dans la reconnaissance (Guéguen et Malochet, 2012 : 103-110). Cette question prend son sens dans l'insulte par exemple. Comment survient l'insulte ? Sur quoi repose-t-elle ? Qu'a donc vu le persécuteur chez le stigmatisé qui déclenche l'insulte ?

²⁰³ Au sortir de la guerre Dior mesurait depuis la cheville la longueur des jupes de son *New Look* : elles ne devaient pas être trop courtes à une époque perçue comme un retour de l'ordre moral (ébranlé par la guerre). Aujourd'hui, les jupes ne doivent pas être trop longues, un peu pour la même raison, teintée peut-être plus clairement de religiosité. Certaines choses ne changent pas : la taille et la longueur des vêtements des femmes préoccupent toujours beaucoup et d'abord les hommes, à Paris autant qu'à Bagdad et Jérusalem. Ne change que l'habit qui enveloppe les arguments invoqués.

²⁰⁴ Sur le *shibboleth* (ou *schibboleth*), voir DERRIDA, Jacques, 1986, *Schibboleth pour Paul Celan*, Paris, Galilée. Et en particulier le passage suivant :

« *Schibboleth*, ce mot que j'appelle hébraïque, vous savez qu'on le trouve dans toute une famille de langues, le phénicien, le judéo-araméen, le syriaque. Il est traversé par une multiplicité de sens : fleuve, rivière, épi de blé, ramille d'olivier. Mais au-delà de ces sens, il a pris la valeur d'un mot de passe. On l'utilisa, pendant ou après la guerre, au passage d'une frontière surveillée. Le mot importait moins pour son sens que par la manière dont il était prononcé. Le rapport au sens ou à la chose se trouvait suspendu, neutralisé, mis entre parenthèses : le contraire, si on peut dire, d'une « époque » phénoménologique qui garde d'abord le sens. Les Ephraïmites avaient été vaincus par l'armée de Jephthah ; et pour empêcher les soldats de s'échapper en passant la rivière (*schibboleth* signifie aussi rivière, certes, mais là n'est pas nécessairement la raison de ce choix), on demandait à chaque personne de dire *schibboleth*. Or les Ephraïmites étaient connus pour leur incapacité à prononcer correctement le *shi* de *schibboleth* qui devenait pour eux, dès lors, un nom imprononçable. Ils disaient *sibboleth* et, sur cette frontière invisible entre *shi* et *si*, ils se dénonçaient à la sentinelle au risque de leur vie. Ils dénonçaient leur différence en se rendant indifférents à la différence diacritique entre *shi* et *si* ; ils se marquaient de ne pas pouvoir re-marquer une marque ainsi codée. » (Derrida, 1986 :44-45).

Plus loin, Derrida donne l'exemple de l'expression « no pasarán » comme autre *schibboleth* (Derrida, 1986 : 45-46 ; Derrida, 1986 : 57).

II. Reconnaissance des victimes mimétiques

Il y a une remarque que René Girard ne souligne pas²⁰⁵. Non seulement le mécanisme mimétique de la sélection victimaire persiste au cours du temps (les minorités, particulièrement religieuses sont toujours une cible privilégiée), mais il y aussi persistance des *mêmes* victimes à travers les époques. Parmi toutes les minorités possibles – dont le statut pourrait paraître intuitivement relatif, puisqu’une minorité à un endroit peut devenir une majorité à un autre – ce sont toujours les mêmes qui sont visées par des phénomènes collectifs de crimes de haine : les Juifs, les racisés, et les minorités dites aujourd’hui euphémiquement « culturelles » ou sexuelles, soit les LGBTQI (Eribon, 2012)²⁰⁶ auxquelles s’ajoutent les femmes²⁰⁷. Quelque chose se joue donc là qui doit avoir trait à la visibilité²⁰⁸.

Il y a des signes de reconnaissance choisis par la minorité (comme la circoncision (Derrida, 1986)) et d’autres imposés par le persécuteur. Dans les deux cas, il s’agit de rendre visible ce qui ne l’était pas à première vue. Mais il s’agit aussi, dans le premier cas, de se reconnaître entre soi. Mais ces signes exposent aussi à être reconnus de l’extérieur, et mettent en danger.

III. Lorsque les signes de reconnaissance deviennent des stigmates²⁰⁹

Le signe de reconnaissance devient stigmaté lorsqu’il y a retournement de la personne portant le signe de reconnaissance, et changement de l’intention derrière ce port : lorsque

²⁰⁵ En l’état actuel de nos connaissances.

²⁰⁶ Girard précise que contrairement à ce que le lecteur pourrait croire, la richesse ne protège pas les victimes potentielles, au contraire même (Girard, 2009). Sans doute parce qu’elle rend encore plus visible. Le bouc-émissaire se caractérise comme un phénomène de foule, vraisemblablement pauvre.

²⁰⁷ Girard cite l’exemple des chasses aux sorcières médiévales (Girard, 2009 ; Girard, 2003 ; Girard, 1972). De plus, de nos jours, le terme de fémicide (ou féminicide, selon ce qui sera retenu) est en passe d’être reconnu, pour désigner l’assassinat particulier de femmes, comme au Mexique, ou de femmes autochtones au Canada.

²⁰⁸ Merleau-Ponty nous fait défaut pour le moment. Une piste pour plus tard.

²⁰⁹ Comme la reconnaissance, la tolérance, le pardon, et beaucoup de concepts connexes, la notion de stigmaté est fortement connotée religieusement. Les stigmates chrétiens sont des signes de reconnaissance.

le signe de reconnaissance devient celui du persécuteur (qu'il soit directement imposé ou qu'il le soit plus subtilement).

Il y a aussi des stigmates subis c'est-à-dire qui ne résultent pas d'un choix, comme la couleur de peau. Mais tous les stigmates ne sont-ils pas subis ? L'illusion du choix et de l'autodétermination complète concernent aussi le port de stigmates. Dépendance de la lecture du stigmaté par autrui.

La question la plus fréquente est : comment reconnaître ? Comment se passe la reconnaissance (de soi à soi ou mutuelle, théorique et politique). Une question bien moins fréquemment posée est : où ? Où situer la reconnaissance ? Il y en aurait une autre, liée à la précédente qui est : quand ? Quand comment la reconnaissance ? Et quand prend-elle fin ? Il existe des lieux de reconnaissance – comme il y a des lieux de mémoire – dont l'identité est un aspect.

C'est parce que les signes de reconnaissance sont étendus et subtils que la reconnaissance doit être adaptée le long d'un spectre chromatique.

Partie 3 : Les seuils des politiques de la reconnaissance

Les politiques de la reconnaissance peuvent prendre des formes très différentes les unes des autres, de la simple prise en compte (« *acknowledgement* ») aux droits collectifs pour les groupes, y compris les peuples, et toutes les nuances du spectre entre ces deux points. L'intégration en est une. L'assimilation et l'« *affirmative action*²¹⁰ » également.

I. La reconnaissance outre-Atlantique

Invoquer à peine la reconnaissance politique dans la moindre conversation, c'est obtenir immédiatement de vives réactions de la part de Français qui dénonceront avec virulence « le multiculturalisme » (sans préciser lequel en particulier) – ou pire,

²¹⁰ L'expression a été traduite abusivement en français par « discrimination positive » ; les deux politiques ne sont pas vraiment équivalentes : leur sens et le contexte dans lequel elles ont été mises en places, leurs causes profondes, ne sont pas transposables, pas vraiment traduisibles.

« le communautarisme » – supposément propre aux États-Unis, et qui dans un souffle arriveront à décrier le replis sur soi individualiste du libéralisme américain et l’emprise des « communautés » (traduisant littéralement le terme « *community* », certes très utilisé en anglais, mais dans un sens bien différent), sans jamais se rendre compte de la contradiction de leur position.

Dans un contexte américain, le multiculturalisme peut être lu comme une réponse à l’assimilation comme seul outil d’ « américanisation ». En effet,

‘‘American debates about multiculturalism center around the ambivalent appeal to cultural assimilation that has marked our nation’s treatment of immigrants, blacks, and Native Americans. (...) Assimilation to the national identity, with its commitment to abstract ideals of liberty, equality, and republicanism, was seen to be naturally attainable by almost “everyone” except blacks, Asians, Jews, and Indians. (...) The ideal advocated by the Americanization movement could not have been further removed from that promoted by today’s multiculturalists.’’ (Ingram, 2000 : 221)

C’est pourquoi les minorités culturelles, nationales, ethniques, et religieuses ont eu leur rôle à jouer dans l’émergence des débats et la mise en place de législations favorables à divers droits pour les groupes.

Un ensemble de revendications émanant de divers groupes – nationaux, ethniques, culturels etc. – ont été désignées par les expressions suivantes : politiques de la différence, politiques du respect, politiques de la diversité, *affirmative action* ou discrimination positive etc., toutes traduites plus ou moins littéralement de l’anglais. Plus généralement, elles peuvent être réunies sous le terme de « politique de l’identité » (Tully, 2000a ; Appiah, 2006), (ou politiques de l’identité). Au singulier,

« [c]ette "politique de l’identité" se réfère à un ensemble d’activités politiques comprenant des luttes engagées en vue d’une reconnaissance et d’une prise en compte (*accommodation*) politiques des individus, immigrants, réfugiés, femmes, homosexuels, minorités linguistiques, ethniques, culturelles et religieuses, nations existant au sens d’États-nations, peuples autochtones, ainsi que cultures et religions islamistes ou non européennes dressées contre l’impérialisme occidental et l’eurocentrisme. Les formes de reconnaissance et de prise en compte visées sont aussi diverses que les luttes elles-mêmes. » (Tully, 2000a : 193)

La période des années 1960 à nos jours est riche d’exemples de ces revendications identitaires : le développement d’une culture des sourds (*deaf culture*) (Ingram, 2000 : 71-

78), le multiculturalisme canadien, la lutte pour les droits civiques et la politique d'*affirmative action* aux États-Unis, les différents courants féministes, les syndicats ouvriers, les mouvements homosexuels etc., pour n'en citer que quelques unes. Et même si ces luttes n'excluent pas une revanche ou un retour de bâtons (*backlash*) de la part des forces hostiles à l'égalité dans la différence (Ingram, 2000 : 4-5), l'intérêt pour les droits des groupes et des minorités, les études multiculturelles, les *cultural studies*, les études post-coloniales etc., bref, tous les champs académiques pouvant être réunis sous le vocable « théorie sociale critique » (Ingram, 2000 : 5), en sont largement tributaires. Les groupes qui les ont portées sont réunis sous le vocable « minorités culturelles ». Aujourd'hui, l'expression « minorités culturelles » est entrée dans le langage courant. Elle est souvent utilisée dans un sens très large, quelque soit la « culture » de référence des groupes ainsi désignés. En ce sens, le terme « minorité » ne doit pas être admis ici au sens statistique. Un groupe peut être statistiquement majoritaire (en un lieu donné par exemple), tout en étant traité comme une minorité, et tout en se pensant comme telle. Pour autant, les minorités culturelles ne sont pas les seules à avoir joué un rôle dans l'émergence des débats sur le multiculturalisme : les minorités nationales ont aussi eu leur place.

L'expression « minorité nationale » revient régulièrement dans la littérature. Pour autant, un certain flou demeure, éclairci par Michel Seymour :

« Dans la plupart des textes juridiques, philosophiques ou politiques, l'expression "minorité nationale" rend compte de groupes très divers. On s'en sert autant pour se référer à des nations minoritaires qu'à des extensions de majorité nationale voisine, voire à des communautés ethniques issues de l'immigration. (...) Les minorités nationales ne doivent pas être confondues avec des minorités issues de l'immigration, pas plus qu'elles ne doivent être confondues avec les nations minoritaires, c'est-à-dire avec des peuples entiers, qu'il s'agisse de nations ethniques, culturelles, civiques, diasporiques ou sociopolitiques, qui seraient minoritaires sur le territoire d'un État. On pense aux peuples québécois, acadien, écossais, gallois, wallon, catalan, basque et de Galicie. On pense aussi aux peuples autochtones en Amérique du Nord. Il s'agit dans tous les cas de nations minoritaires, et non de minorités nationales. Les membres d'une minorité nationale ne se représentent pas comme formant à eux seuls un peuple ou une nation. Ils se représentent plutôt comme des parties de nations. » (Seymour, 2002 : 64-69).

De manière assez différente, dans *Comprendre : Les Identités culturelles*, Will Kymlicka définit les minorités nationales comme suit :

« Les “minorités nationales” (...) [sont des] groupes qui constituent des sociétés complètes et fonctionnelles situées sur leur terre d’origine avant d’être intégrées (*incorporated*) à un État plus important. L’intégration de telles minorités nationales a été, en règle générale, involontaire, du fait d’une colonisation, d’une conquête, du fait d’une cession de territoire par une puissance impériale à une autre, mais elle peut aussi se produire volontairement à la suite d’un processus de fédéralisation. La catégorie de “minorités nationales” comprend parfois des nations sans État (à l’instar des Québécois, des Portoricains, des Catalans, des Écossais) et des “peuples autochtones” (à l’instar des Indiens, des Inuits [sic], des Samis, des Maori) » (Kymlicka, 2000 : 142)

Ce concept doit être compris en relation avec les politiques multiculturelles en Amérique du Nord. En effet, dans *We are all multiculturalists now*, Nathan Glazer montre le lien direct entre la réflexion sur la « race » aux États-Unis²¹¹, et le multiculturalisme (Glazer, 1997 : 19). Il se retrouve d’ailleurs chez d’autres auteurs américains (Ingram, 2000). Le multiculturalisme est une tentative d’adresser les défis posés par cette diversité constitutive, quelle qu’en soit la cause. Pour lui, ça n’est pas un hasard si c’est au Canada que revient la paternité de cette théorie et politique :

“It makes sense that the word [multiculturalism] would come to us from our neighbor to the North. Canada has had to deal with two major languages and two cultures, but has also found it necessary or desirable²¹² to elevate minority European immigrant groups as a third element, entitled to share in Canadian multiculturalism.” (Glazer, 1997 : 8).

La manière dont se construit la diversité d’un pays donné influence directement les politiques qu’il sera par la suite amené à adopter. En ce sens, il importe ici de se pencher sur un autre type de minorités, les minorités issues de l’immigration, et les minorités ethniques et religieuses.

Au Québec, les minorités ethniques et religieuses se sont retrouvées sous le feu des projecteurs au moment de la « crise des accommodements raisonnables », en grande partie

²¹¹ Par ailleurs, le rôle de la lutte des classes n’est cependant pas à négliger dans l’émergence du multiculturalisme, contrairement à ce qu’affirme l’auteur, puisqu’il y a des recoupements entre les différentes oppressions, raciale, économique, culturelle etc. (Glazer, 1997 : 15-16).

²¹² Il vaut mieux ici ne pas s’avancer à en expliquer la raison en termes de « caractère » canadien, plus porté au consensus et à la recherche de la paix sociale, comme d’autres ont pu essayer de le faire (Blattberg, 2003). Tout au plus s’agit-il ici d’une allusion voilée à une certaine culture politique propre. J’emploie ici le terme « culture politique » de manière plus large que la définition qu’en donnent Gilles Bourque et Jules Duchastel : « Nous entendons par le concept de culture politique commune l’ensemble des pratiques qui impliquent la reconnaissance de l’appartenance à une même communauté politique et qui sont fondées sur l’existence d’un cadre civique et d’un univers symbolique et communicationnel communs (d’abord la langue), en même temps qu’elles s’appuient sur une mémoire historique commune. » (Bourque et Duchastel, 2000 : 164).

parce que les défis soulevés au moment de cette crise concernaient très majoritairement des questions religieuses.

Il importe malgré tout d'en parler ici car la question des minorités ethniques et religieuses issues de l'immigration au Québec révèle les racines profondes du rapport majorité/minorité au Québec et au Canada. En effet, une des ambiguïtés de l'identité québécoise est qu'il s'agit d'une identité majoritaire au niveau provinciale, mais minoritaire au niveau fédéral.

S'ajoute à cela une récupération politique et médiatique, et les ingrédients de la recette de la « crise sociale » sont réunis :

« Le discours politique a récupéré le thème de l'intégration des immigrants et des rapports entre la majorité franco-québécoise et les minorités ethno-culturelles dans le but évident de capitaliser sur les attitudes frileuses de certains citoyens face à un « Autre » perçu comme radicalement différent et donc menaçant. (...) L'enjeu est ainsi posé comme un rapport de force inversé entre la minorité toute-puissante [et tyrannique, ajouterais-je] et la majorité fragilisée. (...) La fragilité identitaire des Franco-Québécois – telle que caractérisée dans le Document de consultation de la Commission Bouchard-Taylor – semble être à la base de la difficulté qu'éprouve la majorité – y compris ses acteurs progressistes – à saisir la portée de sa prédominance matérielle et symbolique au sein de la société québécoise. Autrement dit, le rapport de pouvoir – mesuré en termes démographiques, économiques, politiques et culturels – est, sans conteste, favorable au « Nous » qui a été normalisé dans les pratiques sociales, les normes et les institutions publiques au Québec. » (Armony, 2010 : 88-90).

À ce sujet, Will Kymlicka souligne un point important, trop souvent compris à l'envers par les détracteurs des politiques de la reconnaissance : les demandes de reconnaissance, quelques soient les termes dans lesquels elles sont formulées par les différents groupes minoritaires, loin d'être une remise en cause de la démocratie occidentale et du libéralisme, sont au contraire des preuves de leur aspiration à cette démocratie et à ce libéralisme, et de leur adhésion aux valeurs du pays d'accueil²¹³. C'est pour mieux pouvoir s'intégrer au moule proposé que ces groupes demandent des aménagements. Et ce serait risquer de les radicaliser, et de les exclure définitivement – pour éventuellement les jeter dans les bras de groupes pour le coup illibéraux et anti-démocratiques – que de refuser en bloc toute possibilité de négociation (Kymlicka, 2000 : 142-147). Cela ne signifie pas pour autant que tout puisse être accepté au nom du respect des cultures et des identités.

²¹³ Victor Armony ne dit rien de différent (Armony, 2010 : 89).

Pour aider à déterminer ce qui peut être négocié, et ce qui ne le sera pas, il y a la Charte des Droits et Libertés.

Au Canada, la reconnaissance fait figure de mythe²¹⁴ national. Elle repose largement sur l'idée de la gestion d'une diversité fondatrice, et composée surtout de « Deux Solitudes ». L'imagerie d'Épinal du Canada n'a retenu que l'existence de deux nations fondatrices, deux langues, deux religions, deux cultures ; coexistant de manière plus ou moins heureuse l'une à côté de l'autre, et se partageant un immense territoire aux ressources en apparence sans limite. L'histoire d'une colonisation suivant l'autre sans l'effacer tout à fait, occultant seulement la présence des premiers colonisés, les autochtones. Un détour par l'histoire du Canada, au moins depuis 1867, est indispensable pour comprendre la politique de multiculturalisme adoptée par ce pays, et ses relations avec le Québec²¹⁵. Comme le soulignent Gilles Bourque et Jules Duchastel,

« Le cas du Canada illustre parfaitement le fait que l'on ne peut mesurer l'impact de la montée des revendications particularistes qu'en se référant aux conditions historiques qui ont présidé au choix de la forme de son régime politique et à la production de la communauté nationale. (...) [il faut prendre en compte] depuis 1867, trois particularités en dehors desquelles il est très difficile de comprendre toute l'importance de la reconnaissance du multiculturalisme. L'inspiration résolument conservatrice qui a mené à la création de la Confédération canadienne explique en grande partie trois des caractéristiques fondamentales de l'histoire canadienne jusqu'en cette fin de siècle : la difficulté de produire une communauté politique pancanadienne, le long inachèvement de l'État national et, principalement à partir des années quarante, la tendance à la constitutionnalisation des enjeux politiques. » (Bourque et Duchastel²¹⁶, 2000 : 153).

La littérature autour des deux « solitudes en collision » (Bashevkin, 2000) paraît inviter à la lecture suivante : 1) la cohésion pan-canadienne serait faible (peut-être en raison d'un faible nationalisme pan-canadien) (Bashevkin, 1990 ; Bourque et Duchastel, 1996 : 16) ; 2)

²¹⁴ A l'instar de Wayne Norman, “ my use of the term ‘myth’ here is not meant to imply that this belief is necessarily false, but rather that it is part of a necessarily over-simplified story that a people tells itself.” (Norman, 2000 : 101, note de bas de page n°5).

²¹⁵ Il faudrait pouvoir détailler le cours de l'histoire politique canadienne et québécoise décennie par décennie (Balthazar, 1991 ; Gagnon A.-G., 2010 ; Pelletier et Tremblay, 2009), mais l'espace manque ici. Seules sont retenues les grandes lignes, à gros trait.

²¹⁶ La position de ces auteurs fait débat, mais dans la mesure où elles relèvent de questions internes à la politique de multiculturalisme, il n'est pas pertinent d'en faire état ici au-delà d'une note de bas de page. Ils présentent la reconnaissance dans le cadre du multiculturalisme comme une menace au principe universaliste si important dans nos démocraties (Bourque, Duchastel, 2000 : 148 et 151) ; au contraire d'autres argueront qu'elle contribue à le maintenir. Ils avancent également que l'avènement du multiculturalisme aurait marqué la fin du processus de *nation-building* (Bourque et Duchastel 2000 : 150) ; au contraire, il est possible de considérer les politiques de la reconnaissance comme un puissant outil de construction nationale.

Il a donc fallu trouver un « truc » pour créer un sentiment d'identité nationale pan-canadienne, à savoir, le multiculturalisme (succédant à la politique de bilinguisme) dans une tentative de recoller une « identité fragmentée » (Bourque et Duchastel, 2000 : 153 ; Bourque et Duchastel, 1996) ; 3) mais quelles que soient les évolutions du nationalisme canadien-français puis québécois des années 1940 à nos jours, le point commun est que le « référent identitaire » est présenté comme coupé du reste du Canada (Bourque et Duchastel, 1996 : 72) , malgré les aménagements possibles dans le cadre multiculturel; 4) la montée des aspirations des Autochtones à plus d'autonomie, éventuellement sous la forme d'un troisième niveau de gouvernement, en plus des niveaux fédéral et provincial vient compliquer la donne (Affaires Autochtones et Développement du Nord Canada, 2013).

Car les grands absents des réflexions sur les identités de ces « deux nations » sont les peuples autochtones, *dans leur diversité*.

Contrairement au mythe national fédéraliste canadien, le Canada n'est pas constitué de deux nations fondatrices – seulement. Avant même de prendre en compte l'apport des populations immigrées à la construction nationale canadienne, il importe de parler des nations autochtones. En effet, la diversité de ce pays n'est pas récente : elle est intrinsèque, et constitutive. Le Canada compte de nombreuses « collectivités autochtones », au statut différent selon les cas : les « Premières Nations » ou « bandes indiennes », vivant sur des réserves ; les « collectivités inuites²¹⁷ » du Grand Nord (Nunavut, Territoires du Nord-Ouest, Nunavik, Labrador), les « collectivités métisses », et les « collectivités des peuples autochtones » (qui incluent les Indiens non inscrits, ou vivant hors-réserves ou territoires traditionnels) (Portail des Autochtones au Canada, 2013 ; Affaires autochtones et développement du Nord Canada ; 2013).

Les autochtones ont été colonisés par les Français, puis par les Anglais (eux-mêmes colonisant les Français au passage). A partir des années 1950/1960 a émergé un nationalisme autochtone, en concurrence avec les nationalismes canadien et québécois.

²¹⁷ Orthographe officielle employée par le Ministère des Affaires Autochtones et du Développement du Nord Canada (AADNC). Les puristes préféreront considérer le terme « Inuit » comme invariable, par respect pour la langue d'origine, l'Inuktitut, sachant que Inuit ne prend pas de « s » car il s'agit déjà du pluriel d'Inuk, à partir de trois personnes et plus (Inuuk pour deux personnes). Le ministère a apparemment choisi d'accorder en genre et en nombre selon les règles du français.

Aujourd'hui, les relations entre les Autochtones, Québec, et Ottawa ne sont pas toujours de tout repos. Elles sont assez régulièrement émaillées de « crises » plus ou moins radicales. La plus marquante, ces dernières vingt années, est sans doute la Crise d'Oka, en 1990 ; en 2010, la question de la « pureté » Mohwak (contre les mariages mixtes) à Kahnawake a également attiré l'attention des médias. En 1995, au moment du référendum sur la souveraineté du Québec, le Chef Cri Matthew Coon Come avait déclaré que si le Canada était divisible²¹⁸, alors que le Québec l'était aussi²¹⁹. Plus récemment, le « Plan Nord », lancé par le gouvernement Charest en mai 2011 n'a finalement pas déclenché la levée de bouclier que nous aurions pu attendre : il a seulement été écarté par le gouvernement Marois, principalement parce qu'il comportait trop de zones d'ombre (rôle des compagnies d'exploitation minières et gazières, craintes chez les communautés autochtones concernées d'une renégociation de la Convention de la Baie James et du Nord Québécois etc.). En 2011, le non au référendum sur l'autonomie du Nunavik l'a emporté, en lien avec la question de l'exploitation énergétique de la région. C'est d'ailleurs cette thématique qui représente aujourd'hui le plus grand enjeu dans les relations entre le Canada, le Québec, et les nations autochtones ; non pas à la place de la concurrence des nationalismes, mais *sur fond de concurrence des nationalismes*.

À cet égard, les années 1960 ont marqué un tournant. Sans trop s'attarder, trois moments majeurs de la vie politique canado-québécoise méritent d'être mentionnés ici : la Révolution Tranquille, dans les années 60 ; le premier référendum sur la souveraineté de 1980 ; le second référendum sur la souveraineté en 1995.

En apparence, les trois semblent ne concerner que les relations entre Québécois et Canadiens-anglais. Un petit jeu de sociologie électorale rapide montre que c'est loin d'être évident : par exemple, les résultats du référendum de 1995 par circonscription montrent que la commission crie et le référendum inuk au Nunavik, tenus avant le référendum provincial, ont obtenu un refus net de la souveraineté du Québec (Wherrett, 1996). Les peuples de ces deux nations autochtones – il faudrait vérifier les résultats dans les

²¹⁸ Will Kymlicka semble du même avis lorsqu'il écrit dans *La Citoyenneté multiculturelle*, dans la note de bas de page n°5, bien qu'il formule son idée dans des termes moins lapidaires : « Si des raisons de principe nous incitent à faire droit aux demandes des Québécois, aucune raison de principe ne justifie cependant que l'on ignore les demandes de ce type émanant d'autres groupes placés dans des situations similaires. » (Kymlicka, 2001 : XIII). L'auteur pointe ici l'incohérence profonde de la plupart des Français qui, favorables à la souveraineté du Québec, sont néanmoins profondément hostiles aux droits spécifiques pour les groupes.

²¹⁹ Il nous est impossible ici de déterminer si les anciennes alliances entre Autochtones et Français, et entre Autochtones et Anglais à l'époque de la conquête peuvent avoir une influence encore aujourd'hui sur les relations entre les groupes, et leurs idées politiques concernant la souveraineté, par exemple.

communautés Attikameks, Anishnabe, Abénaquises, Huronnes-Wendat etc. – sont hostiles à la souveraineté du Québec. L'argument est aisé à comprendre : la rhétorique de la libération ne saurait être à géométrie variable, en effet quelle cohérence y aurait-il à se dire souverainiste en ce qui concerne le Québec, mais à refuser aux nations autochtones qui s'y trouvent leur autonomie (à défaut d'une « souveraineté » sécessionniste) ?

Le contexte international a également influé sur le nationalisme québécois et le développement d'une identité renouvelée (Balthazar, 1991) : Louis Balthazar souligne l'importance de la Seconde Guerre Mondiale dans la manière de concevoir la nation et le rôle de la décolonisation des empires européens dans les années 1960 (Balthazar, 1991 : 13-16) ; la prospérité économique des années d'après-guerre est aussi à prendre en compte dans l'élaboration d'une « identité québécoise » (Balthazar, 1991 : 16-18), avec les conséquences aisément imaginables sur les relations avec le Canada (Balthazar, 1991 : 9-12).

II. La reconnaissance en Europe et en France

En Europe, et en France en particulier, le *Zeitgeist* est beaucoup moins favorable à la reconnaissance politique (Guérard de la Tour, 2009 ; Sénac, 2012 ; Guibet-Lafaye et Kieffer, 2012 ; Guibet-Lafaye, 2009). Elle a pris la forme discursive de politiques plus ou moins officielles telles que la thématique de l'égalité des chances (particulièrement à l'école), la rhétorique autour de la valorisation (acritique) du mérite, et surtout, pour la plus connue et la plus débattue, la discrimination positive. L'oxymore est intéressant et révélateur. En France, traiter quelqu'un justement – car c'est bien de justice sociale qu'il s'agit – est perçu comme une discrimination. Les politiques dérivées de l'« *affirmative action* » visent à compenser des préjudices subis, des discriminations (liées à l'origine sociale et ethnique²²⁰, principalement) en donnant momentanément un avantage qui permet seulement de mettre les gens au même niveau. La reconnaissance est ici utilisée pour compenser des inégalités, mais elle ne les touche pas à la racine. Pour autant, il n'a pas été dit explicitement de quelles inégalités il s'agit ni comment elles se recourent. Alors que les politiques d'« *affirmative action* » ont l'apparence de se concentrer surtout

²²⁰ Nous n'entrons pas ici dans le débat de la « catégorisation ethnoraciale » (Doytcheva, 2011 : 72-74).

sur les discriminations liées à l'apparence (ethniques, mais aussi en ce qui concerne les handicaps par exemple), elles ont surtout pour but originaire de compenser des inégalités économiques – qui fonctionnent en interaction avec les inégalités ethniques, validistes, etc.

C'est pourquoi la reconnaissance est souvent perçue comme s'adressant à des minoritaires²²¹. Les individus appartenant au paradigme dominant ne seraient pas concernés. Ils en seraient même exclus – le renversement est presque ironique. La reconnaissance est une affaire d'étrangers, presque de métèques. Levinas n'emploie pas le mot, mais il transpire de ce qu'il écrit sur l'étrangeté-misère (Levinas, 2014 [1971] : 73).

Le défi majeur que cette analyse entraîne porte sur la lutte contre les discriminations (Doytcheva, 2011 : 71-86). Incorporer une discrimination – ou une injustice momentanée – ne donne aucun levier pour anéantir des inégalités structurelles et durables, et les discriminations qui les accompagnent. Cette démarche a une seule conséquence véritable : celle de continuer à utiliser la reconnaissance comme un outil de réparation ; et de s'étonner encore qu'il ne fonctionne pas.

Dans ce chapitre, nous avons tenté de repérer quelques zones où la reconnaissance échoue et d'en identifier quelques causes possibles. Les apories de la reconnaissance citées ici ont toutes un point en commun. Elles portent sur la gestion de la diversité dans la reconnaissance. Pour mieux les comprendre, l'opérateur de l'échec représente une étape inévitable. Comment ces apories fonctionnent-elles lorsqu'elles sont observées à la loupe ? Il faut donc maintenant examiner de plus près les instances de la non-reconnaissance. Le mépris, la réification, et toutes les formes de déni de reconnaissance contribuent à l'échec aporétique de la reconnaissance. Cet échec est d'autant plus tragique qu'il n'opère pas seulement au niveau théorique, mais aussi aux niveaux politique et social.

²²¹ À cet égard, la littérature contribue à donner cette impression (Helly, 1994 ; Gignac, 1997 ; Helly, 2002 ; Schachar, 2000).

CHAPITRE 5 : FIGURES DE LA NON-RECONNAISSANCE

Au chapitre précédent, nous avons vu les apories des théories et des politiques de la reconnaissance. Ces deux aspects sont indissociables. Ici, nous examinons les formes que prend la non-reconnaissance, y compris lorsqu'elle est présentée comme une politique de la reconnaissance. Elles sont plus ou moins évidentes, plus ou moins dissimulées, plus ou moins directes. De même que les politiques de reconnaissance sont nombreuses et ne peuvent être réduites au multiculturalisme, il n'est pas surprenant que les figures de la non-reconnaissance soient aussi variées. Puisqu'il est aussi difficile de donner une définition synthétique du concept de reconnaissance, il faut s'attendre à ce que celui de non-reconnaissance ne soit guère plus saisissable.

Ainsi, il n'est pas tout à fait exact d'assimiler non-reconnaissance et « pathologies du social » (Honneth, 2012), même si la tentation est là. Sous l'appellation « non-reconnaissance » se retrouvent regroupées des situations sociales où certains groupes et individus subissent des injustices. Ces dernières prennent des formes différentes selon les cas : mépris, discrimination, haine, etc. Ce faisceau de vécu négatif est porteur de conflit qui traverse alors les sociétés données. Passer par le détour de la non-reconnaissance a le mérite de réintroduire le conflit comme mode fréquent, habituel, sain (ou normal au sens commun du terme) des relations intersubjectives, et surtout comme fondamental à toute compréhension de la société : en effet, « Un motif essentiel [de son travail] était de clarifier le fait que nous ne pouvons définir le social de manière satisfaisante que si nous le comprenons simultanément comme un champ de luttes et de confrontations sociales. » (Honneth, 2012 : 159). Ainsi, les luttes et les conflits sont pris de manière plus ou moins littérale²²², mais ils sont incontournables. Le conflit dans la reconnaissance est une contribution majeure d'Axel Honneth aux théories de la reconnaissance (ses prédécesseurs et même ses successeurs ont souvent échoué à envisager l'importance de ce point). Ce conflit est présent chez des auteurs périphériques à la reconnaissance sous le nom de

²²² Le meurtre, c'est-à-dire la mise à mort, croisé à la reconnaissance ouvre des pistes potentielles pour l'avenir.

« dispute » et même de « lutte », comme Simmel et Marx²²³ (Honneth, 2012 : 159). L'auteur explique que :

« (...) le phénomène de l'antagonisme social, une opposition des sujets (...) est en quelque sorte l'autre facette de leur orientation vers l'entente. Ce phénomène fondamental du social me semblait avoir été largement ignoré, aussi bien par l'ancienne Théorie critique que par Habermas, alors qu'il jouait un rôle assez important chez Foucault, sans qu'il fût pour autant à mes yeux analysé de manière claire et convaincante. » (Honneth, 2012 : 159-160).

Le conflit forme un précipité de reconnaissance, comme dans le tube à essai du chimiste. Il permet de faire apparaître la nature des liquides en présence. La manière dont la société va réagir au conflit permettra de séparer tolérance et reconnaissance dans la prise en compte de la diversité.

Pour le moment, les politiques de la reconnaissance, aussi sincères soient-elles, sont toutes plus ou moins des politiques de tolérance. Les tenants du pluralisme²²⁴ comme politique parlent d'ailleurs de « gestion de la diversité » (Bourque et Duchastel, 2000 ; Bourque et Duchastel, 1996 ; Gagnon A.-G., 2010 ; Gagnon B., 2010 ; Birch, 1999, Cairns, 2000), comme s'il y avait un danger pour le corps social, un désordre à endiguer. Utilisées pour maintenir un équilibre précaire dans des sociétés divisées (Weinstock, 2002a ; Weinstock, 2002b ; Weinstock, 1999), pour prévenir le déchirement complet ou pour soulager des consciences malheureuses (Wahl, 1951), elles souffrent de carences, même lorsqu'elles atteignent leurs buts (empêcher l'atomisation d'un pays en canalisant les aspirations sécessionnistes, intégrer de nouveaux venus, passer à la dévolution, etc.). Plus qu'à leurs effets, nous nous intéressons à leurs intentions. Pour mieux les cerner, il faut en passer par les différentes formes de non-reconnaissance. Il en existe de multiples : nous n'essayons pas de les épuiser ici²²⁵. Dans chacun des cas, la diversité est introduite d'une manière qui invalide toute reconnaissance véritable. Inversement, les exigences de certaines formes de

²²³ Honneth s'ouvre sur la dette qu'il a contractée à l'égard de Marx et Simmel pour la philosophie, mais aussi Durckheim et Bourdieu pour la sociologie, et qui l'a en fait conduit à Hegel : pour développer sa théorie, il fallait « (...) remplacer le paradigme de la production par le paradigme de la communication en tant que véritable percée compréhensive de la structure du social, et comprendre ensuite cette structure du social non seulement comme relevant de l'entente mais aussi du conflit dans l'entente. Et ce conflit dans l'entente me semblait être analysable au mieux à l'aune du paradigme de la lutte pour la reconnaissance développé par Hegel. » (Honneth, 2012 : 160).

²²⁴ Compris au sens suivant : « Par Pluralisme, il faut entendre l'idée qu'il existe une pluralité de valeurs et de croyances partagées par les membres de la société, parfois difficilement compatibles les unes avec les autres, mais qui peuvent néanmoins coexister sous l'égide d'un État de droit. » (Gagnon, 2010 : 13).

²²⁵ Parmi ces formes, celles de l'authenticité, particulièrement de l'injonction à l'authenticité, est gardée de côté comme piste pour plus tard.

reconnaissance sont telles que la diversité se trouve nivelée, et en devient inexistante, si bien que le concept en devient méconnaissable et que les quatre hypothèses de travail liminaire dont Paul Ricoeur s'est doté au départ de son *Parcours de la reconnaissance* s'effacent :

1) « (...) la dynamique qui préside d'abord à la promotion de la reconnaissance-identification (...) » ; 2) « (...) la transition qui conduit de l'identification de quelque chose en général à la reconnaissance par elle-même d'identités spécifiées par l'ipséité (...) » ; « (...) la reconnaissance de soi à la reconnaissance mutuelle (...) » ; 4) « (...) l'ultime équation entre reconnaissance et gratitude, que la langue française est une des rares langues à honorer. » (Ricoeur, 2009 : 12).

Partie 1 : Une « société du mépris »

Le titre d'Axel Honneth est lourd de sens (Honneth, 2012). Il traduit bien le caractère systémique de la reconnaissance négative, qu'elle prenne la forme du défaut, du déni, ou du mépris. La reconnaissance négative fonctionne parce qu'elle est soutenue par la société. Elle est une toile tissée autour de nous et dont il est difficile de se défaire. Elle fonctionne avant tout comme une interpellation de l'individu au groupe. C'est tout le corps social qui en est affecté, pas seulement ses victimes. En même temps, c'est cette même société qui permet l'exercice de la non-reconnaissance et qui vraisemblablement en tire des bénéfices (sans quoi il n'y aurait aucun intérêt à persister dans cette voie).

I. Une reconnaissance variable et dépendante

Parmi les nombreuses difficultés posées par la reconnaissance, Alain Caillé en retient quatre : « (...) qui doit être reconnu ? Par qui ? Qu'est-ce qui doit être reconnu ? Et enfin, que signifie l'idée même de reconnaissance ? » (Caillé (dir.), 2007 : 194). Les trois premières ont été traitées jusqu'au chapitre 4. La question de ce qui est reconnu dans la reconnaissance a été posée au chapitre précédent. Il reste donc à s'interroger : « qui est reconnu ? ». Ce qui n'est tout de même pas exactement « qui doit être

reconnu ? ». La question reste à la voix passive, mais il y a un fossé entre ce qu'il conviendrait de faire (reconnaître) et ce qui est effectivement accompli. Pour le dire de manière lapidaire, il y a être reconnu et être reconnu. Plus précisément, est-ce que tous les individus sont reconnus de la même manière et au même niveau ? Sinon, la reconnaissance se mérite²²⁶-t-elle d'une certaine manière ou est-elle donnée à tous sans distinction, sans rien avoir à faire ou à troquer pour l'obtenir ? Il faut ici en appeler à l'un des sens de reconnaissance décrits par Paul Ricoeur (Ricoeur, 2009) : la reconnaissance au travail par exemple, entre gratitude et honneur. Untel se plaindra de ne pas être reconnu dans son travail : par-là, il signifiera qu'il y a selon lui un décalage défavorable entre son investissement professionnel et la considération qu'il en retire de la part de ses collègues. Au plan politique, la situation est presque analogue. Certaines personnes ou groupes sont reconnus et d'autres pas, et ce quelle que soit leur contribution à la société, donc indépendamment de tout mérite²²⁷ tangible. Honneth situe ce constat chez Althusser à propos des processus d'assujettissement (chez qui la reconnaissance perd alors de sa superbe positive pour devenir une reconnaissance négative) (Honneth, 2000).

Depuis les années 1990 et la formidable relecture de la lutte pour la reconnaissance, un glissement a été opéré de l'individu au groupe malgré l'omniprésence du discours libéral sur la reconnaissance. Au sens commun et à un premier niveau de compréhension. Aujourd'hui, la reconnaissance est pensée comme reconnaissance d'une différence, dont un groupe est porteur (même si la reconnaissance reste individuelle), plutôt qu'une reconnaissance concernant tout le monde, toutes qualités confondues. La différence est le support de la demande de reconnaissance : au nom de cette différence, tel individu ou tel groupe (selon le caractère individuel ou collectif de la revendication) demande des aménagements à la règle générale. La règle est-elle vraiment générale ou n'est-elle pas déjà celle d'un groupe particulier – qui ignore peut-être bien son propre particularisme ? Géographie du particularisme.

La demande de reconnaissance est formulée lorsqu'est ressenti un préjudice ou un manque. L'accès à un lieu est refusé, la personne lésée va demander un accommodement particulier. L'octroi de ce droit, en d'autres termes de cet accommodement est subordonné à la capacité de l'individu ou du groupe à se soumettre à une ou plusieurs conditions.

²²⁶ Pensons à la notion de mérite (bourse dite au mérite, méritocratie), présente autour des politiques de la reconnaissance, comme la thématique de l'égalité des chances par ailleurs.

²²⁷ Les questions de la vérité et du mérite ne seront pas plus développées ici. Il faudrait leur consacrer un espace qui ne ferait pas forcément beaucoup avancer l'argument.

Il lui faut montrer patte blanche, témoigner de sa bonne volonté (d'intégration), souscrire sans conteste au corpus de règles qui accompagne la possibilité éventuelle d'un aménagement. Bref, il n'y a pas reconnaissance.

Depuis quelques années (un ou deux ans au maximum), la rhétorique *mainstream* est passée de la méritocratie et de l'égalité des chances à l'égalité tout court. La notion a été invoquée à répétition lors des débats sur le mariage pour tous par exemple²²⁸.

II. Sur la revendication d'égalité

Dans ses débats avec Axel Honneth, Nancy Fraser déplore que la reconnaissance ait éclipsé la justice sociale, dont les enjeux cependant demeurent (Fraser et Honneth, 2003). Depuis les années 1990, la situation a évolué : c'est aujourd'hui l'égalité – plus exactement la revendication d'égalité – qui cache la justice sociale. En effet, les luttes pour l'extension du mariage à tous les couples et l'accès de tou.t.es aux méthodes ou modalités les plus récentes de procréation (PMA, GPA) se sont toutes faites au nom de l'égalité. Il n'aurait pas été étonnant pourtant que les mêmes revendications soient formulées au nom de la justice sociale. Ce n'est pas la voie qui a été choisie.

Une première explication pourrait bien être propre à la dynamique politique. Pour Levinas, « La politique tend à la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire à l'égalité ; elle assure le bonheur. Et la loi politique achève et consacre la lutte pour la reconnaissance. La religion est Désir et non point lutte pour la reconnaissance. Elle est le surplus possible dans une société d'égaux, celui de la glorieuse humilité, de la responsabilité et du sacrifice, condition de l'égalité elle-même. » (Levinas, 2014 [1971] : 58).

Une deuxième explication concerne la théorie. La reconnaissance qui semble avoir la faveur du grand public aujourd'hui est d'inspiration taylorienne quoique souvent sans la dimension communautarienne (en France en tout cas). Elle est même formulée dans des termes tayloriens : « La politique de la différence dénonce toutes les discriminations et refuse toute citoyenneté de seconde classe. Cela fait du principe d'égalité universelle une porte d'entrée à la politique de dignité. » (Taylor, 2009 : 57-58). En effet, Taylor

²²⁸ Ce n'est pas propre à la France ni à la langue française.

développe l'idée d'« une politique de reconnaissance égalitaire ». Elle se caractérise par deux aspects : 1) le passage de l'honneur à la dignité donc citoyens tous égaux : « Avec le passage de l'honneur à la dignité est venue une politique d'universalisme mettant en valeur l'égalité de tous les citoyens, et le contenu de cette politique a été l'égalisation des droits et des attributions. » (Taylor, 2009 : 56). Pensons par exemple au mouvement pour les droits civiques aux États-Unis dans les années 1960. Et 2) « (...) le développement de la notion moderne d'identité (...) a donné naissance à une politique de la différence. » (Taylor, 2009 : 57). Et l'auteur de sous-entendre là aussi le fondement universaliste à la politique de la différence :

« Avec la politique d'égalité de dignité, ce qui est établi est censé être universellement le même, un ensemble identique de droits et de privilèges ; avec la politique de la différence, ce que l'on nous demande de reconnaître, c'est l'identité unique de cet individu ou de ce groupe, ce qui le distingue de tous les autres. L'idée est que c'est précisément cette distinction qui a été ignorée, passée sous silence, assimilée à une identité dominante ou majoritaire. Et cette assimilation est le péché majeur contre l'idéal d'authenticité²²⁹. » (Taylor, 2009 : 57).

L'universalisme étant le mot clé ici. Du point de vue des discours, cela se traduira par un « mais nous sommes tous pareils » généralisé : « Ce qui est sous-jacent aujourd'hui à l'exigence de reconnaissance est un principe d'égalité universelle. » (Taylor, 2007 : 57). Les identités multiples, diverses, complexes et conflictuelles sont noyées dans une vaste identité humaine²³⁰ seule base de la reconnaissance. Les différences et les privilèges – entre la majorité et les minorités, mais aussi entre minorités – sont effacés. Mais ce sont aussi les axes d'oppression qui sont invisibilisés. La tension individu-groupe – comme la tension entre l'universel et le particulier – est alors à son comble malgré des dehors très généreux : « La politique de la dignité égalitaire est fondée sur l'idée que tous les êtres humains sont également dignes de respect. (...) Ainsi, ce qui est relevé comme digne de valeur, ici, est un *potentiel humain universel*²³¹, une capacité que tous les humains partagent. » (Taylor, 2009 : 61). Alors que pour autant : « L'exigence universelle promeut la reconnaissance de la spécificité. » (Taylor, 2009 : 58).

L'accent mis sur le commun plutôt que sur le spécifique, tout en défendant une politique très générale mais fondée sur des identités particulières obscurcit profondément le champ

²²⁹ Nous laissons la question de l'authenticité de côté pour le moment : elle ouvre notamment sur la lecture de Heidegger.

²³⁰ Taylor le déplore.

²³¹ L'auteur souligne.

des revendications²³² (ce qui n'est pas inutile politiquement). Mais c'est négliger un pan crucial de la reconnaissance car les expériences négatives subies par des personnes persécutées sont incomparables et irréductibles : les personnes ne les ayant pas vécues, voire étant du côté des persécuteurs n'ont aucune idée de leurs effets. Le changement de perspective est historique. Pour l'appréhender, il faut revenir au vécu négatif.

III. Le mépris : expérience morale et expérience politique

Cherchant à cerner « les contours du phénomène » de l'auto-réification, Axel Honneth identifie trois angles d'analyse possible (il ne souscrit qu'au troisième) : le premier est qualifié de détectiviste ; le deuxième de constructiviste, et le troisième, entre les deux, d'expressiviste. Dans les trois cas, il s'agit de montrer que les modalités de reconnaissance ou de non-reconnaissance n'affectent pas seulement les relations intersubjectives, mais qu'elles ont un impact sur le « rapport à soi » (Honneth, 2007 : 89-106). Le passage par le mépris permet de traquer le noyau dur de la reconnaissance, non plus les questions autour de la reconnaissance, mais quelque chose d'approchant *la* question : « (...) elle n'est autre sans doute que celle de savoir ce qui fait la valeur des sujets humains et sociaux, autrement dit la valeur des individus, des personnes, des citoyens ou croyants, et *in fine* la valeur de l'Homme. » (Caillé, 2007 : 197). En ce sens les atteintes à la reconnaissance, dont le mépris est une des facettes, sont des atteintes directes au principe de dignité humaine.

Elles vont aussi prendre corps. En effet, Honneth est un des rares à souligner l'importance physique – l'incarnation – de la reconnaissance²³³. Cette dernière « (...) n'est en aucun cas seulement un acte de langage et n'est pas non plus cependant une simple forme corporelle d'attention ou d'affirmation équipée, de surcroît, du langage. » (Honneth, 2012 : 166). Cette question dépasse celle de la performativité de la reconnaissance (déjà présente dans l'*anagnorisis* antique (Aristote, 2002)). La reconnaissance comme la non-reconnaissance sont visibles dans les corps et dans l'espace : il y a aussi une géographie de la

²³² Taylor justifie les programmes de discrimination positive, tout en soulignant que ces mesures sont censées être provisoires (Taylor, 2009 : 58).

²³³ Judith Butler, pourtant travaillée à peu près par le même corpus et par des problématiques approchantes a, au début de son œuvre, négligé cet aspect, ce qui lui a été reproché. Elle s'est rattrapée avec *Bodies that matter* (Butler, 1993), traduit justement par *Ces Corps qui comptent* (Butler, 2009).

non-reconnaissance (dont les quartiers dits défavorisés sont l'exemple le plus criant²³⁴) (Honneth, 2012 : 166). L'auteur d'aller plus loin :

« Ce qui signifie que nous pouvons également, en principe, analyser nos relations sociales sous l'angle de la manière dont les relations de reconnaissance et les formes de mépris sont devenues physiquement de la matérialité. Ainsi, la prison²³⁵ indique comment les détenus sont physiquement maltraités, elle fait voir dans sa structure physique une forme particulière de mépris social, exactement de la même manière que tout passage pour piétons témoigne du peu de considération qui revient en réalité au piéton en tant qu'être social. Dans cette mesure, notre environnement social général implique une présence physique de la reconnaissance dominante et des formes de mépris. » (Honneth, 2012 : 166).

Si la non-reconnaissance affecte les corps, ils peuvent aussi être réifiés.

Partie 2 : Diversité et réification : l' « oubli de la reconnaissance » (Honneth, 2007 : 90)

I. La réification de l'Autre

Il n'échappera pas au lecteur de Levinas qu'il écrit au même endroit sur l'étrangeté-misère et sur la réification, comme s'il corrélait les deux, comme si les deux allaient de pair. Le statut d'étranger – le différent, celui par qui arrive la diversité – est aussi facteur de misère et d'exploitation.

Dans *Totalité et Infini*, Levinas définit la réification en ces termes : « (...) la descente des choses au rang de marchandises possibles. » (Levinas, 2014 [1971] : 73). Il identifie un cran au-dessous de la chosification. Il y a des choses qui sont objets sans être marchandises, avant que le capitalisme ne se soit intéressé à elles en quelque sorte. L'étoile de mer qui affleure à la surface de l'eau à l'heure de la marée basse est considérée comme une chose dont n'importe qui de peu préoccupé par la préservation de l'environnement pourrait disposer. Le petit enfant pourrait s'en saisir : se l'approprier. Pour le moment, l'acte d'appropriation se passe en dehors de tout rapport marchand. Il le devient si la

²³⁴ Une socio-géographie de la non-reconnaissance apporterait certainement des pistes passionnantes.

²³⁵ Honneth est lecteur de Foucault (Honneth, 2007). Pensons aussi à l'exemple de l'école et des salles de classe : la disposition des tables, en ligne, en « u » ou en îlots, traduit et affecte en même temps la dynamique de la relation élève-professeur.

personne qui s'en est saisie décide de la vendre. Il y a chute lorsqu'une chose devient une marchandise éventuelle. La médiation par l'argent n'est pas encore survenue. Levinas embrasse dans la même page connaissance, reconnaissance et réification (Levinas, 2014 [1971] : 72-73). L'ouverture à l'Autre, l'épiphanie du visage, le regard implique un « dessaisissement », une « mise en question de ma joyeuse possession du monde », notamment pas le « don » (Levinas, 2014 [1971] : 73). Ainsi, « Reconnaître autrui, c'est donc l'atteindre à travers le monde des choses possédées, mais, simultanément, instaurer, par le don, la communauté et l'universalité. » (Levinas, 2014 [1971] : 74). Mais cette reconnaissance structure la relation avec Autrui : « Reconnaître autrui, c'est reconnaître une faim. Reconnaître Autrui – c'est donner. Mais c'est donner au maître, au seigneur, à celui que l'on aborde comme « vous » dans une dimension de hauteur. » (Levinas, 2014 [1971] : 73).

II. Réactualisation de la théorie de la déviance : la diversité²³⁶ comme norme

Différer n'est pas suffisant. Encore faut-il différer comme il se doit. Les individus et les groupes sont pressés de différer selon une grammaire précise établie par qui ne diffère pas :

« (...) ce que nous pouvons nommer « reconnaissance » perd aussitôt toute connotation positive pour devenir le mécanisme central de l'idéologie : reconnaître quelqu'un signifie alors l'amener, par des sommations répétées et assénées de manière rituelle, à adopter exactement le rapport à soi qui convient au système établi d'attentes et de comportements. » (Honneth, 2012 : 246).

C'est ainsi que la diversité devient, plus qu'une valeur, une nouvelle norme, à laquelle, comme à d'autres, il y a un impératif à se soumettre et des répercussions en cas d'égarement.

« Ce n'est jamais leur différence propre qu'on reproche aux minorités religieuses, ethniques, nationales²³⁷, c'est de ne pas différer comme il faut, à la limite de ne pas différer du tout. » (Girard, 2009 : 34).

²³⁶ D'aucuns trouveront peut-être douteux d'associer diversité et déviance. Il faut ici accepter le terme de déviance sans connotation morale, comme facteur de différence.

²³⁷ De nombreux exemples puisés dans l'histoire récente et moins récente pourraient venir contredire cette affirmation : tous sont des variations sur un même thème, celui du « ils ne sont pas comme nous, ne mangent

C'est toute la géographie *insider-outsider* qui est redessinée. Là où certains auteurs parlent de stigmates (Girard, 2009 ; Goffman, 1990), d'autres emploient plutôt le terme de stéréotype (Becker, 1985), pas tout à fait synonyme : la notion est débarrassée de la connotation religieuse mais paraît moins violente. Les stéréotypes sont des signes de sélection victimaire. Il y a des stéréotypes positifs (valorisant un certain trait individuel et l'étendant à tout un groupe) et des stéréotypes négatifs (au contraire, dévalorisant un autre trait de la même façon) : tel groupe serait bon en affaires, besogneux ou bon en mathématiques ; tel autre serait paresseux, colérique, ou obséquieux. Dans les deux cas, ils renvoient l'individu à son groupe d'appartenance, même supposé, pire, fantasmé. Surtout, ils procèdent du même mécanisme haineux, d'autant plus insidieux dans le cas où il prend la forme du compliment : « Je pense que le prestige et le préjugé constituent les deux faces d'une seule et même attitude et il faut voir là une survivance du sacré primitif (...) » relevant de la théorie mimétique (Girard, 2009 : 72). Entre stéréotypes et insultes, la dynamique est la même : elle a la même fonction d'interpellation. Mais là où l'insulte va de l'individu au collectif, le stéréotype fonctionne en sens inverse, du collectif à l'individu.

Ainsi, un individu entendra un cliché sur son groupe d'appartenance de la part d'un interlocuteur donné, le ressentira dans sa chair, et se saura visé intimement par ricochet (alors même que la personne peut ne pas savoir à quel groupe l'autre appartient). Ce type d'interpellation aura pour effet d'inciter le minoritaire à la respectabilité. Il tentera autant que possible de ressembler à ce que le majoritaire lui demande, souvent tacitement : il faudra se conformer à des critères de beauté blancs, capitalistes et hétéro-patriarcaux (mais pas trop), souscrire à une certaine éthique de travail, adhérer ouvertement aux valeurs dominantes, etc. Il ne faudra pas se mettre en colère, même en face de discriminations criantes : ne pas être dans la confrontation. Cette politique de respectabilité s'accompagne d'une police interne au groupe. Le persécuteur n'a même plus à faire le travail, il l'a délégué.

Ce n'est pas tant qu'il faille avoir les bons stigmates (certains sont mieux considérés que d'autres) – quoique cette éventualité n'est pas écartée du tout, qu'il y ait une hiérarchie des stigmates – mais plutôt qu'il faille encore les exprimer correctement. Honneth dit la même chose dans *La Lutte pour la reconnaissance* sur les stéréotypes positifs (l'exotisation par exemple). La promotion de la diversité repose sur la mise en avant de stéréotypes positifs.

pas comme nous, ne s'habillent pas comme nous, etc. ». Ils ne sont peut-être que des exceptions confirmant la règle.

Ils n'en restent pas moins des stéréotypes. L'effet de cette reconnaissance stéréotypée se ressent sur la majorité, mais aussi sur la majorité, qui peut consciemment ou inconsciemment tenter de s'y conformer. Un exemple parlant pourrait se trouver du côté des cautions ou *token*. L'expression est plus répandue en anglais qu'en français. Pensons aux personnages de *blockbusters* américains (l'afro-américain mourant généralement longtemps avant la fin du film) ou à l'unique représentant homosexuel de la Manif pour tous en France, ouvertement opposé à l'extension du mariage à tous les couples, et servant gentiment le propos de son groupe politique. Ils servent à affirmer « nous ne sommes pas racistes, mais », « nous ne sommes pas homophobes, mais ». Les cautions diffèrent comme il faut – leur différence est acceptable parce que définie dans les termes fixés par la majorité et contenue par elle – et quand il le faut : sommés de parler au nom de leur groupe (dont ils sont soudain le représentant proclamé), ils s'empresseront de s'en désolidariser et le critiqueront même au-delà de ce que la majorité aurait pu se permettre socialement. Ils se revendiqueront indissociables de la majorité. Cette indistinction aussi leur sera reprochée (c'est l'autre face du bon minoritaire). Comble du retournement de situation, il sera alors accusé d'être un produit des politiques de discrimination positive ou d'*affirmative action*²³⁸, bref de ne pas mériter sa position, et quelque part, de la prendre à un bon majoritaire. C'est un des effets des politiques de reconnaissance récentes. C'est peut-être sur ce point que notre hypothèse est la plus visible. La promotion de stéréotypes positifs n'a rien à voir avec la reconnaissance. En retour, elle suspend toute diversité effective. L'effet direct de cette situation est une certaine conformité dans la déviance. La déviance devient elle-même une norme, sorte de « hipstérisation » de la reconnaissance.

La citation est un peu longue mais Axel Honneth a résumé précisément la situation :

« À mesure que le concept de « reconnaissance » devenait, au cours des deux dernières décennies, le noyau normatif d'une multitude de luttes politiques émancipatoires, les doutes quant à son potentiel critique se sont accrus. Ce scepticisme théorique a incontestablement été renforcé par le fait que nous vivons dans une culture affirmative dans laquelle la reconnaissance manifestée

²³⁸ Le soupçon plane toujours sur les minoritaires qui réussissent. S'ils échouent, c'est parce qu'ils sont issus de minorités, et s'ils réussissent, c'est pour la même raison ; mais jamais pour leur valeur intrinsèque. Pensons par exemple aux préfets dits « issus de la diversité » il y a quelques années en France : ils n'étaient jamais présentés comme préfets parce que leur parcours justifiait leur carrière. Il fallait toujours que leur origine soit rappelée, souvent en citant vicieusement le prénom et le nom. Au même moment aux États-Unis, la juge Sonia Sotomayor a essuyé des attaques sanglantes lorsqu'elle a été nommée – une femme, latina de surcroît – immédiatement accusée d'avoir bénéficié de l'*affirmative action* (ce qui ne résistait pas aux faits) alors même que son curriculum vitae indiquait avec éclat qu'elle était *the right man for the job*.

publiquement présente bien souvent des traits purement rhétoriques et ne possède qu'un caractère succédané. Le fait d'être officiellement couvert d'éloges pour certaines qualités ou certaines compétences semble être devenu un instrument de politique symbolique, dont la fonction sous-jacente est d'intégrer des individus ou des groupes sociaux dans l'ordre social dominant en leur offrant une image positive d'eux-mêmes. Bien loin de contribuer à l'amélioration durable de l'autonomie des membres de notre société, la reconnaissance sociale semble apparemment servir à la production de représentations conformes au système²³⁹. » (Honneth, 2012 : 245).

Le renversement est inattendu vu les présupposés de départ des théories de la reconnaissance : alors que ces théories héritières de l'École de Francfort avaient comme objectif l'émancipation, elles ont été subverties et sont devenues parfois facteur d'aliénation. Il s'agissait de tout le contraire que de renforcer aliénation et domination. L'intérêt original pour le mépris, l'humiliation, et toutes les expériences de reconnaissance négatives ne visait qu'à sortir de la domination et de l'assujettissement qui étaient pensées comme des manifestations de non-reconnaissance, comme tout sauf la reconnaissance, comme « privation de reconnaissance » (Honneth, 2012 : 247). Pour autant, cet effet n'est pas nouveau. Déjà par le passé, des minorités ou des individus dominés pouvaient être valorisés pour leur soumission et leur obéissance, tirant ainsi satisfaction d'une forme de reconnaissance tout sauf émancipatrice : les esclaves fiers d'obtenir l'estime de leur maître, les femmes mises en avant par les institutions patriarcales pour leur bonne tenue de la maison et des enfants, les soldats de retour de la guerre (Honneth, 2012 : 248).

Cependant cette « reconnaissance » n'était qu'une très lointaine parente de la reconnaissance politique telle que théorisée par Honneth et les autres et s'approcherait plus d'une simple gratitude, comme celle témoignée à l'égard des soldats tombés au « champ d'honneur » sur les monuments aux morts, « à ses morts la nation reconnaissante ». L'auteur propose une hypothèse délicate : il faudrait être prudent en jugeant rapidement ces exemples comme de la fausse reconnaissance car il se pourrait que cette interprétation soit anachronique ; surtout – et c'est là le pan le plus discutable de l'analyse d'Honneth –, pourquoi jeter un regard négatif sur cette manière de recevoir de l'estime de soi puisqu'après tout, l'esclave est peut-être effectivement bien content de s'attirer les grâces

²³⁹ C'est déjà ce que suggère un peu l'ouvrage de Patchen Markell (Markell, 2003) : la reconnaissance est un attachement (« *bound* »). Elle a un prix à payer, comme si elle créait une dette dont il ne serait même pas possible de s'acquitter un jour. Le reconnu est toujours égaré : d'un côté, en essayant de remplir les conditions qui lui sont demandées, il renonce à son identité ; de l'autre, il n'obtiendra jamais rien en retour car une fois certaines conditions remplies en viendront d'autres nouvelles, ou alors échouera-t-il malgré ses efforts à les remplir.

de son maître²⁴⁰ (Honneth, 2012 : 249). En effet, il devient parfois délicat de distinguer reconnaissance négative et reconnaissance positive sous l'angle de l'estime de soi, pour deux raisons : d'une part « (...) les formes de reconnaissance alors prises en considération sont précisément celles qui deviennent effectives en tant que moyens de domination sociale parce qu'elles produisent une image de soi conforme à la société selon un modèle d'approbation rituelle et contribuent ainsi à la reproduction des relations de domination établies. » (Honneth, 2012 : 247-248) ; et d'autre part, « (...) la reconnaissance sociale peut toujours produire également des effets idéologiques suscitant du conformisme : la répétition constante des mêmes formules de la reconnaissance parvient à créer sans recourir à la contrainte un sentiment d'estime de soi incitant à des formes de soumission volontaire. ». Le mécanisme de la non-reconnaissance est profondément insidieux et il sera très difficile d'en sortir²⁴¹.

La peur joue ici un rôle très important qui mériterait d'être plus développé.

III. L'angoisse de l'indistinction

Différer expose à la sélection victimaire. À l'opposé, l'absence de différence²⁴² ne protège pas pour autant les persécutés. Habitée à la persécution, la minorité peut être tentée de

²⁴⁰ La citation est la suivante :

« (...) pourquoi l'estime de ses maîtres blancs ne devrait-elle pas permettre à l'esclave d'accéder à une forme de sentiment de sa propre valeur et d'atteindre ainsi un certain stade d'autonomie intérieure ? Et la reconnaissance publique acquise par les femmes en tant que mères dévouées n'a-t-elle pas été une compensation partielle pour l'humiliation infligée par leur mise à l'écart des rôles et fonctions publics ? Enfin, on peut considérer que le modèle de valeur de la bravoure masculine peut aider ces hommes souffrant d'insignifiance sociale, (...) à pouvoir accéder aux compensations qu'offrent le prestige et la considération dans le cadre d'une sous-culture masculine indépendante. » (Honneth, 2012 : 249).

Il semblerait qu'il ne conçoive pas ici la possibilité pour ces personnes données en exemple d'ignorer leur propre oppression. Le fait de l'ignorer, d'y être aveugle au point de se croire bien dans son oppression, n'émancipe pas pour autant. Il n'y a certes pas qu'une seule modalité d'émancipation. Comme Honneth l'a écrit lui-même, cette estime obtenue à un prix incroyablement élevé n'est de toute façon qu'une « compensation partielle ». Et dans ce drôle d'échange de bons procédés, le dominant y gagne encore. Là aussi la reconnaissance est envisagée comme compensation de l'humiliation subie, mais c'est un dédommagement à somme négative.

²⁴¹ Les politiques de fierté vont d'ailleurs dans ce sens, pour proposer une estime de soi alternative et dans les propres termes des individus et groupes lésés, mais elles ne sont peut-être pas suffisantes.

²⁴² Ce point est rapidement souligné par Axel Honneth en note de bas de page dans *La Société du mépris*, lorsqu'il traite du glissement de l'aliénation à la réification (Honneth, 2012 : 57). Il précise que l'emphase

garder la tête basse. Elle essaiera d'anticiper au mieux en se projetant les critères de satisfaction du persécuteur quant à son apparence ou à son attitude : elle portera des vêtements discrets et ne traduisant aucune appartenance particulière, baissera le ton, marchera sans se laisser à un contact visuel avec les passants. Elle tentera d'être respectable pour être respectée. En vain.

Nous avons vu les différents stéréotypes de la persécution chez René Girard. L'un d'eux porte sur la possibilité de distinguer les individus et les groupes : « Les grandes crises sociales qui favorisent les persécutions collectives se vivent comme une expérience d'indifférenciation. » (Girard, 2009 : 48). Lorsque l'Autre n'est pas distinguable du Même, il est aussi en danger que s'il diffère.

La reconnaissance telle qu'elle a été définie ici risque d'avoir un effet unifiant. Si tout le monde se soumet aux mêmes règles, la diversité s'étirole. Il ne s'agit pas ici de maintenir la séparation ou une distante éthique entre le Même et l'Autre. C'est de la peur du persécuteur dont il est question. Le persécuteur tremble de ne pouvoir distinguer facilement sa proie, qu'elle se soit mêlée parmi les siens : il y a là même la peur de se tromper éventuellement, de sacrifier un semblable. D'où en période de crise la désignation d'un ennemi intérieur : ils sont parmi nous, le loup est dans la bergerie. Il y aura alors une surenchère dans la distinction. Il faudra chercher le stigmat invisible, quitte à l'inventer.

C'est ainsi que certaines revendications seront interprétées comme de la dissidence alors même qu'elles sont intégration et soumission à l'ordre établi (mariage pour tous sous-tendu par une rhétorique familialiste, sorties scolaires accompagnées par des mamans voilées, etc.). Il s'agit seulement de modifier un peu les termes de l'intégration, traduisant alors une volonté forte de s'intégrer. Au contraire, il importe que ces demandes d'aménagement marginal soient présentées comme une menace : il faut pouvoir maintenir la distinction. Tous les efforts d'intégration sont alors vains. Quelque en soit leur prix, ils sont condamné d'avance à n'être jamais suffisants.

devrait peut-être plutôt être mise sur l'indifférence plutôt que sur la réification. Il est vraisemblable qu'ici l'indifférence ne soit pas synonyme d'indistinction, mais bien au sens de ne pas différer : la rhétorique du « mais nous sommes tous pareil, tous humains » est d'ailleurs très présente dans certaines politiques de la reconnaissance. Chez ses tenants plane l'illusion de la magnanimité, alors que ce nivellement a pour effet de masquer l'oppression, pas de la faire disparaître. Indifférence et indistinction portent sur le même objet, seul le porteur du regard est différent.

Partie 3 : La promotion de la diversité, déni de reconnaissance

Pour appuyer notre démonstration, nous allons examiner un cas de politique de la reconnaissance officiellement favorable à la diversité. Nous voulons montrer qu'elle n'est rien de plus qu'une politique d'intégration tout à fait familière des Européens, à ceci près qu'elle est enrobée dans une rhétorique plus magnanime. La « diversité » proclamée est la bienvenue, à condition qu'elle réponde à certains critères : ces critères reviennent à un abandon des caractéristiques de la diversité.

I. Pluralisme ou promotion de la diversité

Le pluralisme en tant que mode de gestion de la diversité est proposé dans quatre cas. Premièrement, lorsqu'il y a une diversité fondatrice : un pays se caractérise – de par son histoire ou sa géographie – par une diversité de populations (comme au Canada et en Suisse, par exemple) (Kymlicka, 2001). Deuxièmement, lorsque la culture politique de ce pays est marquée par ce qui pourrait être appelé une idéologie de la survivance : elle prendra la forme de discours autour de la nécessité de l'assimilation, et du danger de la disparition (au Québec et en France, notamment). Troisièmement, lorsque la situation socio-économique du pays est utilisée pour justifier certaines politiques (ainsi, le chômage sera invoqué pour proposer la fermeture des frontières ou au moins la régulation de l'immigration). Quatrièmement, lorsque les différences socio-culturelles de certains groupes sont plus grandes que celles d'autres groupes (une immigration francophone et catholique dans une société francophone et catholique sera perçue comme moins menaçante pour l'unité qu'une immigration allophone et d'une autre religion – pèsera plus lourdement sur cette dernière l'invitation à « faire des efforts pour s'intégrer »).

Emmanuel Levinas le définit ainsi :

« Le pluralisme n'est pas une multiplicité numérique. Pour que se réalise un pluralisme en soi que la logique formelle ne saurait refléter, il faut que se produise en profondeur le mouvement de moi à l'autre, une attitude d'un moi à l'égard d'Autrui (attitude déjà *qualifiée* comme amour ou haine, comme obéissance ou commandement, comme apprentissage ou enseignement, etc.) qui ne serait pas une espèce de la relation en général ; ce qui signifie que le mouvement de moi à l'autre ne

saurait s'offrir comme thème à un regard objectif libéré de cet affrontement de l'Autre, à une réflexion.

Le pluralisme suppose une altérité radicale de l'autre que je ne *conçois* pas simplement par rapport à moi, mais que j'affronte à partir de mon égoïsme. L'altérité d'autrui est en lui et non par rapport à moi, elle se *révèle*, mais c'est à partir de moi et non pas par la comparaison du moi avec l'Autre, que j'y accède. J'accède à l'altérité d'Autrui à partir de la société que j'entretiens avec lui et non pas en quittant cette relation pour réfléchir sur ses termes. » (Levinas, 2014 [1971] : 126).

De la même manière que la diversité ne saurait être entendue au sens statistique, il y a dans la notion de pluralisme une dimension normative sous-jacente. En effet, dans certaines situations à l'intérieur du cadre proposé, la reconnaissance devient une valeur, voire une norme. Chez Seymour, le passage de la tolérance à la reconnaissance via la tolérance libérale marque aussi le passage à « la promotion de la diversité culturelle » comme « cause » (Seymour, 2008 : 378). L'auteur aborde frontalement les critiques apportées à l'encontre de la norme du pluralisme culturel²⁴³. Il ne s'agit pas ici de rentrer dans le débat mais d'identifier quelques moments où le pluralisme comme défense de la diversité cesse de servir la cause qu'il s'est fixé. Premièrement, l'argument avancé par certains concerne la protection que des groupes demandent sans pour autant que la nature ou la justification de cette protection ne soit avancée. De quoi un groupe²⁴⁴ est-il protégé ? Invoquer la protection d'un groupe peut autoriser à restreindre considérablement son mode de vie (confinement à un ghetto, couvre-feu, etc.), « pour son bien ». C'est aussi pour les « protéger » de la concupiscence masculine que les femmes sont confinées dans des vêtements couvrants et à l'espace de la maison. Cette reconnaissance – effectivement malheureuse – maintiendrait le groupe dans une situation d'oppression sous des dehors émancipateurs. Taylor met ainsi en garde contre ce type de fausse reconnaissance :

« (...) Notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres : une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite. » (Taylor, 2009 : 41-42).

²⁴³ Il classe ses réponses auteur par auteur. La plupart recourent aux apories de la reconnaissance (Seymour, 2008 : 380-429).

²⁴⁴ L'analyse de Seymour porte sur les groupes (Seymour, 2008 : 381).

Deuxièmement, subordonner l'auto-détermination d'un groupe à sa nature²⁴⁵ (en l'occurrence son statut de « peuple » et de « certains types de minorités nationales ») limite les possibilités d'expression des autres groupes, et donc limite la reconnaissance (Seymour, 2008 : 382-384). Certes, « [ces] groupes constituent des véhicules de prédilection pour la diversité culturelle, interne et externe (...) » (Seymour, 2008 : 382) mais ils ne sont pas les seuls. Troisièmement, dans le paysage du pluralisme, tout se passe comme si les relations entre les groupes étaient délicates et courtoises en tout temps. La dimension conflictuelle semble absente²⁴⁶. Non pas que des « déséquilibres », par exemple entre la majorité nationale et les minorités nationales ne soient pas envisagés, mais le pluralisme intervient alors pour tout aplanir : « (...) le principe de la valeur de la diversité culturelle vient neutraliser, dans la mesure du possible, les déséquilibres délétères entre les communautés nationales. » (Seymour, 2008 : 386). C'est faire porter un poids bien lourd sur la reconnaissance, qui pourrait alors réparer les tensions interculturelles.

Mais la réflexion sur le pluralisme n'a pas attendu les débats des années 2000. Levinas aborde ce point dans *Totalité et Infini*. La parenté des hommes ne repose pas sur leur ressemblance (Levinas, 2014 [1971] : 235) : « L'absolument étranger seul peut nous instruire. » (Levinas, 2014 [1971] : 71).

II. L'exemple des accommodements raisonnables au Québec

Les enjeux autour de la « reconnaissance » au Québec ne se résument pas à la « crise des accommodements raisonnables » ni à l'actualité politique du pays depuis les dix dernières années ou même depuis la Révolution Tranquille. La réflexion identitaire canadienne-française est aussi vieille que la province elle-même, solitude confrontée à une autre solitude, (Armory, 2010 ; Balthazar, 1991 ; Cairns, 2000 ; Keating, 1995 ; Keating, 1997a ; Kymlicka, 2002 ; Laforest et Taylor, 1993, Langlois, 1991 ; Resnick, 1995) sommée de disparaître ou de résister. Mais cette crise est intéressante et symptomatique dans le sens où elle représente une photographie de la société québécoise à un instant donné.

²⁴⁵ Les arguments avancés dans ce chapitre sont cohérents avec le problème de l'ouvrage et se comprennent dans le sens où la question de la souveraineté du Québec apparaît toujours en filigrane au détour d'un paragraphe ; mais ils sont plus délicats s'ils devaient être exploités au-delà de ce contexte.

²⁴⁶ Elle l'est aussi incroyablement dans les relations intersubjectives aujourd'hui : alors que la presse se repaît de telle agression d'une jeune fille en maillot de bain ou d'une grand-mère se faisant voler son sac à main, les populations sont en fait très calmes par rapport à la violence qui s'exerce sur elles au quotidien.

C'est un moment, fruit de ce qui s'est passé avant, et destiné à être dépassé à terme par le flux des événements.

Dans le rapport final et exhaustif de la Commission Bouchard-Taylor, les deux rapporteurs, Charles Taylor et Gérard Bouchard identifient trois périodes ayant mené à cette entreprise de grande ampleur qu'est la « Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles²⁴⁷ » ou accommodements raisonnables²⁴⁸.

La première court de décembre 1985 à avril 2002, et regroupe « les antécédents » : ces derniers portent sur des demandes d'accommodements liés à la religion des personnes concernées (principalement des Juifs – sur l'*érouv* et les *souccot* à Outremont –, des musulmans – sur le port des différents voiles religieux dans les écoles publiques –, et des Sikhs – sur le port du turban et du *kirpan* –) (Commission Bouchard-Taylor, 2010 : 48-49).

La deuxième couvre les quatre années entre mai 2002 et février 2006, période d'« intensification des controverses ». Les défis liés à la diversité concernent les mêmes groupes que durant la période précédente. Les différences se situent donc ailleurs. Les auteurs en identifient trois : 1) l'investissement médiatique ; 2) le rôle du 11 Septembre 2001 (qui a eu pour effet d'inquiéter la population) ; 3) « l'apparition de sujets de litige (...) qui ne constituent pas des accommodements raisonnables » et qui proviennent non de minorités religieuses, mais de « (...) Québécois d'origine canadienne-française revendiquant « leurs propres droits » » (Commission Bouchard-Taylor, 2010 : 50).

²⁴⁷ Pour mener ce projet à bien, voici les moyens mobilisés : 5 millions de dollars, 13 recherches menées par « (...) des spécialistes de différentes universités québécoises », 31 groupes-sondes « (...) avec des personnes des différents milieux à Montréal et dans les régions », « (...) 59 rencontres avec des experts et des représentants d'organismes socio-culturels », « (...) 15 spécialistes de diverses disciplines » au sein d'un comité-conseil, 800 participants à 4 forums nationaux organisés par l'Institut du Nouveau Monde, 31 jours d'audience, 900 mémoires, 328 audiences, 241 témoignages, 22 forums citoyens ayant réuni 3423 personnes, 400 000 visites sur le site Internet (Commission Bouchard-Taylor, 2010 : 17).

²⁴⁸ Avant de les énoncer, ils apportent quelques précisions (Commission Bouchard-Taylor, 2010 :46) : les faits retenus ici comme exemplaires relèvent des « premières décisions des tribunaux canadiens en matière d'accommodement raisonnable », et excluent « les cas médiatisés de discrimination contre des immigrants ou des membres de minorités ethnoculturelles (...) ».

La troisième dure de mars 2006 à juin 2007. Elle se caractérise : 1) par une multiplication des demandes d'accommodements (par presque quatre) ; le rôle des médias est non-négligeable : les auteurs parlent du « (...) caractère exceptionnel de la couverture médiatique dont les accommodements raisonnables ont fait l'objet (...) » (Commission Bouchard-Taylor, 2010 : 60) ; 2) par l'utilisation sans rigueur conceptuelle du terme « accommodement » ; 3) par un déplacement du débat de la question de la place des religions dans l'espace public québécois à « l'intégration de la population immigrante et des minorités » (Commission Bouchard-Taylor, 2010 : 52). Une tendance, déjà présente – quoique de manière plus ténue – durant les périodes précédentes émerge : « (...) une partie de la population réagit aux demandes d'accommodement comme si elle se sentait lésée par ce qu'elle perçoit comme des « privilèges » ou une atteinte aux valeurs québécoises fondamentales. » (Commission Bouchard-Taylor, 2010 : 52). Il est décidé le 8 février 2007 de mettre en place la « Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles » (Commission Bouchard-Taylor, 2010 : 52). Une fois les travaux de la commission commencés, l'attention médiatique se détourne des pratiques d'accommodements vers la commission elle-même, ce qui a pour effet de « calmer le jeu » : c'est la période d'« accalmie » (de juillet 2007 à avril 2008) (Commission Bouchard-Taylor, 2010 : 58).

Le mandat de la commission est explicite, et ce, dès la première de couverture : « Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation », et « échanger pour s'entendre » (Commission Bouchard-Taylor, 2010). L'idée est de mettre les choses à plat : de constater les éventuels défis que le pluralisme actuel du Québec peut poser, puis, de chercher un consensus permettant le meilleur *modus vivendi* possible sur la longue durée, afin de bâtir une société solide. L'hétérogénéité de la société québécoise, plutôt que d'être niée de manière aveugle (de l'expression anglo-américaine, « *blind* ») (à la française), ou *négligée* (comme le « *begnin deglect* » de la constitution américaine) est décrite, analysée, et traitée ; mais loin d'être un obstacle, elle doit servir de tremplin à une nouvelle société québécoise, accommodant tous ses membres, et pas seulement ceux d'ascendance canadienne-française et catholiques. L'entreprise est ambitieuse ; et inédite semble-t-il. Le résumé du rapport intégral de la commission se divise en six parties : 1) le mandat et les travaux réalisés ; 2) les sources de la crise des accommodements ; 3) les normes collectives ; 4) les pratiques d'harmonisation : éléments d'une politique ; 5) le Québec en

devenir ; 6) les recommandations prioritaires, ce qui correspond aux six parties du rapport intégral²⁴⁹ (Commission Bouchard-Taylor, 2010 : 15-22).

L'appointement de la Commission correspond à une volonté politique de la part du gouvernement Charest de gérer la « crise des accommodements raisonnables » de 2006-2007 :

« (...) la Commission avait pour mandat : a) de dresser un portrait des pratiques d'accommodement qui ont cours au Québec ; b) d'analyser les enjeux qui y sont associés en tenant compte d'expériences d'autres sociétés ; c) de mener une vaste conciliation sur ce sujet ; d) de formuler des recommandations au gouvernement pour que ces pratiques d'accommodement soient conformes aux valeurs de la société québécoise en tant que société pluraliste, démocratique et égalitaire. » (Commission Bouchard-Taylor, 2010 : 17).

Dès le départ, les auteurs ont décidé de ne pas s'en tenir aux aspects juridiques de la crise, mais plutôt d'y voir « (...) le symptôme d'un problème plus fondamental concernant le modèle d'intégration socioculturelle mis en place au Québec depuis les années 1970. » (Commission Bouchard-Taylor, 2010 : 17). Cela impliquait de déployer un sérieux appareil conceptuel, en se penchant sur « (...) l'interculturalisme, l'immigration, la laïcité et la thématique de l'identité québécoise », sans pour autant négliger les aspects du problème en apparence plus triviaux « l'insertion et la reconnaissance professionnelles, l'accès à des conditions de vie décentes et la lutte contre la discrimination (...) », « (...) conditions essentielles pour assurer l'intégration culturelle de *tous* [nous soulignons] les citoyens à la société québécoise. » (Commission Bouchard-Taylor, 2010 : 17).

À cet égard, il n'est pas intéressant de noter que les deux coprésidents de la Commission, Gérard Bouchard (en histoire et sociologie) et Charles Taylor (en science politique et philosophie), viennent tous deux du monde universitaire. Le mandat même de la Commission se rapproche d'une étude sociologique, politique, et philosophique. À notre connaissance, les biographies des deux auteurs n'ont pas fait l'objet de discussions ; mais il ne saurait s'agir d'un choix au hasard. Leur légitimité intellectuelle ne pouvait être mise en doute.

Quelles ont alors été les conséquences de cette Commission à plus ou moins court terme ?

²⁴⁹ En comptant la partie « recommandations », après la « conclusion générale » (Commission Bouchard-Taylor, 2010 : 239), comme une sixième partie.

Du point de vue du contenu, les travaux de la Commission Bouchard-Taylor représentent une feuille de route, y compris conceptuelle ; ainsi qu'un véritable manuel pour gérer le pluralisme, tout en conservant les acquis sociaux gagnés de haute lutte durant la Révolution Tranquille. L'esprit du rapport pourrait être résumé ainsi : il s'agit de 1) dire oui au pluralisme ; 2) ne pas accepter les effets potentiellement clivants de l'hétérogénéité culturelle sans néanmoins aplanir ces différences sous une chape de plomb « républicaine » ; 3) déterminer ce sur quoi il n'est pas question de revenir, *et* ce qui peut être négocié.

Les conséquences se sont fait sentir à court terme : il s'agissait de répondre au malaise identitaire québécois et à la « crise des perceptions » liées à la gestion de la diversité ethnique, religieuse, et culturelle (en grande partie liée aux médias). L'ampleur prise par la « crise des accommodements raisonnables » en 2006-2007 se comprend en lien avec la vulnérabilité du minoritaire propre à la situation du Québec²⁵⁰ : sa position étant précaire, la moindre dissension est perçue comme une menace directe, mettant en péril son existence même. En ce sens, prendre les problèmes à la source pour les régler rapidement permet de désamorcer un conflit éventuel. À moyen terme, il est possible de dire, avec le recul de quelques années, que la situation a été contenue. Depuis, l'attention des médias et des citoyens s'est portée moins sur les questions ethno-culturelles que sur les enjeux économique-politiques (emplois, assurance santé, frais de scolarité, corruption, etc.), environnementaux et énergétiques (comme avec le Plan Nord par exemple, bien qu'il rentre également dans la catégorie « économie et politique »), et – pour le dire de manière générale – le sujet de la souveraineté (via notamment les discussions autour du jeune parti « Option Nationale », et de la Coalition Avenir Québec). Exception faite de l'épisode autour de la charte sur la laïcité, qui à bien des égards a ressemblé à un *sequel* de la crise des accommodements raisonnables. Cette fois cependant, les demandes ne venaient plus des groupes minoritaires, mais de la majorité canadienne-française de culture catholique.

²⁵⁰ Pour creuser cet angle du problème, voir Albert Memmi, notamment *L'Homme Dominé* (Memmi, 2010).

III. L'exemple de l'interculturalisme²⁵¹

L'interculturalisme a été conçu au Québec comme un modèle alternatif au multiculturalisme, considéré comme inadapté aux caractéristiques de la société québécoise et à sa culture politique²⁵². Il découle directement des débats autour des accommodements raisonnables et d'une réflexion sur la diversité de la société québécoise. Dès le départ, il est pensé comme un outil de « sensibilisation au pluralisme » (Commission Bouchard-Taylor, 2007 : 132). Les rapporteurs du projet expliquent ainsi :

« De toutes parts (...), on a réclamé des campagnes d'information sur les immigrants, les minorités ethniques et les rapports interculturels afin de combattre les stéréotypes et de favoriser les rapprochements. (...) La législation sur le multiculturalisme a permis de clarifier et de populariser le modèle canadien qui a fait l'objet d'une intense promotion. Il est ainsi devenu une valeur fondamentale ; il a pénétré l'imaginaire et il est maintenant au cœur de l'identité nationale canadienne. Pourquoi ne pas en faire autant avec l'interculturalisme québécois, comme forme originale de pluralisme ? Enfin, une réflexion sur l'interculturalisme ne doit pas faire oublier qu'il doit s'ancrer dans une philosophie de pluralisme intégrateur, sensible aux inégalités socioéconomiques et aux diverses formes de discrimination (...). » (Commission Bouchard-Taylor, 2007 : 131-132).

Les sources disponibles autour de l'interculturalisme (Rocher, Labelle, Field, Icart, 2007 ; Commission Bouchard-Taylor, 2007 ; Rocher et Labelle, 2010) sont dans l'ensemble très polarisées autour de la question : l'interculturalisme est-il ou n'est-il pas qu'une simple variante du multiculturalisme²⁵³ ?

²⁵¹ Nous n'avons pas l'intention d'épuiser ici toute la richesse de la notion, du débat qu'elle a généré et des fruits qu'elle a portés (comme l'idée de la laïcité ouverte) ; le contexte est cité à titre d'exemple.

²⁵² Nous ne débattons pas ici des enjeux nationalistes autour de ce modèle. Compte-tenu de la force de construction nationale de la reconnaissance politique, l'interculturalisme est un levier indispensable à la souveraineté québécoise. Elaborer un modèle aussi distinct que possible du multiculturalisme canadien – quitte à ce que le trait soit artificiellement grossi – est donc une étape inévitable sur la voie nationaliste québécoise.

²⁵³ Postulons ici que les deux méritent un traitement différencié, dans la mesure où il n'y a pas d'enjeu décisif pour notre démonstration. Du point de vue théorique, les théories de la reconnaissance ne sont pas encore en paix avec l'hostilité entre théorie libérale et théorie communautarienne. Un des rapports apportés à la Commission Bouchard-Taylor met en évidence les différences et les similitudes du multiculturalisme et de l'interculturalisme. La différence principale étant qu'il n'y a pas de loi officielle sur l'interculturalisme au Québec comme il y a celle sur le multiculturalisme au Canada. Mais cette différence ne touche pas au contenu des deux paradigmes (ou des deux modèles, c'est selon). Du point de vue de leur définition, les deux insistent principalement sur le rejet de l'assimilation des cultures minoritaires à celle de la majorité (Rocher, Labelle, Field, et Icart, 2007).

Sur cinq points majeurs de ces politiques de reconnaissance, il diffère du multiculturalisme (dans sa version canadienne) (Commission Bouchard-Taylor ; 2010 ; Thériault, 2010 ; Rocher, Labelle, Field, Icart, 2007) : le rapport entre la majorité et les minorités (nationales, mais aussi ethniques, religieuses et culturelles), la question de l'intégration, la place du Québec, les politiques linguistiques, et la religion. Ainsi, là où le Canada est pensé comme une somme de minorités (aucun groupe n'est majoritaire²⁵⁴ au sens démographique du terme), le Québec est dans une situation plus ambiguë : les Canadiens-français sont majoritaires au Québec mais minoritaires au sein de la confédération. Politiquement, cette situation se traduit par des exigences différentes à l'égard des nouveaux arrivants et des minorités : le Canada ne prône pas l'intégration comme assimilation alors que le Québec demande l'intégration. Chacun est libre de garder sa culture – avec tous les problèmes que cette possibilité comporte – à la seule condition de permettre ou au moins ne pas entraver la cohabitation harmonieuse de tous (comme aux États-Unis, cette politique pourrait se résumer par « l'unité dans la diversité »). Le multiculturalisme se caractérise par un appui égal à toutes les cultures, quelque soit leur poids démographique ou leur histoire, et particulièrement une protection à l'égard des cultures minoritaires : la culture québécoise n'a aucun privilège particulier par rapport à telle culture autochtone ou à la culture acadienne, ou à la culture franco-ontarienne. Au contraire, l'interculturalisme prévoit, dans sa version du paradigme de la diversité, une place spécifique à la culture québécoise par rapport aux autres cultures. Du point de vue de la langue – enjeu crucial dans l'histoire et la politique de la fédération, d'après la politique de multiculturalisme, les Néo-Canadiens se doivent d'acquérir une des deux langues officielles, l'anglais ou le français. Dans le projet interculturel québécois, le français occupe incontestablement la première place. C'est sur le rôle à laisser à la religion que les deux théories et politiques diffèrent le plus : alors que dans le multiculturalisme il n'y a pas ou peu de références à la religion (Thériaux, 2010 : 152), dans l'interculturalisme est développée une politique de « laïcité ouverte », par opposition à la laïcité à la française perçue comme fermée.

Mais c'est aussi parce que dans l'immense majorité, les demandes d'accommodement portent sur des aspects de la pratique religieuse et représentent la diversité de la population québécoise que la « crise des accommodements raisonnables » a ouvert la boîte de Pandore de la laïcité (Commission Bouchard-Taylor, 2007 : 134). « Cette position présuppose que

²⁵⁴ Culturellement et politiquement, c'est autre chose.

la laïcité se laisse aisément définir par des formules comme « la séparation de l'Église et de l'État », la « neutralité de l'État » ou la distinction entre la « sphère publique » et la « sphère privée », et la relégation de la religion dans cette dernière. Pourtant (...) la laïcité est complexe car elle est faite d'un ensemble de valeurs ou de principes. » (Commission Bouchard-Taylor, 2007 : 134). La laïcité québécoise promet de « chercher les compromis », principe guidant déjà le rapport de la Commission et l'interculturalisme (Commission Bouchard-Taylor, 2007 : 138). Les auteurs du rapport décrivent la laïcité comme un continuum allant d'une laïcité qualifiée de « rigide » à une laïcité « ouverte » :

« Une forme de laïcité plus rigide permet une restriction plus grande du libre exercice de la religion au nom d'une certaine interprétation de la neutralité de l'État et de la séparation des pouvoirs politique et religieux, alors que la laïcité « ouverte » défend un modèle axé sur la protection de la liberté de conscience et de religion, ainsi qu'une conception de la neutralité étatique plus souple. » (Commission Bouchard-Taylor, 2007 : 136).

Ce projet politique, que représentent l'interculturalisme issu des travaux de la Commission et la laïcité ouverte à la québécoise, vise la « conciliation », soit un compromis entre les valeurs fondatrices de la société québécoise et l'apport culturel des minorités multiculturelles et polyethniques. D'une certaine manière, il s'agit aussi d'une «ré-conciliation » avec le Canada fédéral, une dernière tentative d'apaiser la cohabitation entre des forces centripètes.

Dans ce chapitre, nous avons envisagé la reconnaissance telle qu'elle l'est rarement : comme un ensemble de phénomènes négatifs, s'imposant de l'extérieur et de l'intérieur aux individus et aux groupes, à des fins « (...) d'assujettissement ou de domination » (Honneth, 2012 : 47)). Nous avons montré par quels glissements plus ou moins subtils, plus ou moins ouverts, plus ou moins réversibles, la demande de reconnaissance se retourne contre ceux même qui l'ont formulée. Le mépris, la réification, l'injonction à l'intégration en sont quelques exemples. Le but : que rien ne change. L'ordre doit persister²⁵⁵. Parfois pourtant, les engrenages se grippent. L'altérité est le grain de sable qui suspend le mécanisme soudain interrompu de la machine. Il peut exploser violemment.

²⁵⁵ Le mythe de la persécution commence d'ailleurs invariablement par le désordre : « Le jour et la nuit sont confondus. Le ciel et la terre communiquent : les dieux circulent parmi les hommes et les hommes parmi les dieux. Entre le dieu, l'homme et la bête, il n'y a pas de distinction nette. Le soleil et la lune sont frères jumeaux ; ils se battent perpétuellement et l'on ne peut pas les distinguer. Le soleil est trop rapproché de la terre ; la sécheresse et la chaleur rendent l'existence insupportable. » (Girard, 2009 : 48). À son terme, l'ordre est restauré.

De là, les figures de la non-reconnaissance sont loin d'être un point trivial de toute réflexion sur la reconnaissance. Elles obligent à dévoiler, et si possible expliciter, les « pré-orientations normatives » qui les sous-tendent (Honneth, 2012 : 156). C'est inévitable de nos jours²⁵⁶, à l'heure d'une prolifération de mouvements sociaux de toutes obédiences :

« (...) il faut avant tout avoir (...) une forme d'orientation normative susceptible d'indiquer quels sont les mouvements sociaux qui sont pour ainsi dire progressistes ou qui, de manière fondée et justifiée, peuvent être tenus pour progressistes. A l'inverse, cette orientation normative indique ceux qui peuvent être considérés comme régressifs ou, dans un certain sens, comme immoraux. » (Honneth, 2012 : 156).

Deux critères pour les distinguer pourraient être leur traitement de l'altérité et leur rapport à la violence.

²⁵⁶ Surtout en philosophie sociale.

CHAPITRE 6 : ALTERITE ET VIOLENCE : LIRE LEVINAS AVEC GIRARD

Tout le modèle honnethien de la lutte pour la reconnaissance²⁵⁷ repose sur une condition préalable : « (...) l'anticipation hypothétique d'une situation communicationnelle dans laquelle les conditions intersubjectives de l'intégrité personnelle se trouvent remplies. » (Honneth, 2000 : 285). Les empêchements à cette situation particulièrement favorable sont nombreux (déni de reconnaissance, mépris etc.). Que devient la reconnaissance lorsque l'« intégrité personnelle » n'est plus assurée, ou lorsqu'il y a rupture de l'échange intersubjectif, ou encore lorsque le refus de reconnaissance est radical ? Elle est mise en échec par ce processus du mépris, de l'humiliation, de l'offense et de la haine. Celle-ci peut prendre plusieurs formes pour un seul effet : la reconnaissance négative enclenche le processus de sacrifice mimétique (Girard, 2009). Sa cible, ceux par qui vient la diversité. Ici, la violence est prise au sens littéral – il y a aussi de la violence symbolique dans la non-reconnaissance – mais il y a aussi la violence des coups et du sang qui coule (Levinas, 2014 [1995] : 45).

Partie 1 : Le Même et l'Autre : les minorités au cœur de la sélection victimaire

I. Le vocabulaire de l'assignation à l'altérité

La création d'un Autre irréductible en est la première étape.

Au début du XXI^{ème} siècle a émergé²⁵⁸ un vocabulaire euphémisé pour désigner certains groupes d'individus et employé surtout par la droite et l'extrême-droite française :

²⁵⁷ Soit « (...) une approche théorique qui vise à reconstruire le modèle d'une lutte pour la reconnaissance conçue comme un processus historique de progrès moral (...) » (Honneth, 2000 : 282).

²⁵⁸ Pas seulement en France même si les exemples ici sont en français (en Allemagne, en Suisse, en Finlande, en Hongrie etc.).

minorités visibles²⁵⁹, personnes issues de l'immigration, musulmans d'apparence, etc., par opposition au modèle fantasmé du « bon Français » forcément blanc, forcément « de souche », et forcément chrétien. À première vue, il s'agissait seulement d'un stratagème strictement rhétorique pour éviter l'anathème de raciste, xénophobe ou islamophobe : stratégie de communication politique aux résultats mitigés. La périphrase contient pourtant son propre non-sens. S'il y a des minorités visibles, qu'en est-il des minorités invisibles ? Jusqu'à combien de générations une personne reste-t-elle « issue de l'immigration » ? Comment être « musulman d'apparence » alors que l'Islam est une religion prosélyte à laquelle tout le monde – toutes « apparences » confondues – peut se convertir ? Pourtant la reconnaissance fonctionne parce qu'elle désigne. Elle fait appel à des marqueurs de diversité²⁶⁰ : la couleur de la peau ou les signes extérieurs d'appartenance religieuse (comme les différents voiles portés par les femmes des trois religions du Livre ou les *tsitsit* par exemple).

La question de l'altérité dans l'identité parcourt toute l'histoire du concept de la Modernité à nos jours (Zarka, 2001 ; Taylor, 1996 ; Taylor, 1998 ; Hegel, 1993) : Hobbes et Locke sur l'identité et l'ipséité, et Leibniz sur l'altérité de l'ipséité, par exemple²⁶¹, ont abordé ce point central. Ce qui est nouveau ici cependant, c'est que les termes n'ont aucun poids intrinsèque. Ils ne font pas sens (cela n'est pas leur but). L'exactitude historique ou ethnique n'importe pas par exemple. Il ne s'agit pas d'appeler les gens par leur nom ; mais au contraire, d'en créer un autre – d'autres moments dans l'histoire du XX^{ème} siècle ont vu cette fonction particulière de la langue jouer à plein – profondément chargé et donc la vocation est de dire quelque chose non plus *de* quelqu'un (décrire quelqu'un comme un Alsacien indique qu'il vient d'Alsace), mais *à* quelqu'un (en s'adressant indirectement à cette personne) fixant ainsi une modalité particulière de relation à autrui que nous nommons assignation à l'altérité (car cet autre n'est pas un étranger). Elle devient rejet plutôt que condition bienvenue de la « pluralité humaine » (Levinas, 2014 [1995] : 112).

Est alors instauré un « dialogue » étrange (Levinas, 2014 [1971] ; Levinas, 2014 [1995]) au cours duquel des individus et groupes minoritaires stigmatisés sont dits et se font dire par

²⁵⁹ Le terme est officiel et vient du Canada. Voir Statistique Canada : <http://www.statcan.gc.ca/pub/81-004-x/def/4068739-fra.htm> (page consultée le 12 septembre 2015).

²⁶⁰ Ils ne sont fiables que pour le persécuteur.

²⁶¹ Nous n'avons pas encore lu Martin Buber.

la majorité²⁶². C'est parce que l'autre n'est pas suffisamment autre, qu'il faut le désigner comme autre, quitte à surenchérir s'il est vraiment « trop » identique à soi. La reconnaissance est alors suspendue dans la mesure où d'une part l'exigence de réciprocité posée par Hegel (Hegel, 1993) puis par Honneth (Hegel, 2000) n'est plus respectée, et d'autre part la suspension de la reconnaissance aura un impact sur l'identité de la personne qui interrompt l'échange intersubjectif (Honneth, 2000 : 67) :

« La relation de reconnaissance comporte donc une contrainte de réciprocité, qui oblige sans violence les sujets à reconnaître aussi de telle ou telle manière l'être social auquel ils sont confrontés²⁶³ : si je ne reconnais pas mon partenaire d'interaction comme une personne d'un certain genre, alors je ne puis me voir reconnu dans ses réactions comme une personne du même genre, parce que je lui dénie justement les qualités et les capacités dans lesquelles je veux me sentir confirmé par lui. » (Honneth, 2000 : 67).

Sur ce point, la sociologie américaine interactionniste des années 1960-1970 serait d'un grand secours. L'assignation à l'altérité fonctionne comme un « étiquetage » tel qu'on peut le trouver chez Howard Becker et ses émules²⁶⁴ (Becker, 1985 : 201-234). Elle repose sur un rappel de la dimension collective des actions sociales. Comme la déviance, le rejet, et l'exclusion, le mépris et la méconnaissance haineuse sont des phénomènes collectifs impliquant la société dans son entier. L'« *outsider* » (traduit par « étranger » dans la version française du livre éponyme d'Howard Becker) est à la fois celui qui transgresse une norme ou une règle (Becker dit « *rule* »), et celui qui s'estime en dehors d'un groupe social donné (Becker, 1985 : 25). Veiller à faire respecter les normes sociales incombe alors aux individus et aux groupes : le contrôle social assuré par la surveillance mutuelle est constant. C'est un phénomène collectif :

« Les différences dans la capacité d'établir les normes et de les appliquer à d'autres gens sont essentiellement des différences de pouvoir (légal ou extra-légal). Les groupes les plus capables de faire appliquer leurs normes sont ceux auxquels leur position sociale donne des armes et du

²⁶² Goffman aborde ce point de « mauvaise lecture » d'une identité dans *Stigma*. Mais il ne précise pas si l'erreur est délibérée ou non : « In social situations with an individual known or perceived to have a stigma, we are likely, then, to employ categorizations that do not fit, and we and he are likely to experience uneasiness. » (Goffman, 1990 : 31).

²⁶³ Honneth ne semble pas envisager que cette mé(re)connaissance – cette mauvaise lecture de l'identité de l'autre - puisse être délibérée.

²⁶⁴ Parmi lesquelles Mead qu'Honneth utilise beaucoup dans *La Lutte pour la reconnaissance et La Réification* (Honneth, 2000 ; Honneth, 2007).

pouvoir. Les différences d'âge, de sexe, de classe et d'origine ethnique sont toutes liées à des différences de pouvoir. C'est cette relation qui explique les différences de degré dans la capacité des groupes ainsi distingués à établir des normes pour les autres. » (Becker, 1985 : 41)

Les individus et groupes dominants imposent leurs normes aux individus et groupes dominés. Ils ont pour cela à leur disposition un répertoire varié de ressources disponibles pour maintenir le statu quo. L'altérité est peut-être un de ces « problèmes insolubles » dont parle Levinas, qui, ayant épuisé toutes les ressources d' « amitié », de « fraternité » et de tolérance ne peuvent plus susciter que la violence et la haine (Levinas, 2014 [1995] : 99-105). L'insulte en ce sens serait une sorte de dernier recours du dialogue, une manière encore d' « [être] concerné par l'altérité d'autrui » (Levinas, 2014 [1995] : 105) mais destructrice cette fois. Pour celui qui reçoit l'insulte, elle est fondatrice. Elle sert à imposer la norme.

II. « Au commencement il y a l'injure. » (Eribon, 2012 : 25)

Poussant à bout une analyse de la paix, Levinas conclut : « Il est évident, en effet, que c'est dans la connaissance d'autrui comme d'un simple individu – individu d'un genre, d'une classe, d'une race – que la paix avec autrui s'invertit en haine ; c'est l'abord d'autrui comme d'une « espèce de ceci ou cela » » (Levinas, 2014 [1995] : 143).

L'injuste fait advenir le stigmatisé. Il ne la précède pas²⁶⁵. Ou dans les termes de Becker, le déviant ne l'est pas parce qu'il ne respecte pas une norme : c'est la réaction collective à son non-respect de la norme qui crée la déviance, parce qu'il est désigné comme tel (Becker, 1985 : 41). L'injure comme « label » ou étiquette (Becker, 1985 : 28) est l'outil de création d'un autre Autre tout à fait étranger au Même et irréductible marquant le début du mécanisme mimétique. Elle l'atteint et dit quelque chose sur lui :

²⁶⁵ L'ouvrage est déjà ancien puisque la première publication date de 1999 mais il a gagné en force et en pertinence avec les années. L'auteur est comme Honneth un philosophe sociologue ; plus marqué cependant par Bourdieu et Foucault que par la Théorie critique.

²⁶⁶ Chez Eribon l'insulte n'apprend rien sur lui-même à l'insulté (Eribon, 2012 : 26). Au contraire, chez Memmi, l'injure antisémite lui fait prendre conscience de sa judéité (Memmi, 1962). Non pas qu'il l'ignorait tout à fait au préalable, mais enfin, elle vient le frapper en plein visage, comme l'insulte l'a frappé. Tout à coup, elle revêt pour lui de l'importance.

« La prétention de savoir et d'atteindre l'Autre, s'accomplit dans la relation avec autrui, laquelle se coule dans la relation du langage dont l'essentiel est l'interpellation, le vocatif. L'autre se maintient et se confirme dans son hétérogénéité aussitôt qu'on l'interpelle et fût-ce pour lui dire qu'on ne peut pas lui parler, pour le classer comme malade, pour lui annoncer sa condamnation à mort ; en même temps que saisi, blessé, violenté²⁶⁷, il est « respecté ». » (Levinas, 2014 [1971] : 65).

Les insultes sont « (...) des agressions verbales qui marquent la conscience. Ce sont des traumatismes plus ou moins violemment ressentis sur l'instant mais qui s'inscrivent dans la mémoire et dans le corps (...). (...) L'injure me fait savoir que je suis quelqu'un qui n'est pas comme les autres, pas dans la norme. (...) L'injure est un verdict. ». Elle condamne d'avance. Plus loin, l'auteur la décrit comme « arraisonement et dépossession » (Eribon, 2012 : 26), bref, comme *Aufhebung* (sans faire référence à Hegel, mais sans doute en lecteur de Derrida).

Les auteurs contemporains canoniques de la reconnaissance – pour les locuteurs germanophones et francophones, et seulement dans une certaine mesure pour les anglophones (Taylor, 2009 ; Kymlicka, 2001 ; Kymlicka, 2002 ; Tully²⁶⁸, 2004) – n'abordent pas la question de l'insulte et très peu d'ailleurs celle du vocabulaire²⁶⁹ sous l'angle de la reconnaissance²⁷⁰. Il faut un détour par la sociologie – et surtout les travaux de l'École de Chicago – pour réunir les données nécessaires à une pensée des effets de l'injure sur la reconnaissance²⁷¹.

Les identités qui se construisent dans l'insulte et par l'apprentissage de la gestion de la visibilité du stigmaté deviennent des identités malheureuses, « carencées » comme dirait Memmi (Memmi, 1962 ; Memmi, 2010). Là où Goffman dit qu'elles sont « *spoiled* »

²⁶⁷ Un « respect » dont Emmett Till et Matthew Shepard se seraient bien passé. Le crime de haine aussi commence par une interpellation, par un « espèce de », par un « sale quelque chose ».

²⁶⁸ À l'exception peut-être de Judith Butler (Butler, 2005), si tant est qu'elle soit considérée comme une « auteur canonique » dans le domaine de la reconnaissance. Il est vrai que sa thèse portait sur la réception de Hegel en France (Butler, 2011) et que ses ouvrages sont souvent sous-tendus par une pensée de la reconnaissance (Butler, 2004a ; Butler, 2004b).

²⁶⁹ Une sociologie rapide des auteurs révélerait certainement que les auteurs anglophones proviennent en général – ou officient le plus souvent – dans les départements d'anglais des grandes instances universitaires américaines plutôt que dans les départements de philosophie.

²⁷⁰ En l'état actuel de nos connaissances. Nous espérons nous tromper. Si ça n'est effectivement pas le cas, il y aurait de très intéressantes pistes de recherche à développer en ce sens.

²⁷¹ Nous n'avons pas pris connaissance des travaux de Beatriz P. Preciado depuis *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique* (Preciado, 2008). Il semble – comme l'article de presse suivant l'indique http://www.letemps.ch/Page/Uuid/b8c6b31a-20d3-11e5-8d1d-5895281d1863/Paul_B._Preciado_par-del%C3%A0_le_bien_et_le_m%C3%A2le (page consultée le 6 juillet 2015) – que ses intérêts de recherche les plus récents développés à la New York University aillent exactement dans le sens que nous proposons (non encore publiés à notre connaissance).

(gâchées – le terme convient parfaitement), la traduction française de *Stigma* parle de handicap : comme si à force d'être répétée, la reconnaissance négative laissait sa marque sur les esprits et les corps, comme un boitement ou une amputation. Le porteur du stigmatte apprendra à vivre avec, mais il ne saura jamais ce qu'est la vie sans. Comme le membre fantôme qui cause durablement des douleurs à l'amputé, il est impossible de s'en détacher tout à fait :

« Puisque le principe de l'injure est de globaliser, d'effacer les singularités personnelles, son pouvoir constituant a déjoué par avance et déjoue en permanence les stratégies individuelles pour se dissocier du groupe à qui elle s'adresse collectivement et dont fait partie, *volens nolens*, celui qui tient à s'en dissocier. » (Eribon, 2012 : 114)

Lors d'un crime de haine, la victime n'est pas attaquée en tant qu'individu mais en tant que collectivité, et c'est tout le groupe qui se trouve interpellé, invité à voir le corps lynché pendu à un arbre ou attaché à une barrière. De même, la personne insultée ne l'est pas en tant qu'individu ; c'est le groupe en elle qui est visé.

III. La non-reconnaissance, une interpellation collective : de l'individu au groupe et retour

Sous l'influence libérale, la reconnaissance contemporaine a été pensée dans l'ensemble sur une base individuelle (Kymlicka, 2001a ; Kymlicka, 2001b). Cependant, toutes les négations de la reconnaissance renvoient au même dénominateur commun : le groupe ou, en d'autres termes, la communauté. Autrui se retrouve alors irrémédiablement dans la position de l'*outsider*, ce qui n'est pas la modalité de l'altérité évidente chez les auteurs de la reconnaissance et ceux qui leur ont succédé. Dans les mythes, il prendra la figure de « (...) *l'étranger* collectivement chassé ou assassiné. » (Girard, 2009 : 50).

Les préjugés renvoient au collectif, pas à l'individuel (Lessing, 2011 : 38-39).

Pour Honneth, l'expérience du mépris se caractérise par une « acceptation passive » (Honneth, 2000 : 274) de son sort par l'humilié. Il faut ensuite qu'il y ait une prise de

conscience pour que la lutte puisse s'amorcer. L'auteur reste assez vague sur la nature de la réaction motivée par l'expérience du mépris ; mais il est clair qu'elle est un facteur déclencheur de la lutte :

« Ma thèse est que cette fonction [« le passage de la simple passivité à l'action »] peut être remplie par certaines réactions émotionnelles négatives, telles que la honte, la colère ou l'indignation ressentie face à l'injure ou au mépris. Ces réactions constituent les symptômes psychiques à partir desquels un sujet peut prendre conscience qu'il est illégitimement privé de reconnaissance sociale. (...). C'est pourquoi l'expérience du mépris s'accompagne toujours de sentiments susceptibles de révéler à l'individu que certaines formes de reconnaissance sociale lui sont refusées. » (Honneth, 2000 : 231).

Là encore, la mobilisation prend sa source dans un retour au collectif. Ainsi, Didier Eribon situe ce moment de prise de conscience dans « (...) l'acceptation de soi comme membre du « collectif » visé [par l'injure] », déclenchant une « solidarité minimale » qui va d'abord concerner le groupe d'appartenance, et ensuite, éventuellement, « les autres stigmatisés » et même « les autres minoritaires » (Eribon, 2012 : 115-116). Mais l'auteur va plus loin qu'Axel d'Honneth en offrant à la reconnaissance un horizon plus large :

« Cette lutte ne relève pas seulement de la mobilisation politique, ni même de la création culturelle. Elle est une transformation de soi et du monde qui passe par chaque geste accompli, par chaque parole prononcée pour se libérer, autant que faire se peut, du poids de l'homophobie intériorisée comme adhésion tacite au monde social tel qu'il est. Elle est la somme de tous ces micro-déplacements et de ces micro-actions qui se substituent à, ou, en tout cas, contribuent à contrecarrer la somme qui continuera d'être présente des micro-lâchetés, des micro-démissions, des infimes renoncements et des silences innombrables dont la totalité constitue la réalité vécue de la domination et de sa perpétuation. Mais un tel processus ne peut être porté à l'existence par des volontés individuelles que si celles-ci sont soutenues par la conscience qu'il s'agit d'une entreprise collective de recréation de soi comme ensemble d'individus libres et autonomes, comme « sujets » de soi-même. » (Eribon, 2012 : 116)

L'expérience de la violence collective (sous la forme d'une injure ou d'une agression qui peuvent donc être subies par un individu) suscite une prise de conscience de son identité individuelle à l'intérieur d'un groupe ne suspend pas le risque qu'elle se répète. Le groupe devient même plus exposé. Ainsi, la question « qui est visé ? » préoccupe

régulièrement les enquêteurs lors d'un crime. Elle devrait intéresser les sociétés toutes entières, et particulièrement la philosophie. Lors d'un attentat, par exemple, les citoyens s'inquiéteront de savoir qui sont les victimes, si par hasard elles ne partageaient pas des points en commun (un peu comme celles d'un tueur en série qui se spécialise sur une catégorie démographique en particulier) qui quelque part expliqueraient l'acte. Au fond, chacun veut savoir s'il aurait pu en être. C'est à la fois la nature et la fonction du terrorisme : suspendre le politique en semant la terreur dans une société. Le terrorisme en général est indiscriminé, toute personne peut potentiellement être visée à tout moment et en tout lieu – ce qui précisément provoque la terreur dans la population. Au contraire, le crime de haine est commis tout sauf au hasard : les victimes sont soigneusement choisies. Les deux peuvent se superposer : c'est le cas récemment dans l'attaque du supermarché casher à Paris en janvier 2015. Le pan du concept de reconnaissance qui est mobilisé ici touche à la reconnaissance cognitive autant qu'à ses autres sens. Les différences et les similitudes entre terrorisme et crime de haine ne seront pas épuisées ici (elles sont d'ailleurs peu claires et polémiques²⁷²). Dans les deux cas, l'articulation diversité-reconnaissance est au cœur du problème. Ce point est particulièrement net chez Levinas, à commencer par le fait même qu'il pense la violence dans l'« accueil du visage » (Levinas, 2014 [1971] : 215) : la séparation expose à meurtre. Il n'y a pas d'appropriation du visage, il n'y a que l'« anéantissement » (*Vernichtung*²⁷³). L'étape suivante, cas particulier de l'appropriation est le meurtre.

Partie 2 : Spécificités de la haine

I. Le meurtre ou l'anéantissement de l'Autre²⁷⁴

« Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. (...) L'expression que le visage introduit dans le monde ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de

²⁷² Ainsi, l'assassinat en juin 2015 de neuf personnes afro-américaines dans une église emblématique de la lutte pour les droits civiques par un suprémaciste blanc, Dylan Roof, à Charleston, en Caroline du Nord, a été qualifié de crime de haine. Des voix se sont élevées pour protester et le qualifier de terrorisme.

²⁷³ Le concept allemand sert aussi à dire la Shoah. Pas de hasard ici : ces pages de Levinas (Levinas, 2014 [1971] : 215-218), sur la résistance notamment, sont à lire en ayant en tête le contexte de la guerre.

²⁷⁴ Nous n'aborderons pas ici la question de la non-violence comme résistance politique et son lien avec la reconnaissance. Ce serait un angle à explorer pour l'avenir.

pouvoir. » (Levinas, 2014 [1971] : 215). Quelques soient les moyens déployés (bûcher, peloton d'exécution ou chambre à gaz), le persécuteur ne peut jamais détruire tout à fait le persécuté : « Le meurtre vise encore une donnée sensible et cependant il se trouve devant une donnée dont l'être ne saurait pas se *suspendre* par une appropriation. (...) La « négation » effectuée par l'appropriation et l'usage restait toujours partielle. (...) Tuer n'est pas dominer mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension.» (Levinas, 2014 [1971] : 216). La portée du meurtre comme geste est immense : « Il serait inutile d'insister sur la banalité du meurtre qui révèle la résistance quasi nulle de l'obstacle. Cet incident le plus banal de l'histoire humaine correspond à une possibilité exceptionnelle – puisqu'elle prétend à la négation totale d'un être. » (Levinas, 2014 [1971] : 217), ce qui est la définition même du meurtre (Levinas, 2014 [1971] : 216). En ce sens, le meurtre – comme modalité particulière de la mort – est l'épine dorsale de la non-reconnaissance.

Honneth et Levinas pensent tous deux immédiatement la résistance à la mort et en particulier au meurtre, sous l'angle de l'échec. Il est vrai que chez Girard aussi, les victimes n'en réchappent pas non plus (Girard, 2009). Pour autant, ce n'est pas parce que la résistance a échoué – ou alors était-elle si ténue qu'elle est passée inaperçue – qu'il n'y a pas eu résistance. « Le meurtre exerce un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir. » (Levinas, 2014 [1971] : 216), ou au moins essaie de lui échapper. Peu importe la force des moyens employés pour résister : il suffit de dire non (Levinas, 2014 [1971] : 217). La résistance est déjà dans le visage. Le dominant ne s'attend pas à la résistance du dominé même si l'issue est évidente et inévitable :

« Autrui qui peut souverainement me dire *non*, s'offre à la pointe de l'épée ou à la balle du revolver et toute la dureté inébranlable de son « pour soi » avec ce *non* intransigeant qu'il oppose, s'efface du fait que l'épée ou la balle a touché les ventricules ou les oreillettes de son cœur. Dans la texture du monde il n'est quasi rien. Mais il peut m'opposer une lutte, c'est-à-dire opposer à la force qui le frappe non pas une force de résistance, mais l'imprévisibilité même de sa réaction. Il m'oppose non pas une force plus grande – une énergie évaluable et se présentant par conséquent comme si elle faisait partie d'un tout - mais la transcendance même de son être par rapport à ce tout (...). » (Levinas, 2014 [1971] : 217).

Les raisons pouvant justifier cet échec de la résistance sont multiples. La disproportion des moyens rendant toute résistance dérisoire en est une. La peur de la violence en est une autre, tout comme l'ignorance même de la domination.

En effet, la crainte que la violence charrie dans son sillon affecte toutes les structures de « reconnaissance sociale » (Honneth, 2000 : 222), non seulement comme crainte d'autrui, mais aussi comme « crainte pour autrui » (Levinas, 2014 [1995] : 44). La mort est au cœur de la reconnaissance, tant au sens de la lutte pour la reconnaissance comme une lutte à mort, que comme responsabilité intersubjective ou une « obligation envers les autres hommes » (Levinas, 2014 [1995] : 172) :

« La mort de l'autre homme me met en cause et en question comme si, de cette mort invisible à l'autre qui s'y expose, je devenais, de par mon éventuelle indifférence, le complice ; et comme si, avant même que de lui être voué moi-même, j'avais à répondre de cette mort de l'autre, et à ne pas laisser autrui seul à sa solitude mortelle. C'est précisément dans ce rappel de ma responsabilité par le visage qui m'assigne, qui me demande, qui me réclame, c'est dans cette mise en question qu'autrui est prochain. » (Levinas, 2014 [1995] : 45).

Cette responsabilité qui interpelle concerne le Même autant que l'Autre dans sa réciprocité. Le persécuteur peut être par ailleurs un persécuté. Les rôles peuvent se renverser. Dans la violence, « la justice rationnelle est compromise quand la relation avec autrui est visiblement profanée²⁷⁵. » (Levinas, 2014 [1995] : 176). Et ce quand bien même la violence est commise au nom de la justice : « La violence est originellement justifiée comme la défense de l'autre, du prochain (fût-il mon parent ou mon peuple !), mais est violence pour quelqu'un²⁷⁶. » (Levinas, 2014 [1995] : 173). Cependant, pour les deux parties, la destruction est complète : « L'expérience de l'abaissement et de l'humiliation sociale menace les êtres humains dans leur identité, tout comme les maladies les menacent dans leur existence physique. » (Honneth, 2000 : 230).

²⁷⁵ Il n'est pas certain qu'Honneth et Fraser (et les auteurs qui ont repris leurs termes) aient pensé à cet aspect dans leurs débats sur l'importance de la reconnaissance pour la justice, et de la justice pour la reconnaissance (Fraser et Honneth, 2003). Si la violence (physique, pas seulement symbolique) n'est pas introduite, il reste invisible.

²⁷⁶ Levinas permet ici au lecteur contemporain de repenser complètement la perspective sur les guerres justes ou injustes qui a tant marqué les débats autour de la guerre contre le terrorisme au début des années 2000. Il semble que la question de la justice dans l'exercice de la violence soit moins marquante aujourd'hui.

La haine fonctionne comme une interpellation (dont l'insulte n'est qu'une expression, sur une échelle allant de l'insulte au lynchage) : interpellation collective de l'individu pour viser le groupe. La haine rappelle au stigmatisé qu'il est porteur d'un stigmaté : auquel il ne peut échapper, qu'il le veuille ou non. Il arrive que le stigmatisé ne s'en rende compte que lorsque la haine surgit. Mépris, honte et haine biaisent tellement les échanges intersubjectifs à la base de la reconnaissance. Ils créent des « consciences malheureuses » à la fois littéralement et au sens hégélien (Hegel, 1993). Si malheureuses et concentrées sur leur survie immédiate qu'elles en oublient leur condition. Albert Memmi décrit la situation créée par l'antisémitisme dans ces termes :

« C'est que le fait antisémite, comme toute relation oppressive, déborde la volonté et la bonne volonté, échappe cruellement aux individus. (...) Il fait presque partie des institutions, des habitudes collectives et de la culture (...). (...) On risque enfin de ne pas comprendre le malheur juif, de le minimiser, de le dénaturer, si l'on oublie qu'il est d'abord un phénomène collectif et global. (...) une relation fondamentale entre le groupe juif et le groupe non-juif ; il affecte et nuance toutes les relations entre l'ensemble des Juifs et l'ensemble des non-Juifs. (...) tout, à tout instant, peut basculer ; une erreur, une maladresse de langage, une conduite, un geste plus ou moins involontaire, et tout est de nouveau perdu, tout est remis en question, moi par eux, eux par moi. » (Memmi, Portrait d'un Juif : 59).

Penchons-nous donc sur l'instant d'avant la lutte. Comment l'esclave peut-il ignorer qu'il est dans les fers ? Comment une personne peut-elle être aveugle à sa propre domination ? Des mécanismes sont à l'œuvre qui expliquent l'inertie mise en évidence par Honneth chez ceux qui subissent la non-reconnaissance (Honneth, 2006 ; Honneth, 2007). Parmi ceux-ci, la honte et la haine de soi comme leviers politiques qui ont encore à voir avec le meurtre, plus symbolique cette fois.

II. Honte et haine de soi

« La honte n'a pas la structure de la conscience et de la clarté, mais est orientée à l'envers. Son sujet m'est extérieur. Le discours et le Désir où autrui se présente comme interlocuteur, comme celui sur qui je ne peux pas pouvoir, que je ne peux pas tuer, conditionnent cette honte où,

en tant que moi, je ne suis pas innocente spontanément, mais usurpateur et meurtrier. » (Levinas, 2014 [1971] : 83).

La honte surgit avec l'insulte. Et avec elle, la peur, à commencer par la peur de la violence. Politiquement, il fallait envisager la question de la honte dans les politiques de reconnaissance. Ainsi, les politiques de fierté ont été développées à partir des années 1960 pour court-circuiter la mise en échec de la reconnaissance entraînée notamment par la haine de soi : le terme de fierté (surtout l'anglais « *pride* ») a tellement pénétré le vocabulaire courant (*native pride*, *gay pride*, etc.) qu'il s'est un peu dépolitisé²⁷⁷. À l'origine, il s'agissait de compenser l'humiliation – et la honte qu'elle porte dans son sillage – subie depuis une longue durée pour en contrer les effets politiques, bref, de restaurer la dignité. La fierté devait compenser la haine de soi. Elle devait effacer la honte. La reconnaissance devait remplacer la méconnaissance.

Theodor Lessing identifie quatre aspects de la haine de soi (Lessing, 2001 : 39-45). Le premier est le sentiment de culpabilité : tout malheur (c'est-à-dire toute persécution) doit survenir en raison d'une faute commise, et ce, même si la personne ou le groupe ignore bien quelle peut être cette faute hypothétique (Lessing, 2001 : 39). Le deuxième porte sur la persécution elle-même : il suffit de trouver des traits haïssables à ce qui était préalablement haï, soit « rendre haïssable ce que l'on hait » (Lessing, 2001 : 40). Le troisième concerne le caractère répété et durable de l'humiliation qui finit alors par être admise et intégrée²⁷⁸ (Lessing, 2001 : 41-42). Le quatrième est décrit uniquement dans le domaine de la religion (Lessing écrit sur *der jüdische Selbsthass*²⁷⁹) comme la séduction de la conversion et de l'assimilation²⁸⁰. Cet oubli de son identité – encouragé par la majorité au nom de la tolérance le plus souvent : Lessing rappelle ainsi que « Vers 1800,

²⁷⁷ Ou plutôt il n'est pas employé comme certains pourraient s'y attendre. Des groupes ethniques vont désormais employer une rhétorique de type non-ethnique – autour de la fierté par exemple, emblématique des mouvements gays - : il sera alors question de « native pride » et de « pride programs », comme dans les écoles du Nunavut. Et inversement, des groupes non-ethnique vont utiliser des slogans et un vocabulaire réservé jusqu'à récemment aux groupes ethniques : comme le « separate is not equal » vu dans des manifestations pour le mariage des couples de même sexe aux États-Unis, ou encore « gay is the new black » (sans questionner d'ailleurs la dimension d'appropriation culturelle qu'ils comportent).

²⁷⁸ Jusqu'à être même revendiquée (ce que Lessing n'ajoute pas).

²⁷⁹ Littéralement « la haine de soi juive », le titre de l'édition allemande. L'auteur envisage cependant lui-même la transposition à d'autres groupes : « Dans ce livre il sera question de la haine juive de soi. Et ce thème n'est absolument pas propre aux seuls juifs. Au contraire, il intéresse l'ensemble du genre humain. » (Lessing, 2001 : 46). Plus loin, il qualifie les villes industrielles où s'entassaient les prolétaires de « ghettos modernes » (Lessing, 2001 : 171).

²⁸⁰ Paradoxalement, la haine empêche l'assimilation par le rejet.

l'intégration des Juifs dans tous les peuples d'Europe passait pour un événement positif. » (Lessing, 2001 : 41) – conduit à la disparition²⁸¹. Sur le plan politique et dans des termes anachroniques, Lessing parlerait peut-être de colonisation de l'esprit.

Lessing soumet lui-même les clés d'une sortie de cette situation de déchirement. Cela passe notamment par redonner confiance en soi et en son avenir à un groupe stigmatisé depuis si longtemps qu'il avait fini par croire au discours tenu sur lui par le persécuteur.

Le renversement de la haine de soi se traduira éventuellement par un moment de démonstration : nous sommes capables de faire ce dont vous ne nous croyiez pas capables. C'est à peu près dans ces termes que Theodor Lessing décrit l'entreprise sioniste des débuts²⁸² : « On nous faisait comprendre en tout lieu « que nous n'étions que tolérés » et nous répliquâmes : nul vœux plus cher à nos yeux que de quitter cette relation à la tolérance. » (Lessing, 2001 : 36). Mais leur rôle risque de n'être qu'incantatoire et performatif. Sur le plan politique, les stigmatisés restent stigmatisés. Deux étapes doivent donc être suivies par le groupe ou l'individu²⁸³ qui cherche à s'émanciper. Ce qu'il décrit d'abord comme « un mouvement de non-coopération » (Lessing, 2011 : 44) : le moment où la minorité stigmatisée secoue enfin ses chaînes et s'écrie « ça suffit ». En d'autres termes, lorsqu'elle réclame la reconnaissance et le respect. Il faut ensuite s'assurer du maintien de l'altérité passant par le refus de l'assimilation²⁸⁴ ou de l'intégration²⁸⁵ : « Nous sommes autres et devons le rester. » (Lessing, 2001 : 45)). En d'autres termes, maintenir la « séparation » (Levinas, 2014 [1971]).

²⁸¹ Si le Québec par exemple, avait abandonné le français, il serait devenu anglais en quelques générations : « Les petits-fils de M. Mendelssohn [Moses Mendelssohn] n'étaient déjà plus juifs. » (Lessing, 2001 : 42).

²⁸² Il écrit en 1930 mais ses références sont plus anciennes.

²⁸³ Sur ce point Lessing ne précise pas. Son livre penche cependant très fort vers une émancipation collective.

²⁸⁴ Memmi dans *La Libération du Juif. Portrait d'un Juif II* ne dit pas autre chose que Lessing, même s'il utilise d'autres termes (il dit « refus de soi » là où Lessing dit « haine de soi »), notamment lorsqu'il évoque la facilité qu'aurait représenté la conversion, mais une facilité à laquelle il ne pouvait se résoudre (Memmi, 1966).

²⁸⁵ Il y a un prix au refus de l'assimilation ; mais il restera toujours bien inférieur au prix à payer pour s'intégrer (Lessing, 2001 : 45-60). L'auteur l'envisage dans de très belles pages (annonçant déjà certains discours de Malcolm X) alors même qu'il écrit avant la Shoah.

III. Sur la dimension correctrice de la reconnaissance

Il est assez clair désormais que la reconnaissance n'est pas toujours positive – sous la forme d'une extension de droits à des groupes lésés, par exemple comme ces dernières années avec le mariage autorisé pour tous les couples, de même sexe comme de sexes différents – loin s'en faut. Elle peut prendre la forme du mépris ou de l'humiliation, notamment. La lutte pour la reconnaissance servira ainsi à passer d'une identité négative (marquée par la reconnaissance négative) à une identité positive (marquée par la reconnaissance positive) (Taylor, 2009). Honneth ne dit pas autre chose :

« Nous avons ainsi vu que les trois formes de reconnaissance de l'amour, du droit et de l'estime sociale créent ensemble les conditions sociales dans lesquelles les sujets humains peuvent parvenir à une attitude positive envers eux-mêmes ; car c'est seulement quand elle a acquis dans l'expérience successive de ces trois formes de reconnaissance un fonds suffisant de confiance en soi, c'est alors seulement qu'une personne est en mesure de se comprendre pleinement comme un être à la fois autonome et individualisé, de s'identifier à ses fins et à ses désirs. » (Honneth, 2000 : 283).

La lutte pour la reconnaissance – prise au sens de lutte sociale – aura donc ici deux objectifs, l'un individuel, et l'autre collectif : celui d'atteindre une identité positive (« (...) accéder à une nouvelle relation positive à soi. ») et celui de sortir le groupe de la reconnaissance négative humiliante : « La raison de cette motivation secondaire de la lutte tient à la structure même de l'expérience du mépris. (...) la honte sociale représente le sentiment moral dans lequel s'exprime cette perte de respect de soi qui, de manière typique, accompagne l'acceptation passive de l'abaissement et de l'humiliation. » (Honneth, 2000 : 274). L'expérience de la honte aura alors une fonction politique de transformation sociale.

L'idée d'utiliser la reconnaissance pour se « réparer » et « réparer » des groupes se trouve déjà chez Hegel (Hegel, 1993) ; Taylor l'a seulement reprise et amplifiée (Caillé et Lazzeri, 2009 : 16). Taylor distingue ainsi entre le besoin et l'exigence de reconnaissance. Besoin pour les groupes nationalistes et exigence pour les « groupes minoritaires ou subalternes » (Taylor, 2009 : 41) – soit les groupes ayant subis les plus grands préjudices –, comme les groupes féministes et ceux relevant des politiques du multiculturalisme.

Il reprend à Hegel l'idée d'une exigence de reconnaissance comme besoin humain pour se construire :

« La thèse est que notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres : une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle les gens ou la société qui les entoure leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite.» (Taylor, 2009 : 43)

La reconnaissance comme réparation est aussi presque évidente chez Honneth. L'auteur distingue avec raison les revendications ayant pour motivation des intérêts économiques, des revendications ayant pour origine l'expérience de l'injustice (qui n'est pas forcément économique) (Honneth, 2000 : 276). En effet, il distingue deux types de luttes sociales. D'une part celles relevant d'une « logique de l'intérêt » (fondée sur des « intérêts collectifs » visant à permettre à certains groupes d'« (...) accroître leur accès à certaines possibilités de reproduction » : « (...) il faut donc aussi situer sur ce plan toutes les approches qui visent aujourd'hui à élargir le spectre de ces luttes d'intérêts en incluant les biens culturels et symboliques dans la définition des possibilités de reproduction spécifiques aux différents groupes sociaux. » (Honneth, 2000 : 276). Et d'autre part, celles relevant de « sentiments collectifs d'injustice » et portant sur « (...) l'émergence et le déroulement de luttes sociales aux expériences morales que vivent certains groupes du fait de leur exclusion sociale ou juridique. » (Honneth, 2000 : 276-277). La reconnaissance politique se situe uniquement dans ce dernier cas (Honneth la qualifie de « réaction morale » à un préjudice subi lors de « l'instauration des conditions intersubjectives de l'intégrité personnelle » (Honneth, 2000 : 277)).

Comment émerge alors la résistance collective ? Et comment s'assurer de l'« interprétation sociale de sentiments partagés de non-reconnaissance » ? Quelle forme doit prendre la reconnaissance politique ? Axel Honneth pose une condition particulièrement intéressante au fonctionnement de ce mécanisme : la dimension collective. Il s'intéresse moins au mépris subi par un individu à un moment précis – mépris éventuellement anecdotique qui peut être lié à une certaine sensibilité ou

disposition personnelle, et n'être pas forcément de nature politique – qu'au mépris collectif, subi par tout un groupe donné :

« Quand on aborde de cette manière le processus de formation des luttes sociales, il apparaît que celles-ci se rattachent encore par d'autres côtés à l'expérience de la reconnaissance : la résistance collective née de l'interprétation sociale de sentiments partagés de non-reconnaissance ne constitue pas seulement un moyen pratique par lequel on revendique pour l'avenir des structures de reconnaissance élargies. La réflexion philosophique, non moins que les témoignages littéraires et l'histoire du mouvement social, montrent en effet 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 soi. » (Honneth, 2000 : 274)

L'auteur ajoute une autre condition subsidiaire (assez compromettante) :

« Le potentiel cognitif inhérent aux sentiments de honte et de blessure sociale peut ou non donner naissance à une conviction politico-morale, selon le contexte politique et culturel des sujets concernés –il faut notamment pour que l'expérience du mépris devienne le motif déterminant d'actes de résistance politique, qu'elle puisse s'articuler sur un mouvement social déjà constitué. » (Honneth, 2000 : 236).

La dimension collective est encore une fois déjà présente chez Hegel. Honneth de rappeler en ce sens que « (...) le conflit pour l'appropriation unilatérale des biens se trouve interprété non comme « une lutte pour l'affirmation de soi », mais comme une « lutte pour la reconnaissance ». » (Honneth, 2000 : 77). Le terme de communauté (*Gemeinschaft*) sera alors parfois interprété littéralement, comme en français. Le thème est polémique : proposer une émancipation collective, c'est déjà prêter le flanc aux contempteurs universalistes et *color-blind* qui s'empresseront d'en dénoncer le « communautarisme ». Une des pommes de discorde majeure à l'intérieur des théories de la reconnaissance concerne d'ailleurs la fonction de « protection » de la reconnaissance : les libéraux comme Will Kymlicka préféreront se limiter à une « « protection externe » des minorités culturelles » et refuseront « (...) toute forme de contrainte interne que le groupe pourrait exercer sur l'individu. » (Guéguen et Malochet, 2012 : 86). Le multiculturalisme vise ainsi à protéger des cultures minoritaires : « (...) il s'agit de protéger une culture sociétale de la domination de la culture majoritaire. » (Guéguen et Malochet, 2012 : 86).

Partie 3 : Le visage silencieux : sur la parole

I. La parole²⁸⁶, au fondement de la reconnaissance

Le problème de la parole et de son opposé le silence n'étonnera pas les lecteurs férus d'études post-coloniales, les *post-colonial studies* nées sur les campus américains sur le terreau de la *French Theory* (Cusset, 2005) et produites par des auteurs issus des anciens empires coloniaux. En effet, Gayatri Chakravorty Spivak – traductrice de Derrida en anglais – a depuis un certain temps déjà posé la question (rhétorique) : « les subalternes peuvent-elles parler²⁸⁷? » (Spivak, 2009)? Les lecteurs de Bourdieu et Rancière la formuleront un peu différemment : « Les dominés peuvent-ils parler ? » (Nordmann, 2006 : 66-74). Leur analyse peut être grossièrement résumée en disant que les subalternes, ou en d'autres termes les dominés, ne peuvent pas parler, non seulement parce que l'occasion ne se présente pas (ils en sont matériellement empêchés directement, ou bien n'osent-ils pas s'appropriier la prise de parole par peur de représailles notamment) ; ou alors leur parole est-elle rendue inaudible, car non formulée selon les catégories des dominants (selon le « bon » registre de langue par exemple, ou avec le « bon » accent²⁸⁸), ou au bon moment (c'est-à-dire au moment où la personne est *autorisée* à prendre la parole, où elle est *invitée* à le faire), et à ce titre, non écoutée²⁸⁹. Leur parole est dangereuse, et donc redoutée, encore plus que la parole du plus grand nombre :

« (...) sous cette apparente logophilie, se cache une sorte de crainte. Tout se passe comme si des interdits, des barrages, des seuils et des limites avaient été disposés de manière que soit maîtrisée, au moins en partie, la grande prolifération du discours, de manière que sa richesse soit allégée de sa part la plus dangereuse et que son désordre soit organisé selon des figures qui esquivent le plus

²⁸⁶ Nous ne séparons pas *logos* et *phonè*, contrairement à la distinction dans le Livre I de la Poétique d'Aristote (Aristote, 2002).

²⁸⁷ « La subalterne en tant que femme ne peut être ni entendue ni lue. (...) La subalterne ne peut pas parler. » (Spivak, 2009 : 102-103).

²⁸⁸ L'accent, comme le vocabulaire et la grammaire, bref, la formulation, traduit une origine géographique et une appartenance de classe qui peut immédiatement discréditer le locuteur, quel que soit le contenu de ce qui est dit.

²⁸⁹ Le mécanisme est l'inverse de celui décrit par Pierre Clastres dans *La Société contre l'État* (Clastres, 1974) : là où pour l'anthropologue dans les sociétés étudiées, la parole du chef était présente mais n'était pas écoutée (et il importait qu'elle ne le soit pas, qu'aucune valeur ne lui soit accordée mais qu'elle flotte tout de même), ici, c'est uniquement la parole des dominants qui a de la valeur alors que celle des dominés – qui peut éventuellement exister – reste non entendue.

incontrôlable (...). Il y a sans doute dans notre société, et j'imagine dans toutes les autres, (...) une profonde logophobie (...). » (Foucault, 1971 : 52).

S'il fallait choisir un exemple le plus proche de nous, la salle de classe en serait un bon²⁹⁰. De manière caricaturale, et dans le contexte d'un cours magistral traditionnel, le cours se déroule ainsi : dans la relation enseignant-apprenant²⁹¹, la parole du premier revêt plus d'importance que celle du second. Ce dernier est invité, de manière ritualisée (si possible) à prendre la parole – en levant la main, à des moments clairement choisis par le professeur – mais les acteurs réunis s'accordent tacitement à considérer que la parole de l'aîné, plus expérimenté, plus versé dans son domaine, a plus raison que les novices : « Qu'est-ce, après tout, qu'un système d'enseignement, sinon une ritualisation de la parole ; sinon une qualification et une fixation des rôles pour les sujets parlants ; sinon la constitution d'un groupe doctrinal au moins diffus ; sinon une distribution et une appropriation du discours avec ses pouvoirs et ses savoirs ? » (Foucault, 1971 : 47).

Le discours a son ordre aussi « hasardeux » qu'il soit (Foucault, 1971 : 9). Les auteurs travaillant sur la honte et l'insulte sont des lecteurs assidus de Foucault et l'influence s'en ressent (Butler, 2005). La lutte qui s'exprime dans le champ du discours trouve son expression la plus évidente dans les régimes de production de discours (bref, de prolifération de la parole) : « (...) dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité. » (Foucault, 1971 : 11).

Ce contrôle fonctionne grâce à « trois grands systèmes d'exclusion » (Foucault, 1971 : 21) que sont l'interdit, « (...) l'opposition raison et folie » (c'est la parole du fou), à « l'opposition du vrai et du faux » (Foucault, 1971 : 13-15). Les trois sont liées à la reconnaissance – le fou est reconnu socialement comme fou – mais c'est la dernière qui

²⁹⁰ Il est suggéré par Levinas dans un passage sur le langage : « L'école, sans laquelle aucune pensée n'est explicite, conditionne la science. C'est là que s'affirme l'extériorité qui accomplit la liberté au lieu de la blesser : l'extériorité du Maître. L'explication d'une pensée ne peut se faire qu'à deux ; elle ne se borne pas à trouver ce que l'on possédait déjà. Mais le premier enseignement de l'enseignant, c'est sa présente même d'enseignant à partir de laquelle vient la représentation. » (Levinas, 2014 [1971] : 102).

²⁹¹ D'ailleurs, sur le rapport entre discours, Autrui et enseignement (à prendre dans un sens moins littéral que ce que nous supposons), Levinas écrit dans *Totalité et Infini* : « Le rapport avec Autrui ou le Discours, est un rapport non-allergique, un rapport éthique, mais ce discours accueilli est un enseignement. Mais l'enseignement ne revient pas à la maïeutique. Il vient de l'extérieur et m'apporte plus que je ne contiens. » (Levinas, 2014 [1971] : 43).

importe le plus ici : « (...) la volonté de vérité, comme prodigieuse machinerie destinée à exclure. » (Foucault, 1971 : 22). Il y a une véritable « « police » discursive » (Foucault, 1971 : 37) qui contrôle le discours, son déroulement et sa diffusion : « (...) il s'agit de déterminer les conditions de leur mise en jeu, d'imposer aux individus qui les tiennent un certain nombre de règles et ainsi de ne pas permettre à tout le monde d'avoir accès à eux. De cette manière, « (...) nul n'entrera dans l'ordre du discours s'il ne satisfait à certaines exigences ou s'il n'est, d'entrée de jeu, qualifié pour le faire. » (Foucault, 1971 : 39). Il y a là un certain rapport à la vérité tout sauf étranger à la reconnaissance, dans le sens où elle touche à l'articulation entre le Même et l'Autre : Levinas définit ainsi la vérité, comme la « (...) modalité de la relation entre le Même et l'Autre (...) ». Et « ce rapport de vérité (...) repose sur le langage (...) » (Levinas, 2014 [1971] : 59). Le discours devient « une lutte²⁹² entre penseurs » (Levinas, 2014 [1971] : 70).

Le problème est donc celui de la légitimité qui a un rapport avec la vérité. Qui est légitime ? Quelle parole est vraie et légitime ? Le rejet du côté de l'illégitimité est une violence qui n'est rendue visible que lorsqu'il y a riposte : lorsque brusquement, le dominé se rebelle contre sa condition. Celle-ci commence par la parole.

Il est clair désormais à quel point cet aspect du problème concerne profondément la reconnaissance. Il s'agit donc, dans la reconnaissance, d'aller au-delà d'un simple passage d'une identité négative à une identité positive (Taylor, 2009) – quoique la parole y ait son rôle à jouer – puisque là, la pièce maîtresse de la démarche est la dimension de réappropriation de la reconnaissance (Nordmann, 2006 : 70-74). Être reconnu, c'est d'abord se réapproprier sa capacité à s'exprimer dans ses propres termes, à se doter de sa propre définition, et de sa définition propre. La demande de reconnaissance en est peut-être la première manifestation. Mais il y a là une limite : celle de croire que le dominant peut tout à fait se retirer de la scène et laisser l'autre parler.

²⁹² Le terme de « lutte » n'est certainement pas un hasard. Quelques pages plus tôt, Levinas analysait le *Phédon* de Platon dans les termes du Maître et de l'Esclave :

« La société ne découle pas de la contemplation du vrai, la relation avec autrui notre maître rend possible la vérité. La vérité se rattache ainsi au rapport social qui est justice. La justice consiste à reconnaître en autrui mon maître. L'égalité entre personnes ne signifie rien par elle-même. Elle a un sens économique et suppose l'argent et repose déjà sur la justice – qui bien ordonnée, commence par autrui. Elle est reconnaissance de son privilège d'autrui, et de sa maîtrise, accès à autrui en dehors de la rhétorique qui est ruse, emprise et exploitation. » (Levinas, 2014 [1971] : 68-69).

Est-ce poser la parole comme condition de la reconnaissance ? Oui. Mais il n'est pas garanti que cette reconnaissance soit positive. En effet :

« La prétention de savoir et d'atteindre l'Autre, s'accomplit dans la relation avec autrui, laquelle se coule dans la relation du langage dont l'essentiel est l'interpellation, le vocatif. L'autre se maintient et se confirme dans son hétérogénéité aussitôt qu'on l'interpelle et fût-ce pour lui dire qu'on ne peut lui parler, pour le classer comme malade, pour lui annoncer sa condamnation à mort ; en même temps que saisi, blessé, violenté, il est « respecté ». » (Levinas, 2014 [1971] : 65).

L'insulte est déjà reconnaissance même si elle est méconnaissance. Elle peut même se passer de mot sans perdre de son éloquence ou de son efficacité performative. Elle est le « rire perfidement retenu » du « malin génie » de Levinas (Levinas, 2014 [1971] : 90-91). Le ricanement méprisant d'ailleurs est déjà une insulte.

II. La parole chez Levinas : Autrui et le langage

Theodor Lessing décrit la minorité malheureuse comme « un visage sans regard » (Lessing, 2001 : 52). Elle est aussi un visage sans parole.

Le problème de la parole occupe une place considérable dans *Totalité et infini*. Levinas y revient régulièrement à travers ses analyses du discours, du savoir, du langage, et bien sûr, du visage²⁹³. Le langage occupe en effet un rôle clé dans la relation du Même et de l'Autre

²⁹³ Il y a d'ailleurs un lien entre discours et visage qui dépasse la simple proximité géographique dans *Totalité et infini*. L'auteur définit ainsi le visage : « La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage. (...) Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à la mesure de son *ideatum* – l'idée adéquate. » (Levinas, 2014 [1971] : 43). Chez Levinas, la phénoménologie du visage est liée à l'interpellation. En effet :

« La notion du visage (...) ouvre d'autres perspectives : elle nous conduit vers une notion de sens antérieur à ma *Sinngebung* et, ainsi, indépendante de mon initiative et de mon pouvoir. Elle signifie l'antériorité philosophique de l'étant sur l'être, une extériorité qui ne se réduit pas, comme chez Platon, à l'intériorité du souvenir, et qui, cependant, sauvegarde le moi qui l'accueille. Elle permet enfin de décrire la notion de l'immédiat. (...). Dire que l'étant ne se dévoile pas dans l'ouverture de l'être, c'est dire que nous ne sommes jamais avec l'étant comme tel, directement. L'immédiat est l'interpellation et, si l'on peut dire, l'impératif du langage. L'idée du contact ne représente pas le mode originel de l'immédiat. Le contact est déjà thématization et référence à un horizon. L'immédiat, c'est le face à face. » (Levinas, 2014 [1971] : 44).

(Levinas, 2014 [1971] : 28), relation qui pour l'auteur définit d'ailleurs la métaphysique : « La relation du Même et de l'Autre – ou métaphysique – se joue originellement comme discours, où le Même, ramassé dans son ipséité du « je » – d'étant particulier et autochtone – sort du soi. » (Levinas, 2014 [1971] : 29). Pour autant, le langage est plus qu'un acte, c'est une « situation », c'est la recherche d'un être pour un autre (Levinas, 2014 [1971] : 56). La thématique du langage a tellement préoccupé les philosophes qu'il est impossible ici de prétendre à l'exhaustivité. Peut-être parce que reconnaissance et parole sont rarement combinées, faut-il lire chercher chez Levinas de quoi penser le lien. Il le situe dans l'altérité : « L'altérité n'est possible qu'à partir de *moi*. » (Levinas, 2014 [1971] : 29). Et c'est le discours qui rend possible cette altérité car « (...) il maintient la distance entre moi et Autrui (...) » (Levinas, 2014 [1971] : 29).

Pour Levinas, le discours – qu'il définit comme « (...) une relation originelle avec l'être extérieur. » (Levinas, 2014 [1971] : 61) – est plus que performatif²⁹⁴ : « On peut certes, concevoir le langage comme un acte, comme un geste du comportement. Mais alors on omet l'essentiel du langage : la coïncidence du révélateur et du révélé dans le visage, qui s'accomplit en se situant en hauteur par rapport à nous en enseignant. » (Levinas, 2014 [1971] : 62). Le langage permet la séparation :

« Curieux aboutissement : le langage consisterait à supprimer l'Autre, en le mettant d'accord avec le Même ! Or, dans sa fonction d'expression, le langage maintient précisément l'autre à qui il s'adresse, qu'il interpelle ou invoque. (...) c'est pourquoi le langage instaure une relation irréductible à la relation sujet-objet : la *révélation* de l'Autre. C'est dans cette révélation que le langage, comme système de signes, peut seulement se constituer. L'autre interpellé n'est pas un représenté, n'est pas un donné, n'est pas un particulier déjà offert à la généralisation. Le langage, loin de supposer universalité et généralité, les rend seulement possibles. Le langage suppose des interlocuteurs, une pluralité. » (Levinas, 2014 [1971] : 70).

Le langage est alors l'outil pour tenter de renverser les rôles entre interlocuteurs.

²⁹⁴ Les lecteurs contemporains, peut-être trop contaminés par le *linguistic turn* et Austin, en seront étonnés.

III. Une réappropriation impossible ?

Entre les années 1960 et les années 1990, des termes jusque-là employés comme insulte ont été récupérés par les groupes stigmatisés qui se les ont réappropriés. C'est le cas de *queer* en anglais et nègre²⁹⁵ en français²⁹⁶. L'objectif revendiqué était de les vider de leur substance haineuse en les usant comme s'use un vêtement trop porté : devenus très courants, utilisés par ceux-là même qu'ils devaient à l'origine blesser – c'est une fonction de l'insulte – ils perdaient ainsi de leur force performative. Cette « technique » s'opposait à la démarche politiquement correcte qui, en interdisant certains mots ou expressions, leur conférait une puissance quasi magique ou religieuse (celui dont il ne faut pas dire le nom n'est autre que Dieu). De longs débats pourraient être menés afin de déterminer si ces insultes ont effectivement perdu de leur force. Le fait même qu'elles demeurent des insultes aujourd'hui donne une indication rapide de l'orientation prise.

Le problème majeur posé par cette stratégie, aussi séduisante soit-elle, est qu'elle ne permet pas de sortir des catégories de pensée du Maître. L'insulte a été inventée par le dominant ; et même si le dominé s'en empare pour se décrire, il ne fait que se décrire dans les mots choisis pour lui par le Maître. Comment cette réappropriation pourrait-elle être émancipatrice dans ces conditions? Le constat n'est pas nouveau (Eribon, 2012 : 12). Mais la situation dépasse le simple échec. Elle a un impact sur la reconnaissance. Les futures victimes ont intériorisé l'accusation au point de l'oublier comme telle – pire, elles l'ont faite leur et demandent même parfois un châtiment plus dur que celui décidé par le persécuteur (Girard, 2009 : 97). Le dominé peut éventuellement tirer certains privilèges²⁹⁷ fugaces de cette réappropriation illusoire. Il sera valorisé momentanément par le dominant. Au point qu'il en oubliera les rôles de persécuteur et de stigmatisé, et leur relation. Parfois le Maître perdure en l'Esclave longtemps après l'émancipation officielle.

²⁹⁵ De nos jours le verlan « renoi » est nettement plus courant dans les milieux pas forcément politisés.

²⁹⁶ Autant le terme *queer* peut être utilisé en anglais tant par les personnes directement concernées que par le plus grand nombre ; autant ça n'est pas le cas du mot « *nigger* » inemployable par des Blancs en anglais.

²⁹⁷ René Girard a d'ailleurs souligné ce point : « Pendant la période qui précède leur sacrifice, elles [les victimes] jouissent de privilèges extraordinaires et c'est sereinement, peut-être même joyeusement, qu'elles s'avancent vers la mort. » (Girard, 2009 : 97-98). L'idée d'une complicité des victimes dans leur propre sacrifice est hautement polémique, surtout dès lors qu'elle est transposée à d'autres exemples de victimes ou à d'autres époques ; mais il est important d'en envisager la possibilité, ne serait-ce parce qu'il serait ethnocentrique de ne pas le faire : « Quand ces attitudes ressurgissent dans notre société, nous refusons avec indignation de nous en faire les complices mais nous les adoptons sans sourciller quand il s'agit d'Azèques ou d'autres peuples primitifs. » (Girard, 2009 : 97).

Girard nomme cette persistance « collaboration²⁹⁸ mimétique » (là où Lessing dirait « coopération²⁹⁹ » (Lessing, 2001 : 44)). Cette collaboration peut prendre plusieurs formes – les sorcières se précipitant elles-mêmes sur le bûcher chez Girard, rappelant les veuves impatientes d’accomplir le *sutee* (ou *sati*) chez Spivak (Girard, 2009 : 97 ; Spivak, 2006) – même celle d’une demande de reconnaissance.

L’enthousiasme généré par le Mariage pour tous (pensons aux campagnes de soutien tel que le projet « Entourage³⁰⁰ » (aujourd’hui terminé)) peut être analysé sous cet angle : la demande de reconnaissance sous la forme d’extension du mariage à tous les couples ne comportait aucune remise en cause de l’institution même du mariage, au contraire, il s’agissait de se fondre dans le modèle majoritaire, capitaliste et patriarcal (et religieux, chrétien en particulier) tout ce qu’il y a de plus « traditionnel³⁰¹ ». De ce point de vue, certaines revendications deviennent plus compréhensibles : définition du couple comme d’une relation entre deux personnes (et non trois, quatre ou plus), insistance sur le lien entre mariage et procréation (GPA, PMA), particulièrement sous la forme d’une parentalité à deux parents, etc. L’hétérosexuel félicitant l’homosexuel d’être un « bon homosexuel ». C’est pourquoi aussi la loi n’est pas aussi magnanime avec les transsexuels et les séropositifs (en France comme aux États-Unis). La subversion est autorisée à condition d’être bien encadrée et édulcorée.

Cette forme particulière de reconnaissance impose aux minorités de ressembler à la majorité. Au point que puisse être fortement mis en doute son potentiel transformateur³⁰² (Eribon, 2012 : 45). L’incitation au conformisme peut être plus ou moins discrète mais ne perd rien de sa violence. Ce que les sociologues appellent depuis les années 1960 le *passing*³⁰³ (Goffman, 1990 : 64-65). Le caractère subtil du *passing*, le fait qu’il soit

²⁹⁸ Le terme est très chargé historiquement en français : pourtant Girard ne s’entoure d’aucune précaution particulière.

²⁹⁹ Goffman emploie aussi le terme de coopération dans le même sens que les deux autres auteurs : “The cooperation of a stigmatized person with normals in acting as if his known differentness were irrelevant and not attend to is one main possibility in the life of such a person.” (Goffman, 1990 : 57).

³⁰⁰ Les vidéos sont encore disponibles sur Youtube : <https://www.youtube.com/user/ProjetEntourage> (page consultée le 6 septembre 2015).

³⁰¹ De tradition récente à l’échelle de l’Histoire.

³⁰² Ce qui est « dicible et visible » a certes changé en apparence, ce qui peut laisser croire à une véritable transformation du pensable et du possible politique (Eribon, 2012 : 45) ; mais le canevas ou la grammaire générale est imposée. Autrement dit, les termes du dicible et du visible laissés à la disposition des minorités ont été préalablement choisis par la majorité.

³⁰³ Le *passing* n’est rien de plus qu’une technique de gestion de la visibilité du stigmate (Goffman, 1990 : 31) apprise par le stigmatisé au fil du temps et des expériences en quatre étapes : la première ou « his learning the

consciemment articulé par le minoritaire³⁰⁴ (plutôt qu'imposé directement par le majoritaire) ne doit pas tromper : il y a une tacite incitation au *passing*, ne serait-ce que parce qu'il permet une relative sécurité physique et matérielle à court terme. Mais lorsque la reconnaissance est conditionnelle³⁰⁵, ce n'est plus de la reconnaissance, c'est de la tolérance.

Dans ce chapitre, nous avons vu par quels procédés³⁰⁶ la reconnaissance est mise en échec : l'insulte (reposant sur la honte et la haine de soi), la réduction au silence, et la colonisation des catégories de pensée (par exemple des valeurs).

Dans cette partie, nous avons montré quels mécanismes entraînent un empêchement de la diversité par la reconnaissance. L'échec de la reconnaissance est le résultat général des politiques de mépris, d'humiliation et de haine qui trouvent leur traduction la plus éloquente dans la manière de traiter la diversité. Cet échec repose sur l'insulte et la honte comme opérateurs politiques. La violence révélatrice de ces mécanismes dans ses expressions les plus sanglantes est trop souvent évacuée, impensée même, ce qui explique peut-être pourquoi il faut sans cesse revenir à la reconnaissance, et contribuer à enfler une bibliographie déjà débordante. Mais la violence n'est que le rideau cachant le Magicien d'Oz :

« Ce que révèle une attention vigilante penchée sur l'histoire en train de se faire, c'est – en dehors des multiples problèmes qui attendent leur réponse de la raison, de la technique et du dialogue – l'existence de problèmes insolubles – insolubles en soi – et livrés à la violence, non pas seulement à cause de nos passions, de nos impatiences et de notre paresse, mais à cause de l'antinomie qui sommeille en eux. Mais la violence, elle-même, ne les résout pas, elle les dissimule. Étouffés par la violence, ils reviennent, après le sang et les larmes, sous forme d'autres problèmes insolubles. » (Levinas, 2014 (1995] : 99).

normal point of view » ; la deuxième ou « learning that he is disqualified according to it » ; la troisième ou « his learning to cope with the way others treat the kind of person he can be shown to be » ; et la quatrième « learning to pass » (Goffman, 1990 : 101).

³⁰⁴ Nous n'avons pas encore pu analyser en profondeur l'affaire Rachel Dolezal qui a secoué la NAACP à l'été 2015 : à première vue, il y a là un renversement du *passing* puisqu'il s'agit d'une majoritaire (blanche) se faisant passer pour une minoritaire (noire). Cependant ses motivations restent floues, au-delà de l'auto-identification.

³⁰⁵ Comme condition, Honneth (après Hegel) ne pose que la réciprocité. Mais certaines pages de *La Lutte pour la reconnaissance* peuvent être lues sous l'angle d'une incitation au *passing* (Honneth, 2000 : 66-67).

³⁰⁶ Quelques pistes, presque encore des hypothèses qu'il faudra développer plus tard.

Dans la partie suivante, nous allons tenter d'élaborer le concept de reconnaissance à nouveaux frais, en prenant en compte les multiples difficultés énoncées, et en essayant de les tourner à l'avantage de la reconnaissance. La diversité ne doit plus cette fois être un grain de sable dans le rouage de la reconnaissance, mais devenir au contraire un outil : la diversité dans la reconnaissance sera postulée (plutôt que d'attendre de la trouver). La plus grande difficulté sera non pas de sombrer dans une charge contre la reconnaissance – nombreux sont les auteurs qui s'y sont laissés aller tant elle est facile – mais de rester dans le domaine de la reconnaissance, sans aller au-delà de la reconnaissance.

PARTIE III

RECONSTRUIRE : RÉÉLABORER LE CONCEPT DE
RECONNAISSANCE

“Der Mensch wird in dem Maße größer, als er sich selbst und seine Kraft kennen lernt. Gebt dem Menschen das Bewußtsein dessen, was er ist, und er wird bald auch lernen, zu sein, was er soll.”

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Werke*³⁰⁷.

³⁰⁷ SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, 1907, *Werke*, Leipzig, F. Eckardt.

Dans la partie qui précède, nous avons essayé de montrer comment parfois – ce n’est pas la règle – la reconnaissance échoue. Les difficultés qui se présentent à elle sont nombreuses, l’effort fourni pour les surmonter est souvent insuffisant. L’opérateur de l’échec a permis de donner à la violence toute sa place dans les théories de la reconnaissance, même si pour cela il a fallu passer par des auteurs dont la reconnaissance est loin d’être au cœur de l’œuvre. Nous avons voulu proposer quelques causes pouvant expliquer la situation et envisager quelques effets. Dans cette partie, nous proposons de reconstruire le concept démantelé : un concept adapté aux défis contemporains. Pour cela, il nous faut essayer de refonder à neuf le concept. Cette entreprise a déjà été tentée (Honneth, 2000). Mais à chaque fois, la dimension corrective de la reconnaissance n’était pas questionnée.

La reconnaissance échoue parce que certaines choses détruites par la haine ne peuvent être rachetées ou réparées. Elles sont brisées à jamais. Même si l’expérience de la non-reconnaissance joue un rôle clé dans la prise de conscience individuelle et dans la mobilisation collectives – issue positive –, elle est destructrice. La reconnaissance malheureuse est aussi une reconnaissance désespérée. Le visage non-reconnu est une gueule cassée, comme celles de la Première Guerre mondiale. Parce qu’il en a trop vu et ne peut raconter son calvaire – la paix revenue, qui veut l’entendre –, il est condamné à une réinsertion impossible dans une société qui quelque part l’a trahi. Les individus et les groupes non-reconnus, ou mal reconnus, souffrent de leur identité empêchée qui ne peut ainsi pas s’épanouir. En continuant à compter sur la reconnaissance pour compenser toutes les atteintes à la « sollicitude personnelle », à la « considération cognitive » et à l’ « estime sociale », bref à tous les « modes de reconnaissance » (Honneth, 2000 : 222), les auteurs de théories et de politiques s’exposent à l’échec répété de leur entreprise.

La reconnaissance ne peut plus être la panacée servant à régler tous les problèmes. Le préjudice subi est irréversible, et ce pour quatre raisons : premièrement, ses conséquences sont complexes à identifier (par exemple, le chômage touchant fortement un groupe social précis, ou la haine de soi, ou encore la délinquance sont-ils corrélés directement au préjudice ou à d’autres causes sociales plus récentes ?) ; deuxièmement, la génération à laquelle est offerte la compensation (sous la forme d’argent, de droits, ou d’excuses publiques très médiatisées, de demandes de pardon comme il y a eu quelques cas ces dernières années) n’est en général pas la même que celle ayant subi le préjudice (par exemple pour l’esclavage, déjà un peu moins pour la colonisation) ; troisièmement, l’ampleur du préjudice est bien trop grande par rapport à ce qui peut être offert en retour

(comme de l'argent). Se pose alors la question de comment mesurer et quantifier la valeur du préjudice : répondre que c'est impossible fait figure de « bonne excuse » pour ne rien proposer, certes, mais il reste hasardeux de fixer un montant. Et enfin, quatrième, la nature de la compensation est forcément différente de la nature du préjudice (par exemple proposer une somme d'argent contre des terres autochtones sur lesquelles se trouve un cimetière ancestral).

Dans *Parcours de la reconnaissance*, Paul Ricoeur déplore l'existence d'une théorie de la reconnaissance comparable à une théorie de la connaissance (dans les premiers temps de l'émergence du concept, le premier était d'ailleurs dépendant du second et s'en est plus tard émancipé), qui à défaut d'être ultime et définitive ait quelque chose d'une « polysémie réglée » (Ricoeur, 2009 : 17). Il l'attribue à la dislocation des sens du vocable de reconnaissance (Ricoeur, 2009 : 37). Les deux premières parties nous ont permis de montrer qu'il y avait dans l'hypothèse de départ de Ricoeur³⁰⁸ – le renversement de la voie active à la voie passive comme moment clé de l'histoire du concept de reconnaissance – quelque chose de plus profond qu'un changement grammatical. Des individus et des groupes sont littéralement traités à la « voix passive », minorés, chosifiés, réifiés, méprisés. Les théories et politiques de la reconnaissance toutes obédiences confondues comportent chacune un volet de restauration de ce qui pourrait être appelé une « considération active », avec des résultats variables. Il n'est pas question de tenter de former cette théorie compréhensive : après tout, d'autres mieux armés s'y sont attaché, sans succès ; mais bien plutôt de proposer un principe directeur – « un principe organisateur de la polysémie » (Ricoeur, 2009 : 17) – qui permette au moins de naviguer sans trop se perdre, une sorte de boussole pour lire une carte du concept, déjà surchargée de détails et d'informations.

Précisément, il faut trouver des stratégies pour court-circuiter la haine qui met en échec la reconnaissance quand il y a diversité. Ainsi, nous élaborons une « reconnaissance pour la diversité » à trois dimensions : une reconnaissance de la séparation, une reconnaissance de la diversité, et une reconnaissance sans rachat ni réparation. Contre une reconnaissance qui ramène sans cesse à soi, celle-ci est ouverte à Autrui, sans réduction du Même à l'Autre.

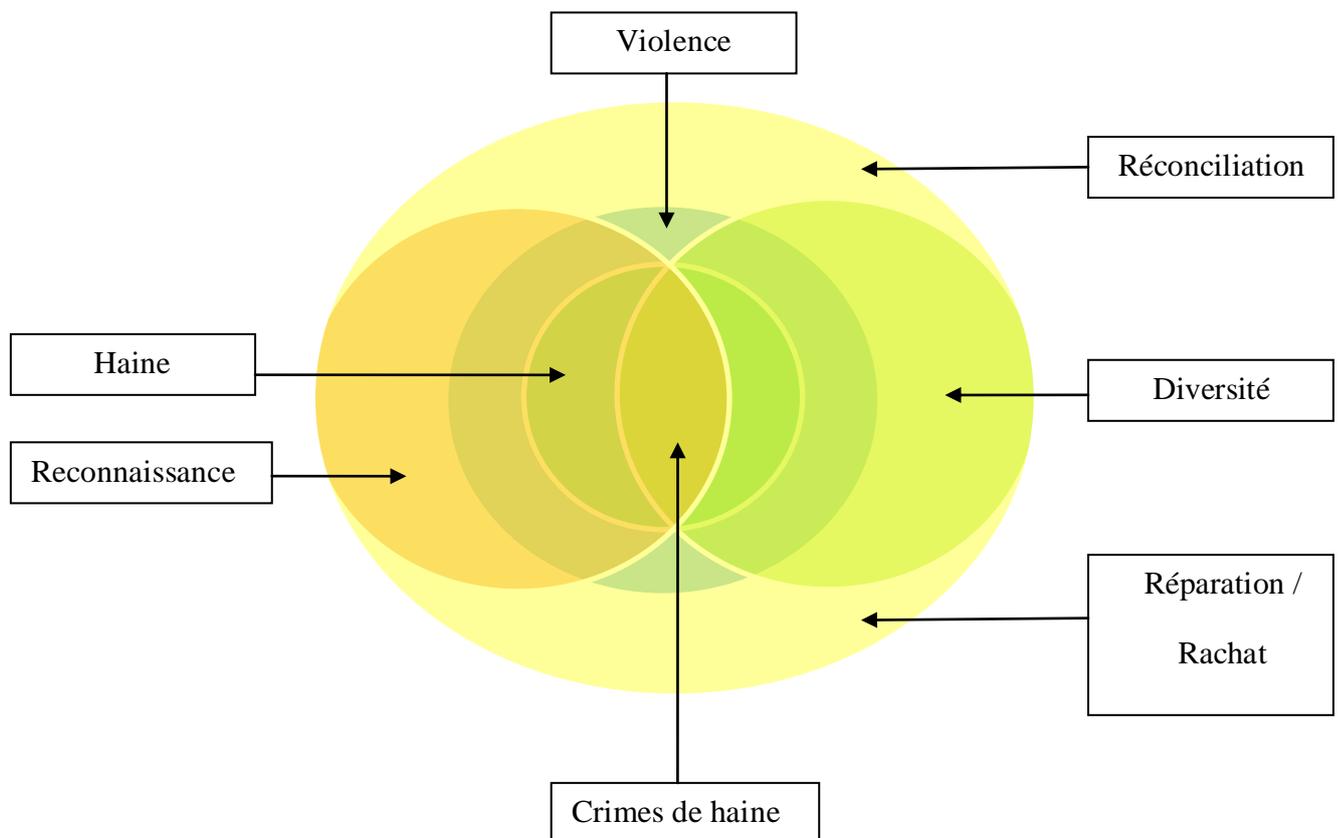
³⁰⁸ Il la formule ainsi : « Mon hypothèse est que les usages philosophiques potentiels du verbe « reconnaître » peuvent être ordonnés selon une trajectoire partant de l'usage à la voix active à l'usage à la voix passive. Ce renversement au plan grammatical porterait la trace d'un renversement de même ampleur au plan philosophique. » (Ricoeur, 2009 : 39). La voix active correspondant à l'acte de reconnaître (Ricoeur, 2009 : 39-40), et la voix passive à une demande de reconnaissance (Ricoeur, 2009 : 40) : « Reconnaître en tant qu'acte exprime une prétention, un *claim*, d'exercer une maîtrise intellectuelle sur le champ des significations, des assertions significatives. » alors que « (...) la demande de reconnaissance peut être satisfaite seulement en tant que reconnaissance mutuelle (...) » (Ricoeur, 2009 : 39-40).

Cette reconnaissance peut alors être une reconnaissance de la diversité, et non plus contre la diversité, ou tentant avec plus ou moins de succès de concilier ses exigences avec une diversité pensée comme un désavantage. C'est aussi une reconnaissance qui accepte le passé sans le laisser déterminer l'avenir. Il n'est pas question d'oubli, au contraire. Une reconnaissance théorique qui soit opératoire au niveau politique.

CHAPITRE 7 : UNE RECONNAISSANCE DE LA SEPARATION

La haine est au cœur de la violence. La violence est le noyau de l'intersection entre diversité et reconnaissance. Le conflit représente certes le mode normal des relations intersubjectives, il devient parfois si violent qu'il compromet la formation ou le maintien même d'une « communauté » : pensons à la suspension du politique accompagnant les actes terroristes par exemple. Pour en atténuer les effets, les sociétés vont alors utiliser la reconnaissance comme outil, littéralement, d'expiation voire de rédemption, une fois le péril advenu. Cette reconnaissance prend la forme du rachat et de la réparation³⁰⁹ de fautes, mais aussi de la réconciliation, comme une sorte de pansement post-préjudice. C'est en demander beaucoup trop à la reconnaissance qui se trouve alors tragiquement condamnée à l'échec. Ce mécanisme délétère est expliqué dans le schéma ci-dessous :

Fonctionnement de la reconnaissance expiatoire



³⁰⁹ Rachat et Réparation sont deux facettes de l'expiation.

La reconnaissance que nous qualifions d'expiatrice fonctionne de manière incantatoire et performative, de façon quasi magique. Des mots sont lancés : égalité des chances, mérite, méritocratie, multiculturalisme, pardon, etc. Ils ne se traduiront pas forcément par des politiques ; comme s'il suffisait de les invoquer pour qu'ils agissent et soient efficaces. Bien sûr, ça n'est pas toujours le cas, parfois, ces mots se concrétisent dans une certaine modalité de la reconnaissance. Il est possible de distinguer d'un côté ce qui relève du rachat : des mots (comme le pardon public, sans même qu'il ait été demandé par l'auteur de la faute, ni qu'aucune autre circonstance ne l'encadre) ; et de l'autre, ce qui relève de la réparation (et concerne plus des actes, donc des formes de reconnaissance politique). Rachat et réparation opèrent conjointement et se confondent souvent.

Dans ce chapitre, nous proposons donc, d'une part de sortir de la reconnaissance expiatoire³¹⁰, et d'autre part, de remplacer l'action a posteriori de la reconnaissance par une anticipation du préjudice³¹¹.

Pour cela, il faut extraire la violence de la reconnaissance, et particulièrement de l'articulation entre reconnaissance et diversité. Il est possible de penser et concevoir une reconnaissance sans violence³¹². Toutes les possibilités ne seront pas forcément épuisées ni dans un chapitre, ni même dans une partie. La sociologie fournira sans doute des réponses plus détaillées, mais pour l'instant, nous proposons des pistes minimum. Cette démarche commence par le fait même de s'interroger : comment ne pas faire violence à l'Autre lors du processus de reconnaissance? En le laissant être absolument autre. Cette acceptation de l'Autre comme autre passe d'abord par le maintien de la séparation. Au contraire, elle nécessite ensuite un abandon de la réconciliation. Et enfin, elle implique de ne pas tenter, même discrètement, de le réduire au Même.

³¹⁰ La très forte connotation théologique des notions d'expiation, de rachat, de rédemption et de réparation ne nous échappe pas. C'est également le cas pour le concept de reconnaissance, comme pour celui de pardon et de tolérance. Pour autant, nous nous situons résolument au niveau politique, là encore.

³¹¹ Il existe déjà de telles formes de reconnaissance : les politiques de luttes contre les discriminations ne sont rien d'autre que des manières d'essayer d'anticiper le préjudice, et de le prévenir si possible.

³¹² Nous ne distinguons pas violence effective – celle des poings et du sang versé – de la violence symbolique car les deux sont en jeu ici.

Partie 1 : La séparation chez Levinas

I. La séparation, garante de la diversité

La violence est donc la modalité clé de la reconnaissance³¹³, quelques soient les types de reconnaissance (reconnaissance qui ramène à soi ou reconnaissance mutuelle ; multiculturalisme ou interculturalisme, théorie ou politique, etc.).

Levinas lui, prenant ses distances avec Hegel et s'opposant vivement à Heidegger, au contraire, n'introduit aucune violence dans la relation avec autrui³¹⁴. Aussi n'y-a-t-il pas de violence dans le surgissement du visage :

« Le visage où se présente l'Autre –absolument autre – ne nie pas le Même, ne le violente pas comme l'opinion ou l'autorité ou le surnaturel thaumaturgique. (...) Cette présentation est la non-violence par excellence, car au lieu de blesser ma liberté, elle l'appelle à la responsabilité qui l'instaure. Non-violence, elle maintient cependant la pluralité du Même et de l'Autre. Elle est paix.» (Levinas, 2014 [1971] : 222).

Au premier abord, la séparation paraît strictement à l'opposé de ce que les contemporains essaient d'obtenir de la reconnaissance dans ses multiples versions politiques : créer du lien, maintenir la cohésion, empêcher l'atomisation. Le but est globalement atteint là où des politiques de reconnaissance ont été mises en place : le Canada, par exemple, est toujours entier (le Nunavik a même rejeté l'autonomie gouvernementale régionale par référendum en 2011).

Pour autant, ce maintien de la cohésion à tout prix a eu pour effet d'uniformiser les groupes différents, même lorsqu'ils ont obtenu des droits particuliers, surtout peut-être lorsqu'ils en ont obtenu. Les opposants aux politiques de reconnaissance ne manqueront pas de trouver cette situation contre-intuitive (et contraire à leurs affirmations

³¹³ Cette violence de la reconnaissance se retrouve y compris dans la salle de classe, par exemple, sous la forme de ce qui pourrait être qualifié de violence pédagogique (à travers le mépris notamment (Honneth, 2006). D'ailleurs Levinas l'envisage (le thème de l'enseignement, en lien avec son histoire personnelle, émaille d'ailleurs son texte, comme sur « le premier enseignement de l'enseignant » (Levinas, 2014 [1971] : 102)) : « Affirmer que le passage d'un contenu, d'un esprit à l'autre, ne se produit sans violence que si la vérité enseignée par le maître se trouve, de toute éternité, chez l'élève, c'est extrapoler la maïeutique au-delà de son usage légitime. » (Levinas, 2014 [1971] : 223).

³¹⁴ Chez Levinas, s'agit-il encore vraiment de reconnaissance ? Pour le moment, nous affirmons que oui, tout en admettant qu'une discussion est possible.

péremptoires) : loin d'encourager les particularismes, la promotion des particularités identitaires a nivelé les différences. Axel Honneth le constate d'ailleurs dans un de ses ouvrages les plus récents, *The I in We. Studies in the Theory of Recognition* :

« Far from making a lasting contribution to the autonomy of the members of our society, social recognition appears merely to serve the creation of attitudes that conform to the dominant system³¹⁵. The reservations to this new critical approach thus amount to the thesis that practices of recognition do not empower persons but subject them to domination. Processes of reciprocal recognition, in short, encourage people to adopt a particular self-conception that motivates them to voluntarily take on tasks or duties that serve society. » (Honneth, 2012).

La reconnaissance empêche la diversité et la diversité empêche la reconnaissance.

II. La séparation, garante de la diversité

En quoi la séparation contiendrait-elle la division d'une société ? Au contraire, n'est-elle pas sensée la signifier ? Ce à quoi les contemporains hostiles à ce qu'Honneth appelle des « pratiques de reconnaissance » (« *practices of recognition* ») répondent par la fusion des individus et des groupes sous un seul dénominateur commun, qu'il s'agisse d'« intégration » ou d'occurrences en apparence plus accommodantes avec les diverses identités possibles au sein d'une société libérale occidentale donnée. Par la séparation, il ne s'agit pas d'empêcher les échanges ou d'imposer aux individus de rester dans leur groupe assigné ou choisi, bien au contraire. Un des objectifs du multiculturalisme et de l'interculturalisme est d'ailleurs d'encourager ces échanges et le dialogue. Ce qu'il s'agit d'empêcher, c'est la diminution progressive de la diversité par le nivellement et l'injonction plus ou moins explicite, plus ou moins contraignante, plus ou moins inscrite dans la loi d'être tous semblables.

³¹⁵ Honneth formule ici en 2012, dans des termes plus précis, la problématique exacte qui a motivé le début de cette recherche et à laquelle nous tentons d'apporter une contribution plus modeste. Le titre anglais de son ouvrage souligne bien également le problème fondamental de l'articulation entre individu (le « *I* ») dans le collectif (« *in We* ») à l'intérieur de l'intersection diversité-reconnaissance.

III. La séparation, garante des différences

De ce point de vue, *Totalité et Infini* est d'une très grande actualité³¹⁶. Au fondement même de la société se trouve l'éventualité de la différence de l'autre, sans quoi il n'y aurait pas de société. En effet, « Toute relation sociale, comme une dérivée, remonte à la présentation de l'Autre au Même, sans aucun intermédiaire d'image ou de signe, par la seule expression du visage. L'essence de la société échappe, si on la pose semblable au genre qui unit les individus semblables. » (Levinas, 2014 [1971] : 235). Ce n'est pas la similarité qui permet la fraternité, ou en d'autres termes, la possibilité de former une société – contrairement à l'intuition première – mais bien la séparation. Cette séparation permet le contact avec Autrui que l'assimilation rend impossible : « J'accède à l'altérité d'Autrui à partir de la société que j'entretiens avec lui et non pas en quittant cette relation pour réfléchir sur ses termes. » (Levinas, 2014 [1971] : 126). Sans séparation, pas de « mouvement de moi à l'autre », et pas de « pluralisme » : ce dernier est conditionné par « l'altérité radicale de l'autre » (Levinas, 2014 [1971] : 126). La séparation n'est pas un renoncement à l'unité, mais à l'uniformité certainement. C'est une « relation dans l'indépendance » (Levinas, 2014 [1971] : 107). Elle n'est ni « chute », ni « dégradation » (Levinas, 2014 [1971] : 105-106). De ce « face à face » avec Autrui permis par la séparation dépend le pluralisme³¹⁷ (Levinas, 2014 [1971] : 78-79).

La séparation chez Levinas est opposée à la réconciliation (Levinas, 2014 [1971] : 78-79).

³¹⁶ Particulièrement sur la fraternité dans ce passage (sur ce qui rassemble les hommes) (Levinas, 2014 [1971] : 235-236) qui illustre des thématiques très contemporaines, comme la question de l'universel, mais aussi, en poussant un peu le texte, sur la séparation entre animaux humains et animaux non-humains, lorsque Levinas évoque « le statut même de l'humain », soit le propre de l'homme. La relation entre reconnaissance et universel n'a pas été explorée ici, mais les deux mériteraient un développement : comme norme hégémonique, ils peuvent déclencher une réaction violente.

³¹⁷ Levinas n'emploie pas ce terme, mais il dit « pluralité » et « philosophie pluraliste » (Levinas, 2014 [1971] : 79).

Partie 2 : La reconnaissance sans réconciliation

I. Réconciliation et coexistence

La question de la réconciliation est une des apories majeures de la reconnaissance. Les auteurs s'intéressant à la reconnaissance adoptent en général cette perspective (Hegel, 1993 ; Honneth, 2000). En revanche, dès que certains auteurs incorporent une pensée de la diversité, ils abandonnent la réconciliation (Zarka, 2004).

Ce renoncement est d'autant plus impérieux que la reconnaissance est considérée non plus comme un « acte ponctuel », mais comme un « processus » (Honneth, 2000 : 56). En ce sens, cette rupture avec la tradition hégélienne n'est pas une trahison, tout au plus une infidélité. L'absence de réconciliation n'a pas pour conséquence la renonciation à la coexistence ni au maintien du commun, au contraire.

Le monde d'aujourd'hui – il en a peut-être toujours été ainsi à des degrés divers – est un « monde déchiré » (Zarka, 2004 : 39) constamment sous la menace d'un démantèlement. Il faut faire avec, sans même chercher à colmater la déchirure (comme à certaines occasions chez Daniel Weinstock via des accommodements fédéralistes ou une citoyenneté transnationale (Weinstock, 2000 ; Weinstock, 2001a ; Weinstock, 2001b ; Weinstock, 1999)). De là,

« [la] question se déplace donc : il ne s'agit pas d'empêcher les différences de s'affirmer, mais de faire en sorte qu'elles ne tournent pas au conflit [ou plutôt au conflit si violent qu'il compromette la survie de la communauté. Une dose relative de conflit serait normale et acceptable], à la volonté de dominer ou de supprimer la différence de l'autre. C'est à ce moment précis que le concept de reconnaissance sans réconciliation doit intervenir pour nous donner les moyens théoriques de penser le principe général de la coexistence. » (Zarka, 2004 : 39).

C'est toute la dialectique entre différent et identique qui s'en trouve modifiée.

II. Le différent et l'identique

En effet, « [dans] le cadre d'un monde déchiré où existe une multiplicité de cultures, de religions, de langues, la reconnaissance ne peut qu'être reconnaissance dans le maintien des différences et non reconnaissance réconciliatrice qui supprime et surmonte les différences. » (Zarka, 2004 : 40).

Cette reconnaissance sans réconciliation, reconnaissance des différences, et non de l'identité comporte une exigence en apparence minimale – souvent non respectée – mais de toute première importance :

« La reconnaissance sans réconciliation a un contenu minimal : elle porte sur l'existence et donc sur le droit d'exister. Elle est reconnaissance de la légitimité de l'existence de l'autre culture, de l'autre communauté ou de l'autre peuple [selon le sujet de la reconnaissance]. La reconnaissance sans réconciliation fournit le principe de la coexistence dans un monde déchiré dans la mesure où le droit à l'existence et à la légitimité de l'autre y sont inclus. » (Zarka, 2004 : 40-41).

Pour l'obtenir, il faut concilier le même et le différent :

« Reconnaissance du même ou de l'identique parce qu'elle suppose, selon le principe de réciprocité [autre condition loin d'être évidente à garantir], que je reconnais à autrui, à sa culture ou à sa religion les mêmes droits que je me reconnais à moi-même. Elle est reconnaissance de la différence parce que ce qui est reconnu en l'autre ne saurait en aucune manière se ramener à moi : à ma culture, à ma religion ou à ma langue. » (Zarka, 2004 : 41).

Deux limites subsistent néanmoins. Comme chez Hegel cependant, cette reconnaissance reste pensée dans le cadre de l'État, troisième figure de la reconnaissance hégélienne (Guéguen et Malochet, 2012 : 35-37) après la figure « lutte à mort » (Hegel, 1993 ; Honneth, 2000 ; Guéguen et Malochet, 2012 : 31-32) et la figure « maîtrise et servitude » (« *Herrschaft* » et « *Knechtschaft* ») (Jarczyk et Labarrière, 1987 ; Jarczyk et Labarrière, 1996 ; Guéguen et Malochet, 2012 : 32-35) : « [ce] qui implique que la particularité et la singularité de l'individu ne sont pas supprimées, mais intégrées à l'universalité de l'État. » (Guéguen et Malochet, 2012 : 36). Et cette reconnaissance est encore conditionnée par la réciprocité, échouant alors si jamais cette dernière est entravée : par le mépris ou la violence, par exemple.

III. Conciliation et ré-conciliation

Cette reconnaissance-là est celle de la « conciliation » (Commission Bouchard-Taylor, 2007), plutôt que de la ré-conciliation.

C'est ce sens-là que revêt la réconciliation politique : elle est conciliation car elle appelle un dialogue entre des parties historiquement hostiles entre lesquelles la communication n'était plus possible. Ainsi, les deux célèbres commissions de conciliation instaurées au Canada (à propos des pensionnats autochtones) et en Afrique du Sud (à propos de l'Apartheid) entrent dans ce cadre. Dans les deux situations, la conciliation est recherchée comme tentative de restauration de la parole. C'est une étape préliminaire, avant que puisse même être envisagée la réparation, et les réparations. C'est un début de reconnaissance – au sens d'admettre que quelque chose d'irréparable s'est passé. Les individus et les groupes concernés par le dialogue n'appartiennent pas forcément aux générations ayant subi les violences.

Partie 3 : Une reconnaissance de l'Autre, sans réduction au Même

La séparation rend la société possible : « Toute relation sociale, comme une dérivée, remonte à la présentation de l'Autre au Même, sans aucun intermédiaire d'image ou de signe, par la seule expression du visage. L'essence de la société échappe, si on la pose semblable au genre qui unit les individus semblables. » (Levinas, 2014 [1971] : 235).

I. Une forme particulière de sacrifice

La non-reconnaissance forme des identités empêchées, entravées dans leur réalisation par le mépris et la haine. La reconnaissance elle-même, dans certains cas, a le même effet aliénant (Honneth, 2012 : 245-247). Il arrive même parfois que reconnaissance et non-reconnaissance prennent la forme subtile du sacrifice. Développer des stratégies de défense passe par la séparation.

Une reconnaissance de la séparation, c'est-à-dire aussi une reconnaissance qui ne soit pas conditionnelle, ou le moins possible (la seule condition étant de ne pas empêcher le vivre-ensemble). Accueillir l'Autre suppose d'être prêt à le prendre dans sa différence.

Il y a une manière bien plus efficace que le bûcher ou l'expulsion de se débarrasser d'un groupe donné (car plus invisible et moins en porte-à-faux avec le droit international). Il suffit de l'assimiler si profondément que ses descendants auront même oublié le groupe auquel leurs ancêtres appartenaient. C'est à peu près en ces termes que Theodor Lessing met en garde ses contemporains envers l'assimilation – et en particulier la conversion. La différence entre le sacrifice mimétique décrit par René Girard dans *Le Bouc-Émissaire* (Girard, 2009) et le sacrifice par assimilation décrit par Lessing est que dans le premier cas, la violence s'exprime physiquement. Dans le second en revanche, elle est insidieuse et passe la plupart du temps inaperçue. Lessing fait commencer l'assimilation, et donc la disparition, par la haine de soi : pour survivre (il dit « s'auto-conserver » (Lessing, 2001)), il faut retrouver sa dignité en passant par la fierté³¹⁸.

II. Réduction au Même et effacement des luttes pour la reconnaissance

La réduction au Même prend parfois des tours tragiques. Deux exemples récents illustrent différemment cette réduction. Le premier est la rhétorique employée par la plupart des acteurs en faveur du Mariage pour tous, au nom d'une identité d'aspirations entre homosexuels et hétérosexuels : homos, hétéros, nous sommes tous les mêmes affirment-ils avec vigueur. Tous humains : le glissement rhétorique est délicat à contredire et revêt toute la magnanimité humaniste attendue. Le deuxième exemple concerne l'entreprise d'appropriation par des Blancs du mouvement « *Black lives matter* »³¹⁹ initié à la suite de l'acquiescement de l'assassin de Trayvon Martin, ce jeune garçon de 17 ans tué en Floride en 2012 par George Zimmerman alors qu'il rentrait chez lui un paquet de bonbons à la main. Le meurtrier avait été acquitté. « *Black lives matter* » devenant alors « *All lives matter* ». Là encore, difficile de s'opposer en l'état à cette phrase. À ceci près qu'elle signifie le contraire de ce qui est dit. Elle se contredit : dire que toutes les vies sont

³¹⁸ Termes que l'auteur n'emploie pas. Dans ce sens, le second serait anachronique.

³¹⁹ <http://blacklivesmatter.com/> (page consultée le 27 août 2015).

importantes, ici, revient à dire que les vies afro-américaines n'ont aucune importance. Elles importent tellement peu qu'il n'y a même pas besoin d'en parler.

Une simple question : si vraiment ces individus membres de groupes étaient tous pareils, comment se fait-il qu'une partie seulement soit la cible de discriminations et de crimes de haine ? Dans la liste des personnes assassinées par la police américaine en 2015 ne figurent pas ou très peu de Blancs. Au contraire, les Afro-Américains et les Latinos y sont surreprésentés. Alors pourquoi remplacer « *Black lives matter* » par « *All lives matter* », si ce n'est pour effacer le sens même de la persécution ? Sous des dehors parfaitement généreux et qui se veulent irréprochables, cet aveuglement à la différence revient à ignorer volontairement les préjudices subis par une partie seulement de la population, par des minorités. Le bourreau a enfin trouvé une parade imparable pour masquer son crime : il nie la sélection victimaire à l'œuvre. Selon cette logique, tout le monde peut être potentiellement victime. Pire, il y aurait identité entre bourreau et victime. L'abolition de la frontière nuit à la victime en la spoliant de son statut de victime.

III. Un renversement victime-bourreau

Selon ce schéma, la victime peut même se retrouver bourreau au gré des événements³²⁰. C'est d'ailleurs en ces termes qu'a été analysée la tuerie du 26 août 2015³²¹ en Virginie. Bryce Williams a ouvert le feu sur trois personnes et en a tuées deux, à l'antenne, deux journalistes d'une chaîne locale, d'anciens collègues, mettant en scène son acte sur les réseaux sociaux avant de se donner la mort alors qu'il était poursuivi par la police.

³²⁰ Vladimir Jankélévitch décrivait déjà cette situation dans *L'Imprescriptible* à propos d'un éventuel pardon de la Shoah : « On croit rêver. Bientôt nous nous sentirons fautifs à notre tour à l'égard des Allemands, heureux encore qu'ils nous concèdent que les torts étaient partagés. (...) Du train dont vont les choses, on finira par découvrir que les bourreaux sont les vraies victimes de leurs victimes. » (Jankélévitch, 1986 : 53). La conséquence d'un tel renversement est facile à entrevoir. Elle efface tout bonnement le crime car « (...) si tout le monde est coupable, personne n'est coupable. » (Jankélévitch, 1986 : 39). Le pas est franchi dans une réponse à Wiard Raveling, de la part de Régis Bastide, cité par Jacques Derrida dans *Pardonner* : « Le Juif fanatique est aussi mauvais que le nazi. » (Derrida, 2012 : 49). À cet égard, Jankélévitch avait anticipé le retournement actuel permettant à l'antisémite de déguiser sa haine en antisionisme : « Et si les Juifs étaient eux-mêmes des nazis ? Ce serait merveilleux. Il ne serait plus nécessaire de les plaindre ; ils auraient mérité leur sort. C'est ainsi que nos contemporains se déchargent de leur souci. Car tous les alibis sont bons, qui leur permettent enfin de penser à autre chose. » (Jankélévitch, 1986 : 20).

L'effacement commence aussi par un refus d'admettre la spécificité du crime haineux.

³²¹ http://www.nytimes.com/2015/08/27/us/wdbj7-virginia-journalists-shot-during-live-broadcast.html?_r=0 (page consultée le 27 août 2015).

Peu de temps après avoir agi, il a motivé son geste en donnant deux raisons. La première est personnelle : il avait subi un harcèlement raciste et homophobe au travail, notamment à travers des remarques, et voulait se venger des deux collègues responsables. La deuxième est plus directement politique : Williams répond à Dylan Roof, le suprémaciste blanc auteur de l'attentat de l'Église Emanuel à Charleston. Ce dernier voulait initier une guerre civile opposant Blancs et Noirs.

Les quelques années qui viennent de s'écouler, jusqu'à l'année 2015, ont été émaillées de très nombreux exemples de non-reconnaissance violente et tragique, des violences policières à l'encontre de citoyens racisés à l'inhospitalité face aux réfugiés jetés par la guerre sur les routes d'Europe. Les citer tous en détail est impossible. À chaque nouveau crime, à chaque nouvelle mort sacrificielle, le même choc, le même sentiment d'impuissance. La somme des individus forme une bien sombre collectivité. Tout se passe comme si les contemporains ne pouvaient que tenir des comptes morbides et assister au carnage, impuissants. « La multiplicité numérique reste sans défense contre la totalisation. » (Levinas, 2014 [1971] : 243).

Ces événements appellent tous un « accueil du visage » (Levinas, 2014 [1971] : 236) non encore advenu, certainement même impossible actuellement. L'époque est à un oubli du caractère conjoncturel des « différences entre Autrui et moi » (Levinas, 2014 [1971] : 237), compromettant toute l'humanité prise dans un immense sacrifice d'elle-même. Car :

« Dans cet accueil du visage (accueil qui est déjà ma responsabilité à son égard et où, par conséquent, il m'aborde à partir d'une dimension de hauteur et me domine), s'instaure l'égalité. Ou l'égalité se produit là où l'Autre commande le Même et se révèle à lui dans la responsabilité ; ou l'égalité n'est qu'une idée abstraite et un mot. On ne peut la détacher de l'accueil du visage dont elle est un moment. » (Levinas, 2014 [1971] : 236).

Cette égalité compliquée détermine la fraternité entre humains :

« Il faut que la société soit une communauté fraternelle pour être à la mesure de la droiture – de la proximité par excellence – dans laquelle le visage se présente à mon accueil. » (Levinas, 2014 [1971] : 236). Cette fraternité est profondément humaine : « Le statut même de l'humain implique la fraternité et l'idée du genre humain. Elle s'oppose radicalement à la conception de l'humanité unie par la ressemblance (...). La fraternité humaine a ainsi un double aspect, elle implique des individualités dont le statut logique ne se ramène pas au statut de différences ultimes dans un genre (...). Elle implique d'autre

part la communauté du père, comme si la communauté du genre [humain] ne rapprochait pas assez. » (Levinas, 2014 [1971] : 236).

Cette reconnaissance de la séparation est la seule à articuler l'individuel et le collectif, le Même et le Différent, Moi et Autrui. Les autres formes de reconnaissance réduisent toujours d'une manière ou d'une autre le second terme au premier. Elles entraînent au mieux l'effacement, au pire l'anéantissement.

Dans ce chapitre, nous avons tenté d'établir une condition de départ à une reconnaissance renouvelée de manière à favoriser la diversité plutôt que de l'empêcher. Sans séparation, il n'y a pas de diversité possible. Mais il faut aller plus loin, en posant la diversité cette fois comme condition même de possibilité de la reconnaissance, c'est-à-dire partir de la diversité pour atteindre la reconnaissance, et non plus l'inverse.

CHAPITRE 8 : UNE RECONNAISSANCE POUR LA DIVERSITE

Au chapitre précédent, nous avons vu comment la séparation permet d'envisager la reconnaissance sans réconciliation, sans assimilation, et sans réduction de l'Autre au Même. En d'autres termes, une reconnaissance qui prépare le terrain sur lequel la diversité pourra s'épanouir. Car c'est bien de la diversité vers la reconnaissance qu'il faut aller, et non l'inverse. La plupart des théories et politiques actuelles de reconnaissance prennent le chemin contraire. S'étonner ensuite qu'il n'y ait plus aucune diversité – de départ ou à moyen terme, une fois que la politique de reconnaissance a agi sur les groupes qu'elle visait – n'a alors pas de sens. Plutôt que de constater la diversité, ce qui est périlleux, nous proposons ici de la postuler. Elle doit déterminer quelles théories favoriser et quelles politiques adopter.

Cette démarche passe par un diagnostique des limites du pluralisme en tant que politique de la diversité. Ensuite, elle appelle une réflexion sur les mesures à prendre. Enfin, elle conduit à envisager des critères permettant de l'élaborer.

Partie 1 : Les limites des politiques de pluralisme

Malgré ce que semblent croire les détracteurs de la reconnaissance, il existe peu de politiques de reconnaissance officielles. Le multiculturalisme en est une, dans ses multiples acceptations. Le multiculturalisme libéral a été très critiqué, tout comme le multiculturalisme communautarien. Toutes les critiques ne sont pas fondées, mais certaines le sont. Il manque certainement quelques décennies pour pouvoir prétendre au recul nécessaire à un bilan. Toutefois, des limites au pluralisme politique sont déjà apparues qui doivent être améliorées.

I. La domination plutôt que l'émancipation

La première est la plus contre-intuitive car elle va à l'encontre même de l'objectif de départ du pluralisme. Il s'agit d'un renforcement de la culture majoritaire hégémonique au détriment des minorités, ou tout au moins de certaines minorités (les minorités ethniques seront privilégiées par rapport aux minorités dites culturelles, et les revendications des immigrants récents seront plus prises en compte que celles de minorités ethniques présentes depuis plus longtemps dans le pays) : il en va ainsi par exemple au Canada des Néo-Canadiens par rapport aux nations autochtones.

La deuxième est liée à la précédente et est tout aussi étonnante. Une pression à l'assimilation est souvent constatée : pensons par exemple aux politiques linguistiques. Dans ce domaine, la « crise des accommodements raisonnables » au Québec en 2006-2007 fournit l'illustration la plus vive. Les débats publics ont reposé sur trois mythes : 1) « (...) le Québec serait actuellement en train de « changer trop rapidement » à cause de son « excessive » ouverture à la diversité culturelle. » (Armony, 2010 : 77) [alors que la « diversité culturelle » québécoise n'est pas nouvelle (Armony, 2010 : 78)] ; 2) « (...) le Québec recevrait « trop d'immigrants » qui seraient souvent « trop différents » sur le plan des valeurs. » (Armony, 2010 : 77) ; 3) « (...) c'est d'abord et surtout aux immigrants et aux membres des minorités de s' « accommoder » à la société québécoise et non pas à cette dernière de s' « accommoder » à leur différence. » (Armony, 2010 : 77-78), (la réciprocité ne fonctionne que dans un seul sens, et pas celui que le public commun dénonce). En effet, « [orienté] par des mythes plutôt que par les faits de l'immigration, le débat sur les accommodements raisonnables s'est rapidement centré sur les devoirs des « Autres » à s'intégrer, ce qui a obscurci l'enjeu fondamental des obligations éthico-politiques de l'État envers les minorités. » (Armony, 2010 : 79).

II. Le début du sacrifice mimétique : identifier un bouc-émissaire

Est alors réactivée la rhétorique haineuse familière : ils sont trop nombreux et ils ne sont pas comme nous. Surtout, cet autre serait fort et tyrannique : « L'enjeu est ainsi posé comme un rapport de forces inversé entre la minorité toute-puissante et la majorité

fragilisée. » (Armony, 2010 : 88). Cette dernière devrait alors être protégée. Cette « fragilité identitaire » (Armony, 2010 : 90) de la majorité qui a eu peur et peut alors devenir méchante (Jankélévitch, 1986 : 25 ; Jankélévitch, 1986 : 99) est très dangereuse. Cette soi-disant vulnérabilité sert régulièrement d'alibi³²² pour les tueries racistes aux États-Unis, et a été employée pour la tuerie masculiniste et féminicide à l'École Polytechnique de Montréal en 1989.

III. Le sacrifice mimétique : sacrifier le bouc-émissaire

Elle souligne la troisième limite du pluralisme : celle qui consiste à faire de toute demande d'aménagement – même de petite proportion, sans qu'aucune cours de justice ni aucun organisme ne soit mobilisé – un conflit de valeurs irréductible, opposant « nous » et « les autres, se jouant d'ailleurs rarement au niveau politique (mais souvent au niveau religieux, bloquant alors la discussion) :

« Cette approche ne fait que renforcer la perception d'un conflit de valeurs entre un « Nous » qui serait pleinement moderne et libéral (égalitariste et sécularisé) et un « Autre » qui serait potentiellement anti-moderne et non libéral³²³ (...) » (Armony, 2010 : 87).

Cette troisième limite aboutit à une quatrième : celle qui consiste à cibler les minorités, et particulièrement certaines minorités par rapport à d'autres, introduisant aussi une hiérarchie entre les « bons minoritaires » – c'est-à-dire adhérant complètement et sans négociation au valeurs de la majorité hégémonique – et les « mauvais minoritaires », demandant quelques aménagements (pour mieux s'intégrer, car c'est pour mieux vivre dans le pays qu'ils demandent ces accommodement (Armony, 2010 : 88-89)), soupçonnés d'être des menaces pour une société si parfaitement moderne et libérale.

³²² Des traces s'en trouvent même dans la défense avancée par les avocats des assassins homophobes de Matthew Shepard en 1998, retournant à l'avantage de leurs clients la notion de « panique gay » créée par Eve Kosofsky Sedgwick (Kosofsky Sedgwick, 2008).

³²³ Comme le précise l'auteur un peu plus loin, pourtant, « (...) le Québec n'est pas une société parfaitement émancipée des valeurs traditionalistes (dont la religiosité et le patriarcat) et (...), (...) les minorités ethnoculturelles ou issues de l'immigration ne sont pas nécessairement plus rétrogrades à l'égard des valeurs modernes et libérales (...) » (Armony, 2010 : 88).

Partie 2 : Une reconnaissance pour la diversité

I. Partir de la diversité

La diversité doit être postulée, et non plus constatée, voire déplorée. Elle doit être une condition de la reconnaissance, pas un empêchement. Cela implique de développer des stratégies pour favoriser la diversité, très fragile.

II. Une reconnaissance inconfortable et difficile : la complexité, garantie du processus

Il s'agit de penser une reconnaissance approchant celle décrite par Alain Renaut dans *Un Humanisme de la diversité* (Renaut, 2009), comme une situation d'inconfort intellectuel fructueux, une « éthique de la diversité » : « (...) je défends là une sorte de devoir, si je puis dire, d'émigration choisie, et non pas d'immigration choisie, en entendant par devoir d'émigration choisie (émigration interne ou externe à l'espace national) celui de se reconnaître dans un "quelque part" d'où l'on n'est pas issu. » Bref, se forger « une culture de l'arrachement sans attachement » (Renaut, 2009 : 439-441).

III. Repenser la diversité

Nous suggérons quelques développements possibles.

Il n'est pas inutile de commencer par le constat suivant : la diversité comme valeur et norme est une réponse politique à une situation politique pensée dans les termes d'une « crise ». C'est particulièrement valable en France (Sénac, 2012 : 87-125). Cette réponse repose sur la conviction profonde que seule l'« intégration » (ou plus exactement l'assimilation) assure la cohésion sociale d'une société constamment menacée de division. Ce point a bien été mis en évidence dans des travaux empiriques (Sénac, 2012), ou en

science politique théorique mais proches de la sociologie et de l'anthropologie (Gagnon B., 2010) ; et beaucoup moins par les travaux philosophiques, même en philosophie sociale. Ainsi, la « promotion de la diversité, entendue comme politique publique, politique d'entreprise et enjeu médiatique » est souvent associée à ce qui a été appelé « la crise des banlieues » (Sénac, 2012 : 104-105) : « L'association récurrente entre la promotion de la diversité et la crise dite des banlieues illustre parfaitement l'ambivalence des liens entre diversité, politique d'égalité et politique de l'identité. » (Sénac, 2012 : 105), en d'autres termes entre diversité et reconnaissance.

C'est pourquoi il importe tant de multiplier les modèles déclinés selon des paradigmes de la reconnaissance différents selon les contextes, c'est-à-dire selon les lieux, mais aussi selon les époques. Le multiculturalisme ne peut pas être le même au Royaume-Uni et aux États-Unis (même au Canada) ; celui des années 1970 peut aussi ne plus convenir au début du XXI^{ème} siècle.

Le conflit, normal et pas inhabituel, doit retrouver une place centrale et non être considéré comme un événement ponctuel de déstabilisation : il doit seulement être contenu dans des limites raisonnables. Il s'agira de privilégier la « gestion de conflit » plutôt que la terrible expression de « gestion de la diversité ».

Pour cela, il faut à la fois favoriser l'interaction entre les individus et les groupes et leur séparation, plutôt que de privilégier l'une et de considérer l'autre comme un péril mortel. Naviguer entre les deux permet alors de se mesurer à l'enjeu majeur de la reconnaissance tel qu'identifié par Paul Ricoeur, celui d'une dynamique,

« (...) à savoir le passage de la reconnaissance-identification, où le sujet de pensée prétend effectivement à la maîtrise du sens, à la reconnaissance mutuelle, où le sujet se place sous la tutelle d'une relation de réciprocité, en passant par la reconnaissance du soi dans la variété des capacités qui modulent sa puissance d'agir, son *agency*. » (Ricoeur, 2009 : 381).

Soit aussi la combinaison d'une tension entre interaction et séparation. Ces interactions dans la séparation garantissent que les individus et les groupes se construisent des identités en ayant à leur disposition tous les outils nécessaires (comme l'intersubjectivité (Hegel, 1993 : Honneth, 2000)).

Il faut alors accepter qu'il y ait un « parcours de la reconnaissance » (Ricoeur, 2009), un cheminement, un voyage, une dimension de « test and trial » identitaire, fort peu compatible avec le droit, mais qu'il faut au moins envisager et accommoder. L'« itinérance » (notamment des identités) (Ricoeur, 2009 : 379) marquant un point de départ de la reconnaissance politique et non plus une contrainte à prendre plus ou moins en compte a posteriori.

Partie 3 : Critères de la diversité : la reconnaissance comme garantie du maintien de la diversité

I. Ambivalences et tensions

Proposons quelques critères d'une diversité saine ou d'un pluralisme apaisé.

Le premier concerne la possibilité de naviguer continuellement entre individuel et collectif, et non pas de faire reposer les revendications uniquement sur l'un ou sur l'autre (il se peut alors qu'il faille abandonner une reconnaissance constitutionnelle (Seymour, 2008)). Cela implique d'offrir la possibilité aux individus et aux groupes de s'auto-définir, dans la mesure du possible : laissons de côté pour le moment la question de l'illusion des choix illimités, celle du poids des déterminants sociaux et la critique du capitalisme ou du néo-libertarianisme qui se cachent derrière la rhétorique de l'auto-détermination. Cette dernière peut bien n'être que postulée.

II. Ceux qui parlent, ceux qui se taisent et écoutent

Le deuxième porte sur la prise de parole. Elle se décline en deux aspects : d'une part, il faut qu'elle soit prise par les individus et les groupes directement concernés, et non par d'éventuels porte-parole extérieurs autoproclamés (qui servent souvent de caution) ; d'autre part, il faut se prémunir contre la réduction au silence (via par exemple les politiques de respectabilité).

Le troisième découle du précédent. Le pluralisme préconisé ici ne doit pas être organisé – pour reprendre les termes en vigueur en relations internationales - de manière *top→down* (par une autorité telle que l’Etat notamment), mais *bottom→up*. Cela implique qu’il n’y ait pas de division entre groupes acceptables ou non, de revendications moins légitimes que d’autres (alors là...).

III. Appartenance ou allégeance

Le quatrième et dernier repose sur la possibilité de changer de groupe d’appartenance (dans une certaine mesure) provisoirement ou à long terme, par le biais d’une conversion ou, moins radicalement, par l’appréciation culturelle et les échanges. En ce sens, l’interprétation de la performativité (chez Judith Butler par exemple) est souvent abusive. Il ne s’agit pas de changer quotidiennement, comme bon nous semble, d’identité, d’appartenance et d’allégeance. Ce qui semble de prime abord très performatif, et éventuellement même seulement performatif, persiste et s’inscrit, notamment dans le corps : par la répétition (Butler, référence) et par le poids des étiquettes collées par d’autres au fil du temps (Eribon, 2012 ; Marie-Hélène Bourcier, référence). Le temps étant la dimension clé ici³²⁴.

Dans ce chapitre, nous avons renversé l’équation familière qui allait de la reconnaissance vers la diversité afin de penser une reconnaissance *pour* la diversité. Elle fournit la base sur laquelle élaborer une reconnaissance sans rachat ni réparation, c’est-à-dire une reconnaissance en rapport avec le passé, mais non déterminée par le passé.

³²⁴ Le temps joue aussi un rôle clé dans le pardon (Derrida, 2012).

CHAPITRE 9 : UNE RECONNAISSANCE SANS RACHAT NI RÉPARATION

La reconnaissance empêche la diversité et la diversité empêche la reconnaissance. Tel est le point de départ d'une entreprise de réélaboration du concept de reconnaissance. Introduire l'opérateur de l'échec dans ce mécanisme a permis de mettre en évidence le rôle de la violence. Cette violence n'émerge pas sur une toile blanche. Elle s'étend au cours du temps et structure l'Histoire. Elle est à la fois le pinceau du peintre et l'aplat de peinture sur la toile. En effet, le problème de la reconnaissance contre la diversité dans la violence est travaillé par un certain rapport à l'Histoire et au temps qui détermine les théories et politiques présentes. De la même manière que le don et le pardon « (...) ont un rapport essentiel au temps, au mouvement de la temporalisation » (Derrida, 2012 : 10), la violence dans l'axe reconnaissance-diversité s'inscrit dans le temps. Il n'est pas envisageable d'extraire tout à fait la violence de cette dynamique : l'objectif ici est de changer les techniques employées habituellement pour la contrecarrer que sont le rachat et la réparation dans un but expiateur et rédempteur. Ainsi, certains pays accordent aux groupes historiquement opprimés certaines politiques de reconnaissance par contrition³²⁵. Dans ces cas-là, il ne s'agit que de « mimer le rachat » (Derrida, 2012 : 59).

Parfois, ces politiques servent effectivement les populations. Telle mesure d'« *affirmative action* » augmentera bien la représentativité d'une minorité ethnique au sein d'un conseil local. Telle restriction d'impôt permettra à une population minoritaire déjà étranglée par les effets du chômage de masse de ne pas s'enfoncer encore un peu plus dans la misère. Telle démarche de médiation interculturelle favorisera l'accès à des membres d'un groupe opprimés en interne et les aidera à s'en émanciper. Les effets seront bien positifs. Mais nous nous intéressons ici aux intentions derrière les gestes. Ce n'est pas parce que le geste lui-même comporte une certaine grandeur d'âme que l'intention qui l'a motivé n'est pas pire que la situation qu'il y a à compenser.

325 Nous n'ignorons pas « le sens religieux » de « tradition judaïque ou chrétienne » (Derrida, 2012 : 19), notamment « biblico-coranique » et « abrahamique » (Derrida, 2012 : 13) de ces concepts ; mais nous l'explorons pas pour le moment.

La reconnaissance est une expérience qui s'inscrit dans la durée³²⁶. Elle est l'expérience du préjudice subi et de la réparation apportée (et non proposée, soumise au préjudicié, mais imposée, donnée, et appelant, comme le don (Derrida, 2012 : 9), un remerciement, une sorte de contre-don sans fin). Comme le pardon, plutôt qu'un événement unique et ponctuel, elle survient de manière répétée : elle est « une multiplicité d'instances ou d'instantanés (...) » (Derrida, 2012 : 15).

C'est pourquoi il faut en passer par les différentes facettes de la reconnaissance négative, dont la pire, la haine comme non-reconnaissance ultime. Multiplier les exemples de personnes riantes et épanouies grâce au multiculturalisme tout droit sorties de fascicules publicitaires ne servirait à rien intellectuellement. Sans quoi les évocations performatives et vides de « l'égalité des chances », surtout en contexte scolaire, risquent de ne traduire que de la culpabilité mal déguisée à l'égard des préjudiciés. Il faut penser le meurtre et le crime : le sacrifice et son éventuel pardon. Trois exemples en particulier méritent d'être convoqués comme supports de réflexion : la colonisation³²⁷, l'esclavage et les génocides³²⁸. Les trois ne sont pas sur le même plan et ne sont pas comparables. Ils comportent néanmoins des points communs, comme le rapport individuel/collectif (mais aussi la lutte à mort – au sens littéral cette fois -, et encore les conséquences sensibles des dizaines d'années plus tard y compris sur les survivants).

Ainsi, lorsqu'ils analysent les politiques de reconnaissance au Canada et au Québec, Will Kymlicka (pour le multiculturalisme libéral) et Michel Seymour (pour des droits collectifs pour les peuples dans un contexte libéral) situent leur pensée dans un certain contexte. Ils sont les héritiers d'un passé qui pèse lourdement sur les décisions à prendre pour le pays, quand bien même ce passé n'est même pas directement abordé. Souvent les textes sur les versions les plus contemporaines des théories et politiques de reconnaissance laissent penser qu'elles sont strictement ancrées dans le présent. Le multiculturalisme serait ainsi une réponse actuelle à des défis actuels, liés d'une part à une conception de l'identité

326 Comme le sont le pardon et le don et dont l'usage est peut-être abusif (Derrida, 2012 : 10-11) : les trois concepts se dérobaient au présent, appellent l'excuse et génèrent de la culpabilité de qui accorde le pardon ou reçoit la reconnaissance.

³²⁷ Dont il n'y a pas lieu de discuter le détail des « bienfaits » apportés par les colons précise Albert Memmi, car le colonisé est toujours, dans la pauvreté ou l'opulence, un « homme dominé » (Memmi, 2010). De la même manière, l'esclave, qu'il habite la maison du maître ou travaille aux champs demeure dans les chaînes de l'esclavage.

³²⁸ Et surtout la Shoah, unique dans l'Histoire, par son ampleur, par la scientificité de son exécution, et par son annonce longtemps à l'avance de la part des persécuteurs, comme le précise Jankélévitch dans *L'Imprescriptible* (Jankélévitch, 1986 : 37).

propre à la modernité tardive, et d'autre part à une augmentation de la diversité due à une accélération des migrations. Alors que la gestion des « sociétés divisées » (Weinstock, 1999) dépend profondément du contexte ayant rendu la diversité possible. Car, « [l']incorporation des minorités aux communautés politiques s'est produite en effet de différentes façons : de la conquête et de la colonisation de sociétés auparavant autonomes, à l'immigration volontaire d'individus et de familles. » (Kymlicka, 2001 : 23), ou au gré des déplacements de populations réfugiées, en particulier au Moyen-Orient actuellement. Penser la reconnaissance politique en dehors de ces déterminants expose à un échec.

Pour ébaucher le dessin d'une reconnaissance renouvelée, nous nous penchons donc d'abord sur le poids du passé ; puis sur la question du pardon qui en dépend, et enfin nous proposons quelques critères d'une reconnaissance satisfaisante.

Partie 1 : Le poids du passé

I. La reconnaissance politique : un outil au service de l'expiation d'un passé qui ne passe pas

La reconnaissance charrie avec elle un rapport au passé qui n'est pas apaisé.

« (...) dans tous les cas, on ne doit pas et/ou on ne peut pas revenir sur un passé. Le passé est passé, l'événement a eu lieu, la faute a eu lieu, et ce passé, la mémoire de ce passé reste irréductible, intraitable. (...) On ne traitera jamais du pardon si l'on ne tient pas compte de cet être-passé, d'un être-passé qui ne se laisse jamais réduire, modifier, modaliser en un présent passé ou en un passé présentable ou re-présentable. » (Derrida, 2012 : 31).

Il y a de « l'être-passé » dans la reconnaissance qui rend impossible et sans doute pas souhaitable l'apaisement : « (...) cet impassable, cette impassibilité aussi du passé (...) » reste à penser sans cesse (Derrida, 2012 : 31). Cet apaisement impossible affecte le présent. Le passé hante durablement la reconnaissance.

Le problème du rapport au passé – tant dans le pardon que dans la reconnaissance – est plus clair en allemand qu'en français (Derrida ne fait pas explicitement référence à

l'allemand, mais la tournure de sa phrase suggère une traduction et une distinction entre « müßen » et « dürfen » : « (...) dans tous les cas, on ne doit pas et/ou on ne peut pas revenir sur un passé [il ne dit pas « le » passé]. Le passé est passé, l'événement a eu lieu, la faute a eu lieu, et ce passé la mémoire de ce passé reste irréductible, intraitable. » (Derrida, 2012 : 31). Intraitable ici à la fois au sens d'intransigeante avec le présent, mais aussi au sens anglais de « *to compute* », qui quelque part, ne pourrait pas être « *processed* » (« *processed* »), comme un ordinateur dont le processeur ne fonctionnerait pas, qui serait incompréhensible, insaisissable.

Derrida poursuit :

« On ne traitera jamais du pardon si l'on ne tient pas compte de cet être-passé qui ne se laisse jamais réduire, modifier, modaliser en un présent passé ou en un passé présentable ou re-présentable. C'est un être passé qui ne passe pas (...). C'est cet impassable, cette impassibilité aussi du passé et de l'événement passé qui prend les formes différentes que nous devrions analyser sans répéter et qui sont celles de l'irréversible, de l'inoubliable, de l'irréparable, de l'irrévocable, de l'inexpiable, etc. » (Derrida, 2012 : 31-32).

Et la reconnaissance politique est entièrement conditionnée par cet impassable passé. Les politiques de la reconnaissance expiatoire visent à effacer le préjudice jusqu'à ce qu'il devienne possible de le nier³²⁹. La question sous-jacente est celle de la possibilité même de la reconnaissance : est-il possible d'admettre ce qui s'est passé ?

II. La reconnaissance possible ou impossible : point de départ

La reconnaissance est une réponse présente à un préjudice passé. En ce sens, la reconnaissance expiatoire a rapport au pardon. Ce dernier « (...) peut devenir un appel à la reconnaissance [au sens de gratitude, mais pas seulement], un poison, une arme, une affirmation de souveraineté, voire de toute-puissance. » (Derrida, 2012 : 11). Le pouvoir

³²⁹ Elles s'opposent donc radicalement au pardon dans ce cas puisque « (...) le pardon n'est pas oubli ou effacement de l'acte, mais il est libérateur du fautif, transformé et relevé [*aufhebt*] de sa faute ou de son crime. » (Zarka, 2014 : 438).

appartient à qui accorde la reconnaissance, et non à qui la reçoit, alors même que qu'il était déjà dans la position du maître³³⁰.

L'aporie la plus fréquentée est celle de la possibilité ou de l'impossibilité du pardon, et des conditions éventuelles d'un possible pardon, ou plus exactement une seule condition, celle du pardon demandé (Zarka, 2014 : 444 ; Jankélévitch, 1986). Condition à laquelle Derrida en oppose une autre, celle de l'impossibilité même du pardon comme point de départ d'un pardon possible (Zarka, 2014 : 445 ; Derrida, 2012). Pour autant, ce n'est pas l'opposition entre possible et impossible pardon qui polarise la discussion entre Derrida et Jankélévitch, mais plutôt celle de l'opposition entre pardon pur et impur, entre vrai pardon et ce qui n'est pas du pardon. Le pardon pur comporte trois « marques » : la première est celle d'un moment particulier, le pardon est « un événement daté » (Zarka, 2014 : 440) ; la deuxième est celle du caractère désintéressé du pardon, comme un « don gracieux » sans attendre de contrepartie (Zarka 2014 : 440-441), sans attendre aucune épiphanie chez le coupable ; la troisième est celle du rapport interpersonnel dans le pardon (Zarka, 2014 : 441). C'est la plus saisissante pour comprendre les périls de la reconnaissance politique expiatoire. En effet, « (...) le vrai pardon ne peut s'exercer pour autrui (la victime disparue) ou par autrui (un représentant ou un descendant du bourreau). Il n'a de sens que lorsque l'offenseur et l'offensé, la victime et le bourreau sont toujours vivants. » (Zarka, 2014 : 441). Aucune politique de reconnaissance ne peut s'apparenter à une demande de pardon.

Pour pardonner cependant, encore faudrait-il que le crime ait été admis : « Il faudrait, pour prétendre au pardon, s'avouer coupable, sans réserves ni circonstances atténuantes. » (Jankélévitch, 1986 : 51). Il en va de la reconnaissance du crime comme au sens d'une reconnaissance de dette. Mais de même qu'il n'y a pas de savoir possible de « ce crime sans nom » (Jankélévitch, 1986 : 28), de même que sa connaissance est impossible, sa reconnaissance l'est aussi, certes parce que ceux qui l'ont perpétré ont bonne conscience et dorment bien (Jankélévitch, 1986 ; Derrida, 2012), mais surtout parce qu'il hors de toute proportion humaine (Jankélévitch, 1986 : 29). Dans *Pardoner*, Jacques Derrida répond à Vladimir Jankélévitch dans *Le Pardon*, et surtout dans *L'Imprescriptible. Pardoner ? Dans l'honneur et la dignité*. Il s'attache à expliquer à des lecteurs moins contemporains le contexte de l'emportement de Jankélévitch (Derrida, 2012 : 25).

330 Derrida dit de « maîtrise » (Derrida, 2012 : 11).

Comment passer de la reconnaissance au pardon ? Le passage, Derrida l'opère à deux reprises, l'une implicite, et l'autre explicite, utilisant deux nuances du terme de reconnaissance. La première lorsqu'il passe de la deuxième personne du singulier à la deuxième personne du pluriel ou à un pluriel de majesté, en passant du tu au vous, prenant ainsi de la distance à la fois avec Levinas et Buber (Derrida, 2012 : 14) : « (...) si le « vous » n'est pas un « vous » de respect ou de distance, comme ce « vous » dont Levinas dit qu'il est préférable au « tu » de Buber qui signifierait trop de proximité ou de familiarité, voire de fusion, risquant d'annuler la transcendance infinie de l'autre ; si donc le « vous » du « je vous demande pardon », « pardonnez-moi » est un vous collectif pluriel, la question devient alors celle du pardon *collectif* (...). » (Derrida, 2012 : 14-15).

Ce passage au niveau collectif permet de penser le cœur du problème reconnaissance-diversité-pardon.

III. La haine : une reconnaissance négative très particulière

Il nous faut rebâtir la reconnaissance à partir de la reconnaissance négative, et de sa facette la plus sombre parmi les plus sombres, la violence haineuse. À l'intérieur de la violence se situe une sorte de cas particulier de la violence : la haine ou violence haineuse, c'est-à-dire une modalité très particulière de reconnaissance négative. Elle va bien au-delà de « l'insulte qui piétine » (Jankélévitch, 1986 : 24) ou du mépris. Elle n'a rien d'une « flambée de violences » (Jankélévitch, 1986 : 43) ou d'une émeute. Les crimes qui en relèvent ne sont pas n'importe quels crimes. Ils touchent à l'humanité de l'Homme. Ils sont « (...) le produit de la méchanceté pure et de la méchanceté *ontologique* » (Jankélévitch, 1986 : 25), dont aucun animal ne serait capable³³¹. « (...) quand le crime est trop grave, quand il franchit la ligne du mal radical, voire de l'humain, quand il devient monstrueux, il ne peut plus être question de pardonner, le pardon devant rester, si je puis dire, entre hommes, à la mesure de l'humain (...). » (Derrida, 2012 : 22).

³³¹ Jankélévitch de s'emporter et traiter les nazis et leurs facilitateurs (élites, masse populaire, etc.) de chiens précise bien : « On nous reprochera de comparer ces malfaiteurs à des chiens ? Je l'avoue en effet : la comparaison est injurieuse pour les chiens. Des chiens n'auraient pas inventé les fours crématoires, ni pensé à faire des piqûres de phénol dans le cœur des petits enfants... » (Jankélévitch, 1986 : 45).

La haine forme un précipité de reconnaissance en révélant sa nature, dans le tube à essai de la diversité. La haine convoque la reconnaissance par son intrinsèque spécificité dans le choix de son objet. La victime est méthodiquement sélectionnée (Girard, 2009), rien n'est laissé au hasard, et le crime haineux est préparé bien en amont de l'événement (Jankélévitch, 1986 : 41). En matière de haine, l'intention compte, en effet (Jankélévitch, 1986 : 41). C'est en cela que la haine est plus précise que la violence en général, parce qu'elle a une cible définie :

« Les violences anonymes et en quelque sorte impersonnelles de la guerre, écrasant indistinctement les malheureux civils sans défense, ne choisissaient pas leurs victimes comme les choisissait le sadisme raffiné des Allemands ; à proprement parler, c'étaient des atrocités sans intention ; l'aviateur inconscient qui lâchait aveuglément sa bombe au-dessus d'Hiroshima ne traitait pas le bétail humain, et il n'a pas non plus détruit Hiroshima par méchanceté ; il ne déniait pas aux Japonais le droit de vivre³³² (...). » (Jankélévitch, 1986 : 41).

Dans son exécution également, la haine se distingue des autres types de violences. Le meurtre haineux n'a rien d'accidentel et hasardeux. Victime et auteur du crime ne se sont pas retrouvés au mauvais endroit au mauvais moment. La haine met une population en coupe réglée. Elle cible. La haine épargne certaines personnes mais pas d'autres ; elle épargne certains groupes, mais pas d'autres. C'est ainsi qu'elle se définit et souvent, est « justifiée ». Ainsi,

« [ce] fut un des thèmes ordinaires de la propagande « française », de ses affiches et de ses tracts : les Allemands n'en veulent qu'aux méchants et aux métèques ; ceux qui n'ont rien à se reprocher, c'est-à-dire l'immense majorité de ce pays, les honnêtes gens, les Français de naissance, les privilégiés de la bonne conscience et de la nationalité-à-titre-originaire, ceux-là n'ont rien à craindre d'un ennemi aussi correct que chevaleresque. Or qu'est-ce qu'une catastrophe « nationale » qui atteint certaines classes de citoyens en épargnant d'autres ? Ce n'est pas une catastrophe nationale. » (Jankélévitch, 1986 : 84).

Ce qui conduit des cibles potentielles à se comporter de manière à être épargnées si elles n'ont « rien à se reprocher ». Elles essaieront le plus possible de correspondre à ce que pourrait vouloir le persécuteur, en vain. La liste des exigences ne cessera de s'allonger

³³² Plus loin, Jankélévitch rattache à son développement le terrorisme dans un sens qui n'est plus celui d'aujourd'hui. De nos jours, le terrorisme cible une catégorie de victimes en particulier et n'est pas « (...) qu'une dégénérescence de la révolution. » (Jankélévitch, 1986 : 42). Il conserve cependant cet aspect de hasard (un attentat dans un pays visé peut survenir n'importe où à n'importe quel moment – ou plutôt c'est ce que les auteurs de l'acte aimeraient que les populations potentiellement ciblées croient) ce qui contribue à sa force de déstabilisation de l'ordre politique.

rendant l'échec de la protection inévitable et imminent. Au mieux, ces victimes seront sacrifiées un peu plus tard que les autres. Combien sont restés en Allemagne pensant s'en sortir sans problème car ils étaient bien allemands, ne parlant pas yiddish à la maison et lisant Goethe, laissant passer l'opportunité de fuir lorsqu'elle se présentait, regardant l'étau se resserrer autour d'eux mais ne le réalisant qu'une fois arrêtés ? Le persécuteur fait croire à la victime qu'elle sera épargnée « si ». Ou alors les persécutés sont toujours les autres et lorsque la haine arrive enfin à son propre groupe, il est trop tard.

Elle est un face-à-face déséquilibré : entre deux individus (ou entre un individu attaqué à plusieurs) dans l'ombre de leurs collectivités d'appartenance. C'est là tout le contraire du pardon qui ne pourra voir lieu que sans la médiation de représentants (Derrida, 2012 : 16).

Partie 2 : La question du pardon : possible ou impossible

I. Retour au crime, retour sur le crime

Repenser la reconnaissance en retournant au crime s'inscrit dans une fidélité à la lecture de Hegel par Honneth (Honneth, 2000 : 23-55). Pour autant, nous entendons ici la notion de crime et celle de lutte volontairement au sens commun. Le pardon tel que lu par Derrida chez Jankélévitch peut être alors interprété comme cette réponse de la victime à l'agresseur, comme une violence en retour (Derrida, 2012 ; Jankélévitch, 1986). Réponse dérisoire.

« Le crime au sens strict n'intervient qu'avec le type d'actions négatives que Hegel introduit au deuxième niveau : en spoliant autrui, le sujet porte volontairement atteinte à la forme générale de reconnaissance qui s'est réalisée dans les rapports juridiques en vigueur. (...) Or le sujet, atteint dans sa personne ne peut réagir adéquatement qu'en se défendant activement contre son agresseur. Cet « effet en retour » du crime sur son auteur sous la forme d'une réaction de défense de la part de la victime, constitue dans l'ensemble du processus la première série d'actes que Hegel désigne expressément par le concept de « lutte » : on voit ici s'engager entre deux « personnes », c'est-à-dire entre deux sujets porteurs de droits, une lutte dont l'objet est la reconnaissance de leurs exigences respectives et divergentes. » (Honneth, 2000 : 40-41).

Le crime haineux représente alors une modalité spécifique de lutte pour la reconnaissance. Le crime est à la fois non-reconnaissance – il a pour but l’annihilation de la victime – et reconnaissance négative : l’auteur prend tout de même en compte l’identité de la victime qu’il sacrifie.

II. Le propre de l’Homme

La haine se joue à la limite de l’humain, conduisant par exemple à une distinction hiérarchique entre « sous-hommes » et « surhommes » :

« Et cela se passe toujours autour de la limite de l’homme, de la figure humaine. (...) C’est parce qu’ils se sont pris pour des *surhommes* et ont traité les Juifs comme des *sous-hommes*, parce que, des deux côtés, les nazis ont cru pouvoir passer la limite de l’homme, qu’ils ont commis contre l’humanité ces crimes *inexpiables* (...). » (Derrida, 2012 : 60).

Les animaux non-humains ne haïssent pas. Ils peuvent être cruels, mais cette cruauté est sans haine. Alors qu’il reste à prouver que le pardon n’appartient qu’à l’humain – Derrida en doute – la haine est bien le propre de l’Homme.

Or la reconnaissance expiatrice a rapport au pardon. L’aporie la plus fréquentée est celle de la possibilité ou de l’impossibilité du pardon, et des conditions éventuelles d’un possible pardon. Mais, « (...) le pardon n’a plus de sens là où le crime est devenu, comme la Shoah, « inexpiable », hors de proportion avec toute mesure humaine. » (Derrida, 2012 : 30).

La reconnaissance aussi défie la mesure humaine.

III. La mise à mort

Qui a donné la mort ? Et comment ? Ces deux questions conditionnent le pardon et la reconnaissance du passé.

Dans la modalité spécifique de la reconnaissance négative qu'est la violence haineuse, la mort joue un rôle central. Elle soulève non seulement la question des identités du coupable et de la victime – ou des victimes, indénombrables ou presque, « un ensemble de victimes anonymes » (Derrida, 2012 : 16) -, mais surtout du déroulement de la mise à mort. C'est ce dernier qui permet de déterminer s'il y a violence haineuse ou si le crime n'est pas un sacrifice.

Elle comporte plusieurs caractéristiques.

L'une est son caractère public. De même, les tentatives de réparation de la violence haineuse prendront aussi un tour public (Derrida, 2012 : 17-18) et éventuellement surjoué. Il y a un message destiné à tous – autres victimes potentielles, mais aussi persécuteurs éventuels dont la dureté pourrait faiblir par pitié et compassion – qui fonctionne parfois comme une signature. Les lynchages par pendaison au Sud invoquent immédiatement le Ku Klux Klan aux États-Unis. Les décapitations d'otages occidentaux, mises en scène, filmées, et diffusées sur des chaînes internationales ou les réseaux sociaux, sont signées Daech ou ISIS (l'acronyme en anglais).

La mise en œuvre de la haine est d'ailleurs très sophistiquée. Il ne suffit pas d'infliger une douleur insupportable, encore faut-il que son ampleur se voie ou au moins puisse être au moins partiellement imaginée par les témoins. Elle se distingue ainsi de la plupart des meurtres³³³, même les plus effroyables.

Surtout, le crime et sa cible ont été annoncé longtemps à l'avance (Girard, 2009 ; Jankélévitch, 1986 : 42-43), mais bien souvent est resté lettre morte. Il y a eu reconnaissance, et en même temps absence de reconnaissance.

C'est aussi en quoi la haine oblige à repenser la reconnaissance, et en donne les moyens.

³³³ À l'exception peut-être des meurtres par des tueurs en série qui partagent beaucoup de points communs avec les crimes de haine.

Partie 3 : Les critères d'une reconnaissance satisfaisante

Partant de ces considérations, nous proposons quelques pistes.

I. Les traces du passé dans la reconnaissance

Même à l'endroit le plus atroce, la nature a repris ses droits. L'herbe a repoussé. Et par un jour ensoleillé d'automne, par un ciel presque limpide mais à l'air déjà mordant, le visiteur aura bien du mal à imaginer la catastrophe qui a eu lieu là même où il pose ses pieds : « L'automne est merveilleux à Ravensbrück. » (Jankélévitch, 1986 : 48). Il pourra le savoir intellectuellement, l'avoir appris dans les livres d'Histoire, en avoir entendu le récit par des survivants, il lui semblera impossible que cet endroit soit le même que celui qui lui est décrit. La végétation repousse jusqu'à l'engloutissement. Il ne subsiste plus que des traces qu'il faut deviner, jusqu'à ce que ces traces deviennent elles aussi si ténues qu'elles en seront un jour invisibles pour qui ne sait pas au préalable où les trouver.

Il reste à reconnaître et savoir reconnaître ces traces du passé. Le rapport à l'oubli demeure compliqué, commençant même avant l'oubli « officiel et normatif » (Jankélévitch, 1986 : 48). Mais c'est bien la moindre des choses dues aux victimes, car « [qui] en parlerait si nous n'en parlions pas ? (...) Les massacrés n'ont plus que nous pour penser à eux. (...) Les morts dépendent entièrement de notre fidélité... Tel est le cas du passé en général : le passé a besoin qu'on l'aide, qu'on le rappelle aux oublieux (...) car le passé a besoin de notre mémoire (...) » (Jankélévitch, 1986 : 59-60). Le refus de pardonner en ce sens est une manière d'honorer leur mémoire, et presque de payer la dette contractée par les survivants pour juste être des survivants. Cela même si les gestes de mémoire ne seront que dérisoires, « (...) des gestes impuissants, symboliques et même déraisonnables (...) » (Jankélévitch, 1986 : 58).

II. La reconnaissance des esclaves, des persécutés et des dominés

Chez Honneth – et la plupart des auteurs contemporains – la prise de conscience de l’oppression appartient au minoritaire, au persécuté, à la personne ayant subi le préjudice de la reconnaissance négative.

Il ne se trouve pas d’auteur envisageant la prise de conscience du dominant de sa position de dominant. Dans cette théorie de la prise de conscience comme condition première de l’émancipation – marquant le début de la sortie de l’oppression – la position du dominant est négligée. Quelle prise de conscience doit bien avoir ce dernier ? C’est toujours à la victime de déconstruire sa position de dominée. Les victimes ont déjà subi le préjudice et il leur incombe encore de porter le poids du pardon³³⁴ et de la réparation. L’échec vient de là. Il en va de la responsabilité du dominant de déconstruire sa position. Le dominé n’a pas à l’aider (car il est certain que comme la victime est encouragée à pardonner au bourreau, au risque, si elle refuse, d’avoir à subir le stigmate de celle qui a refusé le pardon, le dominant invitera aussi le dominé à l’éduquer, et se plaindra encore si celui-ci obtempère de trop mauvaise grâce). Jankélévitch.

Le pardon est un bon exemple : alors qu’il devrait être entièrement l’affaire du bourreau, au moins dans le geste de demande de pardon, il repose de nos jours complètement sur les victimes. À lire Jankélévitch³³⁵, il semblerait que le moment de ce renversement date de l’après-guerre. Le bourreau n’a plus rien à faire, la victime vient à lui les mains ouvertes, prête à tout lui concéder, encouragée vivement en cela par des survivants « non concernés » (Jankélévitch, 1986 : 56). Le pardon en perd complètement son sens. Le problème n’est plus vraiment de la possibilité ou de l’impossibilité du pardon ou des conditions du pardon, ou encore du pardon de l’impardonnable, mais celui de sa prolifération. Le pardon n’est pas rare car si difficile : au contraire, il est partout et très facilement accordé, s’il est encore du pardon. Comment pardonner à Mengele ? Eva Kor

334 Malheur encore à la victime qui ne pardonnerait pas, ou avec trop peu d’empressement : « « (...) il y a dans le pardon, dans le sens même du pardon, une force, un désir, un élan, un mouvement, un appel (...) qui exigent que le pardon soit accordé, s’il peut l’être, même à quelqu’un qui ne le demande pas, qui ne se repent ni ne se confesse, ni ne s’améliore ou ne se rachète : par-delà, par conséquent, toute *économie* identificatoire, spirituelle, sublime ou non, par-delà même toute expiation. » (Derrida, 2012 : 24).

335 Nous n’utilisons ici que ses textes réunis dans *L’Imprescriptible. Pardonner ? Dans l’honneur et la dignité* (Jankélévitch, 1986). Il faudrait certainement compléter par son « (...) étude purement philosophique sur le pardon (...) », *Le Pardon* (Jankélévitch, 1967). Cependant, les réponses qu’il apporte à la question « Faut-il pardonner ? » dans *L’Imprescriptible* (différentes de celles données dans *Le Pardon* (Jankélévitch, 1986 : 14)), sous une forme épidermique, correspondent mieux au propos que nous essayons de défendre.

lui a ouvertement pardonné affirme-t-elle, victime pardonnant directement à son bourreau de son vivant (peut-être même du vivant de Mengele). C'est aujourd'hui le refus de pardonner qui passe pour dénué de morale (contrairement aux années 1960 (Jankélévitch, 1986 : 58)). Mais « [pourquoi pardonnerions-nous à ceux qui regrettent si peu et si rarement leurs forfaits ? » (Jankélévitch, 1986 : 52). Pourquoi accepter des réparations presque sans condition ? Comme le pardon, la reconnaissance politique ne doit pas être acceptée à tout prix, comme étant « déjà bien », ou « partant d'une bonne intention ».

III. Les conditions de la reconnaissance : circonstances et critères

La reconnaissance est accordée avec beaucoup trop de légèreté. Surtout, une fois qu'elle est proposée, il n'y a aucun espace de refus possible pour ses bénéficiaires jusque dans les formes qu'elle prendra. Ils doivent en accepter les termes et seraient encore bien ingrats de faire la fine bouche. La reconnaissance politique est trop souvent un pot de vin. Elle achète le silence des victimes. Pourtant, le soulagement (matériel par exemple) éventuellement obtenu n'est rien en regard du préjudice subi³³⁶. Les deux sont hors de proportion (même lorsque la limite de l'humain est encore loin). Les politiques de la reconnaissance sont structurées selon la réponse à la question : qui reconnaît ? Et comment ? Plus rarement est pensée l'envers de la question : qui est reconnu ? Et comment ? Le renversement n'est pas anodin.

Nous envisageons donc trois pistes pour tenter de surmonter cet obstacle. La première est celle d'une reconnaissance de la trace, où le passé subsisterait, mais sous forme d'une trace³³⁷. Il n'est pas question de l'oublier³³⁸ (Jankélévitch, 1986) ; mais il ne doit pas déterminer la reconnaissance politique. La deuxième est celle d'une répartition plus équilibrée des efforts de reconnaissance. Il est souvent question de réciprocité en matière de reconnaissance politique (où les minoritaires sont considérés comme seulement

³³⁶ D'ailleurs comment le mesurer et le quantifier ? Jankélévitch répond : « (...) gardez vos indemnités, les crimes ne se monnaient pas. » (Jankélévitch, 1986 : 59).

³³⁷ Pensons par exemple au travail du photographe Roberto Frankenberg : parti sur les traces des disparus de sa famille, il a photographié la nature engloutissant peu à peu les camps d'extermination de Sobibor, Treblinka, Auschwitz-Birkenau, et Majdanek, recouvrant les barbelés d'une végétation grimpante et rongant le bois des baraquements. Il a été exposé à la Maison de la culture yiddish et à la Maison Européenne de la photographie en 2014-2015 : <http://www.mep-fr.org/evenement/roberto-frankenberg/> (page consultée le 13 septembre 2015).

³³⁸ De même le pardon n'est pas oublié (Derrida, 2012 : 21).

bénéficiaires de ce qu'il conviendrait presque d'appeler des privilèges, qu'ils ne paieraient d'aucune contrepartie, comme si l'intégration leur était offerte sur un plateau d'argent). Lorsqu'il est question de réciprocité, il s'agit encore d'une forme d'exigence à l'égard de ceux qui demandent la reconnaissance ; pourtant, cette dernière doit aussi aller dans l'autre sens. Ce n'est pas au minoritaire d'éduquer le majoritaire sur son oppression. Le majoritaire a la responsabilité de déconstruire sa position et les privilèges l'accompagnent. La troisième opère un retour à la vocation première de la reconnaissance telle qu'elle a été pensée par les auteurs de l'École de Francfort : la reconnaissance visant l'émancipation. Pour cela, elle ne doit pas être réduite à l'obtention de droits, et l'émancipation elle-même ne doit pas être limitée à la reconnaissance.

Dans ce chapitre, nous avons envisagé le troisième volet d'un renouvellement du concept de reconnaissance, particulièrement dans son expression politique : une reconnaissance qui ne soit plus expiatoire, sans rédemption possible ni même souhaitable, c'est-à-dire sans rachat ni réparation des fautes commises et des préjudices subis. Elle est une acceptation complète du préjudice et de ses conséquences, et non un évitement. Elle est aussi refus du pardon. Sans quoi « [notre] printemps est manqué. » (Jankélévitch, 1986 : 104).

CONCLUSION GÉNÉRALE

“(…) a minority is only thought of as a minority when it constitutes some kind of a threat to the majority, real or imaginary. And no threat is ever quite imaginary.”

Christopher Isherwood, *A Single Man*³³⁹.

³³⁹ ISHERWOOD, Christopher, 2013, *A Single Man*, New York City, Farrar Straus Giroux. Sur Isherwood et le multiculturalisme (particulièrement dans la scène d’enseignement de *A Single Man*, lire « Isherwood the Multiculturalist », *The Chronicle of Higher Education*, January 10th, 2010, <http://chronicle.com/article/Isherwood-the-Multiculturalist/63446/> (page consultée le 16 août 2015).

Le malheur de la reconnaissance

Le voyage s'achève ici. L'itinéraire a été long et semé d'embûches, surmontées autant que possible. Nous avons tenté d'apporter une modeste contribution à un sujet considéré à tort comme rebattu. Au terme de cette aventure, le lecteur sera peut-être enfin convaincu au minimum de son intérêt³⁴⁰ : la reconnaissance comme sujet d'étude mérite une nouvelle attention. Ses problèmes sont loin d'être épuisés. Au contraire, ils sont sans cesse renouvelés (dans leur formulation et dans leurs enjeux) et compliqués. Il faut se résigner à cette complexité et ne jamais la réduire à la facilité de slogans. Elle est la preuve de pics appliqués à l'uniformisation capitaliste des mœurs et des valeurs. Elle aiguillonne des modèles surannés et poussiéreux de vivre-ensemble qui n'ont pu se maintenir à travers les ans qu'au prix de l'exclusion du plus grand nombre. Elle oblige à un questionnement identitaire incessant. La question de la reconnaissance persiste parce qu'elle ne peut disparaître, jamais identique à elle-même. Surtout, elle ne doit pas disparaître.

Séparation et absence de réconciliation ne sont pas des inconvénients – des défis, tout au plus. L'unité n'est pas uniformité. L'assimilation n'est plus une option : pour toutes les raisons invoquées au fil de la recherche, aucun modèle social reposant sur cette exigence ferme ne peut plus être viable, s'il l'a jamais été. L'innovation théorique et politique s'en trouve encouragée car dès lors vitale. Ainsi la philosophie est ancrée dans le quotidien. Il lui appartient, à elle aussi, de régler des problèmes très concrets. Il faut imaginer de nouveaux modèles de reconnaissance politique : pas un multiculturalisme à la française, quelque chose d'autre. Il serait dommage de se priver d'énergies parce qu'elles sont issues de classes sociales défavorisées, ou ne sont pas blanches, pas riches, pas masculines, pas cisgenres, pas chrétiennes, etc. Pour cela, la philosophie politique et la philosophie sociale fournissent le meilleur appareil.

³⁴⁰ Les dangers d'un tel sujet étaient nombreux, « faux vrai concept » ou « vrai faux sujet » comme le souligne Ricoeur (Ricoeur, 2009 : 15). Nous avons tenté d'en tenir compte au mieux.

Les tentatives de réponse au problème de départ formulées ici sont contingentes. Elles dépendent lourdement de lectures forcément limitées dans leur ampleur et dans leur profondeur. Si l'occasion en est donnée, il faudra y revenir à nouveau plus tard en étant mieux équipé. Leur méditation est toujours encore à mûrir. L'actualité d'alors leur fournira d'ailleurs sans doute un éclairage différent. Travailler incessamment le même corpus, revenir aux mêmes auteurs mais sous des angles différents, à des moments différents : voilà un début de méthodologie. Par ailleurs, il est certain que le contexte de production final a orienté certaines interprétations, dans un sens probablement plus épidermique – plus « allergique » comme le dirait Levinas – que ce qu'aurait permis une période plus apaisée. La violence est au cœur de la reconnaissance. À cet égard, les années qui viennent de s'écouler en ont fourni une illustration tragique, et aucun baromètre ne pointe en direction d'une amélioration.

La reconnaissance empêche la diversité et la diversité empêche la reconnaissance. Telle était l'hypothèse de départ. Cette intuition première est aussi la cause profonde de l'empêchement répété de la reconnaissance. Introduire l'opérateur de l'échec dans le rouage de la diversité et de la reconnaissance nous a permis d'identifier les zones les plus problématiques : les fondements même de la reconnaissance, les modalités de la non-reconnaissance, et la question de la violence, véritable angle-mort des théories et des politiques les plus courantes.

Partant de ces difficultés considérables, nous avons tenté de proposer une piste de reconstruction de la reconnaissance, non pas trois voies possibles, mais bien trois aspects d'un même concept renouvelé de la reconnaissance. Elle est sous-tendue par le postulat d'une auto-détermination radicale des individus et des groupes. Même si elle ne sera pas complètement possible ou constatable parce que des déterminants viendront s'interposer entre les aspirations identitaires et leurs réalisations, elle devra guider théories et politiques de la reconnaissance.

Le premier aspect repose sur la séparation. Elle est plus délicate à obtenir de nos jours dans des sociétés occidentales hautement diversifiées, perméables aux échanges et économiquement libérales. Il ne s'agit pas de décourager les contacts mais de contrer l'injonction à l'uniformisation. La séparation permet de dépasser le caractère conditionnel de certaines politiques de reconnaissance (qui ne relèvent alors plus que de la tolérance) :

soumettez-vous à notre modèle, et alors vous serez reconnus (dans le mariage, la parentalité, la laïcité, etc.). Elle est une résistance à la conversion.

Le deuxième aspect concerne la diversité comme postulat d'une nouvelle politique de reconnaissance, et non plus comme simple dimension. La reconnaissance est repensée à partir de la diversité. Les conséquences sont plus profondes au niveau individuel qu'au niveau collectif. Ce point permet de dépasser une aporie majeure de la reconnaissance : celle de la variabilité au cours du temps des identités et des cultures. Dans quelle mesure accepter qu'il n'y ait plus identité de l'identité ? Une sorte de régulation devrait avoir lieu d'elle-même car il est peu probable que chacun décide du jour au lendemain de changer radicalement d'identité. C'est la répétition de la performance, jour après jour, qui fait l'identité (et parfois, répétés assez longtemps, des gestes appris donnent l'impression d'être naturels, comme une démarche qui serait plus ou moins masculine, ou plus ou moins féminine) (Butler, 2005).

Le troisième et dernier aspect a trait au poids du passé dans la reconnaissance : désormais cette reconnaissance-là ne sert ni à racheter des fautes commises ni à compenser des préjudices subis. Elle n'est plus un outil, mais une modalité des relations intersubjectives, telle qu'elle l'a été conçue originellement. Il ne s'agit pas d'ignorer les tragédies passées, bien au contraire ; mais plutôt de les prendre en compte aujourd'hui tout en sachant que la reconnaissance n'y changera rien ou presque rien. Les génocides, l'esclavage et la colonisation, pour s'en tenir à trois exemples emblématiques, sont la hantise du présent : seules leurs conséquences actuelles peuvent être modifiées.

Finalement, tout le chemin parcouru vise seulement à essayer de trouver une porte de sortie au malheur de la conscience et, par conséquent, de la reconnaissance. Ce problème n'a jamais été réglé et revient régulièrement hanter politiques et théories (en témoigne la prolifération bibliographique qui traduit bien cet *unfinished business* de la reconnaissance). Ce malheur spectral a des conséquences théoriques, mais aussi directement politiques sur les individus et les groupes. Le malheur de la reconnaissance peut-il même être surmonté ? Rien n'est moins sûr. Il n'est peut-être pas destiné à l'être d'ailleurs. Toute sortie d'une position d'oppression n'est que partielle et momentanée. Elle doit toujours être défendue, regagnée de haute lutte encore et encore. Le maître cherche toujours à maintenir l'esclave sous sa coupe, jusque dans la manière pour ce dernier de se penser, ainsi il persiste dans l'esclave. Toutes les apories de la reconnaissance, bien connues et documentées, en

reviennent à cela : au fond, le maître n'a aucun intérêt à ce que l'esclave sorte de sa condition. La place dominante est bien trop confortable.

Nous avons alors voulu reconstruire ce qui avait été déconstruit – ou démonté, pour employer un terme moins lourdement chargé – à partir d'une nouvelle manière de concevoir la reconnaissance. Le sens commun oppose théorie et pratique : telle ou telle idée fonctionnera en théorie – « sur le papier » – ; mais pas en pratique – en « vrai » –. Pour la reconnaissance, c'est l'inverse : elle fonctionne en pratique, mais pas en théorie. L'honnêteté intellectuelle empêche par exemple de dire que le multiculturalisme est un échec (à condition bien sûr de considérer honnêtement ses objectifs de départ, c'est-à-dire le maintien d'un État à peu près unitaire). En « pratique », il marche. En théorie, c'est autre chose. L'élaboration d'une reconnaissance de la séparation et de la diversité conçue sans réparation ni rachat permet seule de sortir des ornières habituelles.

Certaines situations de déni de reconnaissance, de mépris, et de violence (symbolique ou non) ne peuvent pas être rachetées ou même réparées. Intellectuellement pourtant, ce sont elles qui fournissent le meilleur angle pour comprendre la subtilité de la reconnaissance. Et alors que dans les occurrences les plus contemporaines de la reconnaissance, l'« *Anerkennung* » subsiste seulement, à peine perceptible, la reconnaissance négative permet un retour à Hegel aussi fidèle que possible. Car, comme le souligne Axel Honneth dès le début de *La Lutte pour la reconnaissance*, « [ce] qui intéresse Hegel, c'est la dynamique interne de la lutte qui résulte de ces perturbations de la coexistence sociale ; le point d'ancrage théorique de son analyse réside dans l'interprétation des actes destructeurs en tant qu'ils sont l'expression d'un « crime ». » (Honneth, 2000 : 38). Les guillemets ne sont pas forcément utiles. Ici, le crime³⁴¹ peut aussi être compris au sens littéral. Le retour au « crime » n'est pas un détour par rapport à la piste de la reconnaissance, mais bien une attention fidèle portée à l'intention derrière le concept.

³⁴¹ Pour Axel Honneth cependant, selon son interprétation de Hegel, c'est l'auteur du crime qui souffre de non-reconnaissance. En effet, « (...) on peut conjecturer qu'il [Hegel] rapporte maintenant l'apparition du crime à un défaut de reconnaissance ; le mobile profond du criminel résiderait alors dans le fait que, à tel niveau de développement des rapports de reconnaissance mutuelle, il ne se trouve pas reconnu de manière satisfaisante. » (Honneth, 2000 : 39). Dans ce sens, le crime lui permettrait d'obtenir la reconnaissance dont il a manqué. Il en va certainement ainsi de nombreux *serial killers*. Plusieurs questions se posent alors : leurs crimes sont-ils des crimes de haine (vraisemblablement oui pour ceux qui relèvent du fémicide notamment) ? Qu'en est-il alors de la victime ? Quelle reconnaissance reçoit-elle de la part du criminel (et de la société qui choisit de constater ou d'ignorer le crime) ? Mais cette analyse est-elle transposable aux crimes de haine de grande ampleur, comme les génocides ? S'agit-il encore d'un problème de reconnaissance ?

Pour repenser efficacement la reconnaissance, il faut partir de ce qui représente le mieux la destruction la plus complète du bouc-émissaire minoritaire : la haine, et sa manifestation la plus éloquente, le crime de haine. Lorsqu'une personne est assassinée dans le cadre d'un crime haineux – souvent dans des conditions particulièrement violentes, souvent accompagnées d'une sophistication dans la violence, toujours pour que l'acte soit connu du grand public – elle l'est en tant que collectivité, et non plus en tant qu'individu.

Cette méthode de remise à sa place du minoritaire par la persécution s'inscrit dans une perspective sacrificielle familière à la fois des lecteurs de Hegel et de ceux de Girard, combinant anthropologie et philosophie. De cette destruction, il est impossible de se remettre en tant que société. Le crime de haine se termine par la mort physique du minoritaire. C'est aussi la mort figurée du groupe tout entier. Interpellation, agression, torture, assassinat en sont les étapes. Cependant, ce crime particulier perdure bien après l'acte lui-même, et cela même s'il reste à jamais sans poursuites judiciaires, comme tant de crimes commis par le Ku Klux Klan, dont les auteurs ont coulé des vies paisibles et parfois sont encore vivants aujourd'hui, par exemple.

Il laisse son empreinte dans les cœurs des autres minoritaires – qui savent immédiatement qu'ils auraient pu être à la place de la victime – et des protecteurs des assassins. C'est d'ailleurs son objectif premier. Il instaure la peur comme outil de maintien d'un ordre. Cette épistémologie de la peur détermine les rapports sociaux des majoritaires et des minoritaires³⁴². Elle les structure. Bien sûr, elle n'est pas toujours aussi brutale et visible que lors d'un lynchage. Elle peut être très subtile et prendre la forme d'une remarque en passant, ou encore d'un simple regard. Les nuances du harcèlement représentent le camaïeu tragique de la non-reconnaissance. Mais quelle que soit sa forme, son effet reste le même : elle suspend le politique. La haine, comme modalité particulière de la lutte à mort, est méconnaissance.

La question de la haine ouvre des pistes de recherche nettement moins fréquentées que celles de la lutte pour la reconnaissance, du contrat social ou du vivre-ensemble, ou encore du pluralisme. C'est un peu prendre la reconnaissance à rebrousse-poil. D'un côté, la

³⁴² Le lien entre reconnaissance et peur n'est pas nouveau. Il se trouve tant chez Hegel que chez Heidegger (Blattberg, 2009 : 90-91) mais représente aujourd'hui une piste trop négligée (alors qu'elle est si intuitive). Charles Blattberg a montré comment la peur empêche toute reconnaissance : « C'est un problème puisque tandis que la peur ordinaire permet la sorte d'apprentissage brut de quelqu'un qui en viendrait, par exemple, à reconnaître qu'il doit devenir esclave, elle est simplement incompatible avec l'atteinte des formes de reconnaissance plus sophistiquées recherchées en politique contemporaine. » (Blattberg, 2009 : 90).

violence (plus exactement la haine en tant que sentiment motivant la violence) se trouve au cœur de la réponse à notre hypothèse de départ. C'est la violence haineuse qui conduit la reconnaissance à empêcher la diversité et la diversité à empêcher la reconnaissance (notamment par le mécanisme de la peur). De l'autre côté, le crime est une modalité clé de l'« *Anerkennung* » (tant chez Hegel que chez Honneth).

Qu'arrive-t-il si les deux sont croisés ? Comment penser philosophiquement le crime de haine ? Ce dernier est un objet sociologique, anthropologique, historique, mais il ne semble pas que la philosophie, sociale ou politique, s'en soit encore vraiment saisie, au moins en français, en tant qu'objet philosophique propre et au-delà d'une définition précise³⁴³. Une de ces pistes porte sur la rancune comme motif de l'action politique. Le pardon connaît aujourd'hui une fortune peut-être sans précédent (combien d'articles de presse valorisent les victimes pardonnant immédiatement à leur bourreau sans même que ces derniers n'aient d'ailleurs à faire l'effort de demander pardon ou à faire amende honorable), mais son opposé, l'absence de pardon n'est jamais évoqué. Il ne se trouve pas de victime pour déclarer fermement que non merci, elle ne pardonnerait pas. Personne pour invoquer la rancune, et son pendant dans l'action, la vengeance.

La piste est pourtant suggérée par Honneth lui-même lorsqu'il écrit que l'expérience du mépris déclenche la prise de conscience politique et motive à agir (Honneth, 2000). Pourquoi la rancune ne serait-elle pas un moteur semblable ? Mais il ne va pas aussi loin en pensant rancune et vengeance. Il est vrai que le thème n'est pas très socialement accepté, dans un contexte bien plus imprégné de christianisme que ce que ses contemporains acceptent d'admettre. La vengeance (comme simple retour de la haine et de la violence à l'envoyeur) n'est pas bien vue. Il faut communier dans une absence de colère béate. Il faut faire la paix. À l'ennemi, il ne faut opposer que l'amitié et la fraternité. La non-violence³⁴⁴ demeure depuis les années 1960 la seule attitude acceptable, alors même que de nos jours, elle paraît complètement inadaptée face aux attaques. Le bon persécuté encaisse les coups sans rien dire et sans jamais relever la tête.

Mais comment subir des années (à l'échelle de l'individu) et des décennies voire des siècles (à l'échelle du groupe) de non-reconnaissance et ne pas avoir envie, ne serait-ce

³⁴³ En l'état actuel de nos connaissances. Une bibliographie reste à construire. Il y a bien la thématique du sacrifice mimétique (Girard, 2009 ; Girard, 2008), mais elle est anthropologique ; de plus, tous les sacrifices mimétiques sont-ils des crimes de haines ou ces derniers ne sont-ils que des cas particuliers de sacrifices ? L'interrogation demeure ouverte pour le moment.

³⁴⁴ Bien que la non-violence puisse encore être une forme de violence.

qu'un instant de rendre coup pour coup ? La fierté devrait-elle donc s'arrêter à la frontière de la rhétorique ? Trois cas très récents fournissent un début de corpus : le pardon d'Eva Mozes³⁴⁵ Kor, actuellement connue pour avoir pardonné à Oskar Gröning (mais elle a aussi écrit sur le fait de pardonner à Joseph Mengele dont elle a subi les « expériences » avec sa jumelle Miriam) ; le pardon des *enfants* des victimes de la tuerie de Charleston en juin 2015 ; le gouvernement espagnol invitant les descendants des Juifs espagnols persécutés à revenir aujourd'hui en Espagne au nom d'une « erreur historique » (et posant encore une condition, celle de la maîtrise de la langue). Et tous ceux dont l'Histoire n'a pas retenu le nom et le visage.

Comment ne pas être en colère face à ces vies violentées ? Comment ne pas vouloir se venger ? Face au déferlement de violence de nos jours, les contemporains auraient toutes les raisons possibles d'être en colère. Au contraire, il est surprenant que la colère, la rancune, la rancœur, la volonté de vengeance et la violence en retour ne soient pas plus répandues. Pourquoi les victimes sont-elles aussi calmes ? Aussi peu promptes à riposter ? Comment le monde peut-il rester aussi serein au milieu du chaos ? Quels sont les mécanismes d'apaisement ? Surtout, comment une société saurait-elle encore se prétendre démocratique lorsqu'une grande partie de sa population vit dans la peur constante de l'agression, pouvant survenir à tout moment, dans des circonstances anecdotiques (contrôle de police de routine, baignade dans une piscine publique, activités quotidiennes banales, port d'un signe d'appartenance religieuse dans l'espace public, etc.). L'étonnement qui a prévalu au départ de la recherche demeure.

Et au terme d'une aventure aussi éprouvante et agonistique, se dessine un objectif plus grand, plus ambitieux aussi, naïf peut-être, certainement à long terme. Celui de cartographier une « condition du minoritaire persécuté », les figures de son oppression, les ressorts de sa domination, et les pistes vers son émancipation toujours à venir. Cette condition du persécuté, ou condition du minoritaire, c'est comprendre la norme en s'intéressant à ce qui n'y rentre pas : tous ceux qui n'habitent pas ou habitent mal la « maison du maître », pour reprendre les termes très hégéliens d'Audre Lorde invitant justement les esclaves à choisir les outils appropriés s'ils veulent pouvoir la démanteler (Lorde, 2007). Si les visages de cette catégorie varient (minorités religieuses, ethniques, culturelles, etc.), ils partagent les mêmes dénominateurs communs. Parce que des

³⁴⁵ Son nom est parfois orthographié Moses.

populations déchirées, arrachées, « carencées » (comme le dirait Albert Memmi (Memmi, 1962 ; 292)) ne peuvent prendre leur pleine part à la démocratie. Celle-ci s'en trouve inévitablement affaiblie voire empêchée elle aussi. Comme la reconnaissance, la démocratie est continuellement présentée comme « en crise » depuis quelques années, là aussi, sans que l'affirmation ne soit plus étayée, alors même qu'une crise au sens économique du terme³⁴⁶ n'est pas supposée durer.

Cette première recherche marque donc le début d'un périple, ses premières bornes. Elle nous a servi à apprendre les rouages élémentaires de la vie sur la route. Si la reconnaissance était une épingle dans la botte de foin de la philosophie, nous nous intéressons désormais à la tête de cette épingle. Le thème hobbesien, puis hégélien, de la lutte à mort, a ouvert une brèche dans nos goûts intellectuels.

Alors, après une escale salutaire, il nous faudra reprendre notre exploration. Déjà apparaissent derrière les nuages un autre horizon et l'appel d'un nouveau voyage.

Les choses de la pensée permettent des pérégrinations sédentaires.

³⁴⁶ Mais dans ce domaine aussi, la crise dure désormais.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

1) Travaux

Ouvrages :

- ADORNO, Theodor W., 2003 [1963], *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot.
- APPIAH, Kwame Anthony, 2010, *The Ethics of Identity*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press.
- ARENDT, Hannah, 2009 [1961], *Condition de l'Homme moderne*, Paris, Presses Pocket.
- ARISTOTE, 2002, *Poétique*, Paris, Gallimard.
- ARMORY, Victor, 2010, « Les Rapports Majorité/Minorités au Québec : Question Culturelle ou Enjeu de Pouvoir ? », dans GAGNON, Bernard (sous la direction de), *La Diversité Québécoise en Débat : Bouchard, Taylor et les Autres*, Montréal, Québec Amérique, pp 77-92.
- AUSTIN, John Langshaw, 1970, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil.
- BAKER, Judith, 1994, *Group Rights*, Toronto/Buffalo, University of Toronto Press.
- BALTHAZAR, Louis, 1991, « Conscience Nationale et Contexte International », dans Réjean PELLETIER, Guy LAFOREST et Vincent LEMIEUX, *Le Québec et la Restructuration du Canada : 1980-1992, Enjeux et Perspectives*, Québec, Septentrion, pp 31-48.
- BEAUCHEMIN, Jacques, 2010, « La Notion de Diversité comme Lieu Commun », dans GAGNON, Bernard (sous la direction de), *La Diversité Québécoise en Débat : Bouchard, Taylor et les Autres*, Montréal, Québec Amérique, pp 27-41.
- BECKER, Howard, 1985 [1963], *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.

- BENHABIB, Seyla, 1996, *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press.
- BENHABIB, Seyla, 2002, *The Claims of Cultures. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press.
- BENHABIB, Seyla, 2004, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BERGSON, Henri, 2012 [1908-1919], *Le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, Paris, Puf.
- BIRCH, Anthony, 1999, “Reflexions on Ethnic Politics”, dans CAIRNS, Alan (sous la direction de), *Citizenship, Diversity and Pluralism : Canadian and Comparative Perspectives*, Montréal, McGill’s University Press, pp 58-71.
- BIRNBAUM, Pierre, 2004, “Between Universalism and Multiculturalism. The French Model in Contemporary Political Theory”, dans Alain DIECKHOFF, *The Politics of Belonging : Nationalism, Liberalism and Pluralism*, Lanham (Maryland), Lexington Books, pp 177-194.
- BISSOONDATH, Neil, 1995, *Le Marché aux illusions. Un essai sur le multiculturalisme*, Montréal, Boréal. (en version originale, *Selling Illusions. The Cult of multiculturalism in Canada*, Montreal, Penguin Books).
- BLATTBERG, Charles, 2003, *Shall we dance? A patriotic politics for Canada*, Montreal, McGill-Queen’s press.
- BLATTBERG, Charles, 2009, « Exiger la Reconnaissance ? », dans SEYMOUR, Michel (sous la direction de), *La Reconnaissance dans tous ses États*, Montréal, Éditions Québec Amérique, pp 69-101.
- BOURCIER, Marie-Hélène, 2001-2005-2011, *Queer Zones* (3 tomes), Paris, Éditions Amsterdam.
- BOURDIEU, Pierre et Jean-Claude PASSERON, 1970, *La Reproduction. Éléments d’une théorie du système d’enseignement*, Paris, Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre, 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre, 1998, *La Domination masculine*, Paris, Seuil.
- BOURQUE, Gille et Jules DUCHASTEL, 2000, « Multiculturalisme, Pluralisme et Communauté Politique : le Canada et le Québec », dans ELBAZ, Mikhaël, et Denise HELLY, *Mondialisation, Citoyenneté et Multiculturalisme*, Québec, Presses de l’Université Laval L’Harmattan, pp 147-169.

- BOURQUE, Gilles et Jules DUCHASTEL, 1996, *L'Identité Fragmentée : Nation et Citoyenneté dans les Débats Constitutionnels Canadiens 1941-1992*, Montréal, Éditions Fides.
- BOUTON, Christophe, 2009, « Les apories de la lutte pour la reconnaissance. Hegel, Kojève, Butler », dans BRUGÈRE, Fabienne et Guillaume LE BLANC, *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, Paris, Puf, pp 35-67.
- BOUVET, Laurent, 2007, *Le Communautarisme. Mythes et réalités*, Paris, éditions Lignes de repères.
- BRUGÈRE, Fabienne, et Guillaume LE BLANC, 2009, *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, Paris, Puf.
- BURGESS, Michael, 2005, *Comparative Federalism: Theory and Practice*, London and New York, Routledge.
- BUTLER, Judith, 1993, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, New York City, Routledge.
- BUTLER, Judith, 1997, *The Psychic Life of Power. Theories in subjection*, Stanford, Stanford University Press.
- BUTLER, Judith, 2004, *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Éditions Amsterdam.
- BUTLER, Judith, 2004, *Undoing Gender*, New York and London, Routledge.
- BUTLER, Judith, 2005 [1990], *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte.
- BUTLER, Judith, 2009, *Ces Corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du sexe*, Paris, Éditions Amsterdam/Multitudes.
- BUTLER, Judith, 2011 [1999], *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^{ème} siècle*, Paris, Puf.
- CAILLÉ, Alain (sous la direction de), 2007, *La Quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte.
- CAILLÉ, Alain et Christian LAZZERI (sous la direction de), 2009, *La Reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS éditions.
- CAIRNS, Alan, 1999, "Empire, Globalization, and the Rise and Fall of Diversity", dans CAIRNS, Alan (sous la direction de), *Citizenship, Diversity and Pluralism : Canadian and Comparative Perspectives*, Montréal, McGill's University Press, pp 23-57.
- CAIRNS, Alan, 2000, *Citizen Plus: Aboriginal Peoples and the Canadian State*, Vancouver/Toronto, UBC Press.

- CANET, Raphaël, 2003, *Nationalismes et Société au Québec*, Outremont (Québec), Athéna.
- CASSIRER, Ernst, 1993, *Le Mythe de l'État*, Paris, Gallimard.
- CASTEL, Robert, 2007, *La Discrimination négative*, Paris, Seuil.
- CERVULLE, Maxime, 2013, *Dans le blanc des yeux. Diversité, racisme et médias*, Paris, Éditions Amsterdam.
- CERVULLE, Maxime, Danielle KERGOAT, Armelle TESTENOIRE (sous la direction de), 2012, *Subjectivités et rapports sociaux*, Paris, L'Harmattan.
- CLASTRES, Pierre, 1974, *La Société contre l'État*, Paris, éditions de Minuit.
- COHEN, Joseph, 2005, *Le Spectre juif de Hegel*, Paris, Galilée.
- COHEN, Joseph, 2007, *Le Sacrifice de Hegel*, Paris, Galilée
- COHEN, Joseph, 2009, *Alternances de la métaphysique. Essais sur Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée.
- CUSSET, François, 2005 [2003], *French Theory*, Paris, La Découverte.
- DERRIDA, Jacques, 1986, *Schibboleth : pour Paul Celan*, Paris, Galilée.
- DERRIDA, Jacques, 2012, *Pardonner*, Paris, Galilée.
- DETIENNE, Marcel, 2010, *L'identité nationale, une énigme*, Paris, Gallimard.
- DEWEY, John, 2011 [1939], *La Formation des valeurs*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte.
- DOYTCHEVA, Milena, 2011 [2005], *Le Multiculturalisme*, Paris, La Découverte.
- EISENBERG, Avigail et Jeff SPINNER-HALEV, 2004, *Minorities within Minorities: Equality, Rights, Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ERIBON, Didier, 2012 [1999], *Réflexion sur la question gay*, Paris, Flammarion.
- FOUCAULT, Michel, 1966, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel, 2001, *Dits et Écrits : 1954-1988*, Paris, Gallimard.
- FRASER, 1997, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York City, Routledge.
- FRASER, Nancy et Axel HONNETH, 2003, *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange*, London-New York City, Verso.
- GAGNON, Alain-Gustave, 2010, « La Diversité et la Place du Québec au Sein de la Fédération Canadienne », dans GAGNON, Bernard (sous la direction de), *La Diversité Québécoise en Débat : Bouchard, Taylor et les Autres*, Montréal, Québec Amérique, pp 247-262.

- GAGNON, Bernard, 2010, « Introduction », dans GAGNON, Bernard (sous la direction de), *La Diversité Québécoise en Débat : Bouchard, Taylor et les Autres*, Montréal, Québec Amérique, pp 11-26.
- GALSTON, William A., 2002, *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- GIRARD, René, 1972, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset.
- GIRARD, René, 2003, *Le Sacrifice*, Paris, Bibliothèque nationale de France.
- GIRARD, René, 2008, *Anorexie et désir mimétique*, Paris, L'Herne.
- GIRARD, René, 2009 [1982], *Le Bouc-émissaire*, Paris, Le Livre de Poche.
- GIRARD, René, 2011 [1961], *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Fayard.
- GLAZER, Nathan et Daniel P. MOYNIHAN (sous la direction de), 1975, *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge (Mass.)/London, Harvard University Press.
- GLAZER, Nathan, 1987, *Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy*, Cambridge, Harvard University Press.
- GLAZER, Nathan, 1997, *We Are All Multiculturalists Now*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- GLAZER, Nathan, 1999, "Multiculturalism and American Exceptionalism", dans Christian JOPPKE et Steven LUKES, *Multicultural Questions*, New York, Oxford University Press, pp 183-199.
- GOFFMAN, Erving, 1990 [1963], *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, London, Penguin Books.
- GUÉGUEN, Haud, et Guillaume MALOCHET, 2012, *Les Théories de la reconnaissance*, Paris, La Découverte.
- GUÉRARD DE LA TOUR, Sophie, 2009, *Vers la République des différences*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- GUIBERNAU, Montserrat et John REX (sous la direction de), 2010, *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism, and Migration*, Cambridge/Malden (Mass.), Polity.
- GUILLAUMIN, Colette, 1992, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'Idée de nature*, Paris, Côté-femmes.

- GUILLAUMIN, Colette, 2002 [1972], *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Folio.
- HABERMAS, Jürgen, 1998, *Die Postnationale Konstellation: Politische Essays*, Frankfurt-Am-Main, Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen, Ciaran CRONIN, et Pablo DE GREIFF (sous la direction de), 2000, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge (Mass.), The MIT Press
- HALL, Stuart, 2007, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies* (édition augmentée, tomes 1 et 2), Paris, éditions Amsterdam.
- HAWKINS, Freda, 1988 [1972], *Canada and Immigration: Public Policy and Public Concern*, Montréal, McGill/Queen's University Press.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1993 [1807], *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard.
- HELLY, Denise, 1997, « Les Transformations de l'Idée de Nation », dans Gérard BOUCHARD et Yvan LAMONDE (sous la direction de), *La Nation dans tous ses États*, Paris, L'Harmattan, pp 311-336.
- HELLY, Denise, 2000, "Pourquoi lier Citoyenneté, Multiculturalisme et Mondialisation?", dans ELBAZ, Mikhaël, et Denise HELLY, *Mondialisation, Citoyenneté et Multiculturalisme*, Québec, Presses de l'Université Laval L'Harmattan, pp 223-256.
- HELLY, Denise, 2001, « Primauté des Droits ou Cohésion Sociale. Les Limites du Multiculturalisme Canadien, 1971-1999 », dans Michel WIEVIORKA et Jocelyne OHANA, *La Différence Culturelle. Une Reformulation des Débats. Colloque de Cerisy*, Paris, Balland, pp 414-427.
- HELLY, Denise, et Nicolas, VAN SCHENDEL, 2001, *Appartenir au Québec : Citoyenneté, Nation et Société Civile. Enquête à Montréal, 1995*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.
- HOBBSBAWM, Eric, 1992 [1990], *Nations et Nationalismes depuis 1780 : Programmes, Mythes et Réalités*, Paris, Gallimard.
- HOBBSBAWM, Erich et Terence, RANGER (sous la direction de), 2012 [1983], *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HONNETH, Axel, 1996, « Reconnaissance », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Puf.
- HONNETH, Axel, 2000, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.

- HONNETH, Axel, 2006, *La Société du mépris*, Paris, La Découverte.
- HONNETH, Axel, 2007 [2005], *La Réification. Petit traité de théorie critique*, Paris, Gallimard.
- HONNETH, Axel, 2012, *The I in We. Studies in the theory of Recognition*, Cambridge, Polity Press.
- IACOVINO, Raffaele, 2010, « En Matière de Reconnaissance du Pluralisme Ethnoculturel, le Québec a-t-il les Moyens de ses Ambitions ? », dans GAGNON, Bernard (sous la direction de), *La Diversité Québécoise en Débat : Bouchard, Taylor et les Autres*, Montréal, Québec Amérique, pp 204-222.
- INGRAM, David, 2000, *Group Rights: Reconciling Equality and Difference*, Lawrence (Kansas), University Press of Kansas.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, 1967, *Le Pardon*, Paris, Aubier.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, 1986, *L'Imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, Paris, Seuil.
- JARCZYK, Gwendoline et Pierre-Jean LABARRIÈRE, 1996, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel.
- JARCZYK, Gwendoline, et Pierre-Jean LABARRIÈRE, 1987, *Les Premiers Combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans La Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier.
- KANT, Immanuel, 2005, « Toward Perpetual Peace », dans Dimitrios KARMIS et Wayne NORMAN, *Theories of Federalism: a Reader*, New York City, Palgrave MacMillan.
- KEATING, Michael et John McGARRY, 2001a, "Introduction", dans KEATING, Michael et John McGARRY, *Minority Nationalism and the Changing National Order*, New York, Oxford University Press, pp 1-15.
- KEATING, Michael, 1995, "Canada and Quebec: Two Nationalisms in the Global Age", dans Montserrat GUIBERNEAU et John REX, *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Malden (Mass.), Blackwell Publishers, pp 170-185.
- KEATING, Michael, 1997a, *Les Défis du Nationalisme Moderne : Québec, Catalogne, Écosse*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal – Presses Interuniversitaires Européennes.
- KEATING, Michael, 2001b, "Nations without States : the Accommodation of Nationalism in the New State Order", dans KEATING, Michael et John

- McGARRY, *Minority Nationalism and the Changing National Order*, New York, Oxford University Press, pp 19-43.
- KEATING, Michael, 2001c, *Plurinational Democracy: Stateless Nations in a post-sovereignty Era*, Oxford-New York, Oxford University Press.
 - KELLY, Paul (sous la direction de), 2002, *Multiculturalism Reconsidered*, Cambridge, Blackwell Publishers Ltd.
 - KOJÈVE, Alexandre, 1985 [1947] *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.
 - KOSOFSKY SEDGWICK, Eve, 2008 [1991], *Épistémologie du placard*, Paris, Éditions Amsterdam.
 - KUKATHAS, Chandran, 2003, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford, Oxford University Press.
 - KYMLICKA, Will, 2000, « Les droits des minorités et le multiculturalisme : l'évolution du débat anglo-américain », dans Will KYMLICKA et Sylvie MESURE, *Comprendre : Les Identités Culturelles*, Paris, Puf, pp 141-171.
 - KYMLICKA, Will, 2001a, "Immigrant Integration and Minority Nationalism", dans KEATING, Michael et John McGARRY, *Minority Nationalism and the Changing National Order*, New York, Oxford University Press, pp 61-82.
 - KYMLICKA, Will, 2001b [1995], *La Citoyenneté Multiculturelle : une Théorie Libérale du Droit des Minorités*, Montréal, Boréal.
 - KYMLICKA, Will, 2002 [1998], *La Voie Canadienne : Repenser le Multiculturalisme*, Montréal, Boréal.
 - KYMLICKA, Will, 2005, "Federalism, Nationalism, and Multiculturalism", dans Dimitrios KARMIS et Wayne NORMAN, *Theories of Federalism: a Reader*, New York City, Palgrave MacMillan.
 - LAFOREST, Guy et Philippe de LARA, 1998, *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf.
 - LAFOREST, Guy, 1993, *De la Prudence : Textes Politiques*, Montréal, Boréal.
 - LAFOREST, Guy, 1995, *De l'Urgence : Textes Politiques*, Montréal, Boréal.
 - LAFOREST, Guy, 2004, *Pour La Liberté d'une Société Distincte*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.
 - LAFOREST, Guy, 2010, « La Commission Bouchard-Taylor et la Place du Québec dans la Trajectoire de l'État-Nation Moderne », dans GAGNON, Bernard (sous la

- direction de), *La Diversité Québécoise en Débat : Bouchard, Taylor et les Autres*, Montréal, Québec Amérique, pp 125-142.
- LAFOREST, Guy, et Charles TAYLOR, 1993, *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
 - LAFOREST, Guy, François BLAIS et Diane LAMOUREUX (sous la direction de), 1995, *Libéralismes et Nationalismes : Philosophie et Politique*, Québec, Presses de l'Université Laval.
 - LAFOREST, Guy, Louis BALTHAZAR et Vincent LEMIEUX (sous la direction de), 1991, *Le Québec et la Restructuration du Canada, 1980-1992, Enjeux et Perspectives*, Sillery, Éditions du Septentrion.
 - LAFOREST, Guy, 1992, *Trudeau et la Fin d'un Rêve Canadien*, Sillery, Éditions du Septentrion.
 - LAMOUREUX, Diane, 2000, "Citoyenneté, Nationalité, Culture", dans ELBAZ, Mikhaël, et Denise HELLY, *Mondialisation, Citoyenneté et Multiculturalisme*, Québec, Presses de l'Université Laval L'Harmattan, pp 111-129.
 - LANGLOIS, Simon, 1991, « Le Choc de Deux Sociétés Globales », dans Louis BALTHAZAR, Guy LAFOREST et Vincent LEMIEUX (sous la direction de), *Le Québec et la Restructuration du Canada 1980-1992. Enjeux et Perspectives.*, Montréal, Septentrion, pp 93-108.
 - LATOUCHE, Daniel, 2001, "Globalization in a Very Small Place : From Ethnic to Civic Nationalism in Quebec", dans KEATING, Michael et John McGARRY, 2001, *Minority Nationalism and the Changing National Order*, New York, Oxford University Press, pp 180-202.
 - LE COADIC, Ronan (sous la direction de), 2013, *De la Domination à la reconnaissance. Antilles, Afrique et Bretagne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
 - LESSING, Theodor, 2001 [1930], *La Haine de soi. Le Refus d'être Juif*, Paris, Berg International Éditeurs.
 - LEUPRECHT, Peter, 2009, « Droits Humain : Individuels et/ou Collectifs ? », dans SEYMOUR, Michel (sous la direction de), *La Reconnaissance dans tous ses États*, Montréal, Éditions Québec Amérique, pp 185-198.
 - LEVINAS, Emmanuel, 2014 [1971], *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche.

- LEVINAS, Emmanuel, 2014 [1995], *Altérité et Transcendance*, Paris, Le Livre de Poche.
- LEVY, Jacob T., 2004, “National Minorities without Nationalism”, dans Alain DIECKHOFF, *The Politics of Belonging: Nationalism, Liberalism and Pluralism*, Lanham (Maryland), Lexington Books, pp 155-174.
- LEVY, Jacob T., 2005, “Sexual Orientation, Exit and Refuge”, dans Avigail EISENBERG et Jeff SPINNER-HALEV, *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- LEVY, Jacob T., 2007, “Contextualism, Constitutionalism, and Modus Vivendi Approaches”, dans Anthony LADEN et David OWEN (sous la direction de), *Cultural Pluralism and Political Theory*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- LEVY, Laurent, 2005, *Le Spectre du communautarisme*, Paris, Éditions Amsterdam.
- LORDE, Audre, 2007 [1987], *Sister Outsider*, Darlinghurst (Australia), The Crossing Press.
- MACLURE, Jocelyn, 2000, *Le Québec à l'Épreuve du Pluralisme*, Montréal, Éditions Québec Amérique.
- MACLURE, Jocelyn, 2003, « Between Nation and Dissemination: Revisiting the Tension between National Identity and Diversity », dans Montserrat GUIBERNAU et François ROCHER (sous la direction de), *The Conditions of Diversity in Multinational Democracies*, Montréal, IRPP, pp 41-58.
- MARGALIT, Avishai, 1996, *The Decent Society*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- MARKELL, Patchen, 2003, *Bound by recognition*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press.
- McANDREW, Marie, 2007, “Québec’s Interculturalism Policy: An Alternative Vision”, dans Keith BANTING, Leslie SEIDLE, et Thomas COURCHENE (sous la direction de), *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship*, Montréal, IRPP.
- McROBERTS, Kenneth, 2003, “Managing Cultural Differences in Multinational Democracies”, dans Montserrat GUIBERNAU et François ROCHER (sous la direction de), *The Conditions of Diversity in Multinational Democracies*, Montréal, IRPP, pp iii-1.

- MEMMI, Albert, 1962, *Portrait d'un Juif*, Paris, Gallimard.
- MEMMI, Albert, 1966, *La Libération du Juif. Portrait d'un Juif II*, Paris, Gallimard.
- MEMMI, Albert, 1993 [1979], *La Dépendance. Esquisse pour un portrait du dépendant*, Paris, Folio/Gallimard.
- MEMMI, Albert, 2002 [1982-1994], *Le Racisme. Description, définitions, traitement*, Paris, Folio/Gallimard.
- MEMMI, Albert, 2010 [1968], *L'Homme dominé*, Paris, Folio/Gallimard.
- MILLER, David, 1995, *On Nationalism*, New York, Oxford University Press.
- MODOOD, Tariq, 2009, « Différence, Multiculturalisme et Égalité », dans SEYMOUR, Michel (sous la direction de), *La Reconnaissance dans tous ses États*, Montréal, Éditions Québec Amérique, pp 199-226.
- MOORE, Margaret R., 2000, « Liberal Nationalism and National Minorities », dans ELBAZ, Mikhaël, et Denise HELLY, *Mondialisation, Citoyenneté et Multiculturalisme*, Québec, Presses de l'Université Laval L'Harmattan, pp 131-145.
- MOORE, Margaret R., 2001, "Globalization, Cosmopolitanism and Minority Nationalism", dans KEATING, Michael et John McGARRY, *Minority Nationalism and the Changing National Order*, New York, Oxford University Press, pp 44-60.
- MOORE, Margaret, 2000, « Citizenship and Diversity », dans Ronald BEINER et Wayne NORMAN, *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflexions*, Toronto, Oxford University Press, pp 177-193.
- MOORE, Margaret, 2001, *The Ethics of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press.
- MOREAU, Alain, 2006, *La Fabrication des mythes*, Paris, Belles Lettres.
- NOOTENS, Geneviève, 2009, « Contre la Nation, la Cité Identitaire ? », dans SEYMOUR, Michel (sous la direction de), *La Reconnaissance dans tous ses États*, Montréal, Éditions Québec Amérique, pp 133-156
- NOOTENS, Geneviève, 2010, « Penser la Diversité : entre Monisme et Dualisme », dans GAGNON, Bernard (sous la direction de), *La Diversité Québécoise en Débat : Bouchard, Taylor et les Autres*, Montréal, Québec Amérique, pp 56-76.
- NORMAN, Wayne, 2000, "Justice and Political Stability in the Multicultural State: Lessons from Theory and Practice in Canada", dans ELBAZ, Mikhaël, et Denise

- HELLY, *Mondialisation, Citoyenneté et Multiculturalisme*, Québec, Presses de l'Université Laval L'Harmattan, pp 93-110.
- NORMAN, Wayne, 2004, "From Nation-Building to National Engineering: on the Ethics of Shaping Identities", dans Alain DIECKHOFF, *The Politics of Belonging: Nationalism, Liberalism and Pluralism*, Lanham (Maryland), Lexington Books, pp 87-106.
 - PÉLABAY, Janie, 2001, *Charles Taylor, penseur de la modernité*, Sainte-Foy-Paris, Presses de l'Université Laval-L'Harmattan.
 - PELLETIER Réjean et Manon TREMBLAY, 2009, *Le Parlementarisme Canadien*, Québec, Presses de l'Université Laval.
 - PHILIPPS, Anne, 2003, « Recognition and the Struggle for Political Voice », dans Barbara HOLSON, *Recognition Struggles and Social Movements: Contested Identities, Agency and Power*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, pp 263-273.
 - PRECIADO, Beatriz, 2008, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Grasset.
 - RANCIÈRE, Jacques, 2004 [1987], *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard-10/18.
 - RENAUT, Alain et Sylvie MESURE, 1999, *Alter Ego : Les Paradoxes de l'Identité Démocratique*, Paris, Edition Aubier.
 - RENAUT, Alain, 1999, *Libéralisme, Politique et Pluralisme*, Nantes, Édition Pleins Feux.
 - RENAUT, Alain, 2002, « Le Multiculturalisme est-il un Humanisme ? », dans Lukas K. SOSOE (sous la direction de), *Diversité Humaine : Démocratie, Multiculturalisme, Citoyenneté*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, pp 107-121.
 - RENAUT, Alain, 2009, *Un Humanisme de la Diversité : Essai sur la Décolonisation des Identités*, Paris, Flammarion.
 - RESNICK, Philipp, 1995, "English Canada: The Nation that Dare not Speak Its Name", dans Kenneth McROBERTS (sous la direction de), *Beyond Québec: Taking Stock of Canada*, Montréal, McGill-Queen's University, pp 81-92.
 - RICOEUR, Paul, 2009 [2004], *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Folio.
 - ROCHER, François, et Micheline LABELLE, 2010, « L'Interculturalisme comme Modèle d'Aménagement de la Diversité : Compréhension et Incompréhension dans

- l'Espace Public Québécois », dans GAGNON, Bernard (sous la direction de), *La Diversité Québécoise en Débat : Bouchard, Taylor et les Autres*, Montréal, Québec Amérique, pp 179-203.
- SCHACHAR, Ayelet, 1999, “The Paradox of Multicultural Vulnerability: Individual Rights, Identity Groups, and the State”, dans Christian JOPPKE et Steven LUKES (sous la direction de), *Multicultural Questions*, New York, Oxford University Press, pp 87-111.
 - SCHNAPPER, Dominique, 1991, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard.
 - SCHNAPPER, Dominique, 1992, *L'Europe des immigrés. Essai sur les politiques d'immigration*, Paris, François Bourin.
 - SCHNAPPER, Dominique, 1994, *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard.
 - SCHNAPPER, Dominique, 1998, *La Relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
 - SCHNAPPER, Dominique, 2000 (a), *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, Paris, Gallimard-Folio.
 - SCHNAPPER, Dominique, 2000 (b), *Questionner le racisme*, Paris, Gallimard.
 - SCHNAPPER, Dominique, 2002, *La Démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard.
 - SCHNAPPER, Dominique, 2006, *Diasporas et nations*, Paris, Odile Jacob.
 - SCHNAPPER, Dominique, 2007, *Qu'est-ce que l'intégration ?*, Paris, Gallimard.
 - SCOTT, Joan W., 2005, *Parité ! L'universel et la différence des sexes*, Paris, Albin Michel.
 - SCOTT, Joan W., 2012, *De l'utilité du genre*, Paris, Fayard.
 - SEIDLE, Leslie F., 2009, “Testing the Limits of Minority Accommodation in Quebec : The Bouchard-Taylor Commission”, dans John Erik FOSSUM, Johanne POIRIER et Paul MAGNETTE (sous la direction de), *The Ties that Bind*, Bruxelles, PIE-Peter Lang, pp 77-104.
 - SEN, Amartya, 2009, “The Fog of Identity”, *Politics Philosophy Economics*, 8, pp 285-288.
 - SÉNAC-SLAWINSKY, Réjane, 2012, *L'Invention de la diversité*, Paris, Presses Universitaires de France.

- SEYMOUR, Michel et Jean-Philippe ROYER, 2009a, « Les Nations comme Sujets de Reconnaissance », dans SEYMOUR, Michel (sous la direction de), *La Reconnaissance dans tous ses États*, Montréal, Éditions Québec Amérique, pp 157-184.
- SEYMOUR, Michel, 2000, « Le libéralisme, la politique de la reconnaissance et le cas du Québec », dans Will KYMLICKA et Sylvie MESURE, *Comprendre : Les Identités Culturelles*, Paris, PUF, pp 119-138.
- SEYMOUR, Michel, 2002, « Qu'est-ce qu'une minorité nationale ? », dans Elise FÉRON et Michel HASTINGS (sous la direction de), *L'Imaginaire des Conflits Communautaires*, Paris, L'Harmattan, pp 63-81.
- SEYMOUR, Michel, 2003, "Rethinking Political Recognition", dans Montserrat GUIBERNAU et François ROCHER (sous la direction de), *The Conditions of Diversity in Multinational Democracies*, Montréal, IRPP, pp 59-84.
- SEYMOUR, Michel, 2008, *De la Tolérance à la Reconnaissance : une Théorie Libérale des Droits Collectifs*, Montréal, Boréal.
- SEYMOUR, Michel, 2009b, « Conclusion », dans SEYMOUR, Michel (sous la direction de), *La Reconnaissance dans tous ses États*, Montréal, Éditions Québec Amérique, pp 253-263.
- SEYMOUR, Michel, 2010, « Une Constitution Interne comme Remède au Malaise Identitaire Québécois », dans GAGNON, Bernard (sous la direction de), *La Diversité Québécoise en Débat : Bouchard, Taylor et les Autres*, Montréal, Québec Amérique, pp 223-246.
- SHKLAR, Judith, 1995 [1991], *American Citizenship: The Quest for Inclusion*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- SHKLAR, Judith, 2004, "The Liberalism of Fear", dans Shaun P. YOUNG (sous la direction de), *Political Liberalism: Variations on a Theme*, Albany, State University of New York Press, pp 149-164.
- SHKLAR, Judith, 2010, *Freedom and Independence: a Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- SPINNER-HALEV, Jeff, 1994, *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*, Baltimore (Maryland), John Hopkins University Press.

- SPINNER-HALEV, Jeff, 1999, “Cultural Pluralism and Partial Citizenship”, dans Christian JOPPKE et Steven LUKES (sous la direction de), *Multicultural Questions*, New York, Oxford University Press, pp 65-87.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 2006 [1988], *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Amsterdam.
- SQUIRES, Judith, 2006, “Negociating Equality and Diversity in Britain: Towards a Differentiated Citizenship?” *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 10: 4, pp 531-559.
- TAMIR, Yaël, 1999, “Against Collective Rights”, dans Christian JOPPKE et Steven LUKES (sous la direction de), *Multicultural Questions*, New York, Oxford University Press, pp 158-181.
- TAYLOR, Charles, [1991, 1992 trad. fr.] 2002, *Le Malaise de la modernité*, Paris, Cerf.
- TAYLOR, Charles, 1996 [1989], *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles, 1999, “Democratic Exclusion (and Its Remedies?): the John Ambrose Stack Lecture”, dans CAIRNS, Alan (sous la direction de), *Citizenship, Diversity and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives*, Montréal, McGill’s University Press, pp 265-287.
- TAYLOR, Charles, 2009 [1994], *Multiculturalisme: Différence et Démocratie*, Paris, Flammarion.
- TAYLOR, Charles, 2011 [2007], *L’Âge séculier*, Paris, Seuil, traduction Patrick Savidan.
- TAYLOR, Charles, 1998, *Hegel et la Société Moderne*, Ste-Foy, Presses de l’Université Laval.
- THÉRIAULT, Joseph Yvon, 2010, « Entre Républicanisme et Multiculturalisme : La Commission Bouchard-Taylor, une Synthèse Ratée », dans GAGNON, Bernard (sous la direction de), *La Diversité Québécoise en Débat : Bouchard, Taylor et les Autres*, Montréal, Québec Amérique, pp 143-156.
- THIESSE, Anne-Marie, 2001, *La Création des identités Nationales : Europe XVIII-XX^{ème} siècles*, Paris, Seuil.
- TRUDEAU, Pierre-Elliott, 2005, “Nationalism and Federalism”, dans Dimitrios KARMIS et Wayne NORMAN, *Theories of Federalism: a Reader*, New York City, Palgrave MacMillan.

- TULLY, James, 2000a, « Une étude de la politique de l'identité », dans Will KYMLICKA et Sylvie MESURE, *Comprendre : Les Identités Culturelles*, Paris, PUF, pp 193-218.
- WEBBER, Jeremy, 1999, "Just How Civic is Civic Nationalism in Quebec?", dans CAIRNS, Alan (sous la direction de), *Citizenship, Diversity and Pluralism : Canadian and Comparative Perspectives*, Montréal, McGill's University Press, pp 87-107.
- WEINSTOCK, Daniel, 2002a, "Citizenship and Pluralism", dans Robert L. SIMON (sous la direction de), *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, Malden (Mass.), Blackwell Publishers, pp 239-270.
- WEINSTOCK, Daniel, 2002b, "Le Pluralisme Axiologique en Philosophie Politique Contemporaine", dans Lukas K. SOSOE (sous la direction de), *Diversité Humaine : Démocratie, Multiculturalisme et Citoyenneté*, Sainte-Foy/Paris, L'Harmattan/Presses de l'Université Laval, pp 67-81.
- WEINSTOCK, Daniel, 2004, "Four Kinds of (Post-) Nation-Building", dans Michel SEYMOUR (sous la direction de), *The Fate of the Nation-State*, Montréal, McGill-Queen's University Press, pp 51-68.
- WIEVORKA, Michel, 2009, « Naissance et Déclin du Débat sur le Multiculturalisme », dans SEYMOUR, Michel (sous la direction de), *La Reconnaissance dans tous ses États*, Montréal, Éditions Québec Amérique, pp 103-132.
- YOUNG, Iris Marion, 2000, « A Critique of Integration as a Remedy for Segregation », dans David BELL et Azzedine HADDOUR, *City Visions*, New York, Pearson Education, pp 205-218.
- ZARKA, 2001, *L'Autre voie de la subjectivité. Six études sur le sujet et le droit naturel au XVIII^{ème} siècle*, Paris, éditions Beauschesne.
- ZARKA, Yves Charles (avec un entretien de Cynthia FLEURY), 2004, *Difficile Tolérance*, Paris, Presses Universitaires de France.
- ZARKA, Yves Charles (sous la direction de), 2015, *Critique de la reconnaissance. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth*, Paris, éditions Mimésis.
- ZARKA, Yves Charles, et Frank LESSAY, 2002, *Les Fondements de la Tolérance au XVIII^{ème} siècle : tomes 1 et 2*, Paris, Presses Universitaires de France.

Articles :

- APPIAH, Kwame Anthony, 1996, "Against National Culture", *English in Africa*, 23: 1, pp 11-27.
- APPIAH, Kwame Anthony, 2000, "Stereotypes and the Shaping of Identity", *California Law Review*, 88: 1, pp 41-53.
- APPIAH, Kwame Anthony, 2001, "Liberalism, Individuality and Identity", *Critical Inquiry*, 27: 2, pp 305-332.
- APPIAH, Kwame Anthony, 2006, "The Politics of Identity", *Daedalus*, 135: 4, pp 15-22.
- BARRY, Brian, 1998, "The Limits of Cultural Politics", *Review of International Studies*, 24: 3, pp 307-319.
- BASHEVKIN, Sylvia, 1990, "Solitudes in Collision? Pan-Canadian and Québec Nationalist Attitudes in the Late 1970s", *Comparative Political Studies*, 23: 1, pp 3-24.
- BASHEVKIN, Sylvia, 2000, "In the Shadow of Free Trade: Nationalism, Feminism and Identity Politics in Contemporary Canada", *Journal of Canadian Studies*, 35: 2, pp 109-127.
- BAUMEISTER, Andrea, 2006, "Diversity", *Ethnic and Racial Studies*, 29: 4, pp 749-752.
- BEAUCHEMIN, Jacques, 1998, "La Question Nationale Québécoise : Les Nouveaux Paramètres de l'Analyse", *Recherches Sociographiques*, 39 : 2-3, pp 249-269.
- BEINER, Ronald, *date??*, "Multiculturalism and Citizenship: a Critical Response to Iris Marion Young", *Educational Philosophy and Theory*, 38 : 1, pp 25-37.
- BERBRIER, Mitch, 2004, "Assimilation and Pluralism as Cultural Tools", *Sociological Forum*, 19: 1, pp 29-61.
- BONIN, Pierre-Yves, 1997, "Libéralisme et Nationalisme : Où Tracer la Ligne?", *Canadian Journal of Political Science*, 1997, 30 : 2, pp 235-256.

- BURGESS, Michael, 1996, "Ethnicity, Nationalism and Identity in Canada/Québec Relations: the Case of Québec's "Distinct Society"", *Commonwealth and Comparative Politics*, 34: 2, pp 46-64.
- CAIRNS, Alan, 2003, "Afterword: International Dimension of the Citizenship Issue for Indigenous Peoples/Nations", *Citizenship Studies*, 7: 4, pp 497-512.
- CHARTERS, Claire, 2010, "A Self-Determination Approach to Justifying Indigenous Peoples' Participation in International Law and Policy Making", *International Journal on Minority and Group Rights*, 17: 2, pp 215-240.
- CHOQUET, Sabine, 2007, « Pour une Réécriture Permanente de l'Histoire : Multiculturalisme et Identité Nationale au Canada », *Cités*, 1 : 29, pp 97-104.
- COOKE, Maeve, 2009, "Beyond Dignity and Difference: Revisiting the Politics of Recognition", *European Journal of Political Theory*, 8: 76, pp 76-95.
- CUCCIOLIETTA, Donald, 2001/2002, "Multiculturalism or Transculturalism: Towards a Cosmopolitan Citizenship", *London Journal of Canadian Studies*, 17: 1, pp 1-11.
- EISENBERG, Avigail, 1994, "The Politics of Individual and Groups Difference in Canadian Jurisprudence", *Canadian Journal of Political Science*, 27: 1, pp 3-21.
- ELBAZ, Mikhaël et Denise HELLY, 1995a, « Modernité et Postmodernité des Identités Nationales », *Anthropologie et Sociétés*, 19 : 3, pp 15-35.
- ELBAZ, Mikhaël, et Denise HELLY, 1995b, « Présentation. Spectres et Pouvoirs de l'Ethnicité », *Anthropologie et Sociétés*, 19 : 3, pp 5-14.
- FAIST, Thomas, 2009, "Diversity: a new mode of incorporation?" *Ethnic and Racial Studies*, 32: 1, pp 171-190.
- FASSIN, Didier, 2002, « L'invention française de la discrimination », *Revue française de science politique* 4/2002 (Vol. 52), pp. 403-423.
URL : www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2002-4-page-403.htm.
- GAGNON, Alain-Gustave, 1996, « Québec: From its Non-Recognition as a Nation qua Distinct Society to its Quest for a Nation-State », *Regional and Federal Studies*, 6: 1, pp 21-29.
- GAGNON, Alain-Gustave, 2000, "Plaidoyer pour l'Interculturalisme", *Possibles*, 24 : 4, pp 11-25.
- GIGNAC, Jean-Luc, 1997, « Sur le Multiculturalisme et la Politique de la Différence Identitaire : Taylor, Walzer, Kymlicka », *Politique et Sociétés*, 16 : 2, pp 31-65.

- GLAZER, Nathan, 1971, "Blacks and Ethnic Groups: the Difference, and the Political Difference it Makes", *Social Problems*, 18: 4, pp 444-461.
- GLAZER, Nathan, 1983, "Ethnic Pluralism and Public Policy", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 36: 5, pp 8-25.
- GLAZER, Nathan, 1993, "Is Assimilation Dead?" *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530: (novembre 1993), pp 122-136.
- GUIBET-LAFAYE, Caroline et Annick KIEFFER, 2012, « Interprétation de la cohésion sociale et perceptions du rôle des institutions de l'État social », *L'Année Sociologique*, 1 : 62, pp 195-241.
- GUIBET-LAFAYE, Caroline, 2009, « Modèles de la cohésion sociale », *European Journal of Sociology*, 50 : 03, pp 389-427.
- GUTMAN, Amy, 1993, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics", *Philosophy and Public Affairs*, 22: 3, pp 171-206.
- HABERMAS, Jürgen, 2003, « Toward a Cosmopolitan Europe », *Journal of Democracy*, 14: 4, 2003, pp 86-100.
- HAUCK, Gerhard, 2006, "Multikulturalismus, Umverteilung, Anerkennung vom Unbehagen in der Vielfalt der Kulturen", *Peripherie*, 104, pp 415-433.
- HAWKINS, Freda, 1975, "Immigration and Population: the Canadian Approach", *Canadian Public Policy/Analyse de Politiques*, 1: 3, pp 285-295.
- HAWKINS, Freda, 1977, "Canadian Immigration: Present Policies and Future Options", *The Round Table*, 67: 265, pp 50-63.
- HELLY, Denise et Marie McANDREW, 2005, « Pour un Débat Éclairé sur la Politique Canadienne du Multiculturalisme », *Politique et Sociétés*, 24 : 1, pp 49-71.
- HELLY, Denise, 1994, « Politiques à l'Égard des Minorités Immigrées », *Sociologie et Sociétés*, 26 : 2, pp 127-144.
- HELLY, Denise, 1999, « Une injonction : Appartenir et Participer. Le Retour de la Cohésion Sociale et du Bon Citoyen », *Lien Social et Politique*, 41, pp 35-46.
- HELLY, Denise, 2000, « Le Multiculturalisme Canadien : De la Promotion des Cultures Immigrées à la Cohésion Sociale 1971-1999 », *Cahiers de l'URMIS*, 6, pp 7-20.
- HELLY, Denise, 2002, « Les Limites de la Notion de Cohésion Sociale », *La Revue Tocqueville*, 23 : 1, pp 73-101.

- HELLY, Denise, 2002, « Minorités Ethniques et Nationales : Les Débats sur le Pluralisme Culturel », *L'Année Sociologique*, 52 : 1, pp 147-181.
- HELLY, Denise, 2009, « La Légitimité en Panne ? Immigration, Sécurité, Cohésion Sociale, Nativisme », *Cultures et Conflits*, 74, pp 11-62.
- HOLLAND, Catherine A., 2000, "Giving Reasons: Rethinking Toleration for a Plural World", *Theory and Event*, 4: 4.
- HONNETH, Axel, 1997, "Anerkennung und Moralische Verpflichtung", *Zeitschrift für Politische Forschung*, 51: 1, pp 25-41.
- HONNETH, Axel, 1999, « Intégrité et mépris : principes d'une morale de la reconnaissance », *Recherches sociologiques*, n°30.
- HONNETH, Axel, 2001, "Recognition of Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society", *Theory, Culture and Society*, 18: 2-3, pp 43-55.
- HONNETH, Axel, 2002, « Reconnaissance et justice », *Le Passant ordinaire*, n°38.
- HONNETH, Axel, 2004, « La Théorie de la Reconnaissance : une Esquisse », *Revue du MAUSS*, 1 : 23, pp 133-136.
- HONNETH, Axel, 2004, « Visibilité et Invisibilité : sur l'Épistémologie de la 'Reconnaissance' », *Revue du MAUSS*, 1 : 23, pp 137-151.
- HONNETH, Axel, 2004, « Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la « reconnaissance » », *Revue du MAUSS*, n°23.
- HONNETH, Axel, 2004a, "Organized Self-Realization: some Paradoxes of Individualization", *European Journal of Social Theory*, 7: 4, pp 463-478.
- HONNETH, Axel, 2004b, "Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice", *Acta Sociologica*, 7: 4, pp 351-364.
- HONNETH, Axel, 2005, « Invisibilité : sur l'Épistémologie de la Reconnaissance », *Réseaux*, 1 : 129-130, pp 39-57.
- HONNETH, Axel, 2008, « Schwerpunkt: Anerkennung- Facetten eines Begriffs », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 56: 6, pp 875-876.
- HONNETH, Axel, and Avigail MARGALIT, 2001, "Recognition", *Proceedings of the Aristotelian Society: Supplementary Volumes*, 75: 1, pp 111-139.
- ION, Cristina, et Thierry MÉNISSIER, 2007, « Présentation : Qu'est-ce (encore) qu'une nation ? », *Cités*, 1 : 29, pp 9-12.
- JENSON, Jane, 1994, "Misconceiving Canada: the Struggle for National Unity, Recension du livre de Kenneth McROBERTS, *Misconceiving Canada: the Struggle*

- for National Unity*, Toronto, Oxford University Press”, *Canadian Journal of Political Science*, 1998, 31: 2, p 375-377.
- JENSON, Jane, 1997, “Fated to Live in Interesting Times: Canada’s Changing Citizenship Regimes”, *Canadian Journal of Political Science*, 30: 4, pp 627-644.
 - KARMIS, Dimimitrios, et Jocelyn MACLURE, 2001, « Two Escape Routes from the Paradigm of Monistic Authenticity: Post-Imperialism and Federal Perspectives on Plural and Complex Identities », *Ethnic and Racial Studies*, 24: 3, pp 361-385.
 - KARMIS, Dimitrios, 1993, “Cultures Autochtones et Libéralisme au Canada : les Vertues Médiatrices du Communautarisme Libéral de Charles Taylor”, *Canadian Journal of Political Science*, 26 : 1, pp 69-96.
 - KARMIS, Dimitrios, 1997, « Identities in Québec : Between ‘La Souche’ and atomization », *Cahiers du PÉQ (Programme d’Études sur le Québec)*, pp 3-27.
 - KARMIS, Dimitrios, 2002, « Pourquoi lire Proudhon aujourd’hui? Le Fédéralisme et le Défi de la Solidarité dans les Sociétés Divisées », *Politique et Sociétés*, 21 : 1, pp 43-65.
 - KARMIS, Dimitrios, et Alain-Gustave GAGNON, 1996, “Fédéralisme et Identités Collectives au Canada et en Belgique : des Itinéraires Différents, une Fragmentation Similaire”, *Canadian Journal of Political Science*, 29 : 3, pp 435-468.
 - KEATING, Michael, 1997b, « Stateless Nation-Building: Québec, Catalonia and Scotland in the Changing State System », *Nations et Nationalismes*, 3 : 4, pp 689-717.
 - KOMPRIDIS, Nicolas, 2005, “Normativizing Hybridity/Neutralizing Culture”, *Political Theory*, 33: 3, pp 318-343.
 - KOMPRIDIS, Nikolas, 2007, “Struggling over the Meaning of Recognition: A Matter of Identity, Justice, or Freedom?” *European Journal of Political Theory*, 6: 3, pp 277-289.
 - KRAUS, Peter, 2003, “Cultural Pluralisms and European Polity-Building: Neither Westphalia nor Cosmopolis”, *Journal of Common Market Studies*, 41: 4, pp 665-686.
 - KYMLICKA, Will, 1992, “Two Models of Pluralism and Tolerance”, *Analyse & Kritik*, 13, pp 33-56.
 - LEVY, Jacob T., 1996, « The Multiculturalism of Fear », *Critical Review*, 10: 2, pp 271-283.

- LEVY, Jacob T., 2007, “Federalism, Liberalism, and the Separation of Loyalties”, *American Political Science Review*, 101: 3, pp 459-477.
- LEVY, Jacob T., 2007, « Federalism and the Old and New Liberalisms », *Social Philosophy and Policy Foundation*, 24: 1, pp 306-326.
- LIPSET, Seymour Martin, 1990, “The Values of Canadians and Americans: A Reply”, *Social Forces*, 69-1, pp 267-272.
- MACLURE, Jocelyn, 1998, « Authenticités Québécoises. Le Québec et La Fragmentation Contemporaine de l’Identité », *Globe. Revue Internationale d’Études Québécoises*, 1 : 1, pp 1-21.
- MACLURE, Jocelyn, 2003, “The Politics of Recognition at an Impasse? Identity Politics and Democratic Citizenship”, *Canadian Journal of Political Science*, 36: 1, pp 3-21.
- MACLURE, Jocelyn, 2005, « Entre le Culturel et le Civique : les Voies (Accidentées) de l’Accommodement Raisonnable », *Cités*, 3 : 23, pp 57-69.
- MADDOX, Marion, 2001, “Whatever Happened to Equality?” *Social Alternatives*, 20: 2, pp 14-18.
- McNAUGHT, Kenneth, “Three Myths and the Canadian Continuum”, *The Round Table*, 82: 327, 1993, pp 315-322.
- McROBERTS, Kenneth, 1998, “Beyond the Impasse: Linguistic Minorities in a Canada-Quebec Partnership”, *Policy Options*,³⁴⁷ : 25, pp 25-28.
- McROBERTS, Kenneth, 2001, “Canada and the Multinational State”, *Canadian Journal of Political Science*, 24: 4, pp 683-713.
- MÉNISSIER, Thierry, 2009, “Recomposer l’Intérêt Général. Un Essai de Théorie Normative en Réponse à la Crise du Republicanisme Classique”, *Dissensus*, Numéro 2 (septembre 2009), pp 178-199.
- NEWMAN, Saul, 2000, “Nationalism in Postindustrial Societies : Why States Still Matter”, *Comparative Politics*, 33: 1, pp 21-41.
- PEREZ, Nahshon, 2002, “Should Multiculturalists oppress the Oppressed? On Religion, Culture and the Individual and Cultural Rights of Unliberal Communities”, *Critical Review of International, Social and Political Philosophy*, 5: 3, pp 51-79.

³⁴⁷ Volume non renseigné pour cet article.

- PHILIPPS, Anne, 2002, "Equality, Pluralism, Universality: Current Concerns in Normative Theory", *The British Journal of Politics and International Relations*, 2: 2, pp 237-255.
- PHILIPPS, Anne, 2006, " 'Really' Equal: Opportunities and Autonomy", *Journal of Political Philosophy*, 14: 1, pp 18-32.
- ROCHER, François, 2007, "The End of the 'Two Solitudes'? The Presence (or Absence) of the Work of French-speaking Scholars in Canadian Politics", *Canadian Journal of Political Science*, 40: 4, pp 833-857.
- ROGERS, Melvin L., 2009, "Rereading Honneth: Exodus Politics and the Paradox of the Recognition", *European Journal of Political Theory*, 8: 183, pp 183-206.
- SAVIDAN, Patrick, 2009, "Multiculturalisme Libéral et Monoculturalisme Pluriel", *Raisons Politiques*, 3: 35, pp 11-29.
- SCHACHAR, Ayelet, 2000, "On Citizenship and Multicultural Vulnerability", *Political Theory*, 28: 1, pp 64-89.
- SCOTT, Joan W., 1992, "Multiculturalism and the Politics of Identity", *October*, 61, pp 12-19.
- SHEPPARD, Colleen, 2006, "Constitutional Recognition of Diversity in Canada", *Vermont Law Review*, 30: 3, pp 463-487.
- SHKLAR, Judith, 1982, « Putting Cruelty First », *Daedalus*, 111: 3, pp 17-27.
- SLATTERY, Brian, 1994, "The Paradox of National Self-Determination", *Osgoode Hall Law Journal*, 32: 4, pp 703-733.
- SOUTPHOMMASANE, Tim, 2005, "Grounding Multicultural Citizenship: From Minority Rights to Civic Pluralism", *Journal of Intercultural Studies*, 26: 4, pp 401-416.
- SPINNER-HALEV, Jeff, 2001, "The Universal Pretensions of Cultural Rights Arguments", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 4: 2, pp 1-25.
- SPINNER-HALEV, Jeff, 2003, "Education, Reconciliation and Nested Identities", *Theory and Research in Education*, 1: 1, pp 51-72.
- SPINNER-HALEV, Jeff, 2003, "National Identity and Self-Esteem", *Perspectives on Politics*, 1: 3, pp 515-532.
- SPINNER-HALEV, Jeff, 2008, "Democracy, Solidarity, and Post-Nationalism", *Political Studies*, 56: 3, 2008 pp 604-628.

- TAMIR, Yaël, 1995, “Reconciling Liberalism and Nationalism”, *Political Theory*, 23: 1, pp 166-182.
- TAMIR, Yaël, 1995, “The Enigma of Nationalism”, *World Politics*, 47: 3, pp 418-440.
- TAMIR, Yaël, 1996, “The Quest for Identity”, *Studies in Philosophy and Education*, 15: 1-2, pp 175-191.
- TRAISNEL, Christophe, 2005, “Entre unité et diversité : le Discours Identitaire du Mouvement Souverainiste au Québec et du Mouvement Wallon en Communauté Française Wallonie-Bruxelles », *Lien Social et Politiques*, 53, pp 93-104.
- TULLY, James, 1994, “The Crisis of Identification: the Case of Canada”, *Political Studies*, 42: 1, pp 77-96.
- TULLY, James, 1999, “Liberté et Dévoilement dans les Sociétés Multinationales”, *Globe Revue Internationale d’Études Québécoises*, 2 : 2, pp 13-36.
- TULLY, James, 2000b, “Struggles over Recognition and Redistribution”, *Constellations*, 7: 4, pp 469-482.
- TULLY, James, 2004, “Approaches to Recognition, Powers and Dialogue”, *Political Theory*, 32-6, pp 855-862.
- WEBBER, Jeremy, 1995, “Relations of Force and Relations of Justice: the Emergence of Normative Community between Colonists and Aboriginal Peoples”, *Osgoode Hall Law Journal*, 33, pp 623-660.
- WEBBER, Jeremy, 2006, “Legal Pluralism and Human Agency”, *Osgoode Hall Law Journal*, 44: 1, pp 167-198.
- WEINSTOCK, Daniel, 1996, “Is There a Moral Case for Nationalism?” *Journal of Applied Philosophy*, 13: 1, pp 87-100.
- WEINSTOCK, Daniel, 1999, “Building Trust in Divided Societies”, *The Journal of Political Philosophy*, 7: 3, pp 287-307.
- WEINSTOCK, Daniel, 2000, “Toward a Proceduralist Theory of Secession”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 13: 2, pp 251-262.
- WEINSTOCK, Daniel, 2001, “Prospects for a Transnational Citizenship and Democracy”, *Ethics and International Affairs*, 15: 2, pp 53-66.
- WEINSTOCK, Daniel, 2001, “Toward a Normative Theory of Federalism”, *International Social Science Journal*, 53: 167, pp 75-83.
- YOUNG, Iris Marion, 1979, “Self-Determination as Principle of Justice”, *The Philosophical Forum*, 11: 1, pp 30-46.

- YOUNG, Iris Marion, 1989, “Polity and Group Difference: a Critique of the Ideal of Universal Citizenship”, *Ethnics*, 99: 2, pp 250-274.
- YOUNG, Iris Marion, 2001, “Thoughts on Multicultural Dialogue”, *Ethnicities*, 1: 1, pp 116-122.
- ZARKA, Yves Charles, 2007, « Nationalité et citoyenneté », *Cités*, 1 : 29, pp 3-5.
- ZARKA, Yves Charles, 2014, « Le pardon de l’impardonnable. Derrida en question », *Archives de Philosophie*, 77, pp 435-447.

Sites Internet³⁴⁸ :

- POUR UN QUÉBEC PLURALISTE, <http://www.pourunquebecpluraliste.org/>, page consultée le 3 août 2010.
- STATISTIQUE CANADA, <http://www.statcan.gc.ca/pub/81-004-x/def/4068739-fra.htm> (page consultée le 12 septembre 2015).

Conférences :

- APPIAH, Kwame Anthony, 1994, “Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections”, *The Tanner Lectures on Human Values*, University of California at San Diego, October 27/28 1994, pp 53-136.
- APPIAH, Kwame Anthony, 2001, “The State and the Shaping of Identity”, *The Tanner Lectures on Human Values*, Clare Hall, Cambridge, April 30/ May 1, pp 235-299.
- BOUCHARD, Gérard, 2010, « Diversité et Malaise dans la Modernité », conférence donnée à l’Université Laval, le 10 mars 2010.

³⁴⁸ Pour les références à des articles de presse faisant référence à des événements cités dans l’introduction, le lien Internet se trouve en note de bas de page dans le texte concerné.

- KEATING, Michael, 2002, « Plurinational Democracy in a Post-Sovereign Order », *Science et Culture Basque et Réseaux Télématiques : XV Congrès d'Études Basques*, pp 387-396.
- McROBERTS, Kenneth, 1991, "English Canada and Quebec: Avoiding the Issue", *Sixth Annual Robarts Lecture*, pp 1-41.
- McROBERTS, Kenneth, 1992-1993, "Constructing Canadian Identities", *Forum Constitutionnel*, pp 93-96.
- McROBERTS, Kenneth, 1995, "Competing Nationalisms: Quebec-Canada Relations", *Working Paper n°107*.

2) Publications officielles

- AFFAIRES AUTOCHTONES ET DÉVELOPPEMENT DU NORD CANADA, 2013, <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100010002/1100100010021> (page consultée le 1^{er} février 2013).
- COMMISSION BOUCHARD-TAYLOR, 2007, <http://www.accommodements.gc.ca/>, page consultée le 3 août 2010.
- MINISTÈRE DE LA CITOYENNETÉ ET DE L'IMMIGRATION DU CANADA, 2010, <http://www.cic.gc.ca/francais/multiculturalisme/citoyennete.asp>, page consultée le 26 août 2010.
- PORTAIL DES AUTOCHTONES AU CANADA³⁴⁹, 2013, <http://www.autochtonesaucanada.gc.ca/acp/site.nsf/fra/ao04576.html>, page consultée le 28 janvier 2013.
- ROCHER, François, Micheline LABELLE, Ann-Marie FIELD, Jean-Claude ICART, 2007, « Le Concept d'Interculturalisme en Contexte Québécois : Généalogie d'un Néologisme : Rapport Présenté à la Commission de Consultation sur les Pratiques d'Accommodement reliées aux Différences Culturelles (CCPARDC) », *Commission Bouchard-Taylor*, [en ligne]

³⁴⁹ Le portail a fermé le 12 février 2013. Après cette date, se reporter sur la page du ministère des Affaires Autochtones et du Développement du Nord Canada (AADNC), référencée plus haut.

<http://www.accommodements.gc.ca/documentation/rapports/rapport-3-rocher-francois.pdf>, page consultée le 26 août 2010.

- WHERRETT, Jill, 1996, « Les Peuples Autochtones et le Référendum de 1995 au Québec : Les Questions qui se Posent : Rapport pour la Division des Affaires Politiques et Sociales », *Gouvernement du Canada*, [en ligne] <http://dsp-psd.communication.gc.ca/Pilot/LoPBdP/BP/bp412-f.htm>, page consultée le 7 septembre 2010.

INDEX THÉMATIQUE

A

accommodement, 105, 111, 136, 218, 234, 235, 236, 240
acknowledgment, 156, 161, 164
affirmative action, 60, 61, 69, 88, 174, 203, 204, 211, 225, 226
altérité, 25, 56, 63, 65, 86, 134, 135, 145, 157, 180, 185, 190, 231, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 249, 257, 266, 281
anagnorisis, 48, 131, 164, 221
Anerkennung, 32, 48, 53, 78, 116, 117, 119, 131, 151, 153, 155, 156, 164, 172, 194, 317, 319, 341, 342, 343
appropriation, 124, 147, 165, 223, 251, 252, 255, 260, 262, 286
authenticité, 98, 99, 104, 165, 216, 220
autoconscience, 118, 187
autodétermination, 100, 104, 105, 202
autrui, 17, 89, 120, 128, 144, 145, 148, 162, 202, 223, 231, 244, 246, 247, 253, 254, 255, 263, 264, 279, 284

B

bouc-émissaire, 57, 63, 136, 137, 140, 141, 201, 318

C

citoyenneté, 30, 57, 75, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 170, 219, 283, 335, 347
communautarisme, 43, 111, 165, 178, 179, 203, 260, 332
communauté, 16, 34, 50, 60, 64, 70, 71, 76, 87, 105, 110, 112, 122, 123, 124, 125, 126, 137, 138, 162, 164, 167, 173, 178, 179, 206, 208, 223, 249, 260, 276, 283
conflit, 13, 66, 75, 79, 82, 138, 143, 144, 162, 164, 167, 177, 181, 214, 215, 237, 260, 276, 283
connaissance, 28, 49, 57, 67, 70, 138, 150, 151, 161, 166, 176, 194, 223, 237, 245, 247, 248, 274
conscience, 15, 20, 41, 64, 66, 71, 118, 123, 127, 132, 133, 134, 147, 162, 176, 183, 241, 247, 249, 250, 255, 273, 301, 303, 307, 316, 320
contrat social, 31, 62, 66, 75, 88, 89, 107, 122, 136, 319

D

déconstruction, 6, 48, 172, 185
dépendance, 43, 45, 152
dialectique, 30, 42, 58, 66, 99, 109, 118, 121, 132, 133, 143, 155, 157, 164, 283
différence, 15, 19, 53, 58, 59, 65, 72, 76, 77, 101, 104, 106, 107, 109, 117, 137, 140, 148, 152, 168, 171, 174, 180, 181, 182, 199, 200, 204, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 228, 239, 281, 283, 284, 286, 287

discrimination, 41, 45, 59, 83, 88, 173, 203, 204, 211, 212, 214, 220, 225, 234, 236, 239, 340
diversité, 6, 7, 18, 23, 25, 32, 39, 40, 42, 52, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 101, 107, 109, 113, 115, 117, 118, 119, 124, 127, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 137, 143, 144, 149, 155, 157, 158, 159, 161, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 180, 182, 184, 185, 188, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 198, 204, 206, 208, 209, 212, 215, 222, 223, 224, 225, 229, 230, 231, 232, 234, 237, 238, 240, 243, 244, 251, 269, 270, 275, 276, 278, 280, 281, 282, 289, 290, 315, 316, 317, 319, 336, 346
domination, 7, 9, 13, 30, 42, 46, 54, 65, 101, 127, 144, 149, 179, 227, 228, 241, 250, 253, 255, 261, 280, 321
droits, 21, 30, 31, 34, 38, 39, 41, 42, 45, 56, 57, 68, 75, 77, 80, 87, 90, 91, 92, 94, 101, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 127, 160, 161, 165, 176, 177, 192, 198, 203, 204, 210, 219, 220, 234, 251, 257, 274, 279, 284, 330

E

École de Francfort, 38, 39, 43, 73, 98, 109, 122, 123, 124, 160, 226
égalité, 17, 25, 42, 44, 58, 59, 60, 61, 75, 88, 89, 90, 97, 117, 140, 148, 156, 172, 204, 211, 217, 218, 219, 220, 263, 277, 335
émancipation, 13, 17, 42, 46, 56, 57, 96, 127, 134, 163, 226, 227, 257, 260, 267, 321, 334
esclave, 30, 42, 46, 58, 66, 99, 109, 118, 121, 132, 142, 143, 154, 164, 227, 255, 317, 319
estime, 43, 127, 134, 180, 181, 227, 228, 246, 258, 273
État fédéral, 39, 165, 175
État-Nation, 39, 161, 330

F

fierté, 54, 228, 255, 320
figure, 14, 52, 75, 118, 131, 132, 133, 154, 208, 249, 274, 284
French Theory, 50, 160, 261, 326

G

groupes, 6, 23, 31, 34, 35, 39, 42, 54, 56, 59, 69, 72, 74, 87, 90, 91, 93, 95, 96, 99, 101, 105, 107, 109, 110, 112, 114, 115, 116, 127, 129, 138, 141, 161, 165, 168, 169, 170, 171, 174, 175, 176, 177, 179, 181, 182, 184, 188, 191, 193, 198, 203, 204, 205, 207, 210, 214, 217, 223, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 238, 241, 244, 245, 246, 255, 256, 257, 258, 259, 266, 273, 274, 279, 280, 285, 287, 315, 316
guerre, 21, 22, 79, 91, 139, 145, 200, 211, 227, 251, 254, 288

H

haine, 7, 20, 23, 25, 52, 64, 75, 128, 138, 194, 201, 214, 231, 243, 246, 247, 249, 251, 254, 255, 256, 257, 269, 273, 275, 276, 285, 287, 318, 319, 320
Herrschaft, 284
honneur, 99, 103, 118, 217, 219, 227, 329

honte, 14, 147, 249, 254, 255, 258, 260, 263, 269
humiliation, 127, 179, 227, 228, 243, 254, 256, 257, 258, 260, 269

I

identité, 7, 14, 15, 16, 17, 18, 31, 32, 33, 37, 39, 40, 41, 52, 57, 58, 59, 65, 69, 71, 72, 75, 76, 79, 81, 83, 87, 91, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 109, 117, 136, 143, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 161, 162, 163, 164, 169, 175, 182, 183, 189, 195, 196, 197, 202, 204, 206, 209, 211, 219, 220, 226, 232, 236, 238, 244, 245, 250, 254, 256, 257, 258, 259, 264, 273, 283, 286, 287, 316, 326, 330, 338
identité nationale, 18, 161
immigration, 33, 36, 92, 93, 96, 97, 115, 116, 165, 169, 174, 177, 205, 206, 230, 236, 244, 335
individus, 6, 19, 23, 31, 58, 59, 60, 61, 72, 74, 88, 89, 91, 94, 105, 109, 111, 112, 113, 122, 125, 126, 127, 161, 163, 168, 169, 172, 173, 175, 177, 181, 184, 188, 195, 199, 204, 212, 214, 217, 221, 223, 226, 227, 228, 229, 241, 244, 245, 246, 250, 254, 263, 273, 274, 280, 281, 285, 287, 315, 316
interculturalisme, 76, 80, 111, 112, 177, 193, 236, 238, 239, 240, 241, 279, 280
interpellation, 15, 148, 216, 224, 247, 249, 254, 264, 265
Invisibilité, 342, 343

J

justice sociale, 31, 33, 38, 44, 47, 57, 69, 71, 90, 121, 125, 161, 172, 176, 211, 219

K

Knecht, 132
Knechtschaft, 284

L

laïcité, 18, 32, 42, 50, 52, 97, 98, 105, 112, 189, 236, 238, 240, 241, 316
libéralisme, 87, 88, 105, 106, 107, 112, 114, 115, 165, 172, 177, 178, 203, 207, 336
liberté, 20, 25, 37, 60, 78, 79, 87, 91, 98, 105, 115, 121, 124, 125, 126, 134, 135, 144, 147, 155, 166, 172, 183, 189, 241, 262, 279
lutte, 17, 21, 33, 47, 58, 66, 74, 77, 79, 101, 103, 110, 117, 122, 123, 124, 125, 126, 132, 134, 140, 148, 155, 156, 157, 161, 162, 163, 164, 172, 193, 204, 206, 212, 215, 218, 219, 236, 237, 243, 249, 250, 251, 253, 255, 257, 258, 260, 263, 284, 317, 319, 322, 324

M

maître, 30, 42, 46, 58, 66, 99, 109, 118, 121, 132, 142, 143, 148, 154, 164, 223, 227, 263, 279, 317, 321
mépris, 7, 33, 44, 53, 73, 102, 119, 120, 122, 124, 126, 127, 128, 134, 156, 166, 187, 189, 194, 213, 214, 216, 221, 222, 227, 228, 241, 243, 245, 249, 250, 257, 258, 259, 260, 269, 279, 284, 285, 317, 320, 328, 342
métaphysique, 78, 144, 146, 147, 265

minorité, 16, 20, 54, 72, 73, 136, 164, 165, 174, 201, 204, 205, 206, 207, 229, 257, 265, 336
modernité, 53, 64, 98, 100, 104, 106, 183, 196, 334, 337
morale, 58, 67, 71, 78, 79, 89, 98, 99, 119, 120, 121, 122, 125, 130, 134, 144, 145, 147, 155, 159, 194, 195, 197, 221, 223, 259, 260, 328, 342
mort, 6, 13, 30, 36, 65, 66, 75, 79, 119, 132, 156, 214, 247, 252, 253, 264, 267, 284, 288, 315, 318, 319, 322
multiculturalisme, 32, 38, 43, 50, 52, 59, 63, 64, 69, 73, 76, 80, 86, 87, 90, 91, 92, 94, 95, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 109, 110, 111, 113, 157, 159, 164, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 184, 188, 191, 192, 193, 197, 203, 204, 206, 208, 209, 214, 238, 239, 258, 260, 277, 279, 280, 312, 313, 317, 324, 330, 348

N

Nation, 161, 324, 328, 332, 333, 334, 338, 341, 343

O

objet, 40, 52, 68, 73, 78, 79, 84, 85, 86, 110, 112, 128, 147, 164, 191, 229, 235, 237, 238, 266, 319
oppression, 13, 15, 17, 33, 35, 45, 46, 47, 48, 65, 81, 98, 220, 227, 229, 232, 259, 317, 321

P

pardon, 7, 23, 24, 74, 153, 154, 202, 274, 277, 278, 319, 320
parole, 122, 124, 199, 250, 261, 262, 263, 264, 265, 285
pluralisme, 6, 60, 77, 109, 115, 133, 166, 167, 169, 170, 172, 173, 176, 195, 215, 230, 231, 232, 235, 237, 238, 239, 281, 319
pouvoir, 13, 28, 30, 41, 45, 48, 54, 69, 91, 94, 108, 117, 123, 144, 150, 153, 173, 200, 207, 208, 227, 229, 246, 248, 252, 255, 265, 321, 327
prise en compte, 58, 92, 94, 112, 156, 170, 171, 174, 191, 195, 202, 204, 215
promotion, 6, 42, 59, 61, 65, 74, 76, 84, 109, 112, 115, 116, 129, 166, 169, 170, 175, 182, 216, 225, 230, 231, 238, 280

R

race, 45, 46, 81, 125, 164, 174, 175, 179, 206, 247, 327
rachat, 6, 275, 276, 277, 278, 297, 317
réconciliation, 6, 65, 72, 73, 76, 80, 110, 120, 121, 126, 134, 140, 143, 194, 196, 197, 276, 278, 282, 283, 285, 313
reconnaissance, 6, 7, 13, 14, 16, 17, 23, 24, 25, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 172,

173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 236, 238, 239, 241, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 289, 290, 297, 313, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 331, 334, 336, 339, 342

redistribution, 33, 44, 53, 125

religieux, 64, 136, 137, 138, 181, 183, 188, 189, 200, 234, 241, 268

religion, 91, 96, 99, 148, 179, 183, 219, 230, 234, 239, 240, 241, 244, 256, 284

réparation, 7, 24, 93, 101, 154, 183, 212, 259, 275, 276, 277, 278, 285, 297, 317

respect, 13, 31, 42, 59, 77, 101, 107, 119, 156, 176, 180, 181, 182, 195, 204, 207, 209, 220, 247, 257, 258

S

sacrifice, 14, 18, 128, 135, 137, 138, 141, 148, 219, 243, 267, 319

sécularisme, 97, 105, 112

Selbstbewusstsein, 132

sélection, 25, 38, 50, 63, 82, 85, 138, 139, 142, 190, 201, 224, 228, 243, 287

séparation, 6, 38, 91, 140, 145, 183, 229, 240, 241, 251, 257, 266, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 289, 315, 317

silence, 41, 104, 122, 124, 199, 220, 261, 269

Sittlichkeit, 117, 126, 154

Sklave, 132

société, 22, 23, 44, 50, 53, 60, 67, 71, 77, 79, 82, 87, 88, 89, 91, 95, 96, 97, 103, 105, 106, 109, 111, 117, 124, 125, 127, 128, 129, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 148, 161, 167, 168, 169, 173, 174, 175, 178, 179, 184, 191, 193, 198, 207, 214, 215, 216, 217, 219, 226, 228, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 238, 241, 245, 251, 259, 262, 263, 267, 273, 280, 281, 318, 321

stigmate, 14, 137, 142, 165, 198, 199, 202, 229, 248, 254, 268

sujet, 36, 43, 61, 63, 65, 66, 67, 71, 77, 78, 81, 83, 85, 86, 110, 114, 127, 147, 149, 150, 163, 164, 166, 176, 194, 195, 197, 198, 207, 236, 238, 250, 255, 266, 284, 313, 324, 325, 338

T

théorie critique, 123, 215, 246

théorie mimétique, 63, 136, 137, 142, 143, 224

tolérance, 17, 24, 32, 40, 56, 57, 58, 59, 60, 73, 77, 80, 91, 95, 107, 114, 120, 159, 166, 167, 170, 180, 181, 182, 183, 184, 195, 198, 202, 215, 231, 246, 256, 257, 269, 278, 316

V

victime, 23, 47, 127, 135, 138, 139, 141, 249, 287, 318, 320

vie éthique, 126, 132, 163

violence, 6, 7, 8, 9, 13, 21, 22, 30, 32, 46, 63, 64, 74, 86, 101, 110, 135, 136, 138, 139,
140, 141, 142, 143, 149, 172, 181, 185, 189, 194, 232, 242, 243, 245, 246, 250, 252,
253, 254, 255, 264, 268, 269, 273, 276, 278, 279, 284, 315, 317, 318, 319, 320
visage, 20, 42, 63, 79, 145, 146, 147, 190, 223, 247, 251, 252, 253, 261, 265, 266, 273,
279, 281, 320
visibilité, 36, 137, 142, 165, 198, 199, 201, 248, 268

INDEX DES AUTEURS

Appiah.....	37, 70, 184
Aristote.....	36, 66, 107, 120, 137, 138, 148, 149, 199
Armory.....	45, 65, 209
Austin.....	238
Balthazar.....	32, 188, 191, 209
Bashevkin.....	32, 188
Beauchemin.....	150, 151, 154
Becker.....	41, 67, 202, 220, 221
Benhabib.....	32, 54, 179
Bergson.....	107, 138, 139, 150
Birch.....	42, 65, 194
Bissoondath.....	40
Blattberg.....	47, 99, 101, 186, 287
Bouchard.....	91, 95, 98, 187, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 255, 291, 294, 295, 297, 298, 301, 303, 304, 305, 316
Bourcier.....	19, 47
Bourque.....	39, 42, 45, 186, 188, 194
Bouvet.....	161, 162
Burgess.....	99
Butler.....	19, 41, 47, 49, 50, 111, 120, 176, 181, 199, 222, 235, 285, 293
Caillé.....	27, 39, 42, 100, 103, 195, 199, 231
Cairns.....	42, 65, 194, 209
Cervulle.....	34, 41
Charters.....	54
Clastres.....	234
Cusset.....	45, 49, 234
Derrida.....	49, 177, 181, 182, 222, 234, 315
Dewey.....	154
Duchastel.....	39, 42, 45, 186, 188, 194
Eisenberg.....	54
Foucault.....	49, 62, 194, 200, 221, 235
Gagnon A.-G.....	39, 194
Gagnon B.....	194
Galston.....	42, 179
Gignac.....	192
Glazer.....	42, 94, 157, 158, 159, 160, 186
Goffman.....	41, 67, 180, 202, 219, 222, 240
Guéguen.....	32, 41, 51, 112, 114, 120, 121, 173, 181, 233, 254
Guérard de la Tour.....	154, 173, 175, 191

Guibernau	54
Guibet-Lafaye.....	191
Guillaumin	41, 44, 150
Habermas	112, 113, 194
Hall.....	178, 313, 314, 315
Hegel 26, 38, 41, 43, 47, 50, 55, 61, 62, 66, 68, 71, 73, 74, 77, 81, 91, 92, 93, 95, 99, 100, 101, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 129, 130, 131, 138, 140, 141, 142, 146, 147, 148, 149, 151, 169, 170, 176, 177, 219, 220, 222, 228, 231, 233, 250, 253, 254, 264, 274, 286, 287, 288	
Helly.....	45, 65, 192
Honneth.32, 37, 38, 42, 45, 47, 51, 55, 60, 63, 66, 68, 72, 73, 74, 77, 91, 94, 100, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 130, 135, 137, 140, 141, 143, 146, 147, 150, 151, 170, 171, 174, 176, 177, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 216, 217, 218, 220, 221, 223, 224, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 241, 245, 250, 251, 253, 254, 255, 286, 288, 306, 313	
Iacovino	151, 156
Ingram	32, 54, 184, 186
Jarczyk	50, 61, 108, 109, 111, 119, 120, 121, 122, 254
Kant	107, 109, 137, 138
Keating.....	39, 160, 209
Kergoat.....	44
Kieffer	191
Kojève	47, 50, 61, 68, 74, 108, 111, 119, 121, 122, 140, 293, 297
Kosofsky-Sedgwick	150
Kymlicka..... 32, 39, 47, 57, 58, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 97, 99, 102, 106, 152, 154, 159, 160, 173, 179, 185, 186, 187, 190, 207, 210, 222, 223, 233, 308	
Labarrière.....	50, 61, 108, 109, 111, 119, 120, 121, 122, 140, 254
Labelle.....	214, 215
Laforest	210
Langlois	210
Lazzeri.....	100, 103, 124, 129, 130, 231
Lessay	150, 151, 164, 165, 166
Lessing	223, 229, 230, 237, 240, 256
Levinas..3, 30, 41, 53, 60, 62, 73, 75, 77, 111, 112, 116, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 143, 171, 192, 197, 200, 207, 208, 209, 218, 219, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 230, 235, 236, 237, 238, 241, 250, 252, 255, 258, 284, 294	
Levy J.....	65
Levy L.....	43, 75
Lorde	45, 289
Maddox	33
Malochet	32, 39, 41, 51, 112, 114, 120, 121, 173, 181, 233, 254
McGarry.....	160
McRoberts.....	65
Memmi.....	17, 18, 41, 44, 116, 125, 213, 221, 222, 228, 230, 290

Mesure.....	99
Modood.....	56
Moynihan.....	42
Nootens.....	151, 153, 154, 156
Norman.....	188
Pélabay.....	93, 95, 96
Pelletier.....	188
Perez.....	65
Philipps.....	33
Renaut.....	71, 72, 112, 156
Resnick.....	210
Rex.....	54
Ricoeur.....	38, 39, 48, 51, 55, 67, 77, 91, 103, 107, 108, 109, 120, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 150, 180, 195, 196, 246, 283
Rocher.....	214, 215
Rogers.....	164, 165, 166
Savidan.....	84, 305
Schachar.....	192
Schnapper.....	37, 39, 57
Scott.....	23
SEN.....	303
Sénac-Slawinsky.....	67
Seymour....	37, 47, 56, 57, 75, 84, 85, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 120, 151, 157, 159, 163, 164, 166, 173, 179, 185, 208, 209, 312
Shklar.....	39
Soutphommasane.....	32
Spinner-Halev.....	54, 65
Spivak.....	49, 234, 240
Squires.....	54
Tamir.....	23, 52
Taylor....	38, 56, 68, 77, 81, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 102, 122, 141, 142, 149, 159, 161, 173, 177, 187, 197, 198, 199, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 222, 230, 231, 236, 255, 291, 294, 295, 297, 298, 301, 302, 303, 304, 305, 308, 311, 316
Thériault.....	179, 215
Thiesse.....	32
Tremblay.....	188
Tully.....	37, 56, 102, 184, 222
Weinstock.....	61, 65, 154, 177, 194, 253
Wievorka.....	179
Young.....	54, 65, 84, 307
Zarka ...	1, 3, 57, 61, 68, 73, 74, 110, 111, 114, 115, 141, 150, 151, 164, 165, 166, 171, 177, 179, 219, 253, 254