

**Sous la direction de  
Jean-Marc Larouche**

# **Reconnaissance et citoyenneté**

**Au carrefour de l'éthique et du politique**



Presses de l'Université du Québec



# **Reconnaissance et citoyenneté**

**Au carrefour de l'éthique et du politique**

**PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC**

Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450

Sainte-Foy (Québec) G1V 2M2

Téléphone : (418) 657-4399 • Télécopieur : (418) 657-2096

Courriel : puq@puq.quebec.ca • Internet : www.puq.quebec.ca

Distribution :

**CANADA et autres pays**

DISTRIBUTION DE LIVRES UNIVERS S.E.N.C.

845, rue Marie-Victorin, Saint-Nicolas (Québec) G7A 3S8

Téléphone : (418) 831-7474 / 1-800-859-7474 • Télécopieur : (418) 831-4021

**FRANCE**

DIFFUSION DE L'ÉDITION QUÉBÉCOISE

30, rue Gay-Lussac, 75005 Paris, France

Téléphone : 33 1 43 54 49 02

Télécopieur : 33 1 43 54 39 15

**SUISSE**

SERVIDIS SA

5, rue des Chaudronniers, CH-1211 Genève 3, Suisse

Téléphone : 022 960 95 25

Télécopieur : 022 776 35 27



La *Loi sur le droit d'auteur* interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

**Sous la direction de  
Jean-Marc Larouche**

# **Reconnaissance et citoyenneté**

**Au carrefour de l'éthique et du politique**

**2003**



**Presses de l'Université du Québec**  
Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bur. 450  
Sainte-Foy (Québec) Canada G1V 2M2

*Données de catalogage avant publication (Canada)*

Vedette principale au titre :

Reconnaissance et citoyenneté : au carrefour de l'éthique et du politique

Textes présentés lors d'un colloque tenu le 16 mai 2002 à l'Université Laval dans le cadre du 70<sup>e</sup> Congrès de l'ACFAS.

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7605-1219-3

1. Citoyenneté – Congrès. 2. Identité collective – Congrès. 3. Minorités – Droits – Congrès. 4. Morale politique – Congrès. 5. Pluralisme – Congrès. I. Larouche, Jean-Marc, 1955- . II. Congrès de l'ACFAS (70<sup>e</sup>: 2002: Université Laval).

JF801.R42 2003

323.6

C2003-940379-3

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Mise en pages : PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

Couverture : Illustration : CHRISTIANE LEMIRE, *Îlots*, pointe sèche, 1988.

Conception et réalisation : CHRISTIANE LEMIRE et RICHARD HODGSON

**1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2003 9 8 7 6 5 4 3 2 1**

*Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés*  
© 2003 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 2<sup>e</sup> trimestre 2003

Bibliothèque nationale du Québec / Bibliothèque nationale du Canada

Imprimé au Canada



# T ABLE DES MATIÈRES

Présentation .....	1
<b>Éthique et politique de la reconnaissance</b>	
Approches et enjeux	
<i>Jean-Marc Larouche</i>	
Chapitre 1	
<b>Reconnaissance et citoyenneté</b>	
Vers une psychologisation	
de l'intervention étatique .....	7
<i>Jean-Louis Genard</i>	
Le spectre des attentes de reconnaissance .....	9
Le devenir politique de la question	
de l'identité .....	10
Les nouvelles figures de l'identité .....	11
Les trois formes d'attentes et de politiques	
de reconnaissance et leurs tensions ....	13
Comment réconcilier droit, politique	
et morale ? .....	16
La déconstruction de l'argument	
de la nécessaire opposition du droit	
et de la morale .....	18
Les difficultés liées à l'assomption	
par les politiques publiques	
de finalités morales .....	20

Les nouvelles politiques du sujet .....	23
Conclusion .....	24
Bibliographie .....	26

## Chapitre 2

### **Reconnaissance et reconstruction**

Les voies d'une éthique contemporaine .....	27
---	----

*Jean-Marc Larouche*

Fondement de la reconnaissance des personnes .....	30
De la reconnaissance de l'identité politique :	
l'idée de cosmopolitisme .....	35
Conclusion .....	39
Bibliographie .....	40

## Chapitre 3

### **L'autre du Soi et la source transcendante de la justification**

La reconnaissance entre nécessité et gratuité .....	41
---	----

*Denis Müller*

La reconnaissance des couples homosexuels :	
un exemple d'éthique sociale appliquée .....	44
Reprise philosophique et théologique .....	48
Les ambiguïtés du langage de la reconnaissance .....	49
Re-connaissance : un parti pris cognitif et intellectualiste .....	50
Réciprocité et asymétrie. Le primat de l'injustice .....	50
Reconnaissance dans l'égalité ou reconnaissance	
de l'égalité dans la différence .....	51
La dimension religieuse de la reconnaissance ( <i>Dankbarkeit</i> ) .....	52
La gratuité de la reconnaissance et l'imprévisible	
de l'histoire .....	52
Entre une éthique de la reconnaissance et une éthique	
de l'instabilité .....	53
Bibliographie .....	54



## Chapitre 4

**La citoyenneté dans les sociétés contemporaines**

Nouvelles formes de médiation entre l'individu et le politique .....	57
<i>Jules Duchastel</i>	
Qu'est-ce que la citoyenneté ? .....	61
Transformations des procès d'institutionnalisation modernes .....	63
L'incorporation de la société .....	66
Retour sur le triple déplacement dans la définition de la citoyenneté au moment de son incorporation .....	68
L'universalisation de la citoyenneté .....	69
L'égalité des sujets collectifs .....	70
La citoyenneté des sujets moraux .....	70
Programmes d'action : répondre aux défis des mutations .....	71
Conclusion .....	75
Bibliographie .....	75

## Chapitre 5

**La reconnaissance du particularisme identitaire en tant que nouvel universalisme**

L'ambiguïté du projet politique dans les sociétés pluralistes .....	79
<i>Jacques Beauchemin</i>	
Communauté politique et projet éthique de vivre-ensemble .....	83
Le champ du politique dans la société moderne : de l'unité à l'éclatement .....	84
Pouvoir et domination dans une société de classes .....	87
Consensus et aménagement de la différence dans la société des identités .....	88
L'occultation du pouvoir .....	89
La citoyenneté comme nécessaire fusion du politique et de l'éthique .....	91
Conclusion .....	92
Bibliographie .....	93

## Chapitre 6

**La mutation du politique et de l'éthique à l'heure de la globalisation**

Au-delà du libéralisme et du communautarisme ..... 95

*André Lacroix*

De la mondialisation à la globalisation ..... 99

Une citoyenneté néo-contractualiste ..... 104

La reconnaissance comme médiation citoyenne ..... 107

Conclusion ..... 109

Bibliographie ..... 109

## Chapitre 7

**Pour une éthique de l'action interculturelle**

Blessures morales et attentes de reconnaissance ..... 111

*Fabienne Brion*

Les concepts ..... 114

    Blessure morale ..... 114

    Stigmate tribal ..... 116

    Carrière morale ..... 117

Les récits ..... 118

    Les radicaux du stigmate tribal ..... 119

    Les degrés de la blessure morale ..... 121

    Les conditions d'énonciation de la blessure morale ..... 124

Les implications ..... 126

    Principes d'orientation des actions interculturelles ..... 126

    Formes d'actions interculturelles ..... 129

Bibliographie ..... 130

## Chapitre 8

**Reconnaissance, équité et justice**

Le cas des politiques de santé .....	133
<i>Guy Jobin et Danielle Laudy</i>	
Contexte actuel du système des soins de santé .....	136
Crise économique et développement technoscientifique .....	136
Repositionnement de la question éthique .....	137
Les conséquences pour la tâche bioéthique .....	139
Le problème éthique de la réarticulation .....	140
Pour un déplacement des catégories éthiques .....	141
La relation soignante et l'asymétrie du savoir et du pouvoir ...	142
La relation soignante : intermédiaire entre proximité et impersonnalité .....	143
Reconnaissance et politiques de santé publique .....	145
L'ampleur du contexte moral en clinique .....	145
Critiques des dérives éthiques .....	146
Critiques des processus décisionnels macro-éthiques .....	147
Conclusion .....	147
Bibliographie .....	148

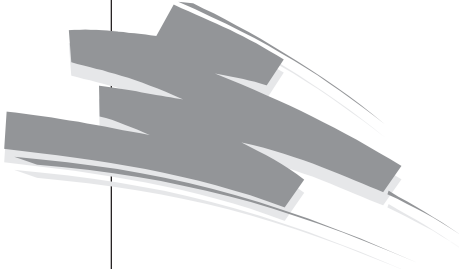
## Chapitre 9

**La place de la notion de reconnaissance  
à la conférence de Durban**

Les dangers de l'instrumentalisation de la reconnaissance .....	151
<i>Jean-Patrice Desjardins et Yves Boisvert</i>	
Les trois décennies de combat contre le racisme de l'ONU .....	154
Durban : quand le schisme répond à la reconnaissance .....	156
La position des ONG .....	157
Les dernières préparations avant la conférence .....	159
La position des États à Durban .....	161
La déclaration finale de la CMCR .....	166
Conclusion : l'utilisation politique de la reconnaissance .....	167
Bibliographie .....	169
Sites Internet consultés .....	169
Notices biographiques .....	171



*P*RÉSENTATION



**ÉTHIQUE ET  
POLITIQUE DE LA  
RECONNAISSANCE**

*Approches et enjeux*

---

**JEAN-MARC LAROUCHE**

*Université du Québec à Montréal*

---



**A**u cours des dernières années, les thèmes de la reconnaissance et de la citoyenneté ont largement été réactivés dans la pensée éthique et politique contemporaine par les débats et enjeux liés au multiculturalisme et aux droits des minorités nationales ou culturelles dans les sociétés libérales. Depuis *Multiculturalisme. Différence et démocratie* de Charles Taylor (1994) jusqu'à la *Citoyenneté multiculturelle* de Will Kymlicka (2001) en passant par *L'intégration républicaine* de Jürgen Habermas (1998) et par *La question de l'État européen* de Jean-Marc Ferry (2000), la question de la reconnaissance a ainsi été principalement couplée à celle de l'identité politique en une « politique de la reconnaissance » et, par conséquent, à celle de la citoyenneté. À propos de cette dernière – la citoyenneté –, philosophes, sociologues et politologues n'hésitent plus, par ailleurs, à en appeler au renouvellement du concept tant le contexte, les enjeux et les pratiques mêmes du vivre ensemble sont entrés dans une phase de profondes mutations (Boisvert et al., 2000 ; Schnapper, 2000 ; Shafir, 1998) : transformations de l'État, mondialisation, émergence de nouveaux mouvements sociaux et de *minorités* identitaires se rapportant à une stigmatisation raciale, sexuelle, religieuse ou, encore, à une expérience commune de « blessure morale » (Honneth, 2000). En ce dernier cas, le thème de la reconnaissance croise celui de la citoyenneté au carrefour de l'identité morale des personnes, de ce que l'on peut nommer avec Jean-Marc Ferry la catégorie des « droits moraux ». En effet, de nombreuses demandes de reconnaissance puisant à diverses formes vécues de mépris social soulèvent la question essentielle de ces droits en sus de la trilogie classique des droits, civils, politiques et sociaux. Se profile alors, comme le signale Emmanuel Renault dans un ouvrage des plus pertinents pour notre propos, une « éthique de la reconnaissance qui permet à la fois de formuler des normes de justice plus larges et plus opératoires que celles

de la traditionnelle justice distributive, et d'intégrer la question du respect des différents niveaux de l'identité (identité personnelle, professionnelle, culturelle) dans une théorie indissociablement morale et politique : [où] la politisation des exigences morales se substitue à la dépolitisation morale de la politique » (Renault, 2000).

Ainsi, le chassé-croisé des thèmes de la reconnaissance et de la citoyenneté avec celui de l'identité invite à réfléchir à nouveaux frais aux multiples liens, tensions et enjeux de l'éthique et du politique dans les sociétés contemporaines. C'est à ce chassé-croisé et aux réflexions qu'il suscite sur l'axe éthico-politique que les textes de cet ouvrage sont consacrés. Les uns ont une visée de consolidation théorique, les autres une visée heuristique par la mise à l'épreuve des catégories de la reconnaissance et de la citoyenneté sur des situations des plus actuelles. Pour les premiers (visée de consolidation théorique), on peut distinguer deux sous-ensembles. D'abord, trois textes qui ont en commun de partir d'une réflexion davantage ancrée dans les théories éthiques de la reconnaissance pour ensuite explorer le renouvellement du concept de citoyenneté en lien avec les nouvelles politiques de l'État (Genard), la thèse du cosmopolitisme (Larouche) et le débat suisse sur la reconnaissance des couples homosexuels (Müller) ; ensuite, trois textes qui, à l'inverse, partent davantage d'une analyse sociologique et politique des transformations de la citoyenneté et de l'État (Duchastel), de celles du projet éthico-politique des sociétés modernes (Beauchemin) et de celles, enfin, de la mondialisation (Lacroix) pour ensuite en dégager l'impact pour une politique de la reconnaissance. En ce qui concerne les textes portant sur l'analyse de situations (visée heuristique), celles-ci relèvent tant de la recherche de terrain avec des femmes musulmanes immigrées en Belgique (Brion) que de l'analyse des politiques du système de soins de santé (Jobin et Laudy) et de celles des positions exprimées à la conférence de Durban sur le racisme (Desjardins et Boisvert).

Le chassé-croisé n'est donc pas qu'en rapport aux thèmes, il caractérise aussi les diverses perspectives issues de la variété des enracinements disciplinaires et des programmes de recherche des collaborateurs (sociologie politique, sociologie de l'éthique, science politique, criminologie, philosophie, théologie) qui viennent du Québec, de la Belgique et de la Suisse. Sept des textes sont issus des présentations faites par leurs auteurs au colloque *Reconnaissance et citoyenneté. Liens, tensions et enjeux de l'éthique et du politique dans les sociétés contemporaines*, tenu le 16 mai 2002 à l'Université Laval dans le cadre du 70<sup>e</sup> congrès de l'ACFAS. Le projet de ce colloque s'inscrivait dans une série d'activités mises en œuvre par le regroupement de quatre chercheurs autour du thème de la reconnaissance. En plus des collègues d'autres institutions du Québec, notre équipe (Beauchemin, Boisvert, Lacroix, Larouche) tenait à associer à ses travaux des collègues de Belgique qui, tous deux (Brion et Genard), avaient contribué



au numéro de la revue *Recherches sociologiques* (1999, vol. XXX, n° 2) consacré au thème de la reconnaissance : *Souffrance sociale et attentes de reconnaissance. Autour du travail d'Axel Honneth*. Les deux autres textes (Müller, Jobin et Laudy) ont été présentés par leurs auteurs dans le cadre d'un séminaire sur l'éthique de la reconnaissance que nous avons animé au cours de l'année 2001-2002 dans le cadre du programme des cycles supérieurs en sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQAM).

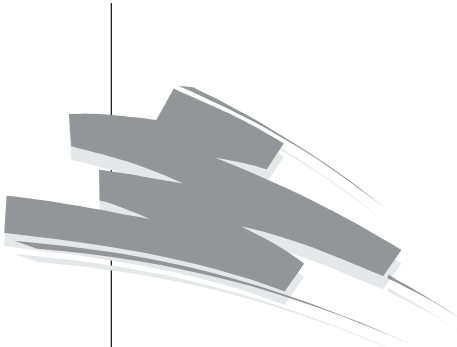
Nous exprimons notre profonde reconnaissance à chacun, chacune des auteurs et auteures pour sa participation à l'ensemble des étapes qui ont mené à cet ouvrage. On nous permettra aussi de remercier Benoît Coutu, étudiant au 2<sup>e</sup> cycle en sociologie (UQAM), pour sa participation et son assistance dans l'organisation du colloque mentionné ci-dessus ; d'une manière toute particulière, nous remercions Robert Turgeon, étudiant au 3<sup>e</sup> cycle en sciences des religions (UQAM), pour l'assistance apportée dans le processus de révision et d'édition des textes. À cet égard, nous remercions le Département des sciences religieuses de l'UQAM pour le soutien financier qui a permis l'engagement de ces étudiants. Enfin, nous sommes des plus reconnaissants à l'endroit des Presses de l'Université du Québec, et plus particulièrement de sa directrice générale, madame Angèle Tremblay, qui a accueilli avec enthousiasme ce projet de publication et qui en a assuré le suivi avec professionnalisme et bienveillance.

## BIBLIOGRAPHIE

- BOISVERT, Y., J. HAMEL et M. HOGAT (dir.) (2000). *Vivre la citoyenneté. Identité, appartenance et participation*, Montréal, Liber.
- FERRY, J.-M. (2000). *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard.
- HABERMAS, J. (1998). *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard.
- HONNETH, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf.
- KYMLICKA, W. (2001). *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Boréal.
- RENAULT, E. (2000). *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Bègles, Éditions du Passant.
- SCHNAPPER, D. (2000). *Qu'est-ce que la citoyenneté?* Paris, Gallimard.
- SHAFIR, G. (dir.) (1998). *The Citizenship Debates. A Reader*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- TAYLOR, C. (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion.



# C HAPITRE 1



## RECONNAISSANCE ET CITOYENNETÉ

*Vers une psychologisation  
de l'intervention étatique*

---

**JEAN-LOUIS GENARD**  
Université Libre de Bruxelles

---



Ce chapitre s'organisera en trois moments. Dans un premier temps, nous tenterons de clarifier le contexte dans lequel émergent aujourd'hui les attentes de reconnaissance. Cette analyse nous permettra d'opérer une distinction parmi celles-ci entre trois types. Cette stratégie conduira à une proposition d'extension du spectre de ce qu'on vise habituellement en parlant de reconnaissance, acception courante qui nous paraît exagérément formatée par le contexte anglo-américain. Dans un deuxième temps, nous aborderons de front les relations entre reconnaissance et citoyenneté. Nous le ferons en partant de l'observation que le registre de la reconnaissance est celui d'attentes fortement chargées moralement, alors que le concept de citoyenneté appartient quant à lui au registre du droit et de la politique. Nous tenterons de montrer les difficultés de penser l'articulation de ces deux registres en rappelant qu'un des piliers de la modernité est précisément d'avoir procédé à leur séparation, qu'il s'agisse de la séparation du droit et de la morale ou de celle de la politique et de la morale. Enfin, dans un troisième temps, nous aborderons la question des difficultés posées par certaines dimensions des nouvelles politiques publiques, lorsque, influencées par la perspective de la reconnaissance, elles en viennent à promouvoir des interventions de l'État dans le domaine de la « confiance en soi », qui est l'un des trois milieux de la reconnaissance distingués par Axel Honneth (1995).

## LE SPECTRE DES ATTENTES DE RECONNAISSANCE

Pour élucider le contexte dans lequel émergent les questions de reconnaissance en lien avec celles de citoyenneté, c'est-à-dire en tant qu'elles interpellent les pouvoirs publics ou en tant qu'elles en infléchissent

les formes d'action, nous prendrons comme point de départ le concept de citoyenneté dans son sens juridique, tout en sachant que ce seul sens ne l'épuise pas, tout en en constituant pourtant le socle. Au sens juridique, le citoyen est un sujet de droits et ces droits sont censés assurer son intégration tant politique que sociale. Mais aussi, et du même coup, ces droits sont constitutifs d'une forme de subjectivité, la subjectivité démocratique.

Dès lors qu'on accepte ce schéma, on peut admettre qu'il existe des relations dialectiques, des tensions mutuelles aussi, entre droits, citoyenneté et subjectivation. En effet, si un contexte juridique institue certaines formes de citoyenneté, et donc formate ce que l'on entend par sujet dans ce contexte, on peut également supposer à l'inverse que des transformations dans les formes de subjectivation (par exemple de nouvelles attentes de réalisation de soi) vont induire elles-mêmes des pressions sur la citoyenneté et, au-delà, infléchir l'arrière-plan juridique à partir duquel elle se définit, comme d'ailleurs les formes et les finalités des politiques publiques qui lui sont associées. L'hypothèse qui en découle est alors la suivante : couplées à des formes de subjectivation étayées sur une moralité largement conventionnelle ancrée dans les institutions familiales, religieuses, nationales et souvent répressives des pulsions, les formes d'institutions classiques de la citoyenneté et du politique basées sur les droits-libertés (les libertés négatives) et les droits-créances (le principe redistributif mis en œuvre par l'État-providence) ne sont plus en mesure d'assurer aujourd'hui les conditions de l'intégration.

Pourquoi cela ? Pourquoi cette impuissance de ces formes juridiques à réaliser l'intégration sociale ? Bien que cela mériterait en soi un exposé, nous nous limiterons ici à en dégager quelques éléments explicatifs et, surtout, contextuels.

## **Le devenir politique de la question de l'identité**

Hypothèse classique depuis les travaux de Durkheim sur la transition entre solidarités mécanique et organique, la fragilisation des voies non moins classiques d'intégration (famille, professionnalité, mouvement ouvrier, travail, communauté culturelle, etc.) va faire potentiellement porter sur l'État de nouvelles demandes de préservation ou de construction identitaire. Dans le contexte contemporain, celles-ci pourront prendre de multiples formes dont deux retiendront ici notre attention : d'une part, celles, régressives, des communautés qui, sollicitant la préservation de ces institutions, assureraient l'intégration et qui, de communautés naturelles, deviendraient alors des communautés encadrées et protégées. C'est le thème qui a suscité l'abondante littérature sur le « communautarisme ». Et, d'autre part, celles consistant à faire porter sur l'État, de manière cette fois plus directe, des demandes de construction identitaire autrefois assurées

par ces institutions (famille, professionnalité, etc.). Cette construction identitaire renvoyant tendanciellement à des dimensions profondes de l'identité (au-delà donc de ce qui peut être garanti simplement de manière juridique), visant donc aussi l'espace décrit par Honneth en parlant de « confiance en soi » et impliquant dès lors une reconfiguration profonde de la séparation traditionnelle entre sphères privée et publique.

L'élément essentiel ici – que ne font pas nécessairement voir les exemples à partir desquels la thématique de la reconnaissance est généralement pensée – est que la question de la construction de l'identité devient potentiellement une question politique. Dès lors, l'ancrage sur lequel se construit la citoyenneté n'est plus considéré comme un donné relevant de la sphère privée<sup>1</sup>. Au contraire, que ce soit en termes d'attentes exprimées par certains acteurs sociaux, en particulier ceux qui se positionnent comme victimes – situation certainement préparée par les relations entre citoyens et État qu'avait instaurées l'État-providence –, ou que ce soit en termes volontaristes lorsque l'État intègre clairement dans ses politiques des dimensions de construction ou de reconstruction identitaire, de multiples indices laissent penser que la question de la reconnaissance mérite d'être recontextualisée dans le cadre d'une reconfiguration des politiques publiques intégrant des finalités d'intervention sur les identités.

Nous reviendrons plus loin de manière plus frontale sur les caractéristiques de certaines nouvelles politiques publiques, mais il importe de rapporter ici quelques indices pouvant témoigner d'attentes de responsabilisation et d'intervention de l'État dont l'objet est clairement la confiance en soi ou le bonheur. En voici quelques exemples disparates, mais néanmoins significatifs : le remboursement de frais liés à des soins de chirurgie esthétique ; l'encadrement psychologique des victimes de catastrophes, d'accidents ou de violences ; en Belgique, l'acceptation de l'euthanasie dans des cas de souffrances psychiques ou de dépressions profondes et, ce sera le dernier exemple, le cas d'une commune brésilienne qui vient de décréter une « journée de l'orgasme » dont le but est de répondre à l'insatisfaction sexuelle de ses concitoyens.

## Les nouvelles figures de l'identité

Ces nouvelles demandes s'opèrent dans un contexte d'effritement des normativités, des identités substantielles et de transformation des formes de subjectivation. Pour le dire dans les termes de Charles Taylor, elles s'opèrent dans un contexte où l'identité devient un problème, où elle n'est

---

1. Comme J. Habermas l'a remarquablement démontré dans son ouvrage intitulé *L'espace public* (1986).

plus un donné, mais un objet de quête (Taylor, 1994, 1998). Sans doute assiste-t-on en fait à une reconfiguration des relations entre les trois figures de la subjectivité ou de l'individualité générées par la modernité<sup>2</sup>. Ces trois grandes figures de l'individualité moderne peuvent être représentées par le *citoyen* tout d'abord, le *travailleur* ensuite, qui prendra la forme du bourgeois-entrepreneur ou de l'ouvrier prolétaire, et enfin l'*artiste* dans sa version moderne, c'est-à-dire expressiviste, pour reprendre le vocabulaire de Taylor (1998), ou vocationnelle, pour reprendre celui de Heinich (1996). Ce sont là les trois grands modèles d'individualité produits par la modernité. L'élément décisif ici étant, croyons-nous, la montée en puissance du modèle de l'individualité artiste, correspondant au processus que Bell a décrit en parlant d'un processus d'esthétisation de la vie quotidienne, processus selon lequel les valeurs qui se sont développées autour de l'image moderne de l'artiste – créativité, originalité, inventivité, authenticité, expressivité et réalisation de soi, etc. – sont devenues lentement pertinentes pour chacun. Ce qui a posé un problème inédit puisque, alors que l'artiste en se référant à ces valeurs revendiquait de vivre aux marges de la société (la vie de bohème), aujourd'hui ce mode de construction de soi, cette *conception constructiviste de l'identité* (conception qu'il faut opposer à *substantialiste*), devient un mode partagé d'intégration sociale.

Et, pour revenir au contexte dont nous avons indiqué les liens avec l'arrière-plan juridique de la citoyenneté, il nous semble que la conjonction des droits-libertés et des droits-créances était en fait liée à une citoyenneté construite à partir du modèle de l'individu travailleur, qu'il soit entrepreneur (il s'agira alors plutôt des droits-libertés) ou ouvrier (il s'agira alors plutôt des droits-créances). La question inédite se pose donc de concevoir ce que pourrait être une citoyenneté – et ce que seraient en particulier ses droits constitutifs et les finalités correspondantes de l'action publique – adossée à l'individualité artiste, cette nouvelle forme de subjectivité.

De cela témoigne en particulier ce que certains auteurs, comme Carbonnier (1996), ont analysé en parlant d'un processus de subjectivation du droit. Dans un contexte de fluidification des repères, l'intégration d'une dimension constructiviste de l'identité à l'intérieur d'un univers normatif habituellement structuré sur l'opposition du licite et de l'illicite devrait, par exemple, conduire à l'introduction de sémantiques dont l'horizon serait précisément la capacité de l'acteur à se gérer, à s'orienter, etc. Accroissant, et surtout moralisant ou psychologisant, du même coup les marges

---

2. Nous nous référons ici à des formulations de notre collègue de l'Université de Louvain-la-Neuve, Jean De Munck (2002), mais on pourrait retrouver l'esprit de ces hypothèses dans les travaux de Bodei (1997), de Taylor (1994) ou de Bell (1979).



d'appréciation offertes aux juges. C'est ce dont témoigne, par exemple, l'introduction du thème de « l'abus » dans les législations sur les usages de drogues.

## **Les trois formes d'attentes et de politiques de reconnaissance et leurs tensions**

En situant la question de la reconnaissance dans ce cadre marqué par le déploiement d'attentes nouvelles de réalisation et de construction identitaire, le spectre sémantique de ce qui est visé habituellement par la question de la reconnaissance vient de s'ouvrir très largement. À cet égard, il faut au moins distinguer trois pôles, chacun de ces pôles présentant des difficultés spécifiques par rapport à ce que l'on entend par droit et par citoyenneté. Ces développements nous permettront par ailleurs de mettre le doigt sur ce qui nous semble être des tensions constitutives des différentes politiques de reconnaissance<sup>3</sup>.

### **L'antinomie des droits collectifs au regard des libertés subjectives**

Le premier pôle est celui qui a largement occupé le terrain théorique jusqu'ici, à la suite notamment des travaux de Taylor (1992, 1994), mais surtout dans le contexte nord-américain. C'est celui où il est demandé à l'État de préserver les cadres dans lesquels se construit une identité pensée au moins partiellement sur le mode substantiel. Là s'explicite avant tout le thème de la préservation des communautés culturelles qui pose la question des droits collectifs dont Habermas a montré qu'ils pouvaient être antinomiques aux libertés subjectives (Habermas, 1998). Droits collectifs qui posent aussi la question des risques de favoriser à la fois la stigmatisation et un renforcement des particularismes (pensons aux politiques de quotas ou de discriminations positives). C'est là une version des luttes pour la reconnaissance qui demeure en fait attachée aux conceptions classiques de l'identité comme appartenance et non comme construction.

### **Le problème de la neutralité de l'État dans l'édification des limites normatives**

Le deuxième pôle est celui qui se construit sur la dénonciation des contradictions entre la prétention des États démocratiques à autoriser et à reconnaître également différents styles de vie et leur réalité qui les

---

3. Les distinctions proposées ici sont conceptuelles et peuvent évidemment largement se recouvrir dans la réalité empirique.

montre attachés à des choix éthiques spécifiques (mâles, chrétiens, blancs, hétérosexuels, etc.). Là, tendanciellement, l'exigence de reconnaissance est plutôt une exigence négative : que l'État libéral soit à la hauteur de ses prétentions à la neutralité. Cette version des luttes pour la reconnaissance pose la question non plus du caractère collectif des droits, mais plutôt de la possibilité pour un État d'être totalement neutre par rapport à des exigences éthiques (Genard, 2001). C'est ce type de difficultés, lié au marquage des limites, qui s'explique dans des débats actuels bien connus. Pensons à la question du droit à l'usage de la drogue au nom de la propriété que l'on possède de son propre corps. Pensons au mariage des homosexuels ou, plus encore, à la revendication des couples homosexuels de pouvoir adopter des enfants. Pensons, cas particulièrement exemplaire en Belgique des difficultés soulevées ici, à la question du droit de l'enfant de choisir à 18 ans, c'est-à-dire à sa majorité, son nom parmi ceux de son père, de sa mère, voire d'en choisir un autre.

## **L'autoréalisation comme projet social**

Le troisième pôle est celui où s'expliqueraient des demandes à l'État d'adopter des attitudes directement volontaristes dans la construction de soi, par exemple en recréant, en dynamisant, en transformant la subjectivité et en en faisant une question à la fois d'intégration et de dignité, de responsabilisation de soi et de capacité à se diriger. Il s'agirait là moins de favoriser une identité substantielle ou d'effacer les barrières à la réalisation de soi que de générer de manière active les conditions d'une construction identitaire en stimulant des capacités personnelles à se prendre en charge. C'est ce qui se passe principalement aujourd'hui lorsque l'État entoure ses politiques sociales de dispositifs dont l'objectif est explicitement de réinsérer des individus désaffiliés en reconstruisant leurs capacités d'intégration, en travaillant sur leurs aptitudes à se structurer, à gérer leur temps, à faire des projets. En sous-entendant qu'il s'agit là de ressources permettant de leur redonner confiance en soi et responsabilité de soi, et donc en redessinant les contours de leur dignité et les conditions de leur intégration.

Dans ce cas-là, la visée des interventions publiques se laisse moins penser en termes de droits (droits-culturels ou droits-libertés comme dans les deux premiers cas) qu'en termes qui se formulent directement dans le registre éthico-psychologique de l'autoréalisation, bien qu'il puisse s'agir ici d'interventionnisme étatique. C'est cette dimension nouvelle des politiques publiques (qui est la plus tributaire des évolutions récentes dans les formes de subjectivation) qui explique l'irruption de personnes-ressources – travailleurs sociaux, assistants sociaux, animateurs, psychologues, thérapeutes, etc. – à l'intérieur et autour de multiples politiques publiques. La question ici n'est ni celle des droits collectifs, ni celle de la

neutralité de l'État, mais celle des incursions dans le privé et donc du contrôle social (ou de la renaissance d'une police non plus tellement des familles mais des individus), sans parler de la question difficile de savoir si l'on peut faire de l'autoréalisation un problème de justice requérant l'intervention publique<sup>4</sup>, ou encore du fait que, sous couvert de visée en apparence post-conventionnelle (autonomie, responsabilité, projet), il s'agit en général et en réalité de conformité à un modèle d'intégration.

Ces différents développements nous permettent de dégager quelques questions essentielles posées aux politiques de reconnaissance. Dans un premier temps, il y aurait lieu de se demander ce qu'est un droit collectif par rapport aux acquis de la modernité. Bien plus, il faudrait réfléchir aux limites de la particularisation et de la contextualisation des interventions de l'État, sachant que la force de l'État moderne est empreinte à la fois d'universalisme et de décontextualisation. Dans un deuxième temps, il faudrait savoir jusqu'où l'État moderne est en mesure d'assumer une réelle neutralité. Et, enfin, on devrait examiner à quelles conditions l'État et le droit pourraient ré-élaborer les relations entre public (espace de la citoyenneté) et privé (espace de l'individualité).

Par ailleurs, nous avons vu également se dégager les pièges dans lesquels les politiques de reconnaissance peuvent attirer l'État : le piège du particularisme et de la segmentation du corps social ; celui de la neutralité sur lequel, par exemple, ne manquent pas de jouer aujourd'hui les mouvements d'extrême droite ; et, enfin, le piège de la psychologisation et de la moralisation du politique. Par conséquent, se dégagent trois formes irréductibles de politiques de reconnaissance qui posent chacune des difficultés spécifiques.

Cette mise à plat nous conduit alors à l'intuition que nous souhaiterions appuyer : à savoir que, si les attentes de reconnaissance se sont jusqu'ici particulièrement explicitées dans les deux premiers registres, l'hypothèse mérite d'être réfléchie selon laquelle l'actuelle explicitation de ces attentes de reconnaissance, leur avancée et leur prise en compte sur le terrain politique traduisent également (et parmi d'autres choses) une transformation des formes de subjectivation (désormais centrées sur le développement d'exigences constructivistes de réalisation de soi). De même qu'elles suscitent le développement d'attentes de prise en charge par l'État de ces processus de subjectivation ou, du moins, des conditions de les réaliser dès lors qu'ils rencontrent des obstacles ou qu'ils se trouvent fragilisés. Au-delà de cette première hypothèse, de manière plus précise encore, se dessine peut-être, au travers de la montée en puissance de la thématique de la reconnaissance, une transformation, ou faudrait-il plutôt

---

4. C'est le reproche adressé par Fraser (1998) à Taylor et à Honneth.

dire, une extension des dispositifs au travers desquels prend corps la citoyenneté, celle-ci se voyant définie ici, dans des termes où se rencontrent morale et psychologie, sous l'horizon de sa fragilisation. Ce dont témoignerait notamment l'irruption progressive du vocabulaire de la souffrance dans le registre sociopolitique.

Quoi qu'il en soit, si l'on suit cette hypothèse, on admettra alors que c'est peut-être la dernière des trois formes de politiques de reconnaissance qui est actuellement la plus significative et qui mérite le plus d'être réfléchie, alors que ce sont les deux autres qui ont mobilisé le débat jusqu'ici, que ce soit chez Taylor, Honneth, Fraser, Kymlicka et bien d'autres.

## COMMENT RÉCONCILIER DROIT, POLITIQUE ET MORALE ?

Après avoir argumenté dans le registre de la différenciation, il nous faut revenir sur des caractéristiques communes des demandes et des politiques de reconnaissance et, en particulier, sur les relations entre éthique, d'une part, droit et politique, de l'autre.

Manifestement, les attentes de reconnaissance ou les visées des politiques de reconnaissance s'expriment dans le registre moral. On y parle de dignité, de respect, d'estime et de confiance en soi pour reprendre les trois registres dégagés par Honneth à partir de Hegel (Honneth, 1995). Ce qui voudrait dire que l'État peut, voire doit, se fixer cela comme finalité. Ces visées morales sont donc aussi des questions de justice politique dont le spectre s'étend ainsi bien au-delà de la redistribution et de l'affirmation des libertés<sup>5</sup>. Toutefois, il convient de mettre ce premier constat en tension avec la thèse extrêmement forte selon laquelle, tout au contraire, l'un des acquis essentiels de la modernité serait précisément la séparation du droit, instrument central de l'action politique, par rapport à la morale. Devant cette antinomie, il paraît clair que celui qui veut admettre que l'État doit répondre aux attentes morales de reconnaissance doit pouvoir offrir quelques arguments. Rappelons très schématiquement les termes de la thèse.

D'une part, en ce qui concerne la séparation de l'éthique et du politique, on sait que le libéralisme politique (celui lié aux droits-libertés), reconnaît la séparation de l'éthique et de la politique et renvoie les choix de vie du côté du privé (Rawls, 1987). On peut dès lors se demander si

---

5. C'est la thèse défendue brillamment dans ses *Tanner's Lectures* par Fraser (1998) qui y plaide pour une implémentation entre libertés, redistribution et reconnaissance. Et il y a manifestement des demandes de reconnaissance dont on ne voit pas comment on pourrait les penser seulement en termes de libertés ou de redistribution. Comme l'illustrerait l'exemple paradigmatique de la reconnaissance des blessures ou des humiliations du passé. À suivre cela, il paraît clair que l'État devrait pouvoir se fixer des finalités morales.

l'intégration de préoccupations éthiques dans des dispositifs politiques n'est pas contraire aux principes du libéralisme politique; seul alors le deuxième type de politique de reconnaissance serait pleinement légitime<sup>6</sup>. Cela ne pose-t-il pas la question de la séparation constitutive de ce libéralisme, soit celle du public et du privé? Les politiques de reconnaissance ne sont-elles pas alors un symptôme des reconfigurations des rapports entre citoyen (public) et individu (privé)?

D'autre part, la séparation entre le droit et la morale est également un acquis de la modernité démocratique. Kant est celui qui a le plus clairement marqué et théorisé cette séparation en renvoyant le droit au domaine des actions en ce qu'elles sont « conformes au devoir », et la morale au domaine des actes accomplis « par devoir ». L'hypothèse sous-jacente est que l'État (le droit) n'a à se préoccuper que des comportements en ce qu'ils sont conformes ou non au devoir, sans chercher à pénétrer les consciences, les bonnes ou les mauvaises intentions. Bref, lorsque l'État en vient à occuper le terrain de l'éthique, par exemple en cherchant à vérifier si un chômeur a réellement envie de travailler, ou plus encore lorsqu'il cherche à susciter chez lui cette envie, ou encore lorsque l'État cherche à s'assurer que les demandes d'euthanasie sont bien sincères et authentiques, n'y a-t-il pas, dans ces cas-là, risque de transgressions des principes fondateurs de la démocratie? Ainsi, des auteurs associent certaines caractéristiques du totalitarisme à cette confusion entre les registres du politique, du droit et de la morale (Ferry, 1991 et 1996).

À prendre ces thèses au sérieux, cela devrait au minimum nous inciter à la prudence, et nous pousser à réfléchir aux limites et aux risques des politiques de reconnaissance dans la mesure où, comme cela paraît clair, celles-ci portent des demandes morales. À réfléchir donc aux limites à l'obligation qu'il y aurait pour l'État de répondre aux demandes de reconnaissance, de même qu'aux formes que pourraient prendre ces réponses. C'est à ces questions que nous essayerons maintenant de fournir quelques éléments de clarification<sup>7</sup>. Nous procéderons en trois temps. Tout d'abord, étape nécessaire, nous déconstruirons l'argument de la dissociation entre droit et morale, du moins dans sa radicalité. Ensuite, cette déconstruction nous permettra de poser un devoir de reconnaissance, en tout cas comme devoir d'écoute et de sollicitude de l'État à l'encontre des plaintes et demandes de reconnaissance qui se font jour. Devoir imposant donc à

---

6. C'est cette question que traite Taylor (1992) lorsqu'il distingue les deux formes de libéralisme dans leur rapport à la multiculturalité.

7. Nous adoptons cette stratégie non pas pour remettre en question les politiques de reconnaissance, mais parce qu'il nous semble que, dans l'espace de la réflexion théorique, leur importance est désormais bien établie et que les questions théoriques intéressantes aujourd'hui sont plutôt celles précisément de leurs limites, conditions, implications et contradictions.

l'État une responsabilité morale. Enfin, nous réfléchissons aux limites des implications de cette responsabilité et aux risques qu'ouvrent les réponses qui peuvent y être apportées.

## La déconstruction de l'argument de la nécessaire opposition du droit et de la morale

Les arguments tirés de la distinction kantienne en faveur de la différenciation du droit et de la morale sont bien connus, nous venons d'en rappeler le fondement. Toutefois, pour les nuancer, il nous semble nécessaire de les mettre en relation avec un autre argument, bien connu également, à propos de la modernité juridique. C'est celui proposé par Villey selon lequel le droit moderne se caractériserait par un processus de subjectivation et de moralisation (Genard, 1999 et 2000 ; Villey, 1964)<sup>8</sup>. Le principal symptôme de cela se manifestant dans l'invasion de la sémantique juridique par une sémantique morale, par des termes comme intention, volonté, culpabilité, etc. Invasion sémantique, datant du Moyen Âge et qui a conduit à un déclin progressif des conceptions objectivistes et distributives propres au droit romain. Face à ces deux thèses – Kant d'un côté, Villey de l'autre –, comment comprendre le statut des relations entre droit et morale dans la modernité ? Y a-t-il séparation ? Y a-t-il confusion ?

Pour répondre, il convient de cerner l'espace où se situe chacune de ces deux argumentations. La distinction des registres (telle que théorisée par Kant et reprise par Habermas) est certainement un acquis de la modernité (Habermas, 1997). Toutefois, il est également vrai que, dès lors qu'il y a transgression, illégalisme, crime ou délit, c'est-à-dire une fois l'action légitimement traînée en justice sur des bases objectives (et pas simplement en raison de « mauvaises pensées »), c'est aussi un acquis de la modernité que d'évaluer moralement la situation (acte fait par erreur, sans intention, avec des circonstances atténuantes ou aggravantes, etc.) pour déterminer la sanction (c'est la thèse de Villey). Avec la modernité, il devient évident que la réponse juridique doit être proportionnée à son interprétation morale, ce qui suppose une obligation d'entendre les arguments et de les interpréter. Donc, si l'on veut, la modernité a séparé à la fois les registres du droit et de la morale au sens de Kant, mais elle a aussi posé – sans que cela soit incompatible (bien que ce soit l'interprétation de Villey) – que dire la justice requiert une interprétation morale.

---

8. Si nous partageons le constat de Villey, nous ne partageons nullement les implications normatives qu'il en tire.

À partir de cela, il nous semble possible de proposer un rapprochement avec les questions qui nous préoccupent – celles des relations entre éthique et politique. En effet, si le principe du libéralisme politique impose la neutralité de l'État, donc la séparation de la morale et de la politique, dès lors qu'il y a souffrance, mépris ou atteinte avérée à la dignité l'État a des devoirs moraux : ceux d'écoute, d'attention, d'interprétation, de sollicitude et de compréhension, voire de pardon, d'excuse, d'intervention ou de réparation. Sans doute est-ce d'ailleurs au nom de ces mêmes devoirs moraux que sont nés les droits-créances. De manière générale, ce serait donc l'existence de certaines expériences morales négatives qui engendrerait pour l'État des devoirs moraux. Ce seraient des figures morales telles que la victimité, la fragilité, la vulnérabilité, l'irrespect, le rejet, l'exclusion, la blessure qui imposeraient à l'État des exigences morales de reconnaissance d'abord, d'intervention, le cas échéant, ensuite. Sans que cela paraisse en rien contraire aux acquis de la modernité. Par contre, ce que proscriraient les principes du libéralisme politique, c'est l'adoption par l'État d'attitudes « proactives » par lesquelles il chercherait, y compris en présence de telles expériences négatives, à s'immiscer au cœur des espaces des libertés subjectives, et bien entendu au cœur des consciences individuelles. Cette distinction est essentielle aujourd'hui où précisément les politiques publiques entrent dans le régime de la proactivité.

Face à cela, surgit donc une question difficile, celle de déterminer les limites et les formes des réponses à apporter à ces demandes et à ces plaintes, en particulier au regard des exigences du libéralisme politique. Réponses qui peuvent bien évidemment s'inscrire dans les dispositifs existants, que ce soient ceux des droits-créances, comme lorsque l'État indemnise des victimes, ou ceux des droits-libertés, comme lorsqu'il autorise le mariage homosexuel. Ou, au contraire, ces réponses peuvent prendre des formes nouvelles se situant plus spécifiquement sur le registre moral. On peut penser ici aux demandes d'excuse et de pardon auxquelles J.-M. Ferry accorde une place essentielle, dans lesquelles il voit le témoignage d'avancées de l'éthique reconstructive (Ferry, 1996) et une promesse pour les relations internationales et les développements d'une sensibilité cosmopolitique<sup>9</sup>. Bref, la question difficile est celle de la conversion en interventions, et plus encore peut-être en droits, de ces devoirs moraux dont on perçoit qu'ils relèvent bien des attentes que l'on peut faire porter sur l'État. Remarquons d'ailleurs que cette difficulté n'est pas nouvelle, puisqu'elle s'est déjà posée lorsqu'il s'est agi pour l'État d'octroyer aux pauvres des droits-créances à partir d'une perspective qui, auparavant, ne relevait que de devoirs d'assistance auxquels ne correspondait nulle obligation juridique (Genard, 1999, p. 141).

---

9. Voir le chapitre de J.-M. Larouche dans ce collectif.

## Les difficultés liées à l'assomption par les politiques publiques de finalités morales

Au-delà de la variabilité des réponses qui peuvent être données à ces attentes, nous pouvons toutefois insister sur deux raisons qui marquent les difficultés structurelles de répondre aux demandes de reconnaissance, dans la mesure où il s'agit d'attentes chargées moralement, alors que le mode d'intervention privilégié de l'État est le droit. Des raisons qui ont à voir avec la différence du droit et de la morale telle que l'a théorisée Kant. Ces deux raisons tiennent notamment à des questions de conversion de registres discursifs et de légitimité portée par les demandes.

### Les limites des discours narratifs et interprétatifs

Les questions de conversion sont liées au fait que les demandes de reconnaissance ne se présentent pas toujours, voire rarement, dans le registre de l'argumentation politico-juridique. Au contraire – et cela est notamment lié à la colonisation de l'espace public par les médias –, ces demandes se manifestent la plupart du temps sur le registre expressif. Dans ce que Ferry appelle la narration qui raconte à la première personne (*Je* ou *Nous*) les souffrances endurées, les humiliations subies (Ferry, 1991 et 1996). Registre narratif auquel s'ajoute souvent le registre interprétatif-symbolique qui rapporte la signification de la souffrance pour soi ou pour le groupe. Or, ces deux registres ne sont manifestement pas suffisants pour fonder un droit. Ainsi la plainte peut-elle exclure, peut-elle laisser sans voix... alors que le droit suppose le registre argumentatif, constitutif de l'accès à l'espace public. Un espace public qui est d'ailleurs le lieu d'une conversion possible de registre. Et cela, alors que la souffrance paraît aujourd'hui, plus peut-être que par le passé, porter sa propre justification.

Devant cette difficulté, les politiques de reconnaissance supposent d'abord de s'appuyer sur un travail politique d'accession à l'espace public, un travail de décentrement réciproque, de montée en généralité que n'inclut pas en soi le discours de la plainte. Autrement dit, les attentes de reconnaissance ne sont pas autosuffisantes. Formellement, elles exigent une traduction-conversion argumentative pour pouvoir être honorées. C'est-à-dire un passage par un espace public argumentatif qui, aux yeux de ceux qui souffrent comme d'ailleurs de ceux qui compatissent, prendra toujours le risque d'être perçu comme cynique, froid, mesquin, réducteur ou blessant. La facilité pouvant alors consister à faire droit à la souffrance, au mépris de cette exigence de conversion.

Cela nous semble essentiel. Les politiques de reconnaissance – en particulier pour éviter le paternalisme – nécessitent une extension des droits-participation. Et ce travail de conversion demande un courage



politique qui se donne l'ambition de marquer les limites des réponses à la plainte, alors que celle-ci est souvent infinie. Un courage de dire non. C'est cette difficulté qui ouvre, bien entendu, aux risques de démagogie, comme on l'a vu en Belgique lors de l'affaire Julie et Mélissa<sup>10</sup>.

Par ailleurs et de manière générale, la distinction soulevée par Kant entre droit et morale pose un problème difficile dès lors qu'on veut légiférer sur des ambitions morales et cela relève également de questions de conversion. Cette difficulté pourrait s'illustrer par l'exemple de la législation qui, en Belgique, entend, pour des raisons morales parfaitement louables, sanctionner les propos racistes (législation très peu utilisée et qui, croyons-nous, met mal à l'aise bon nombre de démocrates). Difficulté qui tient notamment au fait que le respect, qui est la finalité morale visée par cette législation, n'est pas quelque chose qui simplement se décrète ou peut s'imposer légalement. Ainsi cet exemple révèle-t-il une sorte de contradiction entre attente morale et imposition normative précisément parce qu'on attend de la moralité qu'elle implique sincérité, spontanéité, etc. Ce qui ne peut être obtenu et garanti sous la menace d'une sanction. On sent bien là, dans ce domaine, que les interventions publiques les plus pertinentes devraient choisir d'autres voies : incitatives ou éducatives plutôt que répressives.

Ce que laisse apparaître cette réflexion sur les limites des réponses aux demandes de reconnaissance, c'est la nécessité pour l'État, s'il veut y répondre, de sortir de ses registres habituels et de développer de nouvelles figures (en plus donc de ses figures habituelles). On pense, entre autres, à celle, essentielle, de l'ouverture de l'espace public qui renvoie à l'extension des droits-participation, ainsi qu'à celle de l'État réflexif et incitateur, dont parle Morand (1999), qui cherche à susciter la responsabilité des acteurs plutôt que de simplement sanctionner les illégalismes.

## **La responsabilité de l'État face à la souffrance**

À côté de ces problèmes de conversion se posent également des questions de légitimité que nous aborderons en trois points. Tout d'abord, une souffrance n'est pas toujours l'effet d'une injustice. C'est ce qu'illustrerait par exemple le fait qu'en Belgique on parle beaucoup aujourd'hui des souffrances endurées par les collaborateurs au régime nazi à la suite des condamnations dont ils ont été l'objet à la fin de la Seconde Guerre mondiale, souffrances qui sont alors invoquées pour requérir une loi

---

10. Julie et Mélissa étaient deux jeunes filles d'une dizaine d'années qui furent assassinées par un pédophile. Cette « affaire », portée par les médias, suscita un vaste mouvement populaire mettant en cause le système judiciaire, l'efficacité des forces de l'ordre et le monde politique. Mouvement qui atteignit son paroxysme lors d'une manifestation regroupant plus de 500 000 personnes. Ce contexte fut particulièrement propice à l'éclosion d'attitudes démagogiques.

d'amnistie. Ce à quoi beaucoup répondent que, si une souffrance mérite certainement d'être entendue, elle ne mérite pas nécessairement d'être honorée dans le registre du droit ou de la justice. Ensuite, de manière très générale d'ailleurs, faire de l'estime un droit paraît contradictoire dans les termes, puisque l'estime est quelque chose qui se mérite et non qui se revendique comme un droit sous peine de lui ôter toute valeur. Enfin, une souffrance ne requiert pas nécessairement une intervention publique, en particulier lorsqu'elle touche ce que Honneth appelle l'espace de la confiance en soi, c'est-à-dire notamment les déficits de bonheur. Cette question mérite d'être posée, parce qu'à l'heure actuelle on voit se développer à la fois ces types de demandes et des interventions publiques qui leur répondent, comme la multiplication des interventions thérapeutiques financées par l'État. Autrement dit, pour reprendre encore une fois les termes de Honneth : en quoi l'État (dont le mode d'action privilégié est normalement le droit) doit-il répondre à des questions relevant de la confiance en soi, c'est-à-dire des relations primaires, même si l'on sait que les institutions qui avaient auparavant cette fonction sont en voie d'essoufflement ? Le développement de telles initiatives présente en réalité un risque, en particulier lorsqu'elles ont comme arrière-plan des attentes que l'État ne pourra pas réellement satisfaire. En effet, est-ce que derrière ces interventions ne se profilent pas à la fois une sur-estimation de la puissance de réconciliation de l'État et l'oubli du fait que le manque, la fêlure est constitutive de l'humain ?

Ainsi, dans l'affaire Julie et Mélissa en Belgique, pouvait-on avoir le sentiment que l'État, engagé dans une politique de reconnaissance des victimes, multipliait des gestes qui, dans le fond, étaient voués à décevoir, parce qu'ils ne se situaient jamais au niveau où on les attendait. Cette sur-estimation et la déception qui en est la conséquence entretiennent par ailleurs le climat de suspicion et de dénigrement à l'encontre de l'État. Bref, en assignant à l'État des charges morales qu'il n'est pas fait pour assumer, on contribue en réalité à sa dé-légitimation.

Par ailleurs, peut-être y a-t-il aussi une tendance à faire porter aujourd'hui le manque à être sur l'État à qui l'on adresse alors des demandes infinies (processus qui peut-être est lui-même le résultat d'une intériorisation de la dimension paternaliste de la logique de l'État-providence). Autrement dit, et à un niveau plus philosophique cette fois, l'engagement dans des politiques de reconnaissance ne devrait-il pas s'appuyer sur des conceptions de la subjectivité à la hauteur des découvertes de la psychanalyse ou de la philosophie du langage, c'est-à-dire de la finitude, alors qu'elles semblent porter des attentes admettant comme réaliste une parfaite identité à soi du sujet ? Sans doute cette remarque trouverait-elle argument dans l'évolution des travaux de Honneth qui, après ses travaux sur la reconnaissance, s'est précisément orienté vers des réflexions sur la subjectivité allant dans ce sens (Honneth, 1998).

## LES NOUVELLES POLITIQUES DU SUJET

Cela nous amène à un troisième point, déjà introduit précédemment et sur lequel nous souhaiterions revenir de manière plus approfondie. Il s'agit de la troisième forme de politique de reconnaissance évoquée dans la première partie de ce chapitre, soit des cas où l'État, en réponse à la fragilisation, aux plaintes et à la vulnérabilité des acteurs... se donne des finalités de reconstruction, d'accompagnement de la subjectivité. Dans ces cas, l'État met en œuvre des dispositifs dont la finalité est – à côté des droits classiques, libertés et créances – de restaurer ces qualités qui sont les horizons des processus de reconnaissance, ces qualités qu'évoque Honneth en parlant de confiance, d'estime et de respect. Il s'agit là pour les politiques publiques de générer ou de renforcer chez l'individu les capacités qui aujourd'hui sont censées assurer l'intégration sociale : autonomie, capacité de faire des projets, de se gérer, responsabilité de soi. Générer cela au travers d'un accompagnement social, psychosocial, psychothérapeutique, socioculturel, etc. Un accompagnement qui, incontestablement, intègre des finalités de reconnaissance. On pense ici à toutes ces politiques d'accompagnement que l'on voit se développer aujourd'hui, mêlant travailleurs sociaux, animateurs socioculturels, psychologues, thérapeutes et participant principalement de l'encadrement des populations les plus vulnérables. Ce qui présuppose que la fragilité ou la vulnérabilité (catégories morales s'il en est) sont devenues de fait des catégories juridico-politiques. Là s'opère peut-être une reconfiguration de la citoyenneté qui mérite d'être approfondie. Nous voudrions évoquer ici Ehrenberg : « l'action publique refait de l'intériorité en intégrant dans les stratégies de resocialisation ce qui compte personnellement pour l'individu défaillant, en rendant visibles les éléments internes sur lesquels il est susceptible de s'appuyer » (Ehrenberg, 2000, p. 285). Il rappelle alors tout en les acceptant les critiques qui sont faites de ces nouvelles stratégies, en particulier parce qu'elles tendent à sur-responsabiliser des acteurs déjà vulnérables. Mais sa critique n'est pas radicale, puisqu'il concède que des réussites y sont incontestablement attestées. Et il ajoute une hypothèse :

[...] un nouvel espace public est peut-être en train de se structurer : il met plutôt en relief la subjectivité commune des personnes que l'objectivité des intérêts contradictoires ; il tend plus à fabriquer de l'autonomie qu'à résoudre des conflits... L'intérêt des nouvelles politiques sociales pour la réflexion est de nous montrer qu'il existe des procédures publiques portées par des acteurs organisés dont l'objectif est de permettre à l'individualité d'assurer la responsabilité de sa vie, y compris au fond de la misère. Ces modes d'action étatiques contribuent à produire de l'individualité, au besoin en l'accompagnant sur le long terme [...] De l'obéissance à l'action, de la discipline à l'autonomie, de l'identification à l'identité, ces déplacements ont effacé la frontière entre le citoyen, public et l'individu, privé (Ehrenberg, 2000, p. 285-286).

À suivre cette évolution, il apparaît que non seulement les politiques publiques devraient distribuer des *supports* objectivés, matériels de la réalisation de soi, de l'intégration (au sens des droits-créances), mais elles devraient aussi permettre de reconstruire des *capacités* subjectives d'intégration, de réalisation, capacités qui peuvent s'entendre dans des registres non plus matériels, mais symboliques, culturels ou psychologiques ; le critère de l'intervention publique devenant ici de plus en plus la vulnérabilité ou la souffrance des individus ou des groupes. Cela correspondrait donc incontestablement à une reconfiguration de ce que l'on entend par citoyenneté, dans la mesure où, comme nous l'avancions précédemment, la citoyenneté ne se verrait plus simplement définie juridiquement, par un ensemble de droits (civils, politiques, sociaux...), et anthropologiquement, par la présupposition des caractéristiques définissant traditionnellement le sujet de droit, à savoir raison et autonomie. Elle se verrait aussi en quelque sorte surchargée de caractéristiques et d'attentes se situant aux frontières de la morale et de la psychologie, caractéristiques qui ne feraient plus nécessairement l'objet d'une présupposition, mais dont l'État pourrait se penser comme un des acteurs de la construction.

Si cette hypothèse est correcte, se dessinerait là une transformation importante du rapport à une citoyenneté dont, depuis les Lumières, les caractéristiques anthropologiques ont toujours été ou présupposées ou déniées ontologiquement (c'était par exemple le cas des femmes), la tendance étant, très nettement, sur le long terme, à une réduction de l'ampleur de ces dénégations au profit d'une extension de la reconnaissance d'une commune humanité. Au contraire, au vu des évolutions dont nous venons de signaler les symptômes, les nouvelles configurations politiques et les nouvelles formes d'interventions étatiques pourraient bien signifier le déclin de cette situation où les caractéristiques anthropologiques de la citoyenneté sont présupposées et l'entrée dans une configuration où elles ont à être construites et attestées par l'individu certes, mais aussi, le cas échéant, avec l'aide accompagnatrice d'un État qui, dans ce cas, n'aurait plus les traits qu'a dessinés l'État-providence.

## CONCLUSION

Peut-être, comme le suggère Ehrenberg, les politiques de reconnaissance s'inscrivent-elles donc dans une mouvance nouvelle qui participe d'une reconfiguration de la citoyenneté. En revenant sur les développements précédents, nous ferions volontiers l'hypothèse d'une transformation de l'État qui affecterait à la fois l'arrière-plan juridique de ses interventions et les formes de subjectivation auxquelles il est attaché. Nous aurions ainsi de manière non exclusive, se présentant sous forme de strates, pour le dire schématiquement :

- a) une strate libérale centrée sur les droits-libertés ;
- b) une strate d'État-providence centrée sur les droits-créances ;
- c) et une strate naissante d'État-réseaux centrée sur ce qu'on pourrait appeler les droits-autonomie<sup>11</sup>.

À chacun de ces modèles, la citoyenneté se trouverait associée de manière privilégiée à une forme d'individualité. Le bourgeois-entrepreneur pour la première strate, l'ouvrier prolétaire pour la seconde, l'artiste pour la troisième. Cette dernière valorisant l'authenticité, la flexibilité, la créativité, la responsabilité de soi, l'adaptabilité. Toutes qualités nécessaires au développement du nouveau capitalisme. C'est au sein de cette troisième strate que se développeraient de nouvelles demandes de reconnaissance, mais aussi des stratégies volontaristes de la part de l'État. En particulier, le nouvel État verrait se développer de nouveaux dispositifs d'écoute des plaintes et des souffrances, de nouveaux acteurs aussi (maison de justice, police de proximité, médiateurs, ombudsmen, animateurs de quartiers, centres de santé mentale, dispositifs de lutte contre le harcèlement, etc.). Tous dispositifs où s'opèrent l'écoute et la reconnaissance de la souffrance, mais où s'opèrent aussi une mentalisation du social et une psychologisation du conflit. Par rapport aux droits-libertés, les nouvelles politiques posent clairement la question d'une définition de la citoyenneté qui serait de moins en moins articulée sur l'opposition du privé et du public. Par rapport aux droits-créances, elles posent clairement la question du maintien de leur dimension inconditionnelle et décontextualisée, dans la mesure où elles ouvrent la tentation d'en revenir à un partage entre pauvres méritants et non méritants, ou entre acteurs supposés autonomes et acteurs supposés vulnérables. Elles posent donc la question d'une *citoyenneté sur laquelle pèse de plus en plus la responsabilité de ses échecs*. Toutefois, au-delà de cela elles ouvrent peut-être la porte à une tentation de penser la citoyenneté non pas en la réduisant à une présupposition des qualités (autonomie et raison) permettant de l'assumer, mais aussi et surtout à partir de la fragilité ou de la vulnérabilité d'acteurs chez qui il s'agit de la construire. Bref, en ouvrant le droit et le politique à des ambitions définies dans un registre aux frontières de l'éthique et du psychologique, les politiques de reconnaissance attirent l'attention sur les insuffisances des formes actuelles d'institution de la citoyenneté, mais elles ouvrent également la porte, si on n'y prend garde, à une fragilisation de leurs indéniables acquis.

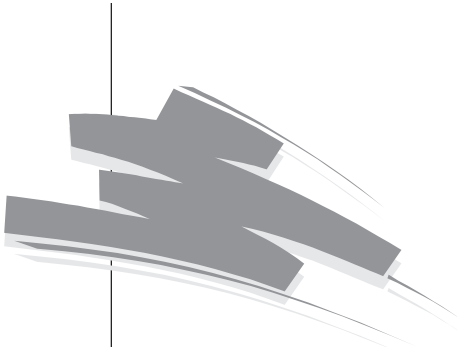
---

11. Cette hypothèse fait actuellement l'objet d'une recherche menée en commun par une équipe interuniversitaire belge (UCL, ULG et ULB). Ce projet porte essentiellement sur les nouvelles politiques publiques en matière de santé mentale.

## BIBLIOGRAPHIE

- BELL, D. (1979). *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, Presses universitaires de France.
- BODEI, R. (1997). *Géométrie des passions*, Paris, Presses universitaires de France.
- CARBONNIER, J. (1996). *Droit et passion du droit sous la V<sup>e</sup> République*, Paris, Flammarion.
- DE MUNCK, J. (2002). « La santé mentale, au-delà de l'aliénation » dans *La revue nouvelle*, n° 2, février, p. 59-69.
- EHRENBERG, A. (2000). *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob.
- FERRY, J.-M. (1991). *Les puissances de l'expérience*. Tome I, *Le sujet et le verbe*, Paris, Éditions du Cerf.
- FERRY, J.-M. (1996). *L'éthique reconstructive*, Paris, Éditions du Cerf.
- FRASER, N. (1998). « Social justice in the age of identity politics : Redistribution, recognition, and participation », dans G.B. Peterson (dir.), *The Tanner Lectures on Human Values*, 19, Salt Lake City, University of Utah Press, p. 3-67.
- GENARD, J.-L. (1999). *La grammaire de la responsabilité*, Paris, Éditions du Cerf.
- GENARD, J.-L. (2000). *Les dérèglements du droit*, Bruxelles, Labor.
- GENARD, J.-L. (2001). *Les pouvoirs de la culture*, Bruxelles, Labor.
- HABERMAS, J. (1986). *L'espace public*, Paris, Payot.
- HABERMAS, J. (1997). *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard.
- HABERMAS, J. (1998). *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard.
- HEINICH, N. (1996). *Être artiste*, Paris, Klincksieck.
- HONNETH, A. (1995). *The Struggle for Recognition : the Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press.
- HONNETH, A. (1998). « L'autonomie décentrée », dans F. Gaillard, J. Poulain et R. Schusterman (dir.), *La modernité en questions*, Paris, Éditions du Cerf, p. 239- 251.
- MORAND, Ch.-A. (1999). *Le droit néo-moderne des politiques publiques*, Paris, LGDJ.
- RAWLS, J. (1987). *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.
- TAYLOR, Ch. (1992). *Multiculturalism and « The Politics of Recognition »*, Princeton, Princeton University Press
- TAYLOR, Ch. (1994). *Le malaise de la modernité*, Paris, Éditions du Cerf.
- TAYLOR, Ch. (1998). *Les sources du moi*, Paris, Seuil.
- VILLEY, M. (1964). « La genèse du droit subjectif chez Guillaume D'Occam », *Archives de Philosophie du droit*, n° 9, p. 97-127.

## C HAPITRE 2



# RECONNAISSANCE ET RECONSTRUCTION

*Les voies d'une éthique  
contemporaine*

---

**JEAN-MARC LAROUCHE**  
*Université du Québec à Montréal*

---





*J*amais le désir de reconnaissance réciproque ne s'est manifesté avec autant d'ampleur qu'aujourd'hui, où tant d'individus et de peuples ressentent le mépris, ou l'indifférence, comme des atteintes à leur liberté même. Femmes et hommes luttent avec ardeur pour qu'on reconnaisse en eux les agents responsables, autonomes, uniques, qu'ils veulent être, plutôt que des entités statistiques, des numéros, sans nom propre. C'est là un des traits les plus remarquables de notre temps.

Thomas De Koninck  
« Mondialisation de la dignité humaine »,  
*Le Devoir*, 24 avril 2001.

**P**ublié quelques jours après la tenue à Québec du Sommet des Amériques, le texte en exergue témoigne de la montée en puissance du thème de la *lutte pour la reconnaissance* au cœur de l'actualité et, par là, d'un déplacement de ce sur quoi portent les intuitions morales contemporaines. En effet, bien que ces intuitions soient toujours préoccupées par les enjeux des conflits distributifs, les questions de justice et de solidarité se posent de plus en plus, tant pour les individus que pour les peuples, sur le terrain des conflits identitaires et des conflits de reconnaissance. Dans ces cas, rappelle avec justesse le philosophe Salvatore Veca, « l'incertitude ne porte pas sur ce qu'il est juste d'avoir plus ou moins, mais sur ce qu'est chacun d'un point de vue politique (en tant qu'il est adéquatement reconnu par autrui) » (Veca, 1996, p. 367-368). Cependant, ce que fait ressortir de manière spécifique la citation mise en exergue et qui constitue tout à la fois le mobile des luttes pour la reconnaissance et le fondement de toute approche éthique de la reconnaissance, c'est ce qu'Axel Honneth appelle l'expérience d'une *blessure morale*, l'expérience sociale d'un mépris, d'une non-reconnaissance de soi comme personne et comme citoyen (Honneth, 2000).

En effet, n'est-ce pas une telle expérience sociale d'un mépris ressenti à n'être confiné qu'à un seul statut juridique d'*homo œconomicus* (producteur / consommateur) que la polyphonie citoyenne a fortement exprimée dans le cadre du Sommet des Peuples – tenu en parallèle à celui qui réunissait les chefs d'État ? N'a-t-elle pas ainsi dénoncé qu'une intégration économique à l'échelle des Amériques ne pouvait se faire au détriment des questions liées à l'intégration sociale et politique, soit de la reconnaissance des personnes et des peuples, de leur *pleine* identité morale et politique respective ? N'a-t-elle pas aussi illustré, par la désignation même de son regroupement – le Sommet des Peuples –, la montée en puissance de l'idée

de cosmopolitisme? Si celle-ci peut trouver aujourd'hui une certaine actualisation dans la construction d'un État européen (Ferry, 2000, p. 137), elle peut aussi traduire les relations qui se tissent entre les peuples au sein d'un mouvement citoyen non seulement cosmopolite (au sens de la diversité de provenance) mais aussi cosmopolitique (au sens d'un horizon politique à mettre en commun).

Ainsi, le texte en exergue et l'événement auquel il renvoie nous permettent d'illustrer les défis de l'éthique contemporaine, soit de rendre possibles les conditions de la reconnaissance des personnes et des peuples dans un monde dont les conséquences des mutations multiformes (économiques, sociales, politiques) « reposent la question de l'identité comme celle de la citoyenneté en termes inédits » (Ferry, 1991, p. 10). C'est sur cette voie que nous engage l'éthique de la reconnaissance que Jean-Marc Ferry propose et qualifie d'*éthique reconstructive* et à laquelle nous nous attarderons plus spécifiquement dans ce chapitre<sup>1</sup>. On situera d'abord le fondement de la reconnaissance de soi comme personne, c'est-à-dire de ce qui relève davantage de l'identité morale des personnes, pour ensuite en examiner la portée sur le registre de l'identité politique, là où s'éveille l'idée de cosmopolitisme.

## FONDEMENT DE LA RECONNAISSANCE DES PERSONNES

Dans l'article qu'il consacre au thème de la reconnaissance dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Axel Honneth – l'un des philosophes contemporains dont les travaux contribuent de façon majeure à l'actualisation du thème hégélien de la *lutte pour la reconnaissance* – ne manque cependant pas d'écrire que, comme tout concept qui fait retour, celui de reconnaissance

[...] n'est fixé d'aucune manière, ni dans la langue quotidienne, ni dans son acception philosophique; de nos jours, ceux qui veulent étayer l'idée d'une éthique féminine utilisent ainsi ce concept pour caractériser cette forme d'attention et de bienveillance empreintes d'amour dont le rapport de la mère à l'enfant fournit le modèle concret [voir Hirschmann]; dans le contexte de l'éthique de la discussion, en revanche, la *reconnaissance* doit désigner ce type de respect mutuel portant à la fois sur la singularité et sur l'égalité de toutes les autres personnes, respect dont l'archétype est le rapport qu'entretiennent, dans leur discussion, ceux qui apportent des arguments à un débat [Habermas, 1993]; enfin, ceux

1. Ce texte fait suite aux présentations faites le 26 avril 2001 au cycle de conférences de la Chaire d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke (Centre de Longueuil), le 16 août 2001 au Laboratoire d'éthique publique (INRS) et le 16 mai 2002 au colloque *Reconnaissance et citoyenneté* tenu à l'Université Laval dans le cadre du 70<sup>e</sup> congrès de l'ACFAS.

qui tentent aujourd'hui de développer le communautarisme utilisent la catégorie de la *reconnaissance* pour caractériser les formes d'estime accordée à des modes de vie étrangers – formes qui se constituent, de manière typique, dans le contexte de la solidarité sociale [Taylor, 1992] (Honneth, 1996a, p. 1272-1273).

Cependant, la plupart des auteurs qui remettent à l'ordre du jour le concept de reconnaissance ont en commun de relire Hegel non plus dans le cadre de la philosophie de la conscience, mais bien dans celui d'une philosophie de l'intersubjectivité et du langage, que d'aucuns nomment le paradigme de la communication. Mais, comme le démontre le philosophe américain Robert R. Williams (1997), on ne saurait limiter la portée éthique du concept de reconnaissance – comme le font entre autres J. Habermas et A. Honneth – aux seuls écrits du jeune Hegel à l'éna sous prétexte que les développements ultérieurs de Hegel délaisseraient la perspective intersubjective au profit de la conscience monologique, ni non plus à la seule thématique maîtrise-servitude qui a dominé le traitement du thème de la reconnaissance. Pour Williams, la reconnaissance est loin d'être un thème limité aux travaux du jeune Hegel, c'est un *concept opératoire* qui traverse l'ensemble de l'œuvre jusque dans sa philosophie du droit et qui, à ce titre, est utilisé par Hegel pour développer les *concepts thématiques* comme ceux de l'« esprit », de la « maîtrise-servitude » et du « système de vie éthique » (Williams, 1997, p. 1)<sup>2</sup>. Tel est aussi l'esprit de la relecture et de l'actualisation que fait Ferry de Hegel et qui le distingue en cela de celles de Habermas et de Honneth<sup>3</sup>.

Par ailleurs, bien que les travaux de Ferry et de Honneth doivent beaucoup à Habermas<sup>4</sup>, ces deux auteurs ont en commun de ne pas réduire le paradigme de la communication aux seules exigences de l'entente rationnelle comme le fait Habermas avec son éthique de la discussion, l'ouvrant aussi à celles de la reconnaissance réciproque des personnes. Pour Honneth, il s'agira d'en tirer les conséquences pour une théorie critique, pour l'analyse des pathologies sociales : « dès que le paradigme de la communication n'est plus conçu en termes de théorie du langage mais en termes de théorie de la reconnaissance, ce qui vient à occuper le centre

- 
2. Williams écrit en note à propos de cette distinction entre concept opératoire et concept thématique : « *I follow Eugen Fink in distinguishing between thematic concepts and operative concepts. A thematic concept is one that is explicitly coined and thematized by an author. An operative concept is a concept used by an author to explain and elaborate his thematic concept* » (Williams, 1997, p. 1).
  3. Mentionnons à ce titre que F. Fischbach (1999, p. 67-68) conteste également les relectures de Hegel qui ne tiennent pas compte de l'ensemble de son œuvre.
  4. J.-M. Ferry a précisément fait sa thèse doctorale sur Habermas (Ferry, 1987) et il a été le traducteur du premier tome de la *Théorie de l'agir communicationnel* (Habermas, 1987) ; Honneth a quant à lui réalisé sa thèse sous la direction de Habermas (Honneth, 2000) à qui il a d'ailleurs succédé à l'Université de Francfort.

du diagnostic historique ce sont les pathologies de reconnaissance » (Honeth, 1996b, p. 232). Pour Ferry, il s'agira surtout d'en tirer les conséquences pour ouvrir une autre voie à l'éthique. Pour lui, la reconnaissance est l'enjeu fondamental de toute communication et son approche se distingue en cela de celles de K.-O. Apel et de Habermas à propos de l'éthique de la discussion. À la pragmatique transcendantale d'Apel axée sur la quête du fondement ultime d'une éthique (*l'a priori* d'une communauté scientifique) et à la pragmatique universelle de Habermas qui, elle, cherche à dégager les règles universelles de l'entente rationnelle, Ferry oppose une pragmatique qu'il nomme *fondamentale*. Celle-ci s'intéresse non pas au contenu de la connaissance mise en jeu dans la discussion ni à ces conditions de validité, mais à la reconnaissance de la singularité de chacune des personnes engagées dans la discussion.

Chacun, écrit Ferry, veut *se* communiquer comme personne unique qui a sa façon propre d'exprimer son identité ou d'affirmer sa liberté, c'est-à-dire *son* universel singulier. Cette communication est au-delà des mots, et c'est sans naïveté prélinguistique que Hegel et Fichte ont *méthodiquement* exclu le langage de leur théorie de la reconnaissance (Ferry, 1991, p. 143-144).

Cet « universel singulier » n'est-il pas justement ce qu'exprime une partie du texte que nous avons placé en exergue au début de ce chapitre ? « Femmes et hommes luttent avec ardeur pour qu'on reconnaisse en eux les agents responsables, autonomes, uniques, qu'ils veulent être, plutôt que des entités statistiques, des numéros, sans nom propre. » Ce qui doit donc être reconnu et qui donne à la fois tout son sens à ces luttes, c'est, rappelle De Koninck dans la suite de son article, « la dignité de notre commune humanité ». Cependant, s'il est une catégorie de la pensée éthique qui est à géométrie variable, « donc comme une référence instable et maniable selon les interprétations » (Valadier, 2002, p. 145), c'est bien celle de la dignité. En ce sens, la question de son fondement gagne justement à être posée dans le cadre d'une pragmatique fondamentale, ainsi que le fait Jean-Marc Ferry, donc à saisir l'espace communicationnel comme le milieu éthique de la reconnaissance réciproque des personnes et, par conséquent, comme le fondement même de la dignité.

En effet, pour Ferry, il est clair que les ressources qui ont structuré l'identité moderne et son éthique universaliste, la Raison, le Droit, la Nature, ne sont plus en mesure aujourd'hui de fonder la dignité, ni d'honorer les conditions du contexte actuel où « la reconnaissance des personnes se trouve extrêmement médiatisée par des régulateurs systémiques, tels que le signe monétaire et le règlement juridique, et par tout ce qui en général constitue le système sous ses différents aspects » (Ferry, 1991, p. 9).

[...] les conditions d'une reconnaissance des personnes, jadis engendrée dans les interactions naturelles, se trouvent donc touchées par une mutation dont les conséquences aujourd'hui constatables reposent la question de l'identité comme celle de la citoyenneté en termes inédits : comment poursuivre le projet d'autonomie, élaboré par la modernité, tout en conservant le niveau d'abstraction et de différenciation atteint par cette même modernité? (Ferry, 1991, p. 10).

Pour Ferry, les limites de l'éthique universaliste moderne résident dans le fait que la valeur de la dignité et des signes qui motivent son respect se rapportent à la qualité même du sujet de la dignité et de l'objet du respect : l'humanisme chrétien fondant la dignité dans la nature humaine créée à l'image de Dieu ; l'activité autonome de la pensée (Descartes) ; l'autonomie kantienne ; le besoin d'être reconnu de Fichte ou encore dans la majesté de l'homme telle que déployée par Hegel (Ferry, 1991, p. 121-136). Selon Ferry, ces motifs ne nous permettent plus d'honorer les nouvelles intuitions morales qui percent tant sur le plan de l'extension de notre responsabilité par rapport à la nature qu'à l'égard des victimes du passé et des générations futures où rebondissent aujourd'hui les questions de justice et de solidarité. Une identité contemporaine se démarque ainsi de l'identité proprement moderne « par une attitude hautement réflexive à se relier aux autres identités » (Ferry, 1991, p. 8). En effet,

[...] se développent parallèlement les thèmes de « l'histoire », du « langage » et de la « communication » qui font contraste avec les thèmes plus strictement modernes de la « nature », du « droit » et de la « raison ». C'est que les Modernes ont formé leur identité personnelle et la compréhension du monde correspondante sur le registre du discours argumentatif, tandis que les Contemporains accèdent au registre plus réflexif, ouvert à l'historicité, du discours reconstructif (Ferry, 1991, p. 8).

Si le *geste* argumentatif permet dans l'espace communicationnel un respect entre les interlocuteurs, il est cependant limité, comme nous le soulignons plus haut, à l'intérieur de l'entente sur les prétentions à la validité. Dans ce cas, les règles mises en avant par Habermas dans sa pragmatique universelle ne permettent pas de prendre en compte l'enjeu fondamental de toute discussion : la reconnaissance réciproque des protagonistes. Pour ce faire, il faut, selon Ferry, engager une réflexion fondamentale sur la communication, une *pragmatique fondamentale* :

Elle seule rendrait compte de la possibilité la plus générale pour une personne d'entrer en communication avec une autre, de sorte que les deux puissent se comprendre mutuellement – et cela, indépendamment d'une reconnaissance discursive des prétentions à la validité sémantique dans le langage. D'une telle possibilité la pragmatique universelle ne rend pas compte. Elle se contente de l'impliquer sans toutefois montrer ce qui permet qu'une personne soit comprise aussi dans ce qui la différencie des autres personnes, c'est-à-dire dans sa propre schématisation du code langagier plus ou moins universel (Ferry, 1991, p. 143).

C'est ainsi que, pour revenir au fondement de la dignité, celui-ci ne réside plus dans les prédicats de l'éthique moderne associés aux qualités du sujet ou de ce qui est l'objet du respect, mais « dans la relation par laquelle une communication a été rendue possible en général » (Ferry, 1991, p. 144), soit sur le fait même que nous communiquons avec autrui : « ce n'est pas parce que je crois X digne de respect que nécessairement je communique avec lui ; mais c'est parce que je communique avec un X que nécessairement je le respecte » (Ferry, 1991, p. 145). Et pour Ferry, « *communiquer* s'entend ici au sens tout à fait minimal d'un *respect* marqué par la reconnaissance spontanée d'un autre – si peu “respectable” soit-il » (Ferry, 1991, p. 146). Ferry enracine ainsi le fondement de la dignité humaine dans un geste communicationnel non réductible à une discussion entre acteurs rationnels : « est communicationnelle dans son principe toute attitude qui, dans son rapport à un autre (quel qu'il soit), consiste à considérer l'intérêt qu'il représente comme un appel à élargir le mien dans sa direction » (Ferry, 1991, p. 147). On pourrait reprendre à propos de cette approche de Ferry ce que Paul Valadier a récemment écrit à propos des thèses de Hannah Arendt et de Robert Spaemann sur la dignité – à la différence que pour Ferry, et cela est important, « le respect s'étend à des domaines parmi lesquels celui du rapport des hommes entre eux n'est qu'un cas particulier » (Ferry, 1991, p. 146) :

Il y a là en effet comme une inconditionnalité de la dignité ; elle ne tient pas à un sens moral nécessairement très élevé ; elle ne s'appuie pas sur la conviction qu'autrui est le sujet de la loi morale ; elle joue sur une réciprocité où je reconnais en autrui ce que je pourrais être, donc une commune appartenance à l'espèce humaine dont je ne pourrais me détacher sans un reniement de ma propre humanité. [...] La dignité humaine ainsi conçue engage envers autrui quand bien même autrui semble avoir perdu toute apparence d'humanité, et ne plus être à même d'exhiber les attributs (autonomie, langage, mémoire) que l'on s'accorde à reconnaître à cet animal étrange qu'est l'homme (Valadier, 2002, p. 166 et 169).

Si la dignité repose ainsi sur une disposition à communiquer non réductible au jeu de l'argumentation rationnelle, qu'elle suppose une extrême vulnérabilité qui est « peut-être la notion qui corrèle le mieux l'idée d'une *atteinte-à-ne-pas-porter-à-l'intégrité* d'un X, lequel peut appartenir à n'importe quel ordre : réel, symbolique, imaginaire » (Ferry, 1991, p. 146), la reconnaissance réciproque des personnes doit pouvoir s'appuyer, comme nous l'avons signalé déjà, sur une puissance discursive autre qu'argumentative que Ferry nomme le registre reconstructif. Pour en illustrer la portée, on quittera ici le terrain spécifique de l'identité morale pour aller vers celui de l'identité politique, là où l'idée de cosmopolitisme émerge tant comme horizon d'une identité citoyenne dans le cadre européen que dans les relations entre les peuples.

## DE LA RECONNAISSANCE DE L'IDENTITÉ POLITIQUE : L'IDÉE DE COSMOPOLITISME

En ce qui concerne le développement de la citoyenneté cosmopolitique, celle-ci tend notamment à s'inscrire de plus en plus dans des ensembles continentaux dont l'Europe est actuellement exemplaire. Elle se conjugue ainsi avec l'idée d'une citoyenneté démocratique non réductible à un enracinement dans une identité nationale. En effet, « quelle que soit la diversité des différentes formes de vie culturelle, elle [la citoyenneté démocratique] requiert la socialisation de tous les citoyens dans le cadre d'une culture politique commune » (Habermas, 1998, p. 77). À l'égard de la constitution d'une citoyenneté européenne, Jean-Marc Ferry parle plus précisément d'une *culture publique commune* que nous n'hésitons pas, pour notre part, à entendre et à traduire en termes d'*éthique publique*, tant le thème hégélien de *substance éthique* qu'utilise Ferry nous y autorise. Pour ce dernier,

[...] la substance éthique inhérente aux démocraties occidentales contemporaines revient principalement à ceci que l'on accepte de régler les conflits par des voies non immédiates telles que le droit et les juridictions, ainsi que les négociations et les pourparlers, la recherche de compensations et de compromis, et encore les arguments destinés à fonder publiquement les intérêts du point de vue de ce qui est juste. À travers cette définition parlent les trois éléments civilisationnels qui sont essentiels à la culture moderne européenne. Il s'agit de la *civilité* conçue comme la disposition à respecter les sensibilités diverses et étrangères que l'on est appelé à rencontrer dans le monde social ; de la *légalité* comprise comme la discipline par laquelle le pouvoir politique marque son respect des droits constitutionnels ; et de la *publicité* entendue comme l'ouverture des mesures politiques au débat public et leur exposition à la critique, par quoi l'exercice du pouvoir manifeste son souci de l'assentiment et son respect des opinions des intéressés (Ferry, 2000, p. 30-31).

Si, selon les distinctions faites par Michaël Walzer et reprises ici par Ferry entre une communauté morale, une communauté légale et une communauté politique, la référence à cette éthique publique commune (civilité, légalité, publicité) peut certes satisfaire la composante de *communauté de culture* de toute *communauté morale*, soit une « communauté de croyances et de conceptions relatives au juste et au bien, un ensemble d'attitudes, de schèmes de pensée, de visions du monde et de valeurs partagées entre individus appartenant à une même aire culturelle » (Ferry, 2000, p. 17), cette communauté morale doit également se reconnaître et être reconnue dans son autre composante, c'est-à-dire comme *communauté d'histoire*. À cet égard, l'idée d'une citoyenneté cosmopolitique ne peut plus se satisfaire de la concurrence des récits identitaires (règne de l'identité narrative) ni



de l'oblitération de ceux-ci sous prétexte de la raison universelle (règne de l'identité argumentative), mais de leur décentrement respectif par le geste reconstructif :

*C'est le propre des reconstructions que de décentrer les narrations, en les structurant par des argumentations.* Cette structuration des arguments arrache les récits à ce dogmatisme de la facticité, consistant à présenter l'histoire propre comme si, par elle-même, et sans tenir compte des histoires concurrentes, elle pouvait constituer un droit. Cependant, c'est en articulant intimement les arguments aux récits, c'est-à-dire en les contextualisant au regard de vécus biographiques, que la reconstruction dépasse les possibilités d'une argumentation déconnectée du particulier (Ferry, 1996, p. 55-56).

La reconstruction pave ainsi la voie à une reconnaissance réciproque et permet, au-delà de l'accord propre à l'argumentation, « de fluidifier les situations de rapports figés en général, afin d'émanciper les sujets de ces déterminismes qui, dans la relation aux autres comme à soi-même, entravent la communication, bloquent les possibilités de résolution de conflits » (Ferry, 1996, p. 20). Pour illustrer les positions en présence – ressources de la narration, de l'argumentation et de la reconstruction –, nous reprenons librement le débat entre Taylor et Habermas sur la politique de la reconnaissance afin de montrer comment Ferry propose à la fois une intégration et un dépassement critiques de ces deux positions<sup>5</sup>.

Dans un texte intitulé « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique » (Habermas, 1998), Habermas estime que Taylor se trompe en opposant une politique de respect des différences à celle de l'universalisation des droits subjectifs et en affirmant que cette dernière est « inhospitalière à la différence » (Taylor, 1994, p. 83). L'interprétation que fait Taylor de ce libéralisme des droits individuels est, aux yeux d'Habermas, « *paternaliste*, car elle coupe le concept d'autonomie en deux. Elle ne tient pas compte du fait que les destinataires du droit ne peuvent accéder à l'autonomie (au sens de Kant) que dans la mesure où ils peuvent se comprendre eux-mêmes comme les auteurs des lois auxquelles ils sont soumis en tant que sujets de droit privés » (Habermas, 1998, p. 210).

[...] il est clair que le système des droits non seulement n'est pas aveugle à l'inégalité des conditions sociales de vie, mais ne l'est pas non plus aux différences culturelles. À condition d'attribuer aux titulaires des droits subjectifs une identité entendue dans un sens intersubjectiviste, le « daltonisme » de la version sélective disparaît. Les personnes en général, y compris les sujets de droit, ne deviennent des individus que grâce à la socialisation (Habermas, 1998, p. 210-211).

5. Nous reprenons ici librement ce que nous avons écrit avec Guy Jobin dans un article publié dans la revue *Éthique publique* (Larouche et Jobin, 1999).



Il y a donc un lien indissoluble entre l'individu et son contexte ; Habermas s'entend là-dessus avec Taylor. Mais comme l'articulation entre l'autonomie privée des individus et l'autonomie civique des citoyens se fait dans l'espace public, l'identité doit passer au crible d'une réflexivité argumentative. Ce qui veut dire pour Habermas que c'est dans la discussion rationnelle que se forge et que doit être reconnue l'identité politique des citoyens.

La controverse entre Taylor et Habermas porte donc sur l'identité politique des sujets en tant que celle-ci est en même temps l'objet de la reconnaissance dans l'espace public. Pour Taylor, une identité politique qui se décline sur le registre de l'identité narrative à laquelle est associée une conception de la vie bonne et à partir de laquelle est contestée la neutralité éthique du droit ; pour Habermas, une identité politique qui se décline sur le registre de l'identité argumentative à partir de laquelle « une théorie des droits bien comprise requiert précisément une politique de reconnaissance qui protège l'intégrité de l'individu, y compris dans les contextes de vie qui forment son identité » (Habermas, 1998, p. 210-211). Loin d'opposer ces deux approches, Ferry les considère plutôt comme susceptibles d'une articulation discursive originale : la *reconstruction*. Comme nous l'avons dit plus haut, l'identité reconstructive opère un double décentrement : d'abord, celui de la narrativité par une structuration argumentative des récits, puis celui de l'argumentation pour prendre acte d'éléments narratifs dans la procédure argumentative. Face à la narration, seule la stratégie argumentative de reconstruction possède la réflexivité critique nécessaire pour faire éclater le « solipsisme communautaire » de la narration pure, du dogmatisme de la facticité des récits fondateurs d'identité. Par ailleurs, face à l'argumentation, le geste reconstructif bouscule l'étroitesse du rationalisme argumentatif pour dépasser la stricte justice politique, qui reste toujours valide, par une justice historique qui laisse place aux victimes du passé et à leurs réclamations (Ferry, 1996). Dans une telle perspective, l'espace public discursif devient un espace éthique de reconnaissance réciproque des personnes.

Faisant « l'hypothèse que l'histoire des relations internationales reproduit le mouvement de la moralité propre aux relations sociales », Ferry (2000, p. 153) déploie dans son dernier ouvrage sur *La question de l'État européen* la portée de l'éthique reconstructive pour la reconnaissance entre les peuples. Considérant que les propositions de Habermas sur le droit cosmopolitique sont d'apparence assez classique en ce que la justice cosmopolitique ne dépasserait pas « l'aspect punitif de la répression du crime », Ferry en appelle à une justice reconstructive prenant appui sur la dialectique de la reconnaissance réciproque entre les peuples et dont une série de « gestes officiels de contrition, d'excuses, de demandes de pardon, adressés par un État à un autre État ou à un peuple victime, en regard d'une justice historique » (Ferry, 2000, p. 145) sont autant d'indices de leur montée

en puissance. Au-delà d'une reconnaissance strictement formelle *via* un droit international, c'est vers une reconnaissance substantielle que pointe une dialectique reconstructive :

Qu'il s'agisse de réconciliations hautement dramatiques, supposant une reconnaissance du crime assortie d'une demande officielle de pardon aux victimes, ou qu'il soit seulement question d'assurer une routine dans la pacification des relations internationales, la résolution des conflits, du moment que l'on y précède selon l'éthique reconstructive, engage une reconnaissance informée par l'ensemble des phases discursives : narratives, mais aussi interprétatives et argumentatives, mobilisées, sous le titre de la justice historique, pour les causes de la réconciliation. La reconstruction potentialise les ressources rationnelles des autres registres, mais déploie cependant une puissance spécifique de résolution des conflits, en raison de sa démarche autoréflexive : la responsabilité assumée à l'égard du passé est en même temps orientée vers la reconnaissance d'un autre en tant que vulnérable (Ferry, 2000, p. 148).

Par ailleurs, si le dépassement du droit par l'éthique reconstructive s'impose à ce titre, c'est aussi en raison de la violence même du droit. En effet, si l'iniquité dans l'application du droit international est source de ressentiment à l'égard de l'ordre mondial, Ferry indique que « les peuples se heurtent alors au droit comme violence symbolique [opposition des droits de l'homme aux États du deuxième et du troisième monde], la réclamation ne porte plus sur le fait qu'il y aurait deux poids deux mesures dans l'application du droit, mais sur le fait qu'un droit étranger – étranger au sentiment de leur droit, puisse prétendre s'imposer à eux » (Ferry, 2000, p. 150).

Tant que le droit n'est pas acquis à tous les membres de la communauté internationale, la situation de crise dont elle doit se tirer ne devra pas sa résolution à l'universalisation plus ou moins forcée d'une idéologie liée à la culture occidentale, mais à la *remise en situation* qui permettrait aux nations réfractaires de faire l'expérience d'une nécessité juridique universelle, indépendante de la culture. Ce n'est pas le *contexte culturel*, mais la *situation morale* qui conditionne l'acceptation du droit. Il ne s'agit pas de savoir si les représentations d'une identité culturelle donnée s'accordent ou non avec celles du droit en vigueur pour régler les rapports entre les nations, mais si la personnalité en laquelle cette identité s'est constituée politiquement fut mise ou non en *situation morale* de pouvoir entrer dans la communauté juridique – si, autrement dit, elle a fait, avec les autres identités politiques, l'expérience qui l'autoriserait à se sentir reconnue tout en l'obligeant à reconnaître autrui (Ferry, 1991, p. 222).

Ainsi, après une première dialectique de la reconnaissance qui a mené à l'instauration du droit (*maîtrise-servitude*), la reconnaissance soutenue par la dialectique du *crime et du châtement* est partielle tant qu'elle s'adresse uniquement à la personnalité juridique sans atteindre la profondeur de son identité morale, d'où la nécessité d'une troisième dialectique,

*reconnaissance et reconstruction*. En fait, celle-ci passe d'abord par la reconnaissance des ratés des formes antérieures de reconnaissance réciproque, celles qui ont été nouées par et dans les catégories du droit et de la raison, les deux piliers de l'identité argumentative. Comme la puissance résolutive de la reconstruction prend appui et s'explique, pour sa part, par celles de l'histoire et du langage, elle devient la forge d'une possible communauté d'histoire. Ici, par une pleine reconnaissance, l'identité morale et l'identité politique se déclinent sur le registre de l'identité reconstructive qui, dans la perspective d'une pragmatique fondamentale, est aussi appelée par Ferry une identité grammaticale :

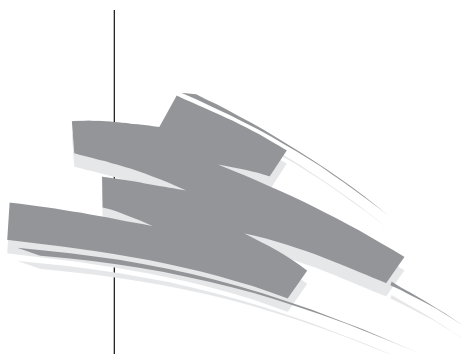
En ce qu'elle a d'universel, l'identité personnelle d'un individu ou d'un peuple est d'abord une identité grammaticale. Celui dont l'esprit est formé aux distinctions de personnes, de temps, de modes, de voix est par là mis en mesure de communiquer avec d'autres dans un milieu qui dépasse de beaucoup le contexte singulier de sa culture et de sa langue. Ce milieu grammatical est le sol de toute identité personnelle capable de se repérer dans un espace éthique de reconnaissance (Ferry, 1991, p. 9).

## CONCLUSION

Pour conclure et pour faire rebondir notre parcours sur notre point de départ, l'identité politique n'est donc pas réductible à une mise en commun de ceux qui se ressemblent et qui cherchent à forger les normes à partir des valeurs partagées (principe communautarien), ni à la procédure formaliste ou procédurale misant sur la déconnexion des normes publiques et des valeurs considérées comme privées (principe libéral) (Ferry, 2000, p. 19) ; elle mise plutôt, dans une perspective républicaine, sur le double décentrement du geste reconstructif : critique de l'identité narrative en refusant de situer l'identité au-dessus de la loi et critique de l'identité argumentative en « refusant de situer le droit au-dessus de la loi ». Pour l'Europe, Ferry indique qu'il s'agit désormais moins d'un débat entre communautariens et libéraux qu'entre des républicanismes nationaux et un républicanisme cosmopolitique. Ce dernier ne saurait se traduire exclusivement en une stricte communauté légale. Il doit aussi prendre appui sur une communauté de culture dont la substance éthique est constituée des principes mêmes de la démocratie (civilité, légalité, publicité) et sur une communauté d'histoire constituée par le geste reconstructif et dont le premier mouvement est celui de la reconnaissance des ratés de la reconnaissance réciproque. Si cette reconstruction est en cours en Europe depuis cinquante ans, on mesure les défis auxquels est confronté son élargissement. C'est en cela que la dialectique de reconnaissance et de la reconstruction est une voie pour l'éthique contemporaine, un projet à actualiser dans différents contextes.

## BIBLIOGRAPHIE

- FERRY, J.-M. (1991). *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*. Tome 2, *Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf.
- FERRY, J.-M. (1996). *L'éthique reconstructive*, Paris, Éditions du Cerf.
- FERRY, J.-M. (2000). *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard.
- FISCHBACH, F. (1999). *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, Presses universitaires de France.
- HABERMAS, J. (1992). *L'éthique de la discussion*, Paris, Éditions du Cerf.
- HABERMAS, J. (1998). *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard.
- HIRSCHMANN, N. (1989). « Freedom, recognition and obligation : A feminist approach to political theory », *American Political Science Review*, vol. 83, n° 4, p. 1227-1244.
- HONNETH, A. (1996a). « Reconnaissance », dans M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, p. 1272-1278.
- HONNETH, A. (1996b). « La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société », dans C. Bouchindhomme et R. Rochlitz (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Éditions du Cerf, p. 215-238.
- HONNETH, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf.
- LAROCHE, J.-M. et G. Jobin (1999). « Morale publique, lien social, lien religieux », *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 1, n° 2, p. 59-67.
- TAYLOR, Ch. (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion.
- VALADIER, P. (2002). *Morale en désordre. Plaidoyer pour l'homme*, Paris, Seuil.
- VECA, S. (1996). « Démocratie. Les problèmes éthiques des sociétés démocratiques modernes », dans M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, p. 367-373.
- WILLIAMS, R.R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press.



**L'AUTRE DU SOI  
ET LA SOURCE  
TRANSCENDANTE  
DE LA JUSTIFICATION**

*La reconnaissance entre  
nécessité et gratuité*

---

**DENIS MÜLLER**

*Université de Lausanne, Suisse*

---



Le thème de la reconnaissance est devenu de nos jours un thème brûlant, aussi bien sur le plan existentiel que sur celui de la vie citoyenne et politique. Beaucoup de nos contemporains souffrent d'un manque de reconnaissance, qu'il soit subjectif ou objectif. La vie sociale et politique tourne largement autour des modalités d'une reconnaissance accordée non seulement à chacun et au plus grand nombre, mais également, de manière spécifique et limitée, à telle catégorie ou à tel groupe. La question est ainsi ouverte d'une « politique de la reconnaissance » (Taylor, 1994) mettant en jeu aussi bien des thèmes publics que des thèmes davantage privés, mais toujours dans l'optique de relier les seconds aux premiers par le recours à la notion d'espace public. La problématique de la reconnaissance ne se limite cependant pas à des enjeux de droit ou de politique culturelle et sociale ; elle intéresse la philosophie et la théologie d'une manière singulière. Son traitement adéquat présuppose des options anthropologiques et théoriques d'une grande complexité. Dans ce chapitre, et à partir d'une analyse du débat qui a eu cours en Suisse sur la reconnaissance des couples homosexuels, nous aimerions en signaler certains, sous un angle philosophique d'abord, puis dans la perspective propre de la théologie. Il s'agira de montrer comment la lutte pour la reconnaissance, comme occasion éthique de l'agir juste (Müller, 2000 et 2002), se voit comprise avec davantage de profondeur spéculative et de pertinence pratique à partir de l'ouverture libératrice à une forme de transcendance.

On sait, depuis Hegel, que la reconnaissance naît dans un climat de violence et de déni (Fischbach, 1999) ; il y a combat (*Kampf*) ou lutte, donc conflit (*Streit*) pour la reconnaissance (Honneth, 1996). En effet, il y a une double tension, entre la reconnaissance comme lutte avec l'autre (Hegel) et la reconnaissance comme libre désir de soi (Fichte), mais donc aussi, en

profondeur, entre la reconnaissance comme nécessité intersubjective ou intrasubjective et la reconnaissance comme don, le Soi venant alors se ressourcer à d'autres instances que lui-même ou qu'un double de Soi, fût-il un autre à lui-même désespérément semblable. Fischbach note par exemple la réalité et les limites d'une alternative consistant à gérer l'interaction des sujets entre eux dans une société: ou bien sous l'angle de la domination, ou bien sous l'angle de la reconnaissance (1999, p. 122). Pour lui, le thème de la reconnaissance intègre en fait les deux aspects: « Il n'y a pas de lutte possible pour la reconnaissance en dehors des conditions de la domination » (p. 122), telle serait la dialectique de la reconnaissance. Mais nous nous demandons pour notre part si le couple de la réciprocité et de la domination, limité au registre éthique et politique, est capable d'épuiser le sens de la reconnaissance. L'idée même de reconnaissance n'implique-t-elle pas toujours un moment asymétrique de transcendance et de libération, gage d'un dépassement lucide de la violence inter et intra-humaine? Le débat actuel sur la reconnaissance des couples homosexuels (Ehrwein, Müller *et al.*, 2000; nous reprenons ici des éléments de notre introduction à l'ouvrage) est un bon test pour vérifier le sens et la portée de cette catégorie éthique et politique.

## LA RECONNAISSANCE DES COUPLES HOMOSEXUELS : UN EXEMPLE D'ÉTHIQUE SOCIALE APPLIQUÉE

Fondamentalement, il semble que, dans la reconnaissance, il y va d'une réciprocité, où ceux et celles qui demandent à être reconnus et ceux et celles qui sont appelés à reconnaître visent à accéder en dernière instance à une forme de reconnaissance mutuelle, d'égalité faite de confiance réciproque et non simplement de concession mutuelle ou de l'octroi condescendant d'un statut égal. Notons cependant qu'au plan juridique et politique la reconnaissance des couples homosexuels envisage un *minimum d'égalité*, sans viser une *réciprocité totale*.

On peut en effet se contenter, comme cela s'est passé jusqu'à récemment, d'accorder des protections et des garanties, que ce soit par des mesures isolées et bien circonscrites ou, comme cela nous paraît préférable, par un statut plus large, comme le PACS en France ou le statut de partenariat qui se dessine en Suisse<sup>1</sup>. Une authentique et pleine reconnaissance

---

1. PACS = Pacte civil de solidarité. – Notre but n'est pas de comparer le modèle français, légalement en vigueur, avec le projet suisse de partenariat, encore en discussion. D'une part, le système démocratique n'est pas le même: en France, tout s'est joué au Parlement, sans réel débat public; en Suisse, la culture politique présuppose une consultation lente et permanente. D'autre part, sur le fond, la différence principale nous paraît résider dans le fait que la France a eu tendance



passerait alors par deux éléments complémentaires. D'une part, il s'agirait que les demandes des personnes concernées soient satisfaites : sous l'angle de la reconnaissance publique, un statut dûment enregistré répond bien mieux à cette exigence que des mesures juridiques ponctuelles. D'autre part, les intérêts de l'ensemble de la société, et notamment des couples mariés, des concubins et de la famille, doivent être préservés : de ce point de vue, il semble que la solution vers laquelle pourrait s'acheminer la Suisse, si elle devait privilégier le « partenariat enregistré avec effets semblables au mariage » (variante 3b du rapport de l'Office fédéral de la justice, 1999), rendrait bien compte de l'équilibre délicat qu'il convient de maintenir en la matière, mieux sans doute que le PACS français, qui ne semble pas faire droit aux avantages antérieurs des concubins par exemple. Depuis plusieurs années, Irène Théry a attiré l'attention sur ce dernier point ; même si nous ne partageons pas complètement son point de vue, qui tend à amalgamer la situation des couples homosexuels à celle des concubins, nous apprécions la manière dont cette auteure a signalé les enjeux et les contradictions du PACS à un niveau plus fondamental. La question, pour nous, est toutefois de savoir comment élever les considérations sociologiques à leur vrai niveau anthropologique et philosophique.

Les liens entre le thème fondamental de la reconnaissance et les solutions juridiques ont en fait des implications qui rejaillissent sur l'idée de reconnaissance. On le voit en se penchant un instant sur le débat helvétique, que nous proposons ici comme exemple heuristique, à partir de notre propre observation contextuelle.

A) Quel est en effet l'apport spécifique du « partenariat enregistré » ? Le rapport suisse distingue très explicitement le « partenariat obligatoire avec effets à l'égard de tiers » (variante 2) de deux formes de partenariats enregistrés (variantes 3a et 3b). Tandis que le partenariat obligatoire demeure dans le cadre du droit des obligations et ne crée aucune institution spéciale pour les couples homosexuels, le partenariat enregistré, sous ses deux formes, vise à établir pour eux un statut reconnu par la loi, sans pour autant prévoir une procédure qui se situerait dans le cadre du mariage.

---

à englober la question des couples homosexuels dans une problématique plus large, au risque de tromper les citoyens sur l'enjeu réel du débat, alors que la Suisse, comme d'autres pays européens, a choisi de s'atteler de manière franche et directe à la problématique du partenariat homosexuel comme tel. Notons que, malgré ces divergences notables d'appréciation, les deux types de solutions visent à clairement distinguer les unions homosexuelles du mariage hétérosexuel. Cette option fondamentale nous paraît légitime et nullement discriminatoire envers les couples homosexuels, du moins dans l'optique de la reconnaissance telle que nous l'envisageons.

B) Quelle est la portée exacte de la variante 3b par rapport à la variante 3a ? La variante 3a, qu'on pourrait appeler variante faible ou prudente, prévoit un partenariat enregistré avec effets relativement autonomes, en laissant une grande liberté au législateur pour déterminer le contenu détaillé de ces effets et pour les différencier du mariage ; par contre, la variante 3b, qu'on pourrait dire forte, a l'avantage d'être plus précise et plus contraignante ; elle procéderait de cas en cas, mais toujours en analogie avec le droit du mariage et en tenant compte des législations connexes ; ainsi, la législation suisse sur la procréation médicalement assistée et l'article 119 de la nouvelle Constitution fédérale suisse, très attachés à la protection du mariage hétérosexuel, conduisent à exclure la possibilité, pour les couples homosexuels, de la PMA (procréation médicalement assistée) comme celle de l'adoption<sup>2</sup>. Il serait trop technique, et trop ardu pour un non-juriste comme moi, de mesurer l'écart entre ces deux variantes et la solution proposée en France avec le PACS. Il suffit ici à mon propos de souligner que les deux variantes discutées en Suisse essaient de résoudre pour ainsi dire la quadrature du cercle : comment accorder aux couples homosexuels l'étendue la plus généreuse et la plus équitable de droits égaux, et donc une authentique reconnaissance, sans pour autant confondre le partenariat, dans sa variante faible comme dans sa variante forte, avec le mariage.

Toutefois, j'aimerais ajouter qu'il ne paraît pas judicieux d'affirmer ensuite, comme on le fait dans le rapport, que c'est le « modèle biologique » (*sic*) qui fait barrage à ces deux possibilités, tandis que le recours à la notion de prise en charge de l'enfant ouvrirait l'accès de ces possibilités à « d'autres communautés de personnes » (p. 56). Seul le recours à la symbolique de la parentalité et de la filiation permet, d'un point de vue éthique et non pas simplement psychologique ou éducatif, de légitimer le refus de la PMA et de l'adoption pour les couples homosexuels, sans porter atteinte à leur pleine reconnaissance.

Ce détour par l'examen concret du débat helvétique relance, disions-nous, la problématique de la reconnaissance. Il convient bel et bien en effet de faire un pas en direction de la dimension éthique de la question. Si l'on se place résolument dans une perspective éthique, on ne saurait se contenter de comprendre la reconnaissance, en un sens faible, comme une simple coexistence pacifique, basée sur des concessions mutuelles, qui risqueraient de laisser place à des blessures ou à des insatisfactions. L'enjeu crucial de la lutte pour la véritable reconnaissance est bien celui-là : ou bien la majorité impose sa conception de la reconnaissance et en vient à

2. Nous avons soutenu le même point de vue dès 1992 (voir Demur et Müller, 1992, p. 88-89). Voir plus récemment notre intervention au Colloque de l'ATEM sur le thème *La filiation interrogée*, Sète, 3-5 septembre 2002 (Müller, 2003, à paraître).

octroyer un statut à la minorité, à contrecœur et du bout des lèvres ; ou bien la minorité demandante impose sa vision de la reconnaissance entière, sans tenir compte des intérêts légitimes de l'ensemble des personnes en jeu. On doit viser un accord social assez large et assez honnête pour que les uns et les autres y trouvent vraiment leur compte, non seulement sur le plan de la vie bonne et du style de vie de chacun (ce qui restera toujours à reprendre), mais sur le plan de la justice et de l'équité. Autrement dit, si l'on reprend la distinction habermassienne entre l'éthique et la morale, la question de la reconnaissance du couple homosexuel n'est pas qu'une question éthique relevant de la vie bonne et du domaine privé, mais elle est aussi une question morale concernant la juste reconnaissance des intérêts et des désirs et sa transcription publique acceptable par tous. Pour utiliser un langage quelque peu différent, la question de la reconnaissance relève de l'éthique sociale et non simplement de l'éthique individuelle ou interpersonnelle.

Notre hypothèse de travail, dès lors, est que la reconnaissance des couples homosexuels, que ce soit sur le plan juridique ou sur le plan religieux, passe nécessairement par un nouveau pacte social, un pacte de confiance, qui inclut l'ensemble des citoyens et qui ne se limite pas à accorder un statut spécial aux homosexuels, comme pour mieux s'en débarrasser. Car une reconnaissance superficielle serait lourde de frustrations et de revanches.

On touche ici du doigt l'enjeu proprement symbolique et éthico-social de la question, enjeu qui dépasse ses seuls aspects juridiques ou même politiques. La reconnaissance des couples homosexuels doit à la fois faire l'objet d'un accord social et juridique profond, pour ainsi dire d'un partenariat de vérité et d'une alliance sincère entre l'ensemble des citoyens, et ne pas masquer l'enjeu sous-jacent, qui est celui de l'acceptation des homosexuels, de leur reconnaissance en tant que personnes individuelles. Bien des dérapages auraient sans doute été évités, à certains moments, dans le débat français autour du PACS, si la discussion de fond avait pu avoir lieu et si l'ensemble des parties (y compris les Églises) avaient pu exposer leurs arguments dans la sérénité et le respect mutuel. Mais il ne sert à rien d'émettre des regrets ou des reproches : la question est loin d'être réglée par un simple acte législatif, l'enjeu se situe dans la manière dont l'ensemble de la société assumera les conditions d'une authentique reconnaissance, à moyen et à long terme. Ce qui s'est passé avec le PACS ou ce qui se prépare dans de nombreux autres pays, dont la Suisse et le Canada, n'est qu'un premier pas. La lutte pour la reconnaissance n'a pas encore déroulé le potentiel interprétatif et démocratique qu'elle implique.

Le parallèle avec le concubinat, même s'il demeure très débattu, montre au moins cela : il ne faut pas confondre les formes instituées du vivre ensemble, avec leurs implications publiques (financières, sociales,

solidaires, familiales, générationnelles, etc.), et la vie privée des individus. Il est formellement question de reconnaissance des couples homosexuels dès lors que l'on accepte d'honorer l'institutionnalisation de formes de vie commune, mais, d'un autre côté, les règles mises en place à ce niveau ne devront pas envahir la sphère privée des individus. La plus grande clarté publique au plan des formes institutionnelles et du droit est inversement proportionnelle à toute velléité de quadrillage moralisateur ou d'intrusion dans la vie privée des couples et des individus.

Inversement, qui dit reconnaissance civile des couples homosexuels ne confond pas pour autant cette reconnaissance avec l'institution du mariage et de la famille, un point que la sociologue française Irène Théry a remarquablement mis en évidence dans ses travaux<sup>3</sup>.

Il nous faut donc plaider pour une reconnaissance civile qui ne cède pas à la démagogie d'une symétrie trompeuse et finalement inéquitable. Il ne fait pas de doute que de telles positions, ouvertes mais fermes sur un certain nombre de principes sociaux et symboliques, ont des incidences sur le débat théologique au sein des Églises.

Le débat sur la reconnaissance des couples homosexuels constitue ainsi, de toute évidence, un test singulièrement révélateur des interprétations ambiguës ou divergentes qui circulent socialement au sujet de la reconnaissance. Une authentique politique de la reconnaissance signifierait-elle une ratification inconditionnelle et plate du Même, au prix d'une vision simplificatrice de la réciprocité ? Parviendra-t-on au contraire à saisir cette politique comme un traitement égal de situations et de demandes différentes ? Comment la violence sera-t-elle jugulée, cette violence qui, pour être d'abord celle des inégalités présidant initialement au besoin de reconnaissance, peut se transformer de manière insidieuse en une violence du politiquement et de l'éthiquement correct, toute minorité pouvant imposer sa vision de l'égalité à la société en dehors de la négociation démocratique des conditions de la réciprocité.

Semblable approche ne présuppose-t-elle pas d'élargir notre regard ? Non content de méditer sur la demande de reconnaissance, on interrogera en retour le désir sous-jacent à la politique de la reconnaissance.

---

3. Professeure à l'EHESS et auteure du rapport *Couple, filiation et parenté* (1998) rédigé à la demande de deux ministres du gouvernement Jospin, Elisabeth Guigou et Martine Aubry. Elle écrit régulièrement dans la revue *Esprit* ; elle s'est fait connaître par le maître ouvrage intitulé *Le démariage. Justice et vie privée*.

## REPRISE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE

Usuellement, on tend, à partir du besoin d'être reconnu, à régler les conditions publiques de la reconnaissance. On procède, autrement dit, de l'anthropologie à la politique. Or, le chemin inverse n'est pas moins pertinent : dans toute politique de la reconnaissance, il y va très fortement aussi du besoin de la société de s'affirmer comme pouvoir reconnaissant et légitimateur.

La comparaison menée par Franck Fischbach (1999) entre la vision de Fichte et celle de Hegel nous intéressera ici sous le point de vue bien précis suivant : comment s'opère le passage du besoin de reconnaître au désir d'être reconnu ? Comment, en d'autres termes, se partagent l'extériorisation de la liberté politique et l'intériorisation de la réalisation personnelle ? Et comment, dans ce partage, se distinguent la violence sociale comme violence intersubjective et la violence intrapsychique ?

Fischbach montre en effet de manière convaincante comment, dans le renversement opéré par Fichte entre 1793 et 1794, le Moi un et absolu, identique à lui-même, devient subitement un Moi fini, divisé avec lui-même et qui, par conséquent, a besoin, pour survivre à ses propres yeux, de reconnaître autrui comme un autre Moi (p. 39). L'accent est totalement placé sur une réciprocité symétrique et donc sur une logique de l'identité. La reconnaissance ainsi comprise est bien une reconnaissance sociale, qui tient compte du caractère essentiel du lien social pour le Moi fini (p. 41). L'évolution de Fichte le fera introduire les éléments du droit et de la philosophie de l'histoire dans sa phénoménologie de la reconnaissance du sujet libre par d'autres sujets libres, et ouvrir ainsi la voie à la différence entre la réciprocité et la domination que va penser le jeune Hegel.

Mais nous aurons, nous, à demander s'il est juste d'enfermer ainsi le sujet dans l'alternative réductrice et peut-être mortelle de la liberté et de la domination. Y a-t-il une transcendance de la violence, transcendance qui ne soit pas le résultat d'un simple redoublement de la liberté et de ses antagonismes ? Y a-t-il une instance de reconnaissance qui fasse éclater la fatalité de la violence et de la contre-violence ?

## Les ambiguïtés du langage de la reconnaissance

Nous proposons en conséquence deux élargissements de la notion de reconnaissance. D'abord un approfondissement philosophique – immanent à une perspective anthropologique – qui vise à mettre en lumière ce qui dépasse, dans le désir de reconnaissance, le seul aval donné aux capacités ou aux mérites du sujet. Ce dépassement entend rendre compte du renversement, noté précédemment, entre la demande subjective de reconnaissance et la

politique de la reconnaissance comme telle. Puis nous tenterons un élargissement théologique qui s'interrogera sur la contribution d'une instance tierce, celle d'un Dieu justifiant et non pas commerçant, dans la construction d'une reconnaissance qui relève de la *Dankbarkeit*.

## Re-connaissance : un parti pris cognitif et intellectualiste

Dans l'idée de reconnaissance, il y a aussi le concept de connaissance (*An-erkennung, re-cognition*). Or, cela nous permet de comprendre qu'une telle idée de reconnaissance, jusque chez Fichte et Hegel, reste hypothéquée par des résidus de platonisme, si l'on entend par là une théorie de la réminiscence intellectuelle fondamentalement basée sur l'identité, sur le retour du même. Quant un auteur comme Charles Taylor, dans sa « Politique de la reconnaissance » (1994), souligne l'honneur, la dignité et le respect comme étant les principales valeurs visées par la reconnaissance et qu'il se réfère à Rousseau, il entend sans aucun doute faire pièce à cette réduction cognitiviste et intellectualiste du concept. Mais est-il parvenu à surmonter le cercle vicieux du même et de l'autre, non seulement en pensant l'altérité dans son irréductible différence, mais en parvenant à penser une source transcendante de l'autre aussi bien que du Soi ? C'est précisément cette question qui nous occupe dans cette étude.

## Réciprocité et asymétrie. Le primat de l'injustice

Dans le prolongement de la remarque précédente, il faut s'interroger sur la notion de réciprocité qui sous-tend de manière intime et presque synonyme celle de reconnaissance. On connaît les termes du débat – doit-on dire : du malentendu ? – entre Lévinas et Ricœur au sujet de la symétrie et de l'asymétrie : chez Ricœur, il semble y avoir une relation symétrique entre le soi et l'autre, alors que, chez Lévinas, la subjectivité se constitue à partir de l'irruption du visage d'autrui, ce qui crée de l'asymétrie. Or, la question n'est pas seulement celle du décrochage de l'autre par rapport au Soi. Elle est, plus profondément, de savoir si toute pensée de l'altérité ne repose pas sur un effet de miroir, dû à la dominance de la thématique de l'identité. La différence de l'Autre a beau devenir différence, altérité irréductible, elle continue à se positionner dans l'ombre et dans le prolongement d'un Soi pensé sur le mode de l'identité, de la liberté comprise comme autonomie absolue et du désir saisi comme retour à soi.

C'est l'expérience violente de l'injustice, non seulement comme injustice ponctuelle dépassable, mais comme condition structurante des rapports sociaux et comme sentiment métaphysique de la destinée, qui nourrit et renouvelle le désir profond de la reconnaissance. Pour pouvoir parler sérieusement de reconnaissance, il faut admettre la persistance d'un

noyau dur d'inégalité ontologique, d'une impossible égalité, d'une tragédie de la non-identité. Cette expérience d'une blessure originelle indépassable donne à la lutte pour la reconnaissance une motivation supplémentaire et la délivre en même temps du fantasme de l'identité réalisée.

## **Reconnaissance dans l'égalité ou reconnaissance de l'égalité dans la différence**

Un des nœuds du débat actuel me paraît se situer justement dans le manque de clarté au sujet du thème de la réciprocité et de l'asymétrie. Le libéralisme philosophique et politique postule une réciprocité totalement symétrique et abstraite, fondée sur la stricte égalité des droits. Et s'abreuvant à l'illusion fantasmatique de la transparence totale, le communautarisme, dans ses variantes les plus pures, postule au contraire une asymétrie constitutive, sans recoupement possible avec la thèse libérale. Or, c'est justement cette opposition qu'il s'agit de contester. La reconnaissance suppose une égalité, mais pas une égalité abstraite. La reconnaissance dans la différence est nécessaire elle aussi, mais pas suffisante. Ce qu'il faut mettre en place, c'est une dialectique étagée de l'égalité et de la différence. Nous appelons cela reconnaissance de l'égalité dans la différence.

Les débats contemporains sur l'homosexualité, comme nous l'avons vu, à l'instar de ceux sur le féminisme, témoignent de ce conflit. Dans la question du féminisme, par exemple, il ne me paraît nullement adéquat de jouer l'égalité contre la différence, ou de plaider pour un différentialisme hostile à l'exigence d'égalité. L'égalitarisme et le différentialisme ne sont que des formes idéologiques extrêmes de l'intolérance. La vraie reconnaissance suppose d'admettre que si tout le monde doit être traité selon le principe d'égalité, tout traitement égal n'est pas identique et doit, dans une certaine mesure, prendre en compte les différences. Telle est la visée du thème de l'égalité complexe chez Walzer, par exemple<sup>4</sup>. Personne n'aurait l'idée de régler des questions comme l'avortement ou l'assurance maternité en niant la différence des sexes. Il n'y a pas de raison majeure qu'il en aille autrement dans des questions où la problématique du sexe et du genre est absente.

---

4. Voir Denis Müller, 2000, ch. 8 et 9. La critique de Mark Hunyadi (2000) me paraît forcée et finalement injuste. Je préfère la manière dont Justine Lacroix voit la position de Walzer comme ayant « la vérité d'un avertissement » (Lacroix, 2001, p. 113).

## La dimension religieuse de la reconnaissance (*Dankbarkeit*)

La reconnaissance est d'abord un thème social, où se joue l'articulation de la réciprocité et de la différence, des droits et de la sensibilité, de la morale et de l'éthique. Mais le social n'épuise pas la totalité du champ de la réalité. Le social n'est pas le tout, pas plus que l'économique ou que le politique. Les sphères de justice ne sont pas seulement enfermées dans l'immanence, elles ouvrent sur des formes même minimales de transcendance. La reconnaissance dépasse ainsi la seule validation sociale. L'être que je suis, comme sujet, ne dépend pas, en définitive, de ce que le regard de la société lui renvoie.

Le thème de la reconnaissance comporte ainsi une dimension qui confine au religieux. Nous ne parlons pas ici de religions positives, mais d'une dimension anthropologique et symbolique qui tend à radicaliser le formalisme de la transcendance. Ce n'est que dans un deuxième temps que l'on sera appelé à se demander comment les énoncés particuliers de telle religion concrète expriment cette dimension.

Dans l'espace symbolique balisé par le christianisme, le thème théologique qui rend compte de la manière la plus profonde de la reconnaissance est celui de la justification par la foi. Car ce thème, en sa visée profonde, dit que l'existence du sujet ne dépend pas de ses mérites ou de sa valeur, mais d'une acceptation gratuite. Comme l'a formulé classiquement Paul Tillich, c'est parce que le sujet se reconnaît « accepté en tant qu'il est inacceptable » qu'il devient capable d'un courage d'être (Tillich, 2000).

## La gratuité de la reconnaissance et l'imprévisible de l'histoire

Dans sa discussion critique des thèses de Honneth, le théologien luthérien allemand Martin Leiner, qui a enseigné à Neuchâtel et est aujourd'hui professeur à Iéna (Allemagne), montre très bien qu'il est possible d'élargir les trois types de reconnaissance proposés par Honneth (Leiner, 2000) : la reconnaissance juridique, la reconnaissance morale et la reconnaissance par l'amour. Théologiquement, on ne peut pas faire dépendre la reconnaissance du sujet uniquement d'autrui, comme cela semble être le cas chez George H. Mead et chez Honneth. Il faut introduire un tiers, la figure de Dieu comme justification gratuite. Je ne suis pas uniquement reconnu par le fait que le droit, la société ou les autres me l'accordent. J'aspire, plus profondément, à une reconnaissance qui me vient d'un autre et, de plus, ne se base pas d'abord et seulement sur mes mérites.



On sera ainsi amené dans un premier temps à critiquer la fascination pour la reconnaissance limitée à son aspect juridique. L'accent accentuel sur les droits, y compris en éthique, fausse en bonne partie la discussion. Dans l'idée même de reconnaissance, il y a plus que la reconnaissance des droits. Il y a la réponse à une aspiration humaine, à un désir anthropologique qu'aucune solution juridique ni même sociale ou politique n'est à même de satisfaire.

La dialectique de la reconnaissance, sans rien occulter de la nécessité de la gestion (parfois violente) de la violence et de l'apaisement des conflits, suppose une transcendance de la violence et de la nécessité, de la nécessité même de la violence comme moteur de l'histoire. *Telle est la gratuité qui décentre la fatalité et suscite la possibilité de l'espérance contre-factuelle.*

« Tout homme qui se croit maître des autres est lui-même un esclave [...] Seul est libre celui qui veut rendre libre tout ce que l'entoure » (Fichte [1794], cité par Fischbach, 1999, p. 47). Comparons cette fière affirmation avec la fameuse dialectique de la liberté chrétienne selon Luther : « Le chrétien est un libre seigneur sur toutes choses et il n'est soumis à personne. Le chrétien est un serviteur obéissant en toutes choses et il est soumis à chacun » (*Œuvres I*, 1999, p. 840).

Dans la proposition de Fichte, la critique de la maîtrise d'autrui a pour présupposé la possibilité de parvenir à la parfaite maîtrise de soi. La dialectique de la liberté et de la servitude est beaucoup plus radicale et beaucoup plus profonde chez Luther ; être maître en toutes choses suppose, pour Luther, un savoir et une reconnaissance de la non-maîtrise, de la non-adéquation de Soi avec Soi. Le Soi est un Autre. « Je est un Autre » (Rimbaud). Le Soi ne peut être « comme un autre » que dans la mesure où il se reconnaît hors de lui, en dette d'un Autre que soi.

## ENTRE UNE ÉTHIQUE DE LA RECONNAISSANCE ET UNE ÉTHIQUE DE L'INSTABILITÉ

Si nous résumons la thèse principale exposée ici, il apparaît que le thème de la reconnaissance appelle son dépassement, tant sur le plan éthique que dans une perspective spécifiquement orientée sur une forme de transcendance.

Sous l'angle éthique, la reconnaissance a besoin d'une compréhension non solipsiste et non égoïste de la réciprocité. La réciprocité elle-même doit être pensée dans sa structure dialectique de symétrie et d'asymétrie, de correspondance et de décrochage, d'analogie et de différence.

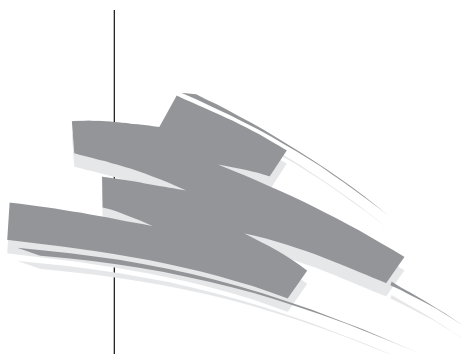
Sous l'angle théologique, la reconnaissance a besoin que soient identifiés les blocages qui la retiennent du côté du narcissisme et l'empêchent de s'épanouir dans un véritable accueil de l'autre et du divin. Le débat sur la reconnaissance des couples homosexuels offre à cet égard un fascinant cas d'école : à force de présupposer une reconnaissance du même qui ne problématise pas la dialectique du même et de l'autre, à force de vouloir être reconnus comme semblables, les homosexuels ne courent-ils pas souvent le risque de succomber à la même logique harmonisatrice et normalisatrice qu'ils reprochent au discours hétérosexuel dominant ? Ne faut-il pas casser ces effets mimétiques et s'obliger ensemble à reconnaître ce qui, dans notre commun désir de reconnaissance, excède ce que nous sommes et ce que nous valons, posant ainsi une tierce instance comme source non disponible de toute vraie reconnaissance ?

## BIBLIOGRAPHIE

- DEMUR, Ch. et D. MÜLLER (1992). *L'homosexualité. Un dialogue théologique*, Genève, Labor et Fides.
- EHRWEIN, C., D. Müller et al. (2000). *La reconnaissance des couples homosexuels. Enjeux juridiques, sociaux et religieux*, Genève, Labor et Fides.
- FERRY, J.-M. (1996). *L'éthique reconstructive*, Paris, Éditions du Cerf.
- FISCHBACH, F. (1999). *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris Presses universitaires de France.
- HONNETH, A. (1996). « Reconnaissance », dans M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, p. 1272-1278.
- HONNETH, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance* (1992), traduction française, Paris, Éditions du Cerf.
- HUNYADI, M. (2000). *L'art de l'exclusion. Une critique de Michaël Walzer*, Paris, Éditions du Cerf.
- LACROIX, J. (2001). *Michaël Walzer. Le pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon.
- LEINER, M. (2000). « Reconnaissance et justification par la foi : les arguments théologiques et éthiques en faveur d'une reconnaissance des couples homosexuels », dans *La reconnaissance des couples homosexuels. Enjeux juridiques, sociaux et religieux*, Genève, Labor et Fides, p. 117-138.
- LUTHER, M. (1999). « De la liberté du chrétien » (1520), traduction française, dans *Œuvres I*, M. Lienhard et M. Arnold (dir.), Paris, Gallimard, p. 837-863.
- MÜLLER, D. (2000). « Estime et respect de soi, justice, reconnaissance », dans *Les passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Fribourg-Paris, Éd. universitaires-Éditions du Cerf, p. 103-114.

- MÜLLER, D. (2000). « Une éthique de la reconnaissance sensible. Réflexions autour de Michaël Walzer », dans *Les passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Fribourg-Paris, Éd. universitaires-Éditions du Cerf, p. 115-126.
- MÜLLER, D. (2002). « Les sources religieuses du soi et l'éthique de l'action juste », dans *Essais et conférences*, n° 16, Chaire d'éthique appliquée, Université de Sherbrooke ; texte repris dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 58, n° 2, juin, p. 341-356.
- MÜLLER, D. (2003). « La filiation et la promesse. D'une éthique de l'égalité dans la différence à une reprise théologique de la différenciation », à paraître dans *Revue d'éthique et de théologie morale (RETM) – Le Supplément*.
- Office fédéral de la justice (1999). *La situation juridique des couples homosexuels en droit suisse. Problèmes et propositions de solution*, Berne. Sur Internet : <<http://www.ofj.admin.ch/>>.
- TAYLOR, Ch. (1994). « La politique de la reconnaissance », dans *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (1992), traduction française, Paris, Aubier, p. 41-99.
- THÉRY, I. (1993). *Le démariage. Justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob.
- TILlich, P. (2000). *Le courage d'être* (1952), traduction française, Genève, Paris, Québec, Labor et Fides, Éditions du Cerf, Les Presses de l'Université Laval.





**LA CITOYENNETÉ  
DANS LES SOCIÉTÉS  
CONTEMPORAINES**

*Nouvelles formes  
de médiation  
entre l'individu  
et le politique*

---

**JULES DUCHASTEL**

Université du Québec à Montréal

---



Nous allons d'abord tenter de nous situer par rapport à la problématique d'ensemble de cet ouvrage en partageant les définitions que nous accordons aux concepts qui lui sont sous-jacents<sup>1</sup>. D'abord ceux de reconnaissance et de citoyenneté, ensuite ceux d'éthique et de politique. Nous retiendrons comme point de départ la définition sociologique que donne T.H. Marshall de la citoyenneté : « La citoyenneté est un statut accordé à ceux qui sont des membres à part entière d'une communauté. Tous ceux qui jouissent de ce statut sont égaux en regard des droits et des devoirs dont un tel statut est doté » (Marshall, 1965, p. 92).

Cette définition de Marshall comporte tous les éléments essentiels à la compréhension de la dynamique qui lie les individus au corps social dans la modernité. La citoyenneté donne aux « membres à part entière d'une communauté » un « statut » comportant « des droits et des devoirs ». C'est dire que la citoyenneté est à la fois *appartenance* et *participation*. Elle est octroyée en vertu de l'appartenance à une communauté, mais elle est également participation parce qu'elle commande l'exercice des devoirs du citoyen. En somme, la citoyenneté définit les conditions d'exercice de la démocratie<sup>2</sup>.

- 
1. Nous remercions Raphaël Canet qui nous a apporté son aide dans la production du système de notes et de références.
  2. Sur cette conception duale de la citoyenneté, voir, entre autres, Patrick Hassenteufel qui distingue la *citoyenneté statutaire*, fondée sur des droits et des devoirs, de la *citoyenneté identitaire*, fondée sur l'intériorisation du lien social : « D'un côté (la citoyenneté) correspond à une série de droits et devoirs, reposant sur une base juridique ; de l'autre elle correspond à une forme d'appartenance à la communauté politique, produit d'une socialisation singulière, se traduisant par des valeurs et des identifications spécifiques. La citoyenneté est à la fois un statut,

En appliquant le concept de reconnaissance à celui de citoyenneté, ajoute-t-on à l'idée d'appartenance ? Le point de vue de Marshall était qu'il fallait que l'ensemble des citoyens puisse accéder à cette culture commune, celle de la « *gentry* », à travers l'institution scolaire. L'idée de reconnaissance pousse un peu plus loin cette exigence. Elle est fondée, selon moi, sur deux idées fondamentales : premièrement, l'accès à la culture commune ne s'est pas réalisé autant qu'on aurait pu le souhaiter à l'époque de Marshall et, deuxièmement, il n'épuise pas l'ensemble des manifestations concrètes de la culture. En somme, la reconnaissance se présente comme une étape intermédiaire entre l'identité concrète et différenciée des individus et leur appartenance éventuelle à un ensemble culturel englobant (Calhoun, 1994 et 1995 ; Kymlicka, 2001 ; Kymlicka et Mesure, 2000 ; Taylor, 1994 et 1998).

Lorsqu'on juxtapose *éthique* et *politique*, on semble leur accorder un statut théorique équivalent. Il nous semble cependant que les termes de l'opposition fondamentale de la modernité sont plutôt ceux de l'individu et de la société politique. L'éthique est la médiation proprement moderne entre les deux. Cette médiation qui a d'abord pris la forme de la citoyenneté aurait tendance aujourd'hui à emprunter les habits de l'identité. Existe-t-il une différence de nature entre ces deux thématiques de la citoyenneté et de l'identité ? Sont-ce les deux faces d'un même problème ? Nous nous contenterons, pour notre part, d'envisager la problématique de l'identité de manière restreinte en ce qu'elle transforme la citoyenneté.

Nous allons donc nous pencher sur le problème de la médiation entre individu et société politique en interrogeant les transformations de la citoyenneté et de la démocratie induites par le double mouvement de mondialisation et de fragmentation des sociétés actuelles<sup>3</sup>. Nous la ferons à partir d'une approche de la régulation en observant les mutations à l'œuvre plutôt dans les sphères institutionnalisées de la modernité que dans les pratiques des acteurs. Une sociologie globale devrait procéder des deux côtés à la fois, par le haut en examinant le procès de régulation, et par le bas, en étudiant les formes de la pratique. Faute de pouvoir suivre les deux mouvements à la fois, nous emprunterons ici l'approche de la régulation, non sans montrer dans notre conclusion que les deux approches génèrent des programmes d'action relativement contradictoires.

---

défini juridiquement, et une identité, reposant sur le sentiment d'appartenance à la collectivité politique façonnée par l'État-nation » (Hassenteufel, 1996, p. 129). Dans la même perspective, Jean Leca identifie, d'une part, la *citoyenneté comme sentiment d'engagement* et, d'autre part, la *citoyenneté comme sentiment d'appartenance* (Leca, 1991).

3. Nous avons déjà exploré cette question à partir du cas canadien (Bourque et Duchastel, 1999a).



Nous tenterons d'abord d'expliquer en quoi la citoyenneté est un processus d'institutionnalisation du lien entre l'individu et la société politique. Nous montrerons que ce processus se caractérise par un double mouvement d'extension et de compréhension de la citoyenneté. Dans un deuxième temps, nous tenterons d'identifier très succinctement les transformations à l'œuvre dans les trois procès d'institutionnalisation modernes qui conduisent à un renversement fondamental du principe instituant de chaque procès. Nous décrirons, par la suite, le phénomène de l'incorporation de la citoyenneté qui agira à la fois sur les institutions démocratiques et juridiques et sur la nature du lien social. Dans une quatrième partie, nous montrerons comment l'incorporation de la citoyenneté redéfinit de trois manières le sujet, interrogeant ainsi les principes de l'universalisme, de l'égalité et de la démocratie. Enfin, nous concluons en proposant un tableau des programmes qui tentent de répondre aux défis posés par ces mutations.

## QU'EST-CE QUE LA CITOYENNETÉ ?

Ainsi que nous venons de l'évoquer, la citoyenneté est un processus d'institutionnalisation du lien entre individu et société politique qui se caractérise par un mouvement d'extension et de compréhension. D'une part, la citoyenneté sera acquise progressivement par l'ensemble des membres d'une société politique et, d'autre part, les dimensions de la citoyenneté auront tendance à se multiplier<sup>4</sup>. Le premier mouvement nous semble inscrit dans la logique même de l'universalisme des droits citoyens. Cet universalisme est certes une abstraction dès le départ et ignore, par là même, le régime des inégalités sociales de toute nature<sup>5</sup>. Cependant, en son principe, il permet à un nombre de plus en plus grand d'individus de prétendre au statut de citoyen. Le second mouvement découle du premier, en ce que la prise en compte des conditions concrètes de l'existence de diverses catégories sociales imposera, d'elle-même, un élargissement de la nature des droits reconnus<sup>6</sup>.

- 
4. Cet aspect fut antérieurement développé à partir d'une mise en perspective des citoyennetés canadienne et québécoise (Duchastel, 2000).
  5. C'est en ce sens que Dominique Schnapper peut affirmer que la citoyenneté est avant tout un principe de renversement du monde social, puisqu'elle suppose l'égalité juridique et politique d'individus socialement inégaux (Schnapper, 1994 et 2000).
  6. La prise en compte progressive des conditions réelles d'existence des différentes populations a permis de dépasser la conception abstraite du citoyen héritée des Lumières. Ainsi que l'a très bien décrit Georges Burdeau, l'émergence de l'*Homme situé* socialement, c'est-à-dire de l'Homme concret défini par ses conditions réelles de travail et de vie, par sa contingence et non plus par son essence d'*Homme doué de Raison*, a permis le passage de la *démocratie politique*, articulée autour de la

En nous inspirant librement de Marshall, nous dirons que le premier acte de ce processus est la *production du sujet lui-même*. Marshall attribue à la révolution anglaise l'émergence des *droits civils* qui se développeront au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le sujet de droit, jouissant des libertés fondamentales d'expression et de culte, du droit d'entreprendre et de vendre sa force de travail, deviendra la cheville du système capitaliste de production. Les droits civils consacrent l'acteur économique à l'abri de toute allégeance patrimoniale. C'est le premier sens de la citoyenneté, l'individu sujet libre de penser et d'agir comme il l'entend, du moins en principe (Brunelle, 1997).

Marshall situe le deuxième acte de ce processus au XIX<sup>e</sup> siècle comme suite aux révolutions française et américaine. Les nouveaux droits citoyens sont des *droits politiques* qui habilite les individus à se faire représenter ou à représenter leurs semblables dans des institutions délibératives. La citoyenneté devient dès lors *participation*. L'essentiel des droits fondamentaux, donc à portée universelle, aura été défini dans ces deux premières phases. Ces droits, encore une fois, sont définis abstraitement et sont attribués en fonction de critères d'exclusion basés sur l'âge, la propriété ou le sexe.

Le troisième temps est celui de l'*appartenance*. La préoccupation de Marshall était de réconcilier le problème des deux logiques à l'œuvre dans l'institutionnalisation de la modernité : la logique économique créatrice d'inégalités et la logique démocratique fondée en principe sur l'égalité. De là, ses considérations sur la nécessité d'inclure les citoyens dans la culture commune en créant un régime de *droits sociaux*. Il faut se rappeler que Marshall écrivait à la fin des années 1940 au moment où se mettaient en place la plupart des États-providence. On peut faire deux remarques sur l'addition de ce nouveau régime de droits dans la conception du statut de citoyenneté. D'abord, le caractère universel de ces droits n'est pensable qu'en fonction d'une philosophie universaliste dans l'application des

---

reconnaissance exclusive de droits politiques, à la *démocratie sociale* s'ouvrant aux droits économiques et sociaux (Burdeau, 1966). Cette transformation de la forme du régime politique repose sur une conception différente de l'État et de son rôle dans la régulation sociale. Afin de rendre compte de cette transformation, Renaut et Ferry proposent la subtile distinction entre *droits-libertés* et *droits-créances*. Alors que les premiers (droits civils et politiques) visent à protéger les libertés fondamentales des individus contre les possibles incursions de l'État en limitant les compétences de ce dernier à l'exercice de ses fonctions régaliennes (sécurité et fiscalité), les seconds (droits économiques et sociaux et droits culturels) supposent l'instauration de pouvoirs sociaux afin d'obliger l'État à intervenir directement dans la vie sociale, donc à élargir son champ de compétences, afin d'améliorer les conditions réelles d'existence des populations. Ainsi, si les droits-libertés intéressent le rapport qui s'établit dans les sociétés démocratiques modernes entre l'individu et l'État, les droits-créances privilégient plutôt le rapport entre l'État et la société (Renaut et Ferry, 1992).

programmes répondant à ces droits. Ces programmes devaient être conçus pour donner accès à l'ensemble des citoyens à des services égaux dans les divers domaines de l'éducation et de la protection sociale. Cependant, une logique catégorielle ou collective n'est pas sans apparaître derrière ce souci d'égaliser les chances. Marshall parlera, par exemple, de *citoyenneté industrielle* pour désigner une nouvelle forme de citoyenneté collective qui se fait jour dans ce que nous avons pris l'habitude d'appeler le rapport « fordiste » : d'un côté des syndicats, de l'autre des corporations.

Pouvons-nous parler maintenant de reconnaissance pour désigner de nouveaux droits qui apparaissent au tournant des années 1960 et 1970 ? Nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin en parlant du phénomène d'incorporation de la citoyenneté. Nous soulignerons seulement ici que le processus de compréhension des droits citoyens s'est continué dans un double mouvement d'approfondissement de la logique gestionnaire de l'État-providence et du rééquilibrage des institutions de la sphère publique. Il ne s'agit plus d'accroître l'appartenance aux institutions communes, mais de reconnaître de nouveaux droits découlant des différences entre catégories sociales. Nous reviendrons plus tard sur le sens à donner à ce mouvement. Nous voulions simplement indiquer dans cette première description le développement d'un processus d'extension et de compréhension de la citoyenneté qui ne doit pas nécessairement être lu de manière téléologique. Marshall, malgré les lectures superficielles qu'on a faites, affirme que ce processus est potentiellement réversible<sup>7</sup>.

## TRANSFORMATIONS DES PROCÈS D'INSTITUTIONNALISATION MODERNES

En introduction, nous avons identifié l'individu et la société politique comme les deux termes de l'équation moderne. La modernité s'institutionnalise sur la base de cette relation entre deux figures du sujet : le citoyen et la nation (Anderson, 1996 ; Gellner, 1989 ; Schnapper, 1994). Nous avons surtout parlé de la citoyenneté jusqu'à maintenant du point de vue de l'attribut des sujets. La citoyenneté a été définie comme un statut, elle a évolué dans les termes d'une diversification des droits civils, politiques, sociaux, puis culturels. C'était une manière de voir la citoyenneté du point de vue des individus. Si on la regarde maintenant du point de vue de l'institutionnalisation même de la société moderne, alors on peut dire que la citoyenneté consiste en la formation d'un sujet politique garant d'un sujet collectif, la nation. Imputer la dynamique fondamentale de la

---

7. « *The conflicts within our social system are becoming too sharp for the compromise to achieve its purpose much longer* » (Marshall, 1965, p. 134).

modernité à la présence du citoyen sujet politique, c'est placer au principe même de l'institutionnalisation moderne le débat politique. Si le droit et la constitution sont deux institutions primordiales de ce procès, ils ne sauraient précéder la légitimité du fonctionnement démocratique de l'État. La citoyenneté n'est donc pas uniquement affaire de droit, bien qu'elle ne saurait exister sans lui : elle est avant tout une dynamique politique.

Nous ne pouvons reprendre ici l'exposé d'une théorie que nous avons développée ailleurs sur l'articulation des trois procès d'institutionnalisation modernes, économique, politique et culturel (Bourque, Duchastel et Pineault, 1999). Nous n'en rappellerons que quelques éléments afin de montrer en quoi le principe même au fondement de chaque procès s'est profondément transformé depuis les années 1980. Cette théorie reprend, en somme, les thèses exprimées de diverses façons par les pères de la sociologie sur un double mouvement de monopolisation et de différenciation des institutions modernes. La monopolisation se traduit par la tendance des institutions modernes à occuper tout le champ qui leur est dévolu, la différenciation se réalisant dans la séparation fonctionnelle des sphères de la pratique entre l'économie, le politique et le culturel. Les principes qui organisent chacun des procès peuvent être succinctement rappelés comme étant, pour l'économie, le développement de la logique du capital et du rapport salarial, pour le politique, l'État démocratique et les rapports de force institutionnalisés, pour la culture, le procès de civilisation, les rapports différenciés à la culture et les rapports de sexe. Chaque procès d'institutionnalisation développe ses propres institutions et ses propres appareils, réalisant ainsi le travail de monopolisation des pratiques sous leur égide.

La dynamique de cette institutionnalisation moderne, bien qu'elle se réalise dans trois procès différenciés, voire contradictoires, se caractérise fondamentalement par la centralité du procès politique (Freitag, 1986). Celui-ci est au fondement du fonctionnement de la société comme totalité. On doit reconnaître cependant que la dynamique du développement de ces procès tient à leurs rapports contradictoires. Nous ne donnerons comme exemple que la rencontre des deux logiques antagonistes opposant les procès économique et politique. À la logique de l'égalité au fondement des systèmes démocratique et du droit s'oppose la logique d'inégalité inhérente au développement du capitalisme. Pourtant, la première est la condition de la seconde.

Jusqu'aux années 1980, la reproduction de ces trois procès s'est incarnée dans une totalité sociétale, la société nationale. On peut caractériser cette dernière de trois manières : la production du couple citoyen-nation comme fondement de la légitimité politique ; la production politique d'un territoire national comme assise de la nation ; la prédominance des institutions législatives comme moteur de l'autoproduction de la société.

On peut donc dire que l'histoire de la modernité politique se traduit dans la réalisation plus ou moins conflictuelle des potentialités inhérentes à la dynamique de la société nationale. Trois mouvements peuvent ainsi être identifiés : nous avons déjà évoqué le premier qui a consisté en la mise en œuvre effective des principes de la citoyenneté universaliste ; le second mouvement est celui de l'extension progressive de la sphère publique et du droit public accompagné de la reconnaissance des droits sociaux ; enfin, le troisième mouvement est celui d'une nationalisation croissante des rapports sociaux à travers, par exemple, l'extension de l'État-providence. On pourrait refaire l'histoire des diverses formes que l'État a empruntées dans ce mouvement de constitution de la société nationale. Nous nous contenterons de montrer en quoi cette dynamique est actuellement remise en question dans le passage de la forme providentialiste à la forme néolibérale de l'État.

On peut affirmer que l'État providentialiste aura été la réalisation la plus complète de cette dynamique de la société nationale. Elle s'est caractérisée par l'extension et l'approfondissement des droits citoyens, mais également par une nationalisation de l'ensemble des rapports sociaux, de nature économique ou sociale. Pensons simplement au compromis fordiste qui a apprivoisé le rapport salarial dans une économie de la demande balisée dans le territoire national. L'État néolibéral renverse cette « dynamique de progrès ». Les caractéristiques inhérentes à la société nationale ainsi que les mouvements qui en ont marqué la dynamique sont profondément transformés. Le couple citoyen-nation semble aujourd'hui interrogé dans sa fonction de légitimation des institutions politiques dans la mesure où l'intégrité de ces références est remise en question par leur complexification même (Lajoie, 2002). On observe, par ailleurs, un mouvement de déterritorialisation, c'est-à-dire qu'on s'interroge sur l'espace national tant à l'interne qu'à l'externe (Badie, 1995 et 1999 ; Helleiner, 1999 ; Ruggie, 1993 ; Sassen, 1999). À l'interne, des revendications régionales ou de minorités nationales interpellent de plus en plus les États centraux. À l'externe, se redéfinit un nouvel espace régional ou supranational qui échappe à la capacité régulatrice des États-nations. Enfin, l'équilibre des institutions politiques modernes est remis en question. La logique des droits particularistes induit un déplacement du législatif vers le judiciaire (Mandel, 1996). Si l'on regarde maintenant la dynamique de la société nationale, on peut dire qu'elle est en quelque sorte renversée. L'universalisation des droits accompagnée d'un approfondissement de leur couverture a conduit paradoxalement à leur particularisation. À l'expansion progressive de la sphère publique semble se substituer maintenant une contraction de cette sphère à la faveur d'une reprivatisation de la régulation. En dernier lieu, on peut parler d'une dénationalisation progressive des rapports sociaux qui ont tendance à se redéployer à la fois dans la sphère privée et dans des espaces décentrés.

## L'INCORPORATION DE LA SOCIÉTÉ

C'est donc à travers les deux mouvements fondamentaux de particularisation des droits et de dépolitisation de la citoyenneté qu'il nous faut penser une nouvelle forme de citoyenneté que nous appelons la citoyenneté incorporée (Bourque, Duchastel et Pineault, 1999). L'idée de l'incorporation de la citoyenneté est avant tout une métaphore. Elle tente cependant de cerner une évolution de la citoyenneté qui l'éloigne de son fondement essentiellement politique. Elle désigne un jeu de substitution, d'une part, entre les corps sociaux ou économiques et l'individu singulier, et, d'autre part, entre le sujet moral et le sujet politique. Cette incorporation, bien que s'appuyant sur la même logique, prendra des formes et revêtira une importance stratégique fort différentes selon qu'il s'agit des grandes corporations transnationales ou des corps sociaux constitués autour de divers groupes d'ayants droit. Ce qui unit le phénomène de l'incorporation, c'est l'idée que des personnes morales se substituent aux personnes physiques face aux processus judiciaires et crypto-politiques. C'est également le fait que des relations d'inégalité s'immiscent dans le processus politique en raison de l'incommensurabilité des forces en présence ou parce que l'appartenance à des corps investit, d'une manière ou d'une autre, les groupes d'ayants droit d'un pouvoir qui échappe à l'ensemble des citoyens.

Nous emprunterons d'abord la voie de la phénoménologie pour décrire les deux formes d'incorporation de la citoyenneté avant de revenir plus théoriquement sur le jeu des substitutions conceptuelles qui modifie profondément le concept de citoyenneté. Mais, avant de poursuivre, il nous faut revenir un instant sur les transformations à l'œuvre dans les trois procès d'institutionnalisation modernes. Nous avons indiqué précédemment que les principes mêmes à la base de ces procès étaient remis en question dans le présent contexte de la mondialisation et de la fragmentation des sociétés. Chacune de ces transformations est capitale pour comprendre le phénomène d'incorporation de la citoyenneté. Nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, le procès politique est largement bousculé par un double déplacement de la prépondérance de la démocratie et des rapports de pouvoir. On assiste à un déplacement de la centralité du législatif vers celle de l'exécutif et du judiciaire de sorte qu'il est plus aisé de rendre compte de la régulation néolibérale en parlant d'un régime techno-juridique qu'en faisant référence à un régime démocratique (Cerny, 1997 ; Strange, 1996). Les deux autres procès sont aussi l'objet d'un réaménagement en profondeur. Le moteur même des transformations actuelles réside dans la sphère économique où la nature du capitalisme et du rapport salarial est profondément modifiée (Boyer, 1999). La financiarisation du capitalisme et la marginalisation de la capacité des salariés de négocier induisent l'importance accrue d'un nouvel acteur « corporatif »

qui s'arroge des droits juridiques et politiques (Freitag et Pineault, 1999). Enfin, la sphère culturelle marquée par un procès d'homogénéisation culturelle sous le signe de la civilisation est en voie de fragmentation accrue, se recomposant sous le mode du multiculturalisme (Kymlicka, 2001 ; Taylor, 1994 ; Wieviorka, 1996). Cette sphère devient le terreau d'un ensemble de groupes d'ayants droit qui deviendront acteurs de la scène juridique et politique.

Nous ne définirons que schématiquement la nature des droits politiques et civils qui ont ainsi été transférés à ces corps sociaux. La propriété corporative se différencie de la propriété bourgeoise en tant que l'entreprise acquiert, par le biais de la personnalité morale, une existence juridiquement et économiquement séparée de celle de ses actionnaires (Gagné, 1985 ; Roy, 1997). La corporation a ainsi connu, au cours du dernier siècle, un double mouvement d'émancipation juridique et organisationnelle qui l'a conduite aujourd'hui à détenir des droits, tout comme les personnes physiques, et à jouir d'une très forte autonomie d'action gestionnaire. La corporation est ainsi amenée à intervenir aux deux niveaux de la gouvernance et des tribunaux. Il n'est qu'à mentionner le rôle joué par les grandes corporations dans les négociations autour de l'Accord multilatéral sur les investissements (AMI) qui voulait soumettre le pouvoir des assemblées législatives à leur propre capacité juridique (Pineault, 1999). De la même manière, ces corporations ont beau jeu de réclamer, devant les tribunaux d'arbitrage liés aux accords commerciaux, l'abrogation de législations ou de réglementations qu'elles jugent nuisibles au libre déploiement de leurs propres activités. La gouvernance technocratique renvoie de plus à la participation des corporations aux mécanismes de prise de décisions politiques en amont (gestation des lois ou des programmes) et en aval (application administrative des lois ou des programmes), en deçà ou au-delà de l'État. Enfin, la capacité d'intervention des corporations auprès des tribunaux ne se limite pas aux litiges concernant les législations nationales. Les corporations, en tant qu'elles sont dotées d'une personnalité morale, acquièrent dans l'espace économique et civil les mêmes capacités et droits formels que les autres personnes : droit de propriété, liberté de contracter, droit de recours aux tribunaux civils en cas de rupture de contrat ou d'atteinte à la propriété. Elles jouissent enfin de l'exercice de plusieurs droits civils fondamentaux – liberté d'opinion, d'expression et de religion, de déplacement, etc. (Martel et Martel, 1998) – qu'elles font valoir devant les tribunaux au même titre que les individus physiques.

La deuxième forme d'incorporation de la citoyenneté se manifeste dans l'émergence d'une conception particulariste de la citoyenneté fondée sur un processus identitaire de nature culturelle. On peut relever deux phénomènes majeurs de cette mutation. Le premier consiste, dans le cadre de l'affirmation de l'État néolibéral, en l'abandon progressif de l'universalisme au profit d'une conception particulariste des politiques sociales,



ouvrant ainsi la voie à la reconnaissance d'une multitude de groupes d'ayants droit. Le deuxième phénomène renvoie à la revendication et à la reconnaissance des droits particularistes de nature culturelle, qui s'appuient sur un mouvement de judiciarisation des rapports sociaux. Ces deux phénomènes tendent à imposer une représentation fragmentée de la citoyenneté qui pense désormais le sujet en termes de proximité, sexuelle, linguistique, comportementale, situationnelle, catégorielle. Se forme ainsi une *citoyenneté de reconnaissance* qui renvoie à l'existence imaginée d'un lien organique avec des corps sociaux. C'est à la concertation de ces corps sociaux que les gouvernements feront appel dans le cadre des sommets ou des instances de gouvernance locales. Cette participation à des instances « démocratiques » peut être interprétée comme un élargissement de la démocratie. Elle peut également être comprise comme une menace aux principes fondamentaux de la représentation démocratique telle qu'instituée dans les sociétés modernes. Au-delà de la subordination des corps sociaux aux instances techno-bureaucratiques, ne doit-on pas interroger la légitimité d'un processus consultatif qui ne concerne plus le citoyen pris comme monade politique, mais le détenteur d'une identité culturelle multiforme ? Les dangers pour la démocratie se révèlent également du côté de la judiciarisation des droits devenus particularistes. Si leur reconnaissance peut, encore une fois, être reconnue comme un progrès social, est-ce que leur constitutionnalisation dans la Charte des droits et libertés au Canada ne contribue pas au déséquilibre des institutions politiques ? La Charte comporte un grand nombre de droits de nature différente qui n'ont pas, *a priori*, d'ordre de préséance. Aux droits dits universels, telles les libertés et les garanties politiques et juridiques, on a ajouté une série de droits particularistes : économiques, de non-discrimination, culturels, linguistiques, à l'autodétermination et de sexe. Le tribunal est appelé à décider de l'existence et de la préséance de ces droits. Ainsi, des questions relevant autrefois de la délibération démocratique deviennent plutôt l'objet du jugement du tribunal.

## RETOUR SUR LE TRIPLE DÉPLACEMENT DANS LA DÉFINITION DE LA CITOYENNETÉ AU MOMENT DE SON INCORPORATION

Nous reviendrons maintenant au triple déplacement dans la définition du sujet induit par le phénomène d'incorporation de la citoyenneté. Cela nous permettra d'identifier les problèmes qui se posent à tout programme d'action qui voudrait répondre aux mutations actuelles des institutions politiques.



TABLEAU 1  
Incorporation de la citoyenneté

Du	Au	Problème
Sujet universel	Sujet particulier	de l'universalisme
Sujet individuel	Sujet catégoriel	de l'égalité
Sujet politique	Sujet moral	de la démocratie

## L'universalisation de la citoyenneté

Le premier mouvement est celui qui va du sujet universel au sujet particulier. La *citoyenneté universaliste* est fondée sur le couple *abstrait* de l'universel et du singulier. L'universalité se réalise dans l'extension indifférenciée de la citoyenneté à tous les membres d'une communauté politique et dans l'égalité des droits qu'elle suppose. La singularité est la figure universelle de l'individu abstrait en tant que détenteur de libertés, de droits et de devoirs. C'est ce caractère abstrait qui donne une portée universelle à la citoyenneté. C'est en vertu même de la double abstraction de l'universel et du singulier que l'ensemble des citoyens concrets peut aspirer, à terme, à une pleine citoyenneté. Les exclusions ne peuvent, en vertu de ce modèle, être que conjoncturelles bien qu'historiquement et douloureusement réelles. La capacité critique de la société démocratique est fondée sur le potentiel d'universalisation de la citoyenneté. C'est parce qu'il existe un principe selon lequel la citoyenneté doit être attribuée de manière universelle à tous les membres d'une communauté politique qu'elle le devient dans les faits.

Par opposition, la *citoyenneté particulariste* est fondée sur une tentative de réparation des inégalités réelles entre membres d'une même communauté politique. La citoyenneté particulariste est fondée sur le couple *concret* du général et du particulier. Plutôt que d'un sujet universel (singulier), il s'agit ici d'individus particuliers en tant qu'ils partagent des caractéristiques catégorielles qui les distinguent des autres groupes d'individus. Le passage de l'universel au particulier implique donc la prise en compte de droits accordés aux individus en tant qu'ils appartiennent à des groupes ou à des corps sociaux. Alors que la logique de l'universalité conduit à l'universalisation de la citoyenneté, la logique du particularisme implique une extension des droits à de nouveaux domaines.

La question posée ici est de savoir jusqu'à quel point il est possible de restaurer la puissance critique de l'universalisme dans le contexte du dévoilement toujours plus étendu de l'ensemble des rapports d'inégalité et de domination. Posé autrement, les rapports d'inégalité et de domination

peuvent-ils avoir la même puissance critique que le principe de l'universalisme ? Et, si c'est le cas, jusqu'où peut-on réconcilier particularisme et universalisme ?

## L'égalité des sujets collectifs

Le deuxième déplacement se produit entre le sujet individuel et le sujet catégoriel (corporatif ou collectif). Ce déplacement découle du premier en ce qu'il applique les propriétés de la citoyenneté à des groupes particuliers. Ce phénomène n'est pas nouveau dans la mesure où il remonte au début du siècle avec l'introduction de la catégorie de personne morale dans le corpus juridique (Martel et Martel, 1998) et est confirmé dans la reconnaissance d'une *citoyenneté industrielle* (selon la terminologie de Marshall) dans le régime de la convention collective. Le développement des institutions modernes aura tendance à favoriser l'émergence de sujets collectifs de plus en plus nombreux, jouissant de droits (groupes nationaux minoritaires, groupes linguistiques ou culturels, groupes définis par le genre ou l'orientation sexuelle, etc.). La nouveauté ne réside pas tant dans l'existence de ces groupes que dans la reconnaissance d'une personnalité juridique qui leur permet d'agir aussi bien dans les institutions politiques que judiciaires.

La question soulevée concerne la nature des acteurs habilités à participer au processus politique. Le principe d'égalité au fondement du processus démocratique est remis en question dans la mesure où des groupes corporatifs sont investis de droits et participent à des instances délibératives.

## La citoyenneté des sujets moraux

Le troisième déplacement découle des deux premiers. Le citoyen, en tant qu'individu singulier, est au fondement de la légitimité du système politique moderne. Le citoyen universel (singulier) est avant tout un *acteur politique*, ce qui implique que les institutions politiques occupent une place centrale dans les sociétés modernes. L'incorporation de la citoyenneté commande une dépolitisation des institutions modernes au profit de leur techno-bureaucratization et de leur judiciarisation. Le citoyen incorporé est avant tout un *sujet moral*, dépositaire de droits qu'il peut faire valoir soit dans des réseaux d'influence, soit devant le tribunal.

La question posée ici est celle de la démocratie et de l'équilibre des institutions. Jusqu'à quel point peut-on remanier le poids relatif des institutions politiques et en inventer de nouvelles afin de répondre aux défis posés par une transformation en profondeur du modèle de la représentation ?

## PROGRAMMES D'ACTION : RÉPONDRE AUX DÉFIS DES MUTATIONS

Nous voudrions, en terminant, reprendre le parcours que nous avons proposé pour dégager les contradictions qui traversent aujourd'hui les rapports de la citoyenneté à la société politique. Nous avons commencé par envisager la citoyenneté comme processus d'extension et de compréhension des droits et libertés accordées aux individus. En interprétant T.H. Marshall, nous avons établi la séquence historique du développement des divers types de droits. Des droits et libertés civils, comme fondement du sujet moderne, on est passé progressivement aux droits politiques appelant la participation, aux droits sociaux comme garants de l'appartenance et aux droits culturels fondés sur la reconnaissance. Ce mouvement d'approfondissement des droits qui coïncide avec leur extension à l'ensemble des personnes peut donc être vu comme l'aboutissement de l'émancipation du sujet moderne. Par ailleurs, l'examen que nous avons proposé des transformations institutionnelles nous a permis d'identifier des mutations en profondeur de la citoyenneté et du fonctionnement de la démocratie qui peuvent conduire à une crise de légitimité politique. Nous avons ainsi défini trois ordres de problèmes qui sont posés par l'incorporation de la citoyenneté : Quelle est la puissance émancipatrice relative de l'universalisme et du particularisme ? Quelle est la place du sujet incorporé ou identitaire face à l'individu singulier ? Quelle forme doit prendre la démocratie dans le contexte d'une redéfinition du rapport de l'individu en tant que citoyen moral avec la société politique judiciarisée ?

C'est dans ce contexte qu'il nous a semblé utile de dresser un tableau des programmes d'action, explicites ou implicites, tels qu'ils ressortent des divers écrits qui réfléchissent sur les mutations actuelles des sociétés démocratiques. Nous entendons par programmes les éléments de solution qui sont avancés explicitement ou implicitement par divers auteurs pour répondre aux défis posés aux institutions de la modernité. Ces programmes découlent de l'analyse que les sociologues proposent des sociétés actuelles. Ils excèdent cependant le cadre restreint du métier de sociologue. Ils manifestent la dimension normative à l'œuvre derrière le travail de description et d'explication des phénomènes sociaux. Ils peuvent ainsi être conçus comme relevant d'une responsabilité du sociologue en tant que citoyen<sup>8</sup>.

---

8. Conformément à l'éthique de responsabilité développée par Weber qui, à côté de l'éthique de conviction, doit guider toute activité orientée selon l'éthique (Weber, 1959).

Plusieurs programmes entretiennent entre eux des oppositions et des proximités qui s'expliquent autant par l'appartenance à une tradition analytique que par la nature de l'action qui y est préconisée. Le tableau 2 qui présente ces programmes peut aussi bien être lu à la verticale qu'à l'horizontale. Verticalement, les programmes sont classés selon l'approche analytique dominante qui les caractérise. Ainsi, dans la colonne de gauche, on trouve les programmes qui adoptent l'approche de la régulation. Ces programmes ont en commun une réflexion sur les conditions de conservation-transformation des institutions politiques de la démocratie représentative. Dans la colonne de droite, on trouve les programmes qui correspondent à l'approche de la pratique. Ces programmes s'intéressent aux systèmes d'action et favorisent la prise en compte des rapports réels d'inégalité et de domination et l'élaboration de stratégies de démocratie directe.

**TABLEAU 2**  
**Programmes d'action**

Stratégies	Approche de la régulation	Approche de la pratique
<i>Statu quo</i>	Idéal républicain  Universalisme abstrait  Démocratie représentative	Reconnaissance de la diversité  Relativisme concret  Communautarisme
<b>Adaptation</b>	Gouvernance  Participation  Démocratie participative	Gouvernementalité  Résistance  Démocratie contestataire
<b>Innovation</b>	Réinvention des institutions  Postnationalisme  Démocratie supranationale	Réinvention de la pratique  Multiculturalisme et postcolonialisme  Démocratie radicale

Horizontalement, les programmes peuvent se comparer du point de vue de la posture stratégique retenue. Il y a successivement les programmes qui favorisent des stratégies de *statu quo*, ceux qui adoptent des stratégies

d'adaptation et ceux enfin qui développent des stratégies d'innovation. La proximité entre divers programmes ne tient donc pas uniquement à l'appartenance à une même approche analytique, mais également au caractère plus ou moins innovateur des programmes.

Les deux programmes favorisant le *statu quo* se traduisent dans l'opposition franche entre le paradigme de la modernité et celui de la post-modernité. L'*idéal républicain* s'inscrit dans la tradition politologique. Il est consubstantiel de la philosophie politique telle qu'elle s'est matérialisée dans les institutions politiques modernes. Ce programme se contente de rappeler ses fondements universalistes et refuse, en quelque sorte, d'ouvrir le débat sur la différence. Il s'agit d'une défense de la modernité politique fondée sur l'égalité formelle entre citoyens et sur l'existence d'institutions démocratiques, à prédominance délibérative, liée à l'État-nation (Schnapper, 1994). Par contraste, la reconnaissance de la diversité insiste sur le foisonnement des contradictions dans l'ensemble des interstices sociaux. L'égalité est recherchée dans les rapports sociaux vécus par les acteurs. L'universalisme est considéré comme le véhicule privilégié de l'exercice du pouvoir et les formes institutionnelles sont conçues comme participant à l'assujettissement des individus. En résumé, à l'universalisme du savoir et du pouvoir s'oppose un relativisme des savoirs et des pouvoirs (Calhoun, 1995 et 1994 ; Kymlicka, 2001 ; Taylor, 1998 et 1994 ; Wieviorka, 1996).

J'ai situé le deuxième niveau d'opposition programmatique dans le registre de l'adaptation. Ce qui est présupposé dans ces programmes est que la société s'est transformée et qu'il faut répondre aux mutations actuelles en proposant un réaménagement soit des institutions, soit des pratiques. La gouvernance et la gouvernementalité représentent les deux termes d'une opposition qui donne lieu à des stratégies d'adaptation positive (la participation) ou négative (la résistance). Ces concepts s'incarnent d'ailleurs, d'un côté, dans les grandes organisations internationales et, de l'autre, dans les mouvements sociaux globaux.

La gouvernance est, en quelque sorte, un nouveau modèle du politique visant la décentralisation du pouvoir, l'élargissement de la participation à de nouvelles catégories d'acteurs dans la sphère privée et la production d'une nouvelle culture politique à des fins de gestion du bien public. Les tenants de ce modèle défendent l'idée d'un passage de la démocratie représentative à la démocratie participative (Paquet, 1999 ; Rosenau, 1997). Il ne faut cependant pas confondre le sens donné à ce concept par diverses catégories d'acteurs en présence. Les grandes organisations internationales à vocation économique et certaines organisations non gouvernementales défendent l'idée d'une représentation complexe associant différentes catégories d'acteurs collectifs ou corporatifs qu'elles regroupent dans l'ensemble flou de la société civile (Anheirer, Glasius et Kaldor, 2001 ; Berger, 1989a, 1989b, 1989-1990, 1990a, 1990b, 1990-1991 ; Cohen et Arato, 1992). Par exemple, l'OCDE associe dans son modèle de

la gouvernance trois catégories d'acteurs : l'État, les corporations et la société civile. Les mouvements sociaux globaux, quant à eux, encouragent l'exercice de la démocratie participative, mais à l'extérieur de la gouvernance technocratique. Sans défendre de position unifiée, ils plaident en faveur à la fois d'une résistance au projet de la gouvernance et d'un autre type de démocratie participative associant la société civile, cette fois conçue comme un ensemble de groupements citoyens défendant des valeurs sociales et politiques.

La gouvernementalité est un concept, forgé tardivement par Foucault, qui renvoie à l'art du gouvernement des hommes et des choses (Foucault, 1986). Ce concept n'est pas très éloigné du concept de micro-physique du pouvoir élaboré dans ses œuvres antérieures, mais il retraduit, plus ou moins, la même idée dans une perspective postmoderniste. Le concept nous permet de saisir la complexité des dispositifs de savoir et de pouvoir qui fondent des rapports d'inégalité et de domination dans un ensemble diversifié de lieux sociaux. Concevant donc les rapports sociaux comme constitutivement agoniques, Foucault préconise des modes d'action relevant de la résistance au sein de ces rapports complexes. Il s'agit d'une proposition d'action par adaptation négative à la dynamique des rapports sociaux.

Ces programmes, bien que se situant dans des paradigmes opposés, partagent un certain nombre de traits quant aux réponses aux questions posées. Dans les deux cas, l'universalisme caractéristique des institutions modernes est mis de côté. Les acteurs sont perçus avant tout à travers leur appartenance à des corps sociaux se situant dans des rapports de pouvoirs localisés. Les tenants de la gouvernance s'accommodent d'un rééquilibrage des institutions au détriment des assemblées délibérantes nationales, et au profit d'un nouveau complexe du pouvoir, technocratique et juridique. La position de résistance s'appuie, quant à elle, sur l'idée qu'on assiste à une dissolution des institutions modernes et qu'il faut réinventer un ensemble de pratiques qui trouveront leur signification dans la résistance aux multiples formes du pouvoir.

Nous terminerons en exposant le troisième programme stratégique que nous avons qualifié d'innovation. Comme le précédent, ce programme d'action reconnaît les mutations en profondeur qui caractérisent les sociétés actuelles, mais veut y réagir en proposant des réaménagements en profondeur des institutions et des pratiques. Du côté des approches de la régulation, la réflexion porte sur les conditions institutionnelles du respect des principes de l'universalisme et de l'égalité entre citoyens. Cette réflexion s'inscrit dans le cadre d'une prise en compte des mutations provoquées par la mondialisation et la fragmentation de nos sociétés. Ainsi, le projet de la Chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie (Université du Québec à Montréal), que nous

partageons avec plusieurs, vise à penser les nouvelles formes de la régulation politique qui tiennent compte de ces réalités. Nous avons plaidé ailleurs en faveur de l'invention de nouvelles formes politiques supranationales et des modes d'aménagements politiques d'une citoyenneté qui devient de plus complexe, multiple et cosmopolite (Bourque et Duchastel, 1996, 1997, 1999b, 2000)<sup>9</sup>. Du côté de l'approche de la pratique, il existe aujourd'hui un courant qui tente de définir un projet de démocratie radicale fondée sur le multiculturalisme et sur le postcolonialisme. Les tenants de cette position non seulement encouragent le multiculturalisme, mais ils prônent l'égalité des cultures critiquant les relents colonialistes qui établissent des rapports hiérarchiques entre les diverses cultures (Angus, 2003 ; Benhabib, 1996 et 2002).

## CONCLUSION

Ainsi que nous l'avons annoncé en ouverture, c'est surtout en sociologue – c'est-à-dire en privilégiant l'approche de la régulation – que nous avons abordé la problématique d'ensemble. Les transformations de la citoyenneté ont donc été analysées du point de vue des transformations des institutions politiques de la modernité. La reconnaissance de plus en plus extensive et compréhensive des droits du citoyen a été interprétée dans le cadre des modifications de la forme de l'État et du réaménagement des institutions de la sphère politique. Ce périple nous a tout de même permis de voir émerger une nouvelle forme de droit, fondée sur l'identité. Le chemin inverse qui remonterait de l'individu et de la pratique des acteurs nous permettrait assurément d'enrichir ce tableau sur les formes de l'individuation croissante du sujet contemporain. Mais nous persistons à croire que cette entreprise serait sans perspective si elle n'adoptait comme toile de fond l'analyse des procès d'institutionnalisation.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, B. (1996). *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.
- ANGUS, I. (2002). « Post-colonial Federalism : Social citizenship and new identities », dans *Revue d'études constitutionnelles*, vol. 7, n<sup>os</sup> 1 et 2, p. 17.
- ANGUS, I. (2003). « La démocratie décentrée : un modèle multiculturel et postcolonial de la Critique », dans J. Duchastel (dir.), *Fédéralismes et*

---

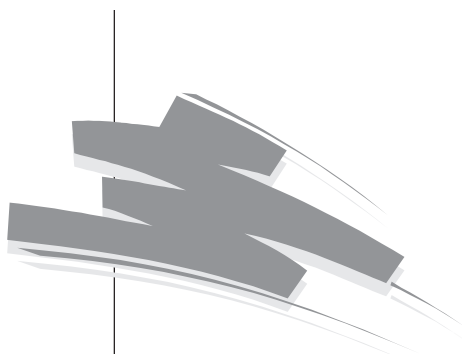
9. On trouve une position semblable chez Jürgen Habermas et Jean-Marc Ferry qui préconisent le développement d'institutions politiques supranationales accompagnées d'un patriotisme constitutionnel (Ferry, 1991 et 2000 ; Habermas, 2000).

- mondialisation : l'avenir de la démocratie et de la citoyenneté*, Montréal, Athéna éditions et Chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie, p. 169-184.
- ANHEIRER, H., M. GLASIUS et M. KALDOR (dir.) (2001). *Global Civil Society 2001*, Oxford, Oxford University Press.
- BADIE, B. (1995). *La fin des territoires*, Paris, Fayard.
- BADIE, B. (1999). *Un monde sans souveraineté*, Paris, Fayard.
- BENHABIB, S. (dir.) (1996). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press.
- BENHABIB, S. (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press.
- BERGER, G. (1989a). « La société civile et son discours I », *Commentaire*, vol. 12, n° 46, p. 271-278.
- BERGER, G. (1989b). « La société civile et son discours II », *Commentaire*, vol. 12, n° 47, p. 517-523.
- BERGER, G. (1989-1990). « La société civile et son discours III », *Commentaire*, vol. 12, n° 48, p. 799-803.
- BERGER, G. (1990a). « La société civile et son discours IV », *Commentaire*, vol. 13, n° 49, p. 131-136.
- BERGER, G. (1990b). « La société civile et son discours V », *Commentaire*, vol. 13, n° 51, p. 575-581.
- BERGER, G. (1990-1991). « La société civile et son discours VI », *Commentaire*, vol. 13, n° 52, p. 801-805.
- BOURQUE, G. et J. DUCHASTEL (2000). « Réinventer la société politique », *Mutations*, n° 1, p. 17-22.
- BOURQUE, G. et J. DUCHASTEL (1999a). « Erosion of the Nation-State and the Transformation of National Identities », dans J.L. Abu-Lughod (dir.), *Sociology for the Twenty-first Century*, Chicago, University of Chicago Press, p. 183-198.
- BOURQUE, G. et J. DUCHASTEL (1999b). « Société, nations et diversité culturelle dans les démocraties », dans M. De Sèves et S. Langlois (dir.), *Savoir et responsabilité*, Québec, Éditions Nota bene, p. 243-255.
- BOURQUE, G. et J. DUCHASTEL (1997). « Démocratie et communauté politique supranationale », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 28, p. 149-167.
- BOURQUE, G. et J. DUCHASTEL (1996). *L'identité fragmentée. Nation et citoyenneté dans les débats constitutionnels canadiens*, Montréal, Fides.
- BOURQUE, G., J. DUCHASTEL et É. PINEAULT (1999). « L'incorporation de la citoyenneté », *Sociologie et sociétés*, vol. 31, n° 2, p. 41-64.
- BOYER, R. (1999). « Le politique à l'ère de la mondialisation et de la finance : le point sur quelques recherches régulationnistes », *L'Année de la régulation*, vol. 3, p. 13-75.



- BRUNELLE, D. (1997). *Droit et exclusion : critique de l'ordre libéral*, Montréal et Paris, L'Harmattan.
- BURDEAU, G. (1966). *La démocratie*, Paris, Seuil.
- CALHOUN, C. (1994). *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford et Cambridge, Blackwell.
- CALHOUN, C. (1995). *Critical Social Theory*, Oxford et Cambridge, Blackwell.
- CERNY, P.G. (1997). « Paradoxes of the competition State : The dynamics of political globalization », *Government and Opposition*, vol. 32, n° 2, p. 251-274.
- COHEN, J.-L. et A. ARATO (1992). *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press.
- DUCHASTEL, J. (2000). « De l'universel au particulier. De l'individu citoyen au citoyen incorporé », dans Y. Boisvert, J. Hamel et M. Molgat (dir.), *Vivre la citoyenneté : identité, appartenance et participation*, Montréal, Liber, p. 37-52.
- FERRY, J.-M. (1991). « L'identité politique », dans J.-M. Ferry, *Les puissances de l'expérience*. Tome 2, *Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, p. 161-222.
- FERRY, J.-M. (2000). *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1986). « La gouvernementalité », *Actes*, n° 54, p. 6-14.
- FREITAG, M. (1986). *Dialectique et société*, Montréal, Éditions Saint-Martin et l'Âge de l'Homme.
- FREITAG, M. et É. PINEAULT (dir.) (1999). *Le monde enchaîné : perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé*, Québec, Éditions Nota bene.
- GAGNÉ, G. (1996). « L'État commercial ouvert », *Conjoncture et politique*, n° 7, p. 51-81.
- GELLNER, E. (1989). *Nations et nationalisme*, Paris, Payot.
- HABERMAS, J. (2000). *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard.
- HASSENTEUFEL, P. (1996). « L'État-providence ou les métamorphoses de la citoyenneté », *L'Année sociologique*, vol. 46, n° 1, p. 127-149.
- HELLEINER, E. (1999). « Sovereignty, territoriality, and the globalization of finance », dans D.A. Smith, D.J. Solinger et S.C. Topik, *States and Sovereignty in the Global Economy*, Londres et New York, Routledge, p. 138-157.
- KYMLICKA, W. (2001). *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Boréal.
- KYMLICKA, W. et S. MESURE (2000). *Comprendre les identités culturelles*, Paris, Presses universitaires de France.

- LAJOIE, A. (2002). *Quand les minorités font la loi*, Paris, Presses universitaires de France.
- LECA, J. (1991). « Individualisme et citoyenneté », dans P. Birnbaum et J. Leca, *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Paris, Presses de la FNSP, p. 159-209.
- MANDEL, M. (1996). *La Charte des droits et libertés et la judiciarisation du politique au Canada*, Montréal, Boréal.
- MARSHALL, T.H. (1965). *Class, Citizenship and Social Development*, Garden City, N.Y., Anchor Books Ed.
- MARTEL, M. et P. MARTEL (1998). *La compagnie au Québec. Les aspects juridiques*, Montréal, Wilson et Lafleur.
- PAQUET, G. (1999). *Oublier la Révolution tranquille*, Montréal, Liber.
- PINEAULT, É. (1999). « L'AMI, constitution pour une économie globale », dans M. Freitag et É. Pineault (dir.), *Le monde enchaîné*, Québec, Éditions Nota bene, p. 35-93.
- RANGEON, F. (1986). « Société civile : histoire d'un mot », dans J. Chevallier et al., *La société civile*, Paris, Presses universitaires de France, p. 9-32.
- RENAUT, A. et L. FERRY (1992). *Philosophie politique. Tome 3, Des droits de l'Homme à l'idée républicaine*, Paris, Presses universitaires de France.
- ROSENAU, J. (1997). *Along the Domestic-Foreign Frontier : Exploring Governance in a Turbulent World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROY, W.G. (1997). *Socializing Capital*, Princeton, Princeton University Press.
- RUGGIE, J.G. (1993). « Territoriality and Beyond : Problematizing Modernity in International Relations », *International Organizations*, n° 47, p. 139-174.
- SASSEN, S. (1999). « Embedding the global in the national : Implications for the role of the state », dans D.A. Smith, D.J. Solinger et S.C. Topik, *States and Sovereignty in the Global Economy*, Londres et New York, Routledge, p. 34-52.
- SCHNAPPER, D. (1994). *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard.
- SCHNAPPER, D. (2000). *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, Paris, Gallimard.
- STRANGE, S. (1996). *The Retreat of the State : The Diffusion of Power in the World Economy*, New York, Cambridge University Press.
- TAYLOR, C. (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier.
- TAYLOR, C. (1998). *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal.
- WEBER, M. (1959). *Le savant et le politique*, Paris, Plon.
- WIEVIORKA, M. (dir.) (1996). *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte.



**LA RECONNAISSANCE  
DU PARTICULARISME  
IDENTITAIRE EN TANT  
QUE NOUVEL  
UNIVERSALISME**

*L'ambiguïté du projet politique  
dans les sociétés pluralistes*

---

**JACQUES BEAUCHEMIN**

Université du Québec à Montréal

---



**L**e pluralisme politique et identitaire constitue l'une des données les plus fondamentales de la dynamique politique des sociétés contemporaines (Baumeister, 2000 ; Walzer, 1997).

Ces dernières ont été amenées à reconnaître la légitimité de revendications émanant de groupes d'acteurs sociaux réclamant le droit à la différence et exigeant de voir cette différence faire l'objet d'un traitement particulier (Bruckner, 1995 ; Taylor, 1994). Les politiques d'accès à l'égalité et de discrimination positive, l'ouverture de l'institution du mariage aux nouvelles formes de conjugalité ou encore l'expression de l'appartenance identitaire au sein d'institutions publiques comme l'armée ou la police sont emblématiques de ces transformations de la société. Le lieu commun s'est progressivement imposé selon lequel il ne suffit pas, pour être citoyen, d'être titulaire des droits civiques conventionnels. Ne pas disposer d'un revenu minimum et décent, être victime de discrimination en emploi, ne pas avoir accès au logement ou ne pas pouvoir se faire entendre dans l'espace public constitueraient autant de dénégations de la citoyenneté. La nouvelle citoyenneté est donc celle d'un projet d'inclusion de toutes les catégories d'acteurs dans le cadre d'une dynamique de la reconnaissance de ce qui se donne dès lors sous la figure de « l'identité ».

L'affirmation identitaire des jeunes, des homosexuels ou encore de divers regroupements de victimes de discrimination aurait semblé contre-nature dans les sociétés libérales habituées à voir le conflit social s'exprimer dans une dynamique politique où s'affrontaient une gauche et une droite, des partis plus proches du capital et d'autres de la classe ouvrière. Ce qui se trouvait inhibé dans cette définition bipolaire du conflit social, c'était la voix de ceux dont le destin social n'est pas uniquement arrimé aux termes du débat opposant la gauche et la droite au sein d'une société

capitaliste dont les intérêts divergents du Capital et du Travail dessinaient un partage du monde. Ce que libère en revanche la « société des identités », ce sont précisément les revendications de divers regroupements de citoyens qui estiment que la participation à la Cité constitue un droit et que ce dernier n'a pas de véritable consistance tant que les particularités identitaires ne sont pas prises en compte (Wieviorka, 2001).

Dans ces sociétés libérales dont nous venons d'évoquer le souvenir, la communauté politique se plaçait sous l'autorité d'un sujet politique qui pouvait transcender la dispersion des intérêts et la diversité sociale. L'adhésion au sujet national français, allemand ou américain, par exemple, faisait en sorte de fonder la légitimité des appels aux « intérêts supérieurs de la nation » ou au « bien commun ». Ce sujet affirmait sa prééminence avec d'autant plus d'assurance qu'il constituait généralement l'émanation d'une communauté d'histoire particulière (Beauchemin, 2002). C'est dire que l'adhésion au sujet politique était d'autant plus naturelle aux acteurs qu'ils reconnaissaient en lui l'expression d'un certain vécu communautariste.

Dans une dynamique politique dominée par les « identités », ce sujet central et unitaire est contesté parce qu'il réduirait au silence les conditions minoritaires (Maillé, 2001). Il est alors démasqué en tant que représentant d'une majorité qui dissimule en lui ses intérêts en les parant des attributs de l'universel. C'est bien ce sujet politique que le mouvement des femmes, par exemple, a dénoncé en débusquant dans ses prétentions à l'universalisme la domination des hommes et de la société patriarcale.

Deux conséquences découlent de la remise en question du monopole que détenait, jusqu'à récemment, le sujet politique unitaire sur la définition du bien commun. Premièrement, la redéfinition dont il est l'objet à la faveur de cette ouverture au pluralisme identitaire entraîne une certaine dispersion de la référence (Salée, 1996). Il est de plus en plus difficile d'associer le sujet politique à une communauté d'histoire, comme du reste à une quelconque majorité. Deuxièmement, en se refondant en tant que sujet pluraliste et en accueillant de nombreuses conceptions concurrentes du bien défendues par les divers regroupements d'acteurs, il rend évanescents les fondements éthiques auxquels se réfère l'agir politique. C'est ce dernier aspect qui retiendra surtout mon attention dans les pages qui suivent.

D'une certaine façon, l'expression de la différence identitaire et les demandes de reconnaissance qui les accompagnent ont pour effet d'actualiser l'idéal d'égalité que porte la modernité depuis ses origines (Taylor, 1992). Cet idéal a toujours été compromis du fait que d'autres forces structuraient en même temps la société moderne. Sur le plan économique, cette société libérait les forces du marché, lesquelles fondaient la « guerre de tous contre tous ». Sur le plan culturel, elle fondait une culture de l'individu qui

posait ce dernier sur l'horizon de la réalisation personnelle. En ouvrant toutes grandes aux individus les portes de l'émancipation et de l'enrichissement personnel, ces deux grandes institutions de la modernité, le marché et l'individu, contredisaient le projet de l'égalité au sens où l'ont entendu les sociétés providentialistes dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. L'apparition du « droit social » a fait en sorte que l'accès à la santé, à l'éducation et à la protection du revenu s'est alors imposé comme condition d'une véritable égalité sociale. On peut dire que la course à l'égalité sociale s'est ensuite prolongée dans la poursuite indéfinie de droits associés à des conditions sociales particulières que sanctionnent aujourd'hui les chartes de droits.

Mais cette ouverture au pluralisme et la reconnaissance de la diversité identitaire qui l'accompagne lancent un défi aux sociétés actuelles. Ce défi réside dans la difficulté à définir un projet éthico-politique de solidarité. En d'autres termes, la pluralisation de la communauté politique engendre une éthique sociale « par défaut », dont la reconnaissance de droits associés aux différences identitaires constitue le seul référent. Quelles sont alors les limites des revendications de droits particularistes ? Toutes les causes s'équivalent-elles, méritent-elles d'être soutenues ? Sur quelles bases éthico-politiques peut-on en faire l'arbitrage ? La réponse à ces questions nécessite d'abord un rapide détour théorique. Il s'agira d'esquisser à grands traits l'essentiel du projet éthico-politique moderne de manière à montrer les mutations qui l'affectent dans une dynamique politique dominée par l'identitaire. On considère d'ordinaire ce projet comme dynamisé par les seules forces de l'émancipation. On néglige ainsi le fait que, jusqu'à ce que s'impose la société des identités, il a toujours arrimé aux forces de l'émancipation qu'il libérait une représentation du nous collectif et de l'intérêt général au nom duquel les acteurs étaient appelés à tempérer leurs appétits d'émancipation (Renaut, 1989, 1995 ; Saul, 1996, p. 38).

## **COMMUNAUTÉ POLITIQUE ET PROJET ÉTHIQUE DE VIVRE-ENSEMBLE**

Le projet éthico-politique moderne cherche à arrimer les termes contradictoires de l'émancipation des individus et de leur regroupement au sein d'une communauté morale transcendant le déploiement des libertés individuelles. Cette nécessité trouve une traduction dans le diptyque liberté et égalité. Ces deux dimensions, intrinsèquement liées dans le projet éthico-politique de la modernité, sont en tension (Clair, 2000, p. 56-62). D'un côté, les volontés émancipatrices des individus cherchent à se déployer sans entraves et n'attendent du politique que la capacité à fixer les règles

du jeu dans la lutte qui les opposent. D'un autre côté, la société cherche à se perpétuer comme communauté morale au sein de laquelle peuvent être civilisés les appétits émancipateurs de manière à ne pas menacer l'intégrité du lien social.

Voilà la tension constitutive sur laquelle se fonde le projet éthico-politique de la société moderne : l'émancipation individuelle mais aussi l'aménagement des effets de cet individualisme dans le cadre d'une communauté de solidarité ; la liberté mais aussi l'égalité ; le déploiement des particularismes mais aussi leur ressaisie dans un projet universaliste. La citoyenneté moderne réside alors dans ce que l'on pourrait appeler la fusion de l'individu et du citoyen, dans la rencontre donc d'un individu mobilisant les ressources matérielles, culturelles et politiques susceptibles de servir ses projets et d'un citoyen appelé à contribuer à l'édification de la Cité du point de vue de l'intérêt général (Walzer, 1997, p. 167). Volontés d'émancipation et d'éthicisation sont donc conjuguées dans la citoyenneté de la modernité naissante.

Or, dans les sociétés pluralistes contemporaines ouvertes aux revendications à fondement identitaire, les tentatives de revitalisation de la citoyenneté cherchent maintenant à redéfinir les fondements éthiques de la citoyenneté dans la seule perspective de l'émancipation politique. Autrement dit, nous assistons à une profonde transformation du projet éthico-politique qu'avait fondé la modernité. Nous avançons l'hypothèse selon laquelle la mutation de ce projet résulte de la rupture de l'unité du champ politique sous l'effet des transformations de la citoyenneté engendrées par la pleine reconnaissance du pluralisme.

Nous esquissons rapidement l'essentiel de cette question et nous examinons ensuite l'une des questions les plus importantes que soulève une telle mutation et qui consiste à savoir s'il est possible de penser un projet politique de solidarité dans la concurrence des intérêts citoyens ainsi libérés. En anticipant sur nos propos, nous dirions qu'il nous semble que les transformations du projet éthico-politique débouchent sur la dépolitisation de la représentation de la société et sur la difficulté à rassembler les acteurs sociaux au sein d'un « monde commun » suffisamment significatif pour les mobiliser en vue de l'intérêt général.

## **LE CHAMP DU POLITIQUE DANS LA SOCIÉTÉ MODERNE : DE L'UNITÉ À L'ÉCLATEMENT**

La modernité s'institue dans le politique en tant que celui-ci est le lieu à la fois symbolique et institutionnel de l'autoproduction de la société. La société moderne est plus que toute autre société avant elle celle de l'action,



de « l'agir sur », au contraire de la passivité ontologique des sociétés pré-modernes. Le champ politique articule trois dimensions constitutives : un sujet politique unitaire auquel se réfère la société comme totalité institutionnelle et symbolique, la démocratie en tant que cadre formel de la délibération et un projet éthique de vivre-ensemble fondé sur une définition de la vie bonne que porte le sujet politique. Ce projet, nous l'avons vu, est traversé par une tension que l'on peut qualifier de constitutive entre la poursuite de l'émancipation et le maintien cependant nécessaire des conditions qui rendent possible l'aménagement du conflit social et de la pluralité qui émerge forcément du libre déploiement des intérêts dans une société d'émancipation. Cela signifie que, si la communauté politique constitue par définition le lieu du conflit, elle est aussi celui de son aménagement.

Pour que le projet éthico-politique de la modernité puisse trouver ses fondements ontologiques, il faut pouvoir rapporter l'unité du champ politique à la figure d'un nous collectif dans lequel les acteurs sociaux, au-delà des conflits qui les opposent, peuvent reconnaître une puissance transcendant leurs divisions et portant plus haut que la rencontre ordinaire des intérêts divergents une définition du bien commun. Il faut, en d'autres termes, que s'affirme un sujet politique totalisant auquel peut se rapporter la légitimité des orientations normatives émanant des débats. Dans la société moderne, ce sujet politique, ce sera la nation. Celle-ci constituera non seulement le foyer rassembleur de toutes les différences, mais c'est elle qui fournira aux pratiques émancipatrices les raisons pour lesquelles tout ne saurait être légitime dans un monde dont le respect de l'ordre est essentiel au déploiement des libertés. Ce que préservait la représentation de la nation en tant que sujet unitaire dans la modernité naissante, c'était le projet de maîtrise des forces fauves que libère la société moderne en confiant le partage des biens sociaux aux lois du marché, en ouvrant aux individus la possibilité de poursuivre leurs propres intérêts et en consacrant le droit de propriété. Chercher à baliser les forces de l'émancipation, c'était alors reconnaître que leur libre déploiement ne sert pas toujours les objectifs de la vie bonne, c'était anticiper que la liberté s'oppose à l'égalité et que la fraternité ne peut advenir que de la volonté de faire de la société un monde humain malgré le déploiement de ces forces.

Les tentatives actuelles de redéfinition de la citoyenneté dans les sociétés occidentales expriment l'éclatement de l'unité du champ politique. Nous assistons en effet à une redéfinition tout à la fois du sujet politique, de la démocratie et du projet éthico-politique : l'unité du sujet s'est fissurée, la démocratie est redéfinie dans la perspective de l'égalité plutôt que dans celle de la liberté, alors que le projet, délesté de la référence au bien commun, n'est plus qu'émancipation identitaire (Sue, 2001). Maintenant, explicitons brièvement les transformations affectant ces trois dimensions constitutives du champ politique.

La mutation la plus importante du politique dans la modernité avancée consiste dans le fait que la tension constitutive entre liberté et égalité, que le projet éthico-politique tentait de maintenir, s'est évanouie de manière à ce que ces deux dimensions participent maintenant d'une même problématique de l'émancipation. Celles-ci appartiennent, pour ainsi dire, au même camp. Comment cette mutation a-t-elle pu se produire ? On peut répondre, de manière très schématique, et certainement insatisfaisante, à cette immense question en examinant les effets qu'aura engendrés à long terme la régulation sociale de l'État-providence, tout en sachant que cette analyse est loin d'épuiser la complexité de l'explication de ce passage. L'État-providence s'est édifié dans l'après-guerre sur le droit social dont le fondement éthique réside dans l'égalité sociale (Ewald, 1986 ; Rosanvallon, 1984). Se trouvera alors libéré un formidable potentiel d'émancipation. À partir de là, en effet, pourront surgir des regroupements d'acteurs sociaux dont les revendications se fonderont précisément sur une demande d'égalité (Offe, 1984 ; Taylor, 1994). Le mouvement ouvrier et celui des femmes constituent bien sûr les figures emblématiques de ce mouvement de politisation que rendait possible l'égalité sociale en tant que projet éthico-politique du providentialisme.

Cette nouvelle modalité de politisation des rapports sociaux allait progressivement entraîner la multiplication de regroupements d'acteurs voués à la revendication de droits dans une perspective égalitariste. En effet, ce que rendait possible la dynamique sociopolitique libérée par l'État-providence, c'était le développement exponentiel de la revendication à fondement identitaire. C'est ainsi qu'a pu se coaguler une « identité » féminine, que s'est cristallisée une « identité » homosexuelle, puis que certains groupes de citoyens se sont présentés en tant que membres de minorités visibles. La nouvelle citoyenneté procède donc d'une représentation nouvelle en vertu de laquelle la question de l'intégrité du sujet politique se trouverait relativement évacuée.

Avec la déliquescence de la représentation d'un sujet politique national unitaire s'affirme une recomposition de la communauté politique dans laquelle des regroupements de citoyens avancent leurs revendications démocratiques non plus sous la bannière de l'intérêt général, mais sous celle des groupes auxquels ils se sont associés au gré de certaines affinités identitaires. La rupture de l'unité du champ politique dans la société contemporaine résulte alors de la dynamique historique de fragmentation du sujet politique et d'affirmation de « contre-sujets » définis sur la base d'une commune identité ou d'allégeances affinitaires. Cette dynamique s'achève dans la pleine reconnaissance du pluralisme constitutif des sociétés contemporaines. Nous vivons dans une société de l'émancipation et de la liberté. Mais, parce que ces revendications émancipatrices s'avancent sous l'égide d'un idéal d'égalité, en d'autres termes que l'émancipation des

divers regroupements d'acteurs en attente de reconnaissance passe par la reconnaissance de l'égalité dignité, il nous est interdit de les comparer en valeur les unes aux autres. Tous ces regroupements d'acteurs veulent voir satisfaites les revendications inhérentes à leur situation propre sans égard à ce que nous appelions naguère l'intérêt général ou le bien commun. On peut dire autrement que l'essentiel de cette mutation réside dans l'abolition de la tension entre liberté et égalité, alors que la poursuite d'un projet d'émancipation indéfini ne trouve plus sur son chemin de discours disciplinaire destiné à tempérer les ardeurs des particularismes.

Voilà qui incite à prendre la mesure du défi que lancent la fragmentation du sujet politique et la difficulté d'imaginer un projet de solidarité qui ne se soutiendrait que des seules forces de l'émancipation. La question est en effet de savoir s'il est possible d'assurer la légitimité d'un projet éthico-politique sans le référer à un sujet qui en serait le garant et la raison dernière. Dans la perspective du pluralisme identitaire, les fins dernières de la démocratie seraient en effet atteintes dans le cumul des gains auxquels conduisent les luttes sociales. La manifestation la plus remarquable de cette transformation du rapport au politique réside dans la représentation du conflit politique lui-même.

## **POUVOIR ET DOMINATION DANS UNE SOCIÉTÉ DE CLASSES**

L'une des mutations les plus fondamentales des sociétés modernes au cours du XX<sup>e</sup> siècle réside dans ce passage d'une société de classes, dont le conflit a été représenté sous la figure de l'exploitation, à une société des identités dont le conflit s'exprime dans une représentation de l'inégalité. Ces deux figures de la division sociale débouchent sur deux projets distincts d'émancipation. Le premier appelle le remplacement d'une classe par une autre. Le second appelle une lutte pour l'égalité de tous.

La « lutte des classes » soulevait la question du pouvoir dans la société. Dans cette perspective, la nature même du conflit social révèle l'ordre social comme rapports de force et comme domination. Le conflit politique soulève alors l'enjeu du partage final de la distribution du pouvoir. L'issue du conflit déterminera les modalités d'un certain partage entre « gagnants » et « perdants » de cette lutte. Mais dans cette représentation du politique, il y a toujours du pouvoir et de la domination. Dans ce type d'arbitrage, le projet éthico-politique que la société se donne à elle-même se révèle donc en tant que relations de pouvoir dans un monde fini et dans une société de rareté.

Cette définition du politique a pour effet de conférer aux acteurs un statut politique en fonction de leur place respective dans ces rapports de pouvoir (travailleurs et patrons, par exemple) (Rancière, 1995). Ces statuts déterminent à leur tour des « positions » politiques (communiste, anarchiste ou libérale, par exemple) auxquelles les protagonistes voudront voir s'associer le plus grand nombre possible de partisans. Ces positions politiques sont donc rendues disponibles à l'adhésion de ceux qui n'y trouvent pas nécessairement l'expression des caractéristiques sociales de leur condition particulière. Ainsi, l'adhésion au communisme ne tient pas nécessairement au fait d'être ouvrier. Dans ce contexte, les positions politiques structurent le champ politique de manière telle que ce qui s'y trouve politisé ne correspond pas seulement aux intérêts propres à certains protagonistes, mais soulève, plus généralement, la question du pouvoir et du contrôle de l'historicité en tant qu'enjeu social global.

Un tel arrière-plan avait pour effet de rappeler aux acteurs sociaux la dure réalité que constitue une société où règnent la rareté et l'inégalité qui président toujours à la distribution des biens sociaux. Le projet éthico-politique, que le politique était chargé de porter, consistait alors à garantir les conditions de l'émancipation des acteurs, mais aussi à domestiquer les forces de l'inégalité, les égoïsmes corrosifs et l'individualisme asocial, cela sans jamais perdre de vue la réalité des rapports de pouvoir. C'est ainsi la société tout entière qui est à la fois l'objet et l'enjeu du politique, alors que l'exercice de la citoyenneté dans nos sociétés a pour effet de déplacer les enjeux du politique aux situations particulières des acteurs sociaux.

## **CONSENSUS ET AMÉNAGEMENT DE LA DIFFÉRENCE DANS LA SOCIÉTÉ DES IDENTITÉS**

Dans les sociétés actuelles, le conflit politique est redéfini de telle sorte que ne se retrouvent plus en son sein que les luttes issues de la pluralité identitaire. Si la question de la reconnaissance identitaire acquiert tant d'importance dans la redéfinition actuelle de la citoyenneté, c'est qu'elle correspond à une certaine individualisation du rapport au politique. L'individu fait valoir les droits fondamentaux qu'il détient du fait de sa citoyenneté, alors que les regroupements identitaires cherchent à montrer la « particularité » de leur situation et la nécessité de faire reconnaître socialement cette singularité (Honneth, 2000 ; Saul, 1996). L'ancienne société mettait en jeu dans le politique des rapports de pouvoir, alors que s'y déploient maintenant des négociations portant sur la différence identitaire.

La modernité naissante posait les rapports de force sur l'axe vertical dont le sommet est le lieu du pouvoir et le bas celui de la domination. La société des identités pose les rapports de force sur un plan horizontal sur lequel se rencontrent des différences identitaires dans une perspective radicalement égalitariste. Pour le dire comme Jacques Rancière, on passe du régime du « tort » au régime du « manque » (celui qu'il faut combler) de la démocratie consensuelle (Rancière, 1995, p. 148). Consensualisme, en effet, dans le cadre duquel s'aménage ce qui ne se donne plus que sous la figure des différences, des identités multiples, d'univers moraux auto-suffisants, de singularités en attente de reconnaissance mutuelle.

## L'OCULTATION DU POUVOIR

Mais cette nouvelle citoyenneté « invisibilise » ou occulte la possibilité même de renverser l'ordre des choses, de s'attaquer aux racines mêmes de la domination. Ce qu'elle interdit, c'est une critique du pouvoir qui viserait ses fondements mêmes : l'économie de marché. L'appartenance de classe, la participation syndicale, la « cause » politique offraient au citoyen de la modernité naissante une représentation politique de la réalité du pouvoir et des racines de l'inégalité. La citoyenneté contemporaine débouche peut-être sur la négation du pouvoir (Fitoussi et Rosanvallon, 1996, p. 21). Elle s'ouvre à l'iniquité que signale à notre attention tel ou tel regroupement identitaire. Mais, en même temps, elle livre peut-être les exclus et les dominés de ce monde, ceux qui ne parviennent pas à se faire entendre sur le « marché des identités », à notre compassion, alors que nous avons renoncé à remettre en question les raisons « politiques » de l'exclusion et de la domination.

Jacques Rancière a avancé l'idée selon laquelle le politique contemporain tend à poser une parfaite adéquation entre la communauté empirique et la communauté politique (Rancière, 1995, p. 148-149). En d'autres termes, l'addition de toutes les composantes de la société regroupées sous la figure d'identités particulières équivaldrait à la communauté politique elle-même. Nous serions ainsi passés, selon lui, à l'ère de la « postdémocratie » ou encore de la « démocratie consensuelle ». Or, selon Rancière, la superposition parfaite des communautés empiriques (mais on pourrait tout aussi dire des « identités ») et de la communauté politique engendre « une altérité qui ne se symbolise plus » (Rancière, 1995, p. 162). Cela signifie l'impossibilité pour l'acteur en postdémocratie de se donner pour autre chose que sa réalité immédiatement empirique et localisable, cette réalité qui le réduit alors à son identité « ethnique », raciale, à ses attributs les plus empiriquement évidents.

L'égalité foncière dans laquelle s'avance la multitude des revendications identitaires engendre la nécessité d'une éthique de « l'équitable » s'interdisant tout jugement porté d'un point de vue qui prétendrait ramener ces revendications à autre chose que ce que Charles Taylor a appelé leur égale dignité. Nous sommes donc face à une certaine « éthicisation » du politique. Mais l'une des plus importantes conséquences de l'éthicisation du politique réside dans le fait que la question de l'inégalité sociale est dépolitisée et ne se présente plus que comme problème éthique (Castoriadis, 1996, p. 208). Les conditions de la solidarité s'évanouissent dans ce mouvement, parce que les acteurs sociaux ne sont plus représentés que dans leur situation toujours particulière. Mais de manière plus générale encore, il faut constater que la diversité des arbitrages, qui devraient s'effectuer au sein du politique en tant que ce dernier serait encore capable de les placer sous l'égide de l'intérêt général, n'appelle plus maintenant que le recours aux chartes de droits ou la reconnaissance éthique d'une inégalité de traitement. C'est dire qu'un ensemble de décisions qui relèvent pourtant de l'agir en commun sont soustraites au débat dans la mesure où n'existe plus de lieu surplombant du haut duquel pourrait être mise en perspective la diversité des revendications.

Jusqu'à un certain point, la nouvelle citoyenneté s'érige contre l'ancienne : elle avance les revendications à caractère particulariste issues du pluralisme identitaire contre l'imperium d'un sujet politique surplombant les particularismes et édictant au nom de l'universel une éthique à laquelle tous devraient se soumettre au nom du bien commun. La course à l'égalité de tous avec tous engendre une forme particulière d'émancipation politique dont l'effet est de rendre irréprésentable l'imposition d'un sujet politique prééminent sous lequel accepteraient de s'abolir les identités particularistes. On peut sans doute célébrer ce qui paraît correspondre à un approfondissement de la démocratie ou à la redécouverte de l'éthique dans ce qu'on pourrait appeler sa vérité première (Bauman, 1996). Plusieurs, inspirés des théories de la postmodernité, ont ainsi cherché, de diverses manières, à montrer que la question de l'éthique se pose dans le contexte de la postmodernité et de la fin des grands récits. Les grandes téléologies auraient enfermé l'agir éthique dans un devoir-être en inhibant de la sorte l'expérience éthique elle-même. Pourtant, du haut de l'histoire de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, il n'est pas difficile de constater que ces deux grandes références éthiques que constituent le droit et la dignité n'ont pas su empêcher le déferlement de la violence ethnique, de la concurrence sauvage, des tribalismes meurtriers, qu'ils n'ont pas su arrêter l'approfondissement des égoïsmes et l'exclusion sociale (Badiou, 1993). Est-ce à dire que, pour essentielles qu'elles soient, ces références ne sont pas suffisantes, qu'elles sont impuissantes à protéger un projet humain de justice et de solidarité ? Autrement dit, est-ce que cette conception à

fondement éthique de l'égalité sociale, aussi bien intentionnée soit-elle, ne porte pas le danger de la dépolitisation de problèmes dont la solution est politique ?

Ce que profile la dépolitisation, c'est ainsi l'indifférence douce des sociétés développées vis-à-vis de leurs exclus, de leurs « sans-parts » (Rancière, 1995), de ceux qui n'existent plus alors que comme des ayant-droit dont nous attendons qu'ils se constituent en une « identité » de manière à pouvoir entendre leurs revendications. Mais si les circonstances ne favorisaient pas toujours la possibilité pour plusieurs de se constituer en identité ? Ce qui menace ces démunis, c'est la dépolitisation de leur identité, et plus exactement la dépolitisation de notre rapport à eux (Fitoussi et Rosanvallon, 1996, p. 21). Le fait que nous puissions les considérer en humains ne signifie rien du projet collectif ou politique qui est le nôtre. Devant eux, nous sommes parfois compatissants, quelquefois généreux. Mais reconnaissons-nous ces humains en difficulté comme des membres de notre société auxquels nous devons quelque chose ? Pour cela, il faudrait que ces démunis soient des citoyens associés politiquement aux orientations que nous nous sommes données et non pas seulement les titulaires de droits fondamentaux.

## LA CITOYENNETÉ COMME NÉCESSAIRE FUSION DU POLITIQUE ET DE L'ÉTHIQUE

On ne récusera pas pour autant ces volontés partout présentes de faire droit aux demandes de reconnaissance des identités qui s'avancent comme telles dans le politique. On ne reviendra pas au mode de politisation de la modernité libérale dans le cadre duquel seuls les acteurs que structurerait une société du travail – la classe ouvrière, par exemple – pouvaient s'instituer en sujets politiques dans la dénonciation de la fausse unité politique de la nation. Qui nierait aujourd'hui les avancées démocratiques que constituent l'émergence des femmes en tant que sujet politique tout autant que la reconnaissance d'une identité autochtone et des droits qui lui sont assortis ? Faut-il critiquer les initiatives provenant de cette fameuse société civile ? Ne défendent-elles pas les conditions minoritaires ou marginales que laisse de côté une régulation universaliste dont on sait bien qu'elle sert mieux les intérêts de ceux qui se cachent derrière elle pour ne pas voir la persistance de l'inégalité et de l'exploitation ? Seulement, le pouvoir de l'identité, pour reprendre l'expression de Manuel Castells (1999), doit associer les volontés émancipatrices qu'il porte à un projet politique en vertu duquel les identités s'affirmeraient à la fois comme enjeu éthique *et* politique. La marche des identités doit pouvoir se réclamer d'un projet éthico-politique de maîtrise des forces centripètes de la fragmentation de

la société, un projet capable d'opposer à la montée de l'individualisme une idée de la solidarité. On peut formuler autrement la vacuité politique sur laquelle débouchent des revendications de reconnaissance limitées à leur seule dimension éthique. Parce qu'elles n'avancent pas leur demande de reconnaissance dans un projet politique de solidarité ou plutôt parce qu'elles supposent qu'un tel projet découlera du cumul des bonnes causes ou encore que tous arriveront en même temps au fil d'arrivée de la course à l'égalité, les identités entretiennent les unes vis-à-vis des autres une indifférence passive. L'indifférence résulte du fait que dans la société des identités les acteurs sociaux ne s'apparaissent pas les uns aux autres inscrits sous un projet éthico-politique capable de les regrouper autrement que dans leur commune course aux droits (Tenzer, 1990, p. 92). La société moderne s'est fondée sur le politique en tant que moyen d'aménager le conflit social et sur une éthique capable d'endiguer les forces désocialisantes qu'impliquait justement cette ouverture à la diversité des intérêts. C'est la raison pour laquelle la modernité s'est représentée comme projet de civilisation. Ce projet, elle l'a fait porter par un sujet auquel correspondait la sanction en valeur de la pratique, un sujet à partir duquel il était possible d'examiner la pratique à la lumière d'objectifs communs.

À défaut de se fonder sur la reconnexion de l'éthique et du politique, la citoyenneté de l'identité ne s'alimentant que du seul carburant d'une éthique de l'émancipation risque de servir des causes suspectes. Le citoyen pris en charge par les diverses mesures d'« *empowerment* » sous prétexte d'autonomie, celui qui sous le même prétexte exige une dévolution régionale de pouvoirs gouvernementaux, affirme peut-être une liberté qui n'est pas trop éloignée des besoins du marché en formation de la main-d'œuvre et de ceux d'un État en mal de désengagement.

## CONCLUSION

Les débuts de la modernité avaient réalisé l'unité synthétique du sujet, de son projet pour lui-même et du cadre délibératif entourant sa définition. Ainsi, le projet éthico-politique n'existait qu'en rapport avec le sujet unitaire dont il réalisait une certaine conception de la vie en société. La modernité tardive ou avancée a rompu cette unité synthétique de manière à ce que le politique soit investi d'une multitude de sujets aux intérêts divergents et souvent contradictoires, de sorte aussi – et c'est sans doute là le fait le plus significatif – que la reconnaissance d'intérêts identitaires constitue une finalité en elle-même.

Ainsi, le règne des identités se déploie sur la base d'une éthique par défaut. L'extension de cette tendance à l'éthicisation du conflit social s'est faite au détriment d'un projet politique capable de recomposer un monde commun, ce dont témoigne la très grande difficulté à imaginer un projet

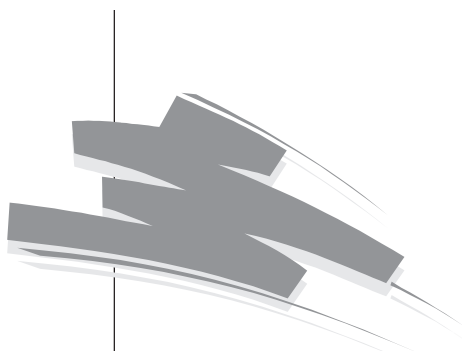


de solidarité post-providentialiste. Or, la revitalisation de la démocratie, dont on peut se réjouir à juste titre, ne peut être envisagée en dehors d'un projet politique clairement défini à défaut duquel la dynamique émancipatrice que prétend prolonger la nouvelle citoyenneté ne pourra déboucher sur autre chose qu'une course aux droits.

## BIBLIOGRAPHIE

- BADIOU, A. (1993). *L'Éthique : essai sur la conscience du mal*, Paris, Hatier.
- BAUMEISTER, A.T. (2000). *Liberalism and the Politics of Difference*, Édinburgh, Edinburgh University Press.
- BAUMAN, Z. (1996). *Postmodern Ethics*, Cambridge, Blackwell Publishers.
- BEAUCHEMIN, J. (2002). *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB éditeur.
- BRUCKNER, P. (1995). *La tentation de l'innocence*, Paris, Grasset.
- CASTELLS, M. (1999). *Le pouvoir de l'identité. L'ère de l'information*, Paris, Fayard.
- CASTORIADIS, C. (1996). *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil.
- CLAIR, A. (2000). *Droit, communauté et humanité*, Paris, Éditions du Cerf.
- EWALD, F. (1986). *L'État-providence*, Paris, Grasset.
- FITOUSSI, J.-P. et P. ROSANVALLON (1996). *Le nouvel âge des inégalités*, Paris, Seuil.
- HONNETH, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf.
- MAILLÉ, C. (2001). *La contribution du féminisme à la reformulation des discours sur l'identité nationale au Québec : un examen de quelques idées et notions*, Montréal, Québec-Amérique.
- OFFE, C. (1984). *Contradictions of the Welfare State*, Cambridge, The MIT Press.
- RANCIÈRE, J. (1995). *La mésentente*, Paris, Galilée.
- RENAUT, A. (1989). *L'ère de l'individu : contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard.
- RENAUT, A. (1995). « L'avènement de l'individu comme dissolution du sujet », dans *Individualismes et individualité*, Montréal, Septentrion, p. 27-41.
- ROSANVALLON, P. (1984). *La crise de l'État-providence*, Paris, Seuil.
- SALÉE, D. (1996). « La mondialisation et la construction de l'identité au Québec », dans M. Elbaz, A. Fortin et G. Laforest (dir.), *Les frontières de l'identité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 105-125.
- SAUL, J. (1996). *Le citoyen dans un cul-de-sac*, Montréal, Fides.

- SUE, R. (2001). *Renouer le lien social*, Paris, Odile Jacob.
- TAYLOR, C. (1992). *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin.
- TAYLOR, C. (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier.
- TENZER, N. (1990). *La société dépolitisée*, Paris, Presses universitaires de France.
- WALZER, M. (1997). *Pluralisme et démocratie*, Paris, Esprit.
- WIEVIORKA, M. (2001). *La différence*, Paris, Balland.



LA MUTATION  
DU POLITIQUE  
ET DE L'ÉTHIQUE  
À L'HEURE DE LA  
GLOBALISATION

*Au-delà du libéralisme  
et du communautarisme*

---

**ANDRÉ LACROIX**  
Université de Sherbrooke

---



La volonté de reconnaissance se fait de plus en plus insistante au sein de nos communautés tandis que les pressions pour revoir notre conception de la citoyenneté se multiplient de part et d'autre de l'Occident. Individualistes, nos sociétés semblent avoir troqué les projets collectifs pour les projets individuels, lesquels se traduisent souvent par des demandes de reconnaissance (Honneth, 2000 ; Taylor, 1992) qui reflètent les valeurs et les intérêts de chacun. Ces nombreuses demandes peuvent toutefois être contradictoires, ce qui amène les citoyens à chercher une nouvelle manière d'assumer leur vie collective et de se percevoir comme communauté. Dans ce dernier cas, les propositions ne manquent pas pour redéfinir la relation du citoyen à la communauté et repenser la nature du lien social à la source de la citoyenneté : d'une citoyenneté multinationale (Seymour, 2002a) à la disparition pure et simple du concept de citoyenneté (Schnapper, 2000) en passant par diverses formes alternatives de citoyenneté comme la citoyenneté cosmopolitique (Chambers et Kymlicka, 2002). Cette quête identitaire reflète le malaise actuel de nos sociétés face à la globalisation culturelle et sociale (Hardt et Negri, 2000) qui se superpose à la mondialisation des échanges et la dépasse largement<sup>1</sup>.

---

1. Nous réserverons le terme de globalisation au phénomène de mondialisation dans son ensemble, c'est-à-dire au phénomène compris dans ses retombées culturelles, politiques, sociales et économiques. Il va sans dire que le terme de globalisation englobe celui de mondialisation, alors que l'inverse est inexact. Il nous apparaît important d'introduire cette distinction pour deux raisons : 1) rappeler d'abord les différentes implications de ce phénomène qui est beaucoup plus que simplement économique ; 2) ne pas confondre mondialisation et globalisation, comme plusieurs auteurs le font en traduisant trop rapidement de l'anglais « globalization » pour l'équivalent français.

Avec la perte des références politiques, la globalisation tend à effacer les repères moraux et nous oblige à repenser notre conception du politique et de l'éthique en fonction d'un seul credo : l'individualisme contemporain. Tandis qu'au fil de l'évolution de nos sociétés démocratiques marchandes la mondialisation des échanges économiques s'est accrue au point de menacer le paradigme de l'espace politique qu'est l'État, la globalisation a poussé un cran plus loin la menace en contribuant à l'effacement des morales collectives, ce qui laisse l'individu sans repères identitaires (politique) et moraux (éthique) pour justifier ses décisions. Face à ce double phénomène, les gouvernements occidentaux hésitent entre deux positions : défendre cette globalisation au nom des thèses libérales ou re-moraliser l'espace public par la revalorisation de la communauté. Aucune de ces propositions ne parvient toutefois vraiment à s'imposer, chacune oubliant une dimension importante de la vie en société. D'où l'intérêt d'explorer de nouvelles solutions entre les thèses libérales qui oblitérent trop rapidement l'État-nation au profit d'un agent social désincarné (Sandel, 1984) et les thèses communautariennes qui apparaissent surannées et inadaptées à nos sociétés contemporaines (Walzer, 1997). C'est précisément dans cet entre-deux que les concepts de reconnaissance et de citoyenneté se déploient, eux qui sont tout autant ancrés dans l'espace politique libéral que dans celui de l'éthique communautarienne. Pour cette raison, et par-delà le malaise qu'ils incarnent, ils pourraient bien constituer un véritable programme de recherche permettant de réorganiser nos catégories normatives du politique et de l'éthique pour peu que nous puissions les articuler correctement au sein d'un même projet.

Dans le présent texte, nous mettrons en perspective la désagrégation du projet éthico-politique dans le contexte de la globalisation que nous distinguerons de la mondialisation. Prenant acte des spécificités de la globalisation, nous défendrons l'idée voulant que le projet éthico-politique puisse se reconfigurer en dehors des ornières de l'État-nation et des organismes mondialisants, sans pour autant s'y opposer ni nier leur importance. Pour ce faire, nous renverrons dos à dos les approches libérale et communautarienne et nous mettrons en relief les caractéristiques de la nouvelle citoyenneté « néo-contractualiste ». En assumant entièrement son ancrage libéral, cette dernière permettrait à la reconnaissance de se déployer au profit de la société civile, plus apte à assurer le caractère communautaire de la vie collective. Fort de ce dernier constat, nous souhaitons mettre en relief la complémentarité des nouveaux espaces « citoyen » et « étatique » tout en insistant sur l'importance de revoir nos catégories normatives usuelles. À cette condition, la reconfiguration des rapports individuels et collectifs ferait place à une nouvelle compréhension de l'éthique dans le creuset d'une société civile tout occupée à se redéfinir.

## DE LA MONDIALISATION À LA GLOBALISATION

Il ne fait plus guère de doute que l'actuelle mondialisation économique (et plus largement encore la globalisation) est une résultante de nos sociétés libérales qui se sont progressivement construites depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. En effet, le projet politique est progressivement devenu une simple question de cohabitation entre personnes (Kymlicka, 1990), cessant de figurer un projet moral et d'incarner l'opposition du bien et du mal. Plutôt que de régir les rapports humains à l'aune du sacré, de la sécurité, de la possession de la propriété et des rapports de force, le politique est devenu un forum de réflexion et de délibération sur la place des individus au sein de nos communautés, sur le bien-fondé de leurs actions et de leurs conceptions du bien, voire de leurs conceptions du juste. Une telle évolution n'est évidemment pas sans conséquence puisque, si la conception traditionnelle de l'espace politique liait très étroitement « l'organisation politique aux fins supérieures de la vie humaine, le libéralisme récuse cette sublimité de la loi et en abaisse volontairement le statut : la loi, tout comme la communauté [devient] une simple résultante de la volonté humaine » (Manent, 2001, p. 13). Tandis que l'éthique réintégrait l'espace politique pour se laisser assimiler à la loi des Hommes, le politique se désacralisait au profit de la simple régulation des rapports marchands, laissant le soin à chacun de privilégier sa propre conception de la vie bonne en fonction de ses intérêts et valeurs du moment. En réponse à cette évolution, les catégories normatives que sont le politique et l'éthique se fondent l'une dans l'autre pour brouiller les repères normatifs nécessaires aux assises morales du jugement pratique déployé par tout citoyen au cœur de la Cité. Le bien n'est plus à chercher dans une conception commune mais en chacun, laissant à l'espace politique le soin d'assurer le maintien des liens sociaux par l'intermédiaire de la régulation. Pour bien prendre la mesure de cette conjoncture sociale et comprendre la portée du brouillage normatif qui en résulte, il nous apparaît important de distinguer deux phénomènes souvent confondus dans la littérature et les discours publics des hommes et femmes politiques, soit les phénomènes de mondialisation et de globalisation que nous avons évoqués en introduction.

Rappelons d'abord que le concept de mondialisation apparaît dans la littérature autour des années 1980 au moment où plusieurs organismes de commerce internationaux dont l'OCDE proposent, à la faveur de la crise économique qui frappe l'Occident, de déréglementer et d'ouvrir les frontières afin de favoriser la libre circulation des biens et des marchandises. Telle est la manière habituelle de rendre compte de ce phénomène afin d'en discuter les causes et les conséquences. Sans vouloir remettre en question cette compréhension, il nous apparaît toutefois plus riche de découper ce phénomène en fonction de son importance et d'en faire une lecture historique qui suivrait l'évolution de la conception du projet

politique tout au long de la Modernité. Nous pourrions alors isoler quatre moments forts de l'histoire qui représenteraient autant de phases de l'évolution de la mondialisation qui, elle, engendre la globalisation. Conscient du caractère simplement méthodologique de ce découpage, nous croyons qu'il permettra de mieux comprendre les particularités de l'espace politique contemporain, de même que les conséquences de la mondialisation et de la globalisation sur notre conception du politique et de l'éthique. Cela nous permettra aussi de mettre en évidence l'originalité des concepts de reconnaissance et de citoyenneté en faisant voir comment ils pourraient nous permettre de sortir de l'impasse actuelle et de constituer une réponse « crédible » au besoin de recomposition éthico-politique de nos sociétés dans le contexte de la globalisation.

Nous situons la première vague de mondialisation à la Renaissance (1400-1500) à la faveur de l'émergence des premiers États-nations en quête de nouveaux marchés. C'est le moment des grandes découvertes, des échanges commerciaux entre l'Orient et l'Occident, dont le marché des épices est emblématique. C'est aussi le moment où nous redéfinissons notre relation au monde au profit de l'avènement de la Modernité. Certes embryonnaire, cette première mondialisation correspond au capitalisme naissant qui engendre une reconfiguration des espaces public et privé à l'occasion d'une compréhension plus individualiste de l'espace politique. Le sujet devient le point de départ de la vie en société et les échanges commerciaux une raison d'être de plusieurs communautés. En ce sens, nous assistons à une première poussée mondialiste qui ébranle les conceptions jusque-là dominantes de la vie en société. Les communautés subissent alors d'énormes pressions en étant confrontées à de nouvelles valeurs et à de nouvelles formes de normativité. L'État-nation naît au même moment et il a pour fonction d'encadrer la vie en société en gérant ces différentes tensions par la création d'un espace public.

La seconde vague correspond à l'accélération de l'industrialisation des sociétés et à l'émergence du capitalisme sauvage que l'Occident a connu à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est l'époque triomphante du libéralisme britannique qui voyait dans le libre marché étendu à ses colonies une manière d'assurer le bon fonctionnement de ses manufactures. L'école écossaise, avec les Adam Smith, David Hume et autres, a alors théorisé les approches utilitaristes si étroitement associées à la vision du monde sous-tendue par l'actuelle mondialisation. Cette seconde vague correspond à une nouvelle compréhension du sujet moderne que l'on tend de plus en plus à réduire à une version plus ou moins riche d'*homo œconomicus*. Elle renforce aussi la dimension économique au détriment du politique et tend à favoriser l'asservissement du projet politique à des visées utilitaristes de libre circulation des biens. L'État-nation y joue toujours un rôle fondamental, puisqu'il incarne le centre de la vie politique et qu'il régule ces échanges.



La troisième vague de mondialisation économique survient à la fin de la Seconde Guerre mondiale, à la faveur de la décolonisation. Cette troisième vague fut beaucoup plus imprégnée par un sentiment d'équité en ce sens que nous assistions à un transfert de savoirs et de richesses vers le tiers-monde. Ce furent les *trente glorieuses*, ces trente années qui s'étendent de 1945 à 1975 et pendant lesquelles l'Occident défend un ensemble de mesures sociales, économiques et techniques qui sont à l'origine d'énormes progrès sociaux. C'est à la faveur de cette dernière vague que nos compréhensions du sujet se « télescopent » au point d'engendrer une compréhension beaucoup plus « relativiste » et contextuelle et moins humaniste et universelle du sujet. C'est paradoxalement l'âge d'or de l'État-nation, le moment de consolidation des social-démocraties, en même temps que l'on voit poindre les premiers éléments de crise. La montée des revendications individualistes de mai 1968 constitue en effet les premiers coups de boutoir donnés à l'édifice de l'État-nation (Wallerstein, 1999).

La quatrième vague de mondialisation économique se manifeste à la faveur du boom informatique de la fin des années 1970 et du début des années 1980. Il ne s'agissait plus d'ouvrir les frontières afin de favoriser les échanges commerciaux comme lors des précédentes vagues, mais d'assumer la dématérialisation des échanges au profit d'une économie virtuelle. Les frontières n'étaient plus ouvertes, mais progressivement abolies comme en fait foi l'avènement d'une Europe unique. Cette dernière et quatrième vague de mondialisation économique engendre la globalisation qui dématérialise le sujet humain au point de l'extirper de son héritage culturel et de le « désengager » du monde réel (Sandel, 1984). Ici encore, nous parlons de mondialisation économique, mais nous parlons aussi plus largement d'un nouveau rapport au monde, en rupture de banc avec celui défini par la Modernité, qui passe désormais par les individus par-delà leur appartenance nationale et ethnique et qui met en avant la culture libérale présentée comme universelle (Seymour, 2002a). Nous avons alors un sujet véritablement désincarné qui module différemment « son rapport au monde ». Nous avons aussi et surtout un nouveau contexte social qui pousse l'État-nation vers la sortie au profit de nouvelles formes de régulation sociale.

Ces quatre vagues de mondialisation ont progressivement engendré une nouvelle relation au monde et créé de toutes pièces le phénomène de la globalisation qui ne se résume pas à la simple dimension économique, mais qui forge une nouvelle conception du monde. Dans ce dernier cas, nous parlons plutôt d'un phénomène culturel au sens où l'entendent Hardt et Negri (2000), phénomène qui sous-tend une nouvelle normativité sociale, celle de l'espace politique qui déborde le simple cadre étatique pour se redéployer dans la société civile. La globalisation s'enracine par conséquent dans un double héritage : héritage historique d'abord en ce qu'elle découle d'une suite d'événements politiques et sociaux (les quatre

vagues successives de mondialisation économique) qui ont marqué et orienté durablement le développement économique de l'Occident ; héritage moral ensuite, puisqu'elle découle d'une anthropologie qui favorise l'émergence et la pérennité de la tradition libérale. Nous entendons mettre en perspective ce dernier héritage afin de faire voir que nous ne pouvons attendre plus du politique que ce qu'il est devenu dans le contexte de nos sociétés libérales : un cadre procédural et délibératif (Gutmann et Thompson, 1996) mis au service des différentes éthiques individuelles. Nous ne croyons toutefois pas que cela nous autorise à proclamer la mort de l'État, ni de la nation, pas plus que la fin du politique. Bien au contraire. Cela nous semble plutôt un moment propice au redéploiement de ces espaces normatifs dans un nouveau rapport au monde en recourant à la médiation des concepts de citoyenneté et de reconnaissance, tous deux marqués par l'héritage libéral désormais incontournable et tout entier tourné vers une quête de légitimité sociale.

Lorsque nous affirmons que la globalisation s'inscrit dans la tradition libérale, nous entendons par là que cette globalisation n'est pas simplement la cause de la désintégration de l'espace éthico-politique, mais qu'elle est aussi, de manière paradoxale, la résultante de la désarticulation du projet éthico-politique à la faveur des poussées successives de la mondialisation. En ce sens, la globalisation découle de l'évolution de nos sociétés libérales et elle est tout entière teintée de cet héritage. Dans une perspective libérale, la globalisation peut donc être considérée comme un bienfait de nos sociétés et une réponse à la déshumanisation de la mondialisation économique, puisqu'elle redonne sa dimension culturelle à l'homme contemporain au détriment du seul espace économique. D'où l'importance de considérer cette globalisation comme un phénomène en soi qui, incarnant la tradition libérale, trouve sa source dans l'individualisme libéral exacerbé de nos sociétés contemporaines.

Et pour bien comprendre la manière dont la globalisation incarne cette tradition, il nous apparaît essentiel de rappeler que celle-ci se caractérise de trois manières : 1) on y conçoit tous les individus, tous les membres de la communauté comme des êtres autonomes et égaux ; 2) ces mêmes individus se voient attribuer une liberté de pensée et d'action ; 3) et, enfin, ils se voient reconnus par un ensemble de droits garantis par nos sociétés contemporaines. Pour se perpétuer, cet héritage libéral a entraîné deux conséquences : la défense de la neutralité de l'État, non pas au sens d'un désengagement et du laisser-faire au niveau économique (bien que ce phénomène se soit aussi produit par ailleurs), mais au sens d'un refus de discriminer un ensemble de valeurs au détriment d'un noyau dur de valeurs, un refus de défendre une conception du bien au détriment d'autres conceptions. En ce sens, l'État se veut, pour les libéraux, moralement neutre et socialement engagé de manière à ne privilégier aucune conception de la vie bonne au profit d'une simple équité (Rawls,

1971). La seconde conséquence découle de la première, soit qu'à partir du moment où nous refusons de défendre une conception de la vie bonne il faut accepter de défendre la cohabitation de plusieurs conceptions concurrentielles et contradictoires de cette vie bonne, de même que l'avènement de solidarités qui ne seront pas liées à l'appartenance et à l'identité, mais à des causes davantage circonstanciées liées aux intérêts de chacun. Ces deux conséquences en amènent enfin une troisième qui est l'éclatement de la sphère éthico-politique, lequel éclatement est lié à une conception de la vie en société essentiellement fondée sur l'expression de valeurs individuelles qui cohabitent sans pour autant assurer de véritables liens sociaux. Il nous faut entendre par là que ces valeurs ne se voient plus associées à une conception forte du bien sous-jacente à la vie en société, ce qui amène un éclatement de la sphère éthico-politique et, paradoxalement, la globalisation qui n'est rien de plus que l'universalisation du projet libéral avec ses conséquences négatives et positives.

Dans ce contexte, il faut bien prendre conscience que la globalisation, à la différence de la mondialisation, ne constitue pas un arbitraire économique par opposition à des regroupements nationaux naturels. Il s'agit plutôt de l'évolution morale de nos sociétés, laquelle nous oblige à définir abstraitement la nation par opposition à des réalités plus concrètes et à des regroupements humains établis par les personnes elles-mêmes, tels les regroupements circonstanciés que sont les tribus, les associations de citoyens, de consommateurs et de professionnels pour ne nommer que ceux-là. Ces regroupements peuvent sans doute apparaître plus fragiles qu'un État qui assure sa propre pérennité et qui pourvoit la vie publique d'un cadre sociopolitique stable. Il ne faut cependant pas oublier qu'à une autre époque l'avènement des États-nations a aussi été le fait des hommes puisque aucune nation n'a émergé d'un développement naturel et spontané. Les nations sont plutôt nées de l'arbitraire politique, d'invasions, d'intrigues impérialistes, d'intérêts économiques et de besoins exprimés plus ou moins clairement et directement par les personnes (Schnapper, 1994, p. 104). Elles ont ainsi vu le jour par la volonté indirecte des citoyens en manque d'institutions pour réguler leurs relations sociales. Selon cette logique, la globalisation ne serait donc que le prolongement de ce besoin de régulation qui ne se vit plus seulement au niveau des groupes nationaux mais à l'échelle planétaire. Dans ce contexte, la nation qui jouait jusqu'ici le rôle de régulateur d'échanges sociaux doit faire une place, plus ou moins importante selon les scénarios envisagés, à de nouvelles formes de regroupements sociaux, laissant le citoyen seul devant les nouveaux pouvoirs et contre-pouvoirs. D'où ce fameux malaise lié au brouillage normatif découlant de la multiplication des sources émettrices.

Ce dernier phénomène nous oblige certes à revoir notre manière de lier éthique et politique au profit de nouvelles catégories normatives qui répondraient tout à la fois à l'impératif de régulation de la vie collective

et à celui du respect des différentes éthiques individuelles. Mais il ne nous oblige aucunement à renoncer à l'État-nation, ni à la stabilité politique qu'il nous donne, ni non plus à l'équité qu'il peut tenter d'assurer au sein des communautés. Il nous oblige plutôt à penser nos relations à l'intérieur de l'espace éthico-politique – qui inclut l'État sans s'y restreindre –, puisque l'État seul ne parvient plus à garantir la pérennité de cet espace, ni sa légitimité. Nous prétendons pouvoir le faire en liant les concepts de citoyenneté et de reconnaissance et en rejetant toute thèse « révisionniste » du politique. À partir d'une position libérale qui ne chercherait pas à nier l'importance de l'État, mais qui accepterait plutôt de considérer en marge de celui-ci le redéploiement de l'espace éthico-politique à partir des concepts de citoyenneté et de reconnaissance, davantage ancrés dans l'espace civil, nous qualifions notre thèse de réalisme social.

## UNE CITOYENNETÉ NÉO-CONTRACTUALISTE

Traditionnellement, nous avons pris l'habitude de distinguer entre les volets privé et public de la vie sociale, comme le rappelle Arendt (1961). Cette distinction n'est pas sans importance puisque, pendant que le « sujet public » est reconnu comme citoyen et incarnation du sujet politique et social, le « sujet privé » incarne l'homme et la femme dans leur vie privée, en dehors du cadre normatif de l'espace politique. Dans les deux cas, nous parlons évidemment d'une seule et même personne, mais ce découpage offre l'avantage d'attirer notre attention sur des fonctions différentes, voire sur notre capacité à nous abstraire de notre vie quotidienne pour penser la dimension sociale de nos vies, nos obligations à l'endroit des autres. Dans le contexte libéral, toutefois, cette distinction tend à s'effacer puisque le sujet se construit dans cet entre-deux où le public devient privé et le privé public. Le sujet étant porteur de son propre projet moral plutôt qu'assujéti à celui du groupe, il devient celui qui porte tout à la fois son projet privé et son projet public dans un seul et même projet. En recentrant la vie en société sur l'individu, les libéraux ont remis la conscience individuelle au centre du politique et fait de l'exercice libre des facultés morales individuelles le moteur du politique. Pour cette raison, il nous faut mettre en avant une nouvelle conception de la citoyenneté afin de faire écho aux chantages du libéralisme philosophique qui défendent l'idée voulant que l'individu ait sa propre conception du bien. Celle-ci peut évidemment différer de celle des autres au sens d'une prudence rationnelle, car est relèvé du jugement moral de chacun. Cette capacité de choisir rationnellement ce qui est bien pour lui confère au sujet libéral une personnalité morale, une personnalité qui en fait un citoyen à part entière et transforme une citoyenneté abstraite – au sens républicain – en une citoyenneté concrète qui contribue paradoxalement à la désintégration du projet politique, puisqu'elle incarne plus la diversité que l'unité politique.

J'appellerai cette « nouvelle forme » de citoyenneté une citoyenneté « néo-contractualiste ». Elle passe en effet par le respect d'un certain type de contrat qui n'est pas le contrat politique classique dans lequel le citoyen s'engage à un certain nombre de devoirs à l'égard de la communauté, mais un contrat dans lequel la communauté est commise à l'égard de chacun.

Ce nouveau concept de citoyenneté traduit en fait la réalité de nos sociétés pluralistes et déporte l'expression de cette nouvelle citoyenneté vers la société civile au détriment de l'espace politique. C'est alors l'individu lui-même, dans l'intimité de son jugement personnel, qui est la source et la garantie de l'éthique publique, qui devient le garant du politique. S'il est lié à la communauté, c'est au nom de ses intérêts immédiats et de la nécessité d'installer ses rapports civiques dans un contexte de réciprocité pour leur assumer un minimum de légitimité. En ce sens, il y a renversement des perspectives, puisqu'il revient bel et bien à l'individu-citoyen de garantir la vertu sociale plutôt qu'à la société de garantir la vertu du citoyen. Le contrat synallagmatique classique semble alors vouloir céder sa place à une nouvelle forme d'entente, ce qui laisse entière la question du lien que nous entretenons avec les autres : sur quelle base ce lien se construit-il et se conserve-t-il dans la mesure où l'autre ne s'impose plus à nous, mais où il nous revient de le reconnaître comme interlocuteur et de nous faire reconnaître comme interlocuteur ? D'où l'importance de repenser ce lien à la source de l'espace éthico-politique, de le penser à partir de la reconnaissance de l'autre, car sans l'exercice de cette « capacité normative » à reconnaître l'autre, et à nous faire reconnaître de lui, le contexte politique et juridique est en danger. Nous serions alors en droit d'affirmer que nos catégories normatives usuelles sont moribondes et que notre rapport au politique se construit désormais à la frontière du privé et du public, là où chacun se construit lui-même et où le recours au jugement pratique (ou jugement moral) devient essentiel. Notre relation au politique se dessine ainsi à la faveur du jugement moral qui permettrait la reconnaissance de l'autre, jugement moral que nous n'exerçons évidemment pas seulement dans l'espace politique mais dans toute relation avec l'autre. Ce qui nous amène à penser ce rapport plutôt dans la société civile, qui inclurait alors le politique sans s'y limiter.

C'est d'ailleurs dans le cadre de la société civile, et non plus strictement dans celui de l'association politique traditionnelle dont les rapports avec la première sont à repenser, que les vertus et les compétences propres à la citoyenneté se développent, que le caractère individuel se forme, que les convictions privées se transforment sous l'effet du pluralisme en un véritable sens de la justice. C'est là que nous intériorisons les idées de responsabilité personnelle, d'obligation mutuelle, de solidarité ; c'est là que nous apprenons et développons les compétences nécessaires à la vie démocratique. Cette évolution de la conception du lien social qui passerait par la reconnaissance devrait aussi nous faire prendre conscience

du double héritage de notre conception de la citoyenneté qui s'ancre tout à la fois dans la tradition grecque, défendant l'idée d'un corps politique indépendant composé d'un ensemble de sujets, et dans l'idée plus moderne de nation à laquelle nous avons pris l'habitude d'associer l'exercice démocratique. C'est aussi dans ce contexte démocratique que le citoyen moderne se définit par son aptitude à rompre avec les déterminations qui l'enfermeraient dans une culture et un destin imposés par sa naissance, par sa capacité – ou *capabilité* au sens où l'entend Amartya Sen (Nussbaum et Sen, 1993) – à se libérer des rôles prescrits et des fonctions impératives, tout en constituant une représentation implicite de la communauté. De la sorte, il semble bien que l'opposition entre l'universalisme du citoyen et les spécificités des personnes privées entendues comme membres de la société civile a toujours contribué à définir la nation démocratique, alors même que son effacement contribue à celui de la nation telle que nous la connaissions jusqu'ici.

Il en découle que l'effacement progressif des frontières entre les espaces privé et public a contribué à remettre le citoyen au centre du projet éthico-politique en faisant reposer sur lui le sort de l'espace politique. Il lui revient en effet désormais de définir l'espace en déterminant les conditions de reconnaissance de l'autre. Mais cet autre, tout comme soi, devient un citoyen « désengagé » – entendre par là qu'il n'est plus lié à un espace particulier, mais contraint de définir cet espace à partir de sa propre expérience. Le citoyen n'est plus héritier d'une culture, mais producteur d'une culture, il n'est plus porteur d'une tradition, mais interprète de cette tradition. Voilà pourquoi nous parlerons d'un citoyen désengagé au sens où l'entendent la plupart des critiques de la tradition libérale que Sandel (1984) incarne à merveille.

Une telle situation semble par ailleurs disqualifier l'État de la recomposition de l'espace éthico-politique pour plusieurs raisons, puisque les relations à l'autre se jouent sur le mode de l'individuation des rapports sociaux, sans l'intermédiaire étatique. Et pour cause, car il faut bien reconnaître que l'on dénonce de plus en plus la nation comme un système d'exclusion des non-nationaux. Plutôt que d'inclure l'autre, comme ses concepteurs l'auraient souhaité au siècle des Lumières, elle contribuerait à exclure l'autre afin de légitimer une norme, un ensemble de valeurs qui discrimine forcément un certain nombre de projets individuels. D'où sa désuétude pour plusieurs à l'ère de cette globalisation qui redessine l'espace politique en fonction des seuls individus et au détriment des institutions déjà constituées. Si cette lecture suscite de plus en plus d'adhérents, elle a le défaut de mettre l'accent sur l'une des dimensions du rôle de l'État et de négliger le rapport d'inclusion / exclusion qui caractérise toute organisation politique. C'est le propre de tout groupe et même, plus généralement, de toute identité de s'affirmer en s'opposant aux autres. Toute catégorisation a d'ailleurs pour fonction de séparer et de classer les individus. Le

discriminant n'est toutefois pas nécessairement discriminatoire, c'est-à-dire fondé sur une motivation jugée illégitime, comme le souligne Schnapper (1994, p. 108). Bien au contraire, puisque le discriminant contribue aussi à parfaire l'édifice social en redistribuant certains biens et en permettant à l'État-nation d'assurer des services à la communauté tout en garantissant la pérennité du groupe. Pour apprécier la spécificité de la nation, il faut plutôt la comparer de ce point de vue aux autres modes d'organisation politique comme le font différents auteurs dans l'ouvrage *États-nations, multinationales et organisations supranationales* (Seymour, 2002b).

De fait, il appert que l'« arrachement » des personnes privées aux réalités concrètes par la société politique ne peut jamais être pleinement réalisé. Il s'agit en effet d'une pure fiction méthodologique nous aidant à mieux comprendre les liens entre l'un et le multiple dans le cadre d'une association politique. D'où l'idée que le lien entre les personnes devient moins civique et plus utilitariste, ou instrumental, ou que ce lien civique est nécessairement utilitariste sans pour autant être exempt de normativité selon une conception libérale de la vie en société. Tout comme Rawls le soutient, nous devons maintenant défendre une idée de la vie politique, ou défendre une conception politique qui ne nous engage pas sur le terrain de l'ontologie sociale comme le mentionne Seymour (2002b), mais qui nous oblige à restreindre le politique à un ensemble de liens plus ou moins finement tissés entre les différents protagonistes. En ce sens, et pour cette raison, l'État et la nation demeurent des catégories normatives déterminantes, mais insuffisantes pour assurer le redéploiement de l'espace éthico-politique. En s'ouvrant à de nouvelles formes d'association, la nouvelle citoyenneté libérale rend possible la prise en compte de nouveaux types de rapports qui passent par la reconnaissance de l'autre. D'où l'idée que la reconnaissance serait l'un des nouveaux liens, voire le lien central parmi la kyrielle de ceux pouvant être évoqués pour reconfigurer cet espace.

## LA RECONNAISSANCE COMME MÉDIATION CITOYENNE

Le concept de reconnaissance n'est certes pas nouveau en philosophie pratique, mais il nous faut admettre que sa popularité n'a pas toujours été aussi grande qu'elle ne l'est maintenant. Et pour cause. L'importance de ce concept a bien été reconnue aussi tôt que dans l'Antiquité alors que les philosophes considéraient qu'une vie ne pouvait être prétendue bonne que dans la mesure où elle était ainsi *reconnue* par les autres, suscitant alors l'estime et forçant chacun à bien agir afin d'acquérir cette estime. Mais jamais avant la fin du XX<sup>e</sup> siècle n'avait-on cherché à en faire la pierre angulaire d'une éthique sociale. Sans doute parce que l'espace politique ne reposait pas encore entièrement sur les seules volontés individuelles, mais s'esquissait autour de l'opposition individu-communauté. Dans ces conditions, la reconnaissance, bien qu'essentielle, ne constituait qu'un



passage, une matrice des comportements bons. Dès lors que ces conditions sont modifiées au point de voir cet espace éthico-politique déterminé par les seules volontés individuelles et les seuls intérêts immédiats, la reconnaissance de l'autre devient le seul moyen de traduire le bon comportement. D'où, croyons-nous, son importance pour redessiner cet espace, surtout si les nouvelles conceptions de la citoyenneté reposent sur l'expression de ces seules volontés au point de les traduire dans le projet politique. La reconnaissance devient alors le moyen de médiation et le passage obligé pour inclure chacun dans la communauté. Et cela est d'autant plus vrai lorsque nous cernons correctement la notion de reconnaissance.

Dans le contexte de désagrégation de nos sociétés contemporaines qui voient l'avènement d'une citoyenneté libérale conçue sur le mode constructiviste, la reconnaissance devient des plus importantes. Les individus voudront en effet voir leur spécificité, ou leur différence, reconnue et respectée par les autres, comme l'a si bien rappelé Taylor (1992). Par reconnaissance, nous entendons donc cette volonté et ce besoin de susciter l'estime chez l'autre et chez soi afin de légitimer nos actions et nos prises de décision. De fait, une décision ou une action qui ne susciterait pas la reconnaissance par l'autre serait dépourvue de toute légitimité. L'action n'aurait alors aucune portée normative ou morale. Cette reconnaissance peut toutefois se loger à plusieurs niveaux et il nous faut distinguer entre trois niveaux de discussion possibles au sujet de la reconnaissance (Honneth, 2000). À un premier niveau, l'être humain est reconnu comme individu dont les besoins et les souhaits ont pour une autre personne une valeur unique. Les concepts de bienveillance et d'amour rendent habituellement compte de ce premier besoin de reconnaissance. À un deuxième niveau, l'être humain est reconnu comme une personne ayant la même capacité de discernement moral que toutes les autres personnes. Ce type de reconnaissance est habituellement perçu comme ayant une valeur universelle et le concept de respect a été utilisé dans la littérature pour en rendre compte. Enfin, à un troisième niveau, l'être humain est reconnu comme une personne dont les capacités ont une valeur constitutive pour une communauté concrète. Ce dernier type de reconnaissance est beaucoup plus complexe et on a habituellement recours au concept de solidarité pour en rendre compte. Cette reconnaissance est le fruit d'une action humaine et ne peut se produire qu'au sein d'une société concrète, une société politique plus ou moins directement associée à l'État. C'est évidemment ce dernier type de reconnaissance qui, jumelé à une conception libérale de la citoyenneté, peut s'avérer une réponse à la demande exprimée par nos sociétés actuelles en pleine déliquescence.

En effet, la reconnaissance se nourrit de l'autre auquel nous sommes constamment confrontés dans l'espace politique sans pour autant se restreindre à la seule activité étatique à laquelle la citoyenneté fut traditionnellement assimilée. Elle s'articule plutôt à partir de l'autre compris comme



personne et non comme citoyen, non comme fiction citoyenne et sujet de droit. L'autre est toujours là et, déjà, l'autre est présent à chacun de nous. Pour cette raison, il n'est pas fiction mais réalité, une réalité qui s'incarne à travers cette reconnaissance prolongeant en quelque sorte la citoyenneté néo-contractualiste annoncée plus tôt. En collant davantage à l'individu, la reconnaissance permet à la citoyenneté de se redéployer sur de nouvelles bases qui ne seraient pas essentiellement étatiques mais aussi civiques.

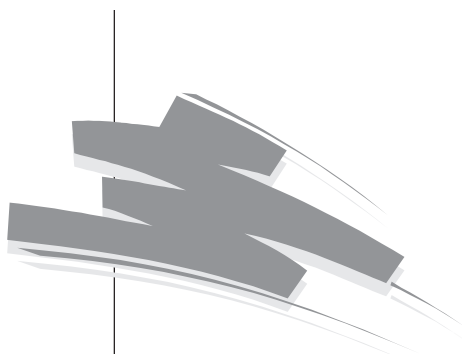
## CONCLUSION

Eu égard à ce qui précède, on voit bien que notre époque se démarque par une nouvelle conception du politique, laquelle est directement influencée par le projet libéral qui a engendré la mondialisation d'abord et la globalisation ensuite. À cette occasion, le politique se construit, non pas sur la base d'une forte identité commune, comme l'ont privilégié jusqu'ici les États-nations, mais sur la simple base des volontés individuelles qui s'expriment en dehors des catégories normatives habituelles, soit à l'extérieur de l'État-nation et des autres organismes régulateurs. En ce sens, le politique ne définit plus le « bien » ni le « mal », mais il assure plutôt un espace d'interaction sociale dans lequel différentes conceptions du bien s'opposent. Dans ce contexte, le politique n'est plus le lieu de l'expression des cohésions sociales, mais celui de l'expression des différentes éthiques individuelles. Toutefois, plutôt que de se substituer au politique, ces différentes éthiques individuelles sont appelées à donner une nouvelle vocation à ce dernier. Dès lors, il n'y aurait pas désarticulation des rapports éthico-politiques, mais ré-articulation sur la base d'une nouvelle compréhension des catégories normatives que sont l'éthique et le politique. Pour nous en assurer, nous devrions reprendre l'analyse des catégories normatives usuelles du politique et de l'éthique à partir des concepts de reconnaissance et de citoyenneté afin de mieux comprendre leur redéploiement. Une telle démarche nous permettrait de faire l'économie du débat entre libéraux et communautariens, tout en croyant pleinement au fondement libéral de nos sociétés et sans pour autant nier l'importance et le rôle de la communauté.

## BIBLIOGRAPHIE

- ARENDT, H. (1961). *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.
- CHAMBERS, S. et W. KYMLICKA (dir.) (2002). *Alternatives Conceptions of Civil Society*, Princeton, Princeton University Press.
- GUTMANN, A. et D. THOMPSON (1996). *Democracy and disagreement. Why moral conflict cannot be avoided in politics and what should be done about it?*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- HABERMAS, J. (1992). *De l'éthique de la discussion*, Paris, Éditions du Cerf.

- HARDT, M. et A. NEGRI (2000). *Empire*, Cambridge, MA, Harvard University Press. Traduction française, *Empire*, Paris, Exils.
- HONNETH, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf.
- KYMLICKA, W. (1990). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press.
- KYMLICKA, W. (1995). *Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press. Traduction française (2001), *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Boréal.
- KYMLICKA, W. (1997). « Le moi désengagé », dans A. Berten *et al.* (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses universitaires de France, p. 275-286.
- LACROIX, A. (2000). « Une éthique inclusive de la citoyenneté », dans Y. Boisvert *et al.* (dir.), *Vivre la citoyenneté : identité, appartenance et participation*, Montréal, Liber, p. 53-62.
- MANENT, P. (2001). *Les libéraux*, Paris, Gallimard.
- NAGEL, T. (1991). *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press. Traduction française (1994), *Égalité et partialité*, Paris, Presses universitaires de France.
- NUSSBAUM, M. et A. SEN (dir.) (1993). *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press.
- RAWLS, J. (1971). *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.
- SANDEL, M. (1984). « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », *Political Theory*, 12/1, p. 81-96, repris sous le titre « La république procédurale et le moi désengagé », dans A. Berten *et al.* (dir.) (1997), *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses universitaires de France, p. 275-286.
- SCHNAPPER, D. (1994). *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard.
- SCHNAPPER, D. (2000). *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard.
- SCHNAPPER, D. (2000). *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, Paris, Gallimard.
- SEYMOUR, M. (2002a). « L'universalité du libéralisme politique ». Texte inédit.
- SEYMOUR, M. (dir.) (2002b). *États-nations, multinationales et organisations supranationales*, Montréal, Liber.
- TAYLOR, Ch. (1989). *The Sources of the Self*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- TAYLOR, Ch. (1992). « The Politics of Recognition », dans A. Gutmann (dir.), *Multiculturalism and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, p. 25-73.
- WALLERSTEIN, I. (1999). *L'après libéralisme. Essai sur un système-monde à réinventer*, Paris, Éditions de l'Aube.
- WALZER, M. (1997). *Sphères de justice*, Paris, Seuil.



**POUR UNE ÉTHIQUE  
DE L'ACTION  
INTERCULTURELLE**

*Blessures morales  
et attentes  
de reconnaissance*

---

**FABIENNE BRION**

*Université catholique de Louvain, Belgique*

---



À quelles conditions les actions interculturelles – cette forme mineure de reconnaissance – peuvent-elles contribuer à préserver l’intégrité des membres de groupes *tribalisés*? Ainsi pourrait s’énoncer la question à laquelle ce texte tente de répondre. Le fait que ces actions permettent aux membres de ces groupes d’établir, de maintenir ou de préserver le sentiment de leur dignité n’est pas interrogé : la question posée est étroite – si étroite, en vérité, qu’il vaut sans doute la peine de préciser les circonstances dans lesquelles elle nous fut posée.

De 1997 à 1999, nous avons été chargés, au Centre d’études sociologiques des Facultés universitaires Saint-Louis (Bruxelles), de la réalisation d’une recherche intitulée *Muslim Voices in the European Union : The Stranger Within. Community, Identity, Employment*<sup>1</sup>. Nous avons, dans ce cadre, réalisé des entretiens biographiques avec dix-huit femmes d’origine marocaine et deux femmes d’origine grecque converties à l’islam<sup>2</sup> ; nous avons procédé

- 
1. Financée dans le cadre du quatrième programme *Targeted Social and Economic Research* de la Commission européenne, la recherche était coordonnée par P. Glavanis, directeur du Centre for the Study of Globalization, Eurocentrism and Marginality de l’Université de Manchester. En Belgique, elle était promue Y. Cartuyvels et L. Van Campenhoudt, et réalisée par U. Manço (2000) et moi-même.
  2. Plus précisément : nous avons rencontré, d’une part, des femmes connues pour avoir revendiqué publiquement l’égalité des droits et des chances pour l’ensemble de la population résidant sur le territoire de la Belgique et, d’autre part, des femmes qui n’ont aucun engagement public. Les premières sont nées ou ont grandi en Belgique ; toutes sont titulaires d’un diplôme de l’enseignement supérieur universitaire ou non universitaire. Hanan, Leïla, Samira, Maria, Areti, Meryem et Assya se définissent comme citoyennes belges et musulmanes ; elles ont publiquement dénoncé l’exclusion scolaire et professionnelle dont elles ont fait l’objet parce qu’elles portent le foulard. Nouria et Karima ont publiquement dénoncé la violence policière exercée à l’encontre de la population issue de l’immigration marocaine

ensuite à une double analyse phénoménologique : analyse des blessures morales autour desquelles certaines d'entre elles construisaient leur récit, d'une part, et analyse des carrières morales de celles-ci, d'autre part.

En 2001, il nous a été demandé de rédiger une note dans laquelle nous dégagerions – exercice pour moi inhabituel – « les implications normatives » de ce travail : nous était-il possible de tirer de la recherche réalisée quelques enseignements quant aux principes moraux qui doivent orienter les actions interculturelles, ou encore quant aux formes qu'elles devraient prendre ? Cette note était, *in fine*, destinée à une fondation qui programme et finance des actions interculturelles – d'où ce que nous avons appelé « l'étroitesse » de la question posée.

C'est cette note, revue et corrigée, que nous livrons ici. Après avoir présenté le cadre conceptuel de notre réflexion, nous avons repris, brièvement, la description des blessures morales autour desquelles s'organisent certaines mises en récit, et nous nous sommes interrogés à propos des conditions de leur énonciation-dénonciation. À partir de là, nous avons tenté d'extraire les principes moraux qui doivent orienter les actions interculturelles, avant d'essayer d'en spécifier les formes.

## LES CONCEPTS

Trois concepts organisent notre réflexion. Le premier est emprunté à Honneth (1997) : il s'agit du concept de *blessure morale*. Le deuxième et le troisième sont repris à la sociologie interactionniste de Goffman (1979 et 1986) : ce sont les concepts de *stigmat tribal* et de *carrière morale*.

### Blessure morale

Dans *Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung*, article publié en 1990, Axel Honneth se propose de déterminer les motifs de base d'une morale de la reconnaissance. Deux considérations forment le point de départ de sa réflexion. La première veut que l'essence de ce que la théorie morale nomme la dignité humaine ne se laisse appréhender que de manière indirecte, par le biais d'une phénoménologie des blessures

---

et les pratiques de bannissement des étrangers condamnés. Nadia tente de promouvoir l'égalité des droits et des chances parmi la voie syndicale. Parmi les secondes, cinq sont nées ou ont grandi en Belgique et sont titulaires de diplômes de l'enseignement supérieur universitaire ou non universitaire ; trois femmes plus âgées ont immigré en Belgique à l'âge adulte. Hafida et Khadija, qui l'une et l'autre ont grandi en Belgique, sont titulaires du certificat d'études de base ; toutes deux ont été détenues.

morales qui détermine les formes de dégradation et de lésion personnelles. La seconde pose qu'historiquement seules de telles expériences du mépris et de l'offense ont permis que cette orientation normative – garantir la dignité humaine – devienne un moteur pour l'action. À ces deux thèses, il en ajoute une troisième, qui selon lui s'en déduit : si c'est seulement par approximation, à partir de la détermination des formes de l'offense personnelle et du mépris, qu'un concept de la dignité humaine peut être gagné, alors il faut, en retour, admettre que l'intégrité des personnes humaines dépend de manière constitutive de l'expérience de la reconnaissance intersubjective (Honneth, 1990, p. 1043-1044). Cette dernière thèse suppose que la dignité est un élément essentiel de l'intégrité ; mais aussi que les sujets capables de parler et d'agir ne se constituent comme individus qu'en apprenant, à partir de la perspective d'autres sujets qui leur témoignent leur assentiment, à se considérer comme des êtres effectivement dotés de qualités et de capacités déterminées (Honneth, 1990, p. 1049)<sup>3</sup>. Méthodologiquement parlant, Honneth pose qu'il est possible, au départ de ce qu'il appelle une « phénoménologie des blessures morales », de spécifier les relations de reconnaissance intersubjective qui forment, ensemble, les conditions de l'intégrité des êtres humains.

En première approximation, on pourrait proposer qu'est constitutif d'une *blessure morale* le fait vécu comme une injustice. Aux yeux de la personne blessée, il se distingue de l'accident ou de la contrainte en ce qu'il tire son origine du mépris, dont il est une actualisation. En paraphrasant Honneth, on écrira qu'une blessure physique devient une blessure morale « quand la personne concernée est forcée d'y voir l'effet d'une action par laquelle elle se trouve intentionnellement méprisée dans un aspect essentiel de son bien-être » ; ou, plus simplement, quand elle y voit l'effet d'une action par laquelle elle se trouve méprisée dans un aspect essentiel de son être. Ceci, qui vaut pour les blessures physiques, vaut également pour les blessures psychologiques : dans tous les cas, ce qui cause la blessure morale n'est pas « la douleur [...] en tant que telle, mais seulement la conscience (qui l'accompagne) de ne pas être reconnu dans sa propre compréhension de soi » (Honneth, 1997, p. 1274).

En seconde approximation, il apparaît que ce qui est constitutif de la blessure morale est le *retrait* ou le *déni de reconnaissance*, et qu'elle a pour condition la dépendance à autrui où tout être humain se trouve pour établir, maintenir ou rétablir une relation positive à lui-même. Aussi bien est-il fréquent que la blessure morale s'accompagne d'un ébranlement psychologique : la personne moralement blessée « perd un espoir dont l'accomplissement était l'une des conditions de sa propre identité » (Honneth, 1997, p. 1274).

---

3. À ce propos, Honneth se réfère explicitement à la psychologie sociale de G.H. Mead.

Selon Honneth, les blessures morales se différencient selon le type de *relation à soi* qu'elles lèsent ou qu'elles détruisent. Par « relation à soi », l'auteur entend « la conscience ou le sentiment qu'une personne a d'elle-même pour ce qui concerne les facultés et les droits qui lui reviennent » (Honneth, 1997, p. 1275). Trois formes positives de relation à soi sont distinguées : la conscience ou le sentiment d'être digne d'exister, qui renvoie à une « certitude élémentaire sur la valeur de ses propres nécessités » (Honneth, 1997, p. 1275) ; la conscience ou le sentiment d'être digne d'être estimé, qui renvoie à une certitude élémentaire sur la valeur de ses particularités ; la conscience ou le sentiment d'être digne d'être respecté, qui renvoie à une certitude élémentaire sur la valeur de sa moralité. Traiter une personne comme si sa vie ou ses particularités étaient sans valeur ou comme si elle n'était pas douée de discernement moral revient à lui signifier que sa vie et ses particularités *sont* sans valeur et qu'elle *n'est pas* moralement autonome. C'est, autrement dit, lui signifier qu'elle ne fait pas pleinement partie de l'humanité ou, encore, qu'elle n'a pas pleinement reçu l'humanité en partage. Comme l'être humain dépend d'autrui pour établir, maintenir ou rétablir une relation positive à lui-même, ces traitements sont donc susceptibles de léser ou de détruire ces formes positives de relation à soi que sont la *confiance en soi*, *l'estime de soi* et le *respect de soi*. La spécification des blessures morales permet, indirectement, de déterminer les relations de reconnaissance – amour, solidarité, droit – qui, selon Honneth, forment l'infrastructure d'un monde dans lequel les individus peuvent à la fois acquérir et conserver leur intégrité.

## Stigmate tribal

Selon Goffman, le terme « stigmate » est utilisé pour désigner un attribut profondément discréditant ; toutefois, précise-t-il, « il faut bien voir que c'est en termes de relations, et non d'attributs, qu'il convient en réalité de parler » (Goffman, 1986, p. 3). L'auteur distingue les stigmates physiques, les stigmates moraux et les stigmates tribaux.

Le concept de *groupe social tribalisé* a pour référent objectif tout groupe social qui est stigmatisé, d'une part, et dont la stigmatisation opère à partir des catégories de race, de nationalité, de religion ou de classe, d'autre part. Par ailleurs, lorsque Goffman parle de *groupe tribal stigmatisé* (1986, p. 34), il suggère ainsi que le groupe « tribal » existe antérieurement à sa stigmatisation, c'est-à-dire que sa réalité « tribale » est fondée en nature ou en culture, quand elle procède, en partie du moins, du travail de catégorisation opéré par les membres du groupe social stigmatisant. Quoi qu'il en soit, le stigmate tribal est héréditaire et affecte l'ensemble des membres réels ou supposés du groupe tribal ou tribalisé : tous sont totalement définis par leur appartenance au groupe concerné ; tous sont socialement identifiés



par la substance, biologiquement ou culturellement déterminée, qui serait commune aux individus de l'espèce qu'ils sont censés former ; tous, enfin, sont réputés posséder les attributs négatifs associés à cette substance. Aux yeux des membres du groupe social stigmatisant, le stigmate tribal est un critère ; plus précisément, il est *le* critère qui distingue l'ensemble de ceux que Goffman appelle les *normaux*, ceux qui auraient l'humanité et la civilité en partage, et l'ensemble des *anormaux*, qui, eux, ne seraient ni tout à fait humains, ni tout à fait civilisés.

## Carrière morale

Le concept de *carrière* permet d'organiser les perceptions et les connaissances relatives aux modifications durables qui, bien qu'affectant séparément les membres d'un groupe social, peuvent être considérées comme leur étant communes. Pour Goffman, l'intérêt du concept réside dans son équivocité. « D'un côté, il s'applique à des significations intimes, que chacun entretient précieusement et secrètement, image de soi et sentiment de sa propre identité ; de l'autre, il renvoie à la situation officielle de l'individu, à son statut juridique, à son style de vie, et entre ainsi dans le cadre des relations sociales. » Il permet, par conséquent, « un mouvement de va-et-vient du privé au public, du moi à son environnement social » (Goffman, 1979, p. 178). Le concept de *carrière morale*, qui spécifie celui de *carrière*, a pour référent objectif la suite des « modifications du système de représentations par lesquelles l'individu prend conscience de lui-même et appréhende les autres » (p. 178-179).

Dans le cas des personnes stigmatisées, la première phase de la carrière morale est celle pendant laquelle la personne « apprend et incorpore le point de vue des normaux, acquérant par là les croyances relatives à l'identité qui ont cours dans la société au sens large, et une idée générale de ce à quoi le fait de posséder un stigmate ressemble » (Goffman, 1986, p. 32). La seconde est celle pendant laquelle elle « apprend qu'elle possède un stigmate et découvre, en détail cette fois, les conséquences de cet état » (p. 32).

La manière dont ces phases initiales s'inscrivent et s'articulent dans le temps permet de distribuer les carrières morales des personnes stigmatisées en quatre types. Le premier type « concerne ceux qui, porteurs d'un stigmate inné, sont socialisés dans la connaissance de leur désavantage, et qui apprennent et incorporent simultanément les standards par rapport auxquels ils sont déficients » (Goffman, 1986, p. 32). Le deuxième type « dérive de la capacité qu'ont les membres d'une famille et, dans une moindre mesure, les membres d'un voisinage de constituer une capsule protectrice pour leurs jeunes, capsule à l'intérieur de laquelle l'enfant porteur d'un stigmate congénital peut être soigneusement protégé par un

contrôle de l'information» (Goffman, 1986, p. 32-33); dans ce cas, la seconde phase de la carrière morale débute quand le cercle domestique n'est plus en mesure d'assurer cette protection et que l'enfant se découvre stigmatisé. Le troisième type concerne ceux qui deviennent porteurs d'un stigmaté tard dans leur vie ou apprennent tard dans leur vie qu'ils ont de tout temps été exposés au discrédit – cette expérience impliquant, dans le second cas, une réorganisation radicale de leur manière de voir le passé. Enfin, le quatrième type « est illustré par ceux qui sont initialement socialisés au sein d'une communauté étrangère, dans ou hors des limites géographiques de la société des normaux, et qui doivent apprendre une seconde manière d'être, manière perçue par ceux qui les entourent comme la seule réelle et la seule valide » (p. 35).

Quel que soit le type de la carrière morale, le moment où la personne stigmatisée apprend qu'elle possède un stigmaté – le moment de la blessure morale initiale – transforme ses relations avec ceux qui, comme elle, possèdent ce stigmaté. Dans un premier temps, il faut, écrit Goffman, « s'attendre à ce que, pour le moins, elle nourrisse à leur égard des sentiments ambivalents ; car ces autres non seulement sont manifestement stigmatisés, et donc différents de la personne normale qu'elle se sait être, mais peuvent aussi posséder d'autres attributs avec lesquels il lui paraît difficile de s'associer » (Goffman, 1986, p. 38). Il est donc compréhensible qu'elle oscille, tantôt acceptant, tantôt refusant de s'identifier à ceux dont on lui dit qu'ils sont les *siens*. À l'oscillation des identifications correspond l'oscillation des croyances relatives à la nature des *normaux* et des *siens*. Les phases ultérieures de la carrière morale coïncident avec ces oscillations, déterminant différents *cycles d'affiliation*.

## LES RÉCITS

Nous avons décrit ailleurs les blessures et les carrières morales des jeunes filles et jeunes femmes dont le récit est organisé par la référence explicite au fait d'être ou d'avoir été, si l'on peut dire, tribalement stigmatisées, ce qui les a moralement blessées (Brion, 2000, p. 115-146 ; Brion et Manço, 1999, p. 172-275). Dans ce qui suit, nous ne reprendrons pas cette description *in extenso*, mais nous nous concentrerons sur ce que les récits nous apprennent à propos de ce qui nous intéresse ici. Comment éviter que l'intégrité des membres de groupes sociaux tribalisés soit détruite ou lésée ? Et comment, si cette intégrité a été lésée ou détruite, rétablir des formes positives de relation à soi ? À partir des récits de celles qui disent avoir été moralement blessées, nous nous interrogerons dans un premier temps sur les radicaux du stigmaté tribal, dans un deuxième temps sur les degrés de la blessure morale. Méditant les récits de celles qui relatent, sans

indignation apparente, les malheurs qui les ont frappées ou ont frappé les leurs, nous aborderons dans un troisième temps les questions liées aux conditions d'énonciation des blessures morales.

## Les radicaux du stigmaté tribal

Parce que les jeunes filles et les jeunes femmes qui se disent moralement blessées relient les paroles et les actes qui les ont offensées à deux discours, le discours xénophobe et le discours islamophobe, leurs récits apparaissent de prime abord comme autant de variations sur les thèmes de la xénophobie et de l'islamophobie.

Latifa et Nora disent la douleur de n'être pas, sur le marché scolaire et le marché du travail, reconnues comme les égales des nationaux ; en tant que femmes (en tant qu'êtres humains), elles demandent qu'on les considère comme « tout un chacun », et non comme des « immigrées ». Nouria et Karima disent la douleur d'avoir vu leur frère et leur mère être traités, sur le territoire de l'État, plus comme des objets de police que comme des sujets de droit ; en tant qu'immigrées, elles demandent que les *leurs* soient reconnus dans leur pleine humanité. Hanan, Leila, Samira, Assya et Meriem disent la douleur d'avoir vu leurs parents réduits, dans la société d'immigration, à n'exister que comme producteurs ou reproducteurs d'une force de travail ; en tant que filles d'immigrés (en tant que citoyennes), elles demandent que leurs parents et elles-mêmes soient reconnus dans leur « globalité », et notamment dans leur islamité. Variations sur le thème de la xénophobie.

Nouria, Karima, Hanan, Leila, Samira, Assya, Meriem, Maria et Areti disent la bienveillance particulière dont, en tant que jeunes filles musulmanes, elles ont d'abord fait l'objet – une bienveillance toujours prête à se renverser en malveillance si, ne voulant pas du bien que l'on voulait pour elles, elles se transformaient de jeunes filles à sauver en jeunes filles à mater. Elles disent aussi combien elles ont trouvé cette bienveillance insultante, qui dérivait d'une méfiance à l'égard de leur père et d'un mépris à l'égard de leur mère, et trouvait son pendant dans le dressage de leurs frères. Développement du thème de l'islamophobie.

Et les jeunes femmes de manier l'ironie tantôt féroce, tantôt amère, pour montrer comment, selon les cas, les exigences de ces phobies se conjuguent ou se contredisent. Conjugaison : l'islamophobie voudrait qu'elles travaillent sans porter le voile et la xénophobie voudrait, quand elles ont une formation d'assistante sociale, qu'elles travaillent pour une clientèle communautaire. La conjugaison de l'islamophobie et de la xénophobie définit les manières légitimes et illégitimes de pratiquer leur profession – il est recommandable de travailler sans voile pour les *siens*,

permis de travailler avec le voile pour les *siens*, blâmable de travailler sans voile pour les *normaux*, interdit de travailler avec le voile pour les *normaux*<sup>4</sup>. Contradiction : l'islamophobie voudrait les affranchir de la tutelle (familiale), alors que la xénophobie voudrait les maintenir sous le joug (national) et, le cas échéant, n'hésite pas à s'inscrire en relais d'une volonté parentale réelle ou supposée pour mieux les renvoyer dans leur foyer.

En seconde analyse, ces termes – xénophobie, islamophobie – paraissent insatisfaisants ; plus précisément, ce qui paraît insatisfaisant est leur composant commun : la phobie. Non, bien évidemment, que nous contestons l'existence d'une peur de l'étranger et d'une peur du musulman dans les sociétés européennes ; mais parler de phobie suggère qu'il y aurait là une pathologie, ce qui, à certains égards, est une mystification. Voir dans la peur de l'étranger et dans la peur du musulman des formations pathologiques donne à penser que la hiérarchisation des individus en fonction de leur nationalité ou de leur religion serait le fait de quelques « phobiques » parmi nous – les autres ne connaissant, du moins on le suppose, que des individus libres et égaux. Mystification valorisante : elle permet d'exempter de tout soupçon les *normaux*, parmi lesquels il fait peu de doute que nous nous rangions. Mais mystification quand même : car la construction d'ordres politiques fondés sur la reconnaissance des droits de l'homme *et* du citoyen implique en quelque sorte un rapport de « phobie » ou d'hostilité à ceux qui, tels les étrangers, ne sont pas citoyens ou qui, tels certains musulmans, font valoir dans l'espace public d'autres appartenances et allégeances que la citoyenneté, c'est-à-dire d'autres appartenances et allégeances que l'appartenance et l'allégeance à un État. En reprenant les mots de Sayad (1996, p. 11), on pourrait dire que la xénophobie et l'islamophobie sont les « produits de nos catégories mentales » et en sont « en même temps l'objectivation extérieure » ; elles sont les corrélats de ce qu'il appelait la « pensée d'État », « dans le sens où cette forme de pensée reflète, à travers ses propres structures (structures mentales), les structures de l'État, telles qu'elles ont été intériorisées au plus profond de chaque individu, telles que chacun les a incorporées à lui-même, les a incorporées au sens littéral du terme, c'est-à-dire faites corps ». Dit en des termes qui, plus que la phobie, devraient nous permettre de nous en reconnaître les sujets : la xénophobie et l'islamophobie sont les produits de la *passion de la Nation*, d'une part, de la *passion des Lumières*, d'autre part. On peut effectivement y voir des formations pathologiques – à condition d'entendre « pathologie » au sens des mots grecs *pathos* et *logos*, dont le mot français est composé. La xénophobie et l'islamophobie sont les formations discursives issues de la passion de la Nation et de la passion des Lumières ; ce sont des discours établissant ce que – dans l'ordre de ces passions – les rapports entre les êtres

4. Les *siens* désignant dans ce contexte la clientèle communautaire musulmane et les *normaux*, la clientèle nationale ou non communautaire.

humains devraient être ou, encore, ce que devrait être, entre ces êtres humains, la distribution des biens matériels et symboliques, c'est-à-dire, *in fine*, la distribution des jouissances.

Les travaux de Dumont suggèrent que la passion de la Nation et la passion des Lumières sont deux dérivés de ce qu'il appelle l'idéologie moderne<sup>5</sup> ; pour autant, il importe de ne pas les confondre. La *passion de la Nation* exige que la liberté et l'égalité soient les attributs des nationaux seulement. Celui qui y est sujet ne peut admettre que l'étranger – ou même le « faux national », c'est-à-dire celui qui est né en pays étranger ou de parents étrangers – ait les mêmes titres que les nationaux à jouir des biens nationaux, c'est-à-dire les mêmes titres que les nationaux à séjourner sur le territoire de l'État et, sur ce territoire, à prendre part (du moins, à prendre une part égale à celle des nationaux) à la production et à la distribution des biens, matériels et symboliques. Au regard de la *passion des Lumières*, deux traits de la tradition musulmane en particulier font difficulté, que Schnapper (1992, p. 181) décrit comme suit.

La pratique de l'islam dépasse le seul domaine religieux, la loi religieuse s'impose à tous les aspects de la vie personnelle et sociale, en d'autres termes, le religieux n'est pas séparé du social et du politique, alors que les sociétés modernes sont fondées sur le principe de la laïcité politique. La tradition musulmane fait une place particulière aux femmes, alors que l'égalité de tous, hommes et femmes, est un principe et une passion des démocraties modernes.

## Les degrés de la blessure morale

Qu'il s'agisse de Latifa et de Nora, de Nouria et de Karima ou de Hanan et de ses compagnes, la blessure morale est toujours liée au fait de se découvrir membres d'un groupe tribalisé. À cette blessure morale initiale, toutefois, d'autres viennent s'ajouter, dont la condition est de n'être pas respectées dans le travail de reconstruction identitaire qui suit cette découverte.

Pensons à Latifa et à Nora, qui l'une et l'autre ont appris tard – au terme du cycle d'études secondaires – qu'elles avaient, de tout temps, été exposées au discrédit. La première phase de leur carrière morale est celle durant laquelle elles ont appris et intégré le point de vue de leurs parents

---

5. Nous renvoyons sur ce point à L. DUMONT, 1977, 1992, 1993. Pour rappel, par « idéologie », Dumont entend l'ensemble des idées et des valeurs communes dans une société (1993, p. 304). Les idéaux cardinaux de l'idéologie moderne sont l'égalité et la liberté ; ils supposent comme principe unique et représentation valorisée l'idée de l'*individu* humain : l'humanité est constituée d'hommes, et chacun de ces hommes est conçu comme présentant, malgré sa particularité et en dehors d'elle, l'essence de l'humanité (1992, p. 17).

et des agents scolaires sur la normalité, acquérant notamment les croyances relatives à la relation entre mérite et orientation scolaires. La deuxième phase est celle durant laquelle elles comprennent qu'aux yeux des nationaux elles sont en quelque sorte « viciées par le péché originel de l'immigration » (Sayad, 1996, p. 16) et ne peuvent être considérées comme des membres *normaux* de la société d'immigration. L'ébranlement psychologique est profond : la blessure morale initiale est directement suivie d'épisodes dépressifs, caractérisés par la haine des *normaux*, la haine des *leurs* et, surtout, la haine d'elles-mêmes. Latifa et Nora refusent d'admettre que leur origine suffit à les définir et à déterminer leur avenir, elles refusent de supporter que, de l'appartenance, on leur impose de passer à l'aparté, elles refusent de se résoudre à la division de la société en deux collectivités, l'une dont elles seraient *out*, l'autre où elles seraient *in*. Aussi bien, leur ajustement à l'ordre national prend-il, dans une quatrième phase, la forme d'un « je n'en veux rien savoir » : le parti pris est celui de se comporter « comme si de rien n'était », soit de s'efforcer d'être encore volontairement ce qu'auparavant elles étaient tout naturellement. Ce « je n'en veux rien savoir », qui constitue leur première ressource contre la dépression, les conduit non à l'assimilation, mais à une forme d'alignement hors des groupes, groupe des *normaux* et groupe des *leurs*.

Désormais, elles ne connaîtront ni membres de la société (d'immigration), ni membres de la communauté (immigrée) – mais, de chaque côté de la ligne de démarcation que le stigmat tribal instaure, des personnes individuelles qu'elles n'identifient pas par la référence d'un côté ou de l'autre. Or ce choix, qu'elles soutiennent y compris quand il les dessert, est disqualifié tant par les *normaux* que par les *leurs* – le risque inhérent à la méconnaissance des frontières sociales est celui d'apparaître comme un *outsider* généralisé. Les *normaux* leur supposent un désir effréné d'assimilation, c'est-à-dire, au fond, intérêt et prétention. Les *leurs* les suspectent de trahison. Il est vrai que, repoussant la loyauté ethnique où elles voient un corollaire du stigmat tribal, elles refusent de se solidariser avec des membres de la communauté dont elles désapprouvent la conduite (à leurs yeux, c'est faire preuve de mépris à l'égard des *leurs* que de considérer l'appartenance à la communauté comme une cause de justification). En somme, Latifa et Nora tentent, désespérément, de faire en sorte qu'une forme de catégorisation qu'elles récusent *ne consiste pas* ; de cette tentative, ni les *normaux* ni les *leurs* ne reconnaissent la valeur. Abondamment critiquées, les deux jeunes femmes traversent à plusieurs reprises d'autres épisodes dépressifs.

Ou encore, pensons à Hanan, Leila et Samira. Pour elles, qui sont plus jeunes, la première et la seconde phase de la carrière morale se recouvrent : d'emblée, elles ont été socialisées dans la connaissance de leur appartenance à un groupe *tribalisé*, d'emblée elles se sont sues « viciées par le péché

originel de l'immigration<sup>6</sup> ». Quand nous les avons rencontrées, toutes trois avaient, au terme d'un long cheminement religieux, fait le choix de porter le voile ; et toutes trois, après épuisement des incitants bienveillants puis malveillants, avaient été exclues de l'école dans laquelle elles poursuivaient des études supérieures pour avoir refusé de l'ôter sur leur lieu de stage. Pourtant, sans réduire leur foi, qui paraît profonde, à une forme de retournement du stigmate, peut-on exclure que leur manière de la vivre et de l'exprimer soit liée au sort qui, dans la société d'immigration, est fait aux populations d'origine marocaine ? Ainsi que l'écrivait Fajersztajn (1998), « Aujourd'hui, le "sale Arabe !" décerné aux Maghrébins par certains en Belgique entraîne aussi bien un pousse à la délinquance, qu'un regain d'amour pour la tradition et pour la religion musulmane. L'assignation à une identité peut provoquer soit une jouissance à s'identifier à l'objet, dans le cas de la délinquance au déchet, soit pousser à l'idéal. » Comme l'identification de certains des *leurs* à la délinquance, l'identification des trois jeunes filles à l'idéal musulman (leur volonté de se conformer et de conformer leur vie à la loi coranique et à la tradition prophétique) réalise la parole de ségrégation contenue dans le discours xénophobe – raison pour laquelle, sans doute, ces identifications peuvent susciter des réactions d'une égale férocité. Hanan, Leila et Samira concèdent bien volontiers que l'islam qu'elles pratiquent n'est ni l'islam du pays d'émigration transplanté dans le pays d'immigration, ni l'islam transmis par les parents à leurs enfants. Il est, comme elles disent, « *une invention, en quelque sorte* », de même que le foulard qu'elles portent. Pourtant, ceux qui leur intiment l'ordre de le retirer voient dans leur refus d'obtempérer non un effet d'identification, mais un effet d'identité, faisant de l'idéal auquel la stigmatisation des leurs les pousse le support d'une stigmatisation redoublée.

*La femme musulmane, c'est le grand débat. Et, évidemment, la femme voilée, c'est toujours la femme soumise. Et des femmes voilées qui sont actives dans la société, [...] cela remet en question beaucoup de choses. D'ailleurs, si elles sont actives, [...] c'est qu'il y a un problème, qu'il doit y avoir une manipulation quelque part. [...] Et là encore, on ne veut pas nous entendre dans ce qu'on est, on ne veut pas nous comprendre dans ce qu'on dit, c'est à chaque fois une remise en question, c'est à chaque fois une interprétation à leur manière. C'est de nouveau le même problème, ça veut dire qu'on ne peut être musulman qu'à leur manière. Pour eux, on est des enfants, et eux des adultes [...] Les arguments de ceux qui nous défendent, c'est toujours : « si vous les excluez, vous allez les remettre dans l'obscurité de leur maison et de leur famille traditionnelle [...] » Ou alors : « [...] le foulard, c'est un problème transitoire. [...] Ce n'est pas la peine de les prendre de front : c'est une crise identitaire. C'est la*

6. Ceci les distingue d'Areti et de Maria, deux sœurs d'origine grecque, qui disent n'avoir pas fait l'expérience de la stigmatisation avant leur conversion à l'islam, qu'elles manifestent en portant le voile.

*première génération élevée ici, vous savez bien que pour cette génération il y a toujours un repli identitaire, ça s'explique de manière sociologique. Cette génération a besoin de repères culturels, de ses racines, après, ça va être fini, ne craignez rien [...] » Mais c'est toujours leur grille de lecture !*

Ces extraits d'entretiens, parmi dix autres que j'aurais pu citer, permettent de spécifier la forme positive de relation à soi que la blessure morale du second degré peut détruire ou léser : non l'*estime pour soi*, qui découle de la reconnaissance intersubjective de la valeur sociale de leurs particularités, mais, plus radicalement, le *respect de soi*, qui dérive de la reconnaissance intersubjective de leur capacité de discernement moral. De même, ils permettent d'apercevoir l'enjeu commun des luttes identitaires que, chacune à leur manière, Latifa et Nora, Nouria et Karima, Meriem et Hanan, Leila et Samira, Assya, Maria et Areti continuent à mener : non la conquête ou la reconquête d'une identité, mais la conquête ou la reconquête de la possibilité de se concevoir comme des personnes morales autonomes ; la conquête ou la reconquête de la possibilité d'échapper à la prescription du sens, de la possibilité de *donner sens, elles-mêmes*, à leur existence.

## Les conditions d'énonciation de la blessure morale

Quelle que soit leur carrière morale, quel que soit le cycle de leurs affiliations, les jeunes filles et jeunes femmes dont le récit s'organise autour de l'énonciation-dénonciation des blessures morales qui les ont affectées ont en commun d'être nées ou d'avoir grandi en Belgique, d'une part, d'être en mobilité ascendante par rapport à leurs parents, d'autre part. Deux faits semblent cruciaux : elles sont intimement convaincues de faire partie des *normaux* (c'est parce qu'elles se savent *normales* qu'elles demandent d'être reconnues comme telles) ; cela, *tout comme* les membres de la société d'immigration qui ne sont pas eux-mêmes issus de l'immigration.

D'autres femmes et jeunes femmes relatent les malheurs qui, dans la société d'immigration, les ont frappées ou ont frappé les leurs sans apparemment s'en indigner : c'est notamment le cas des trois femmes dites « de première génération » que j'ai rencontrées, qui ont immigré en Belgique à l'âge adulte ; c'est aussi celui de Hafida et de Khadija, qui l'une et l'autre ont fait l'objet de mesures de placement dans le cadre de la loi (du 8 avril 1965) sur la protection de la jeunesse, avant d'être condamnées et détenues à l'âge adulte. À partir de leur récit, nous voudrions soulever la question des conditions d'énonciation-dénonciation de la blessure morale, en la liant à la morale de la reconnaissance. On sait que Honneth « accorde une place centrale à l'idée que les faits vécus comme une "injustice" fournissent une clé appropriée pour expliquer, de façon négative et d'abord



par anticipation, le lien interne entre la morale et la reconnaissance» (Honneth, 1997, p. 1274). Mais quelle est la clé que nous livrent les faits qui ne sont pas décrits comme une « injustice », quand d'autres femmes qui ont vécu des faits analogues ou identiques les décrivent ainsi ?

Le fait que madame A., madame B. et madame S. ne se disent pas moralement blessées – le fait qu'elles ne parlent pas d'injustices mais de malheurs – peut s'interpréter de diverses manières. Il est possible qu'elles n'appréhendent pas leurs malheurs en ces termes (dire « c'était écrit » n'est pas dire « c'est injuste » ; et peut-être se rebelle-t-on contre un ordre social, non contre un ordre fatal des choses). Possible aussi qu'elles ne les vivent pas comme tels, parce qu'elles les ont en quelque sorte anticipés et acceptés ou parce qu'elles tiennent qu'ils font partie du lot « normal » des immigrés dans la société d'immigration ; possible enfin qu'elle les vivent comme des injustices, mais considèrent qu'elles ne sont pas, en tant qu'immigrées, autorisées à le faire valoir, *a fortiori* à une personne qui n'est pas issue de l'immigration. Quoi qu'il en soit, ceci est certain : contrairement aux jeunes filles et jeunes femmes qui se disent moralement blessées, madame A., madame B. et madame S. ne s'attendaient pas à être considérées et reconnues par les membres non immigrés de la société d'immigration autrement qu'en leur qualité d'immigrées, *et elles ne le demandent pas*. Peut-être est-il trop fort de parler de mépris réciproque ; mais pour les trois femmes, dont la carrière morale correspond au quatrième type identifié par Goffman, les *normaux* sont les *leurs* (ce sont les *leurs* qui sont *normaux*). Et si, pour établir ou rétablir une forme positive de relation à elles-mêmes, il leur faut, comme à chacun, « le soutien que leur apportent les réactions d'approbation d'autres sujets » (Honneth, 1997, p. 1274), ces autres sujets dont elles dépendent pour la préservation de leur intégrité sont, non les membres de la société d'immigration, mais les membres de la communauté immigrée.

Dans le cas de Hafida et de Khadija, la situation est différente. L'histoire protectionnelle et pénale des deux jeunes femmes – une histoire qui trouve son origine dans le conflit qui opposa leur père et leur juge au tribunal de la jeunesse – a eu pour effet de les couper et des membres de la société d'immigration et des membres de la communauté immigrée. Parce qu'elles ont intégré le jugement moral qui était porté sur elles et par les *normaux* et par les *leurs* (« *mon père voulait mon bien, mon juge voulait mon bien, et moi j'étais entre eux deux, je fermais les yeux et je ne voyais plus rien* », dit Hafida), cette histoire a aussi détruit toute forme de relation positive à elles-mêmes. Si Hafida et Khadija ne s'indignent pas, c'est qu'à leurs propres yeux elles ne sont ni dignes d'être estimées, ni dignes d'être respectées, ni finalement dignes d'exister ; leur récit nous rappelle, de façon tragique, que la condition de possibilité de l'indignation est le sentiment de sa propre dignité.

## LES IMPLICATIONS

Deux expériences sont communes aux jeunes filles et aux jeunes femmes qui disent avoir été moralement blessées ; toutes deux sont des expériences de double disqualification. Les leçons qu'il faut en tirer concernent d'une part les radicaux du stigmatisme tribal (la passion de la Nation et la passion des Lumières), d'autre part les degrés de la blessure morale. Au premier degré, elle a pour origine le fait de se découvrir membre d'un groupe social tribalisé ; au second degré, elle résulte de la disqualification des modalités et des produits du processus de reconstruction identitaire qui suit cette découverte, quels que soient la carrière morale et le cycle des identifications de la personne stigmatisée. Les récits des femmes dites de première génération nous apprennent que le fait de se déclarer moralement blessé vaut demande de reconnaissance ; ils nous enseignent également que cette demande n'est adressée qu'à ceux dont nous partageons les croyances identitaires ou que nous aimons, estimons ou respectons, qui sont constitués en *autrui significatif*. Les récits de Hafida et de Khadija nous apprennent qu'il n'y a pas d'annonciation-dénonciation des blessures morales si l'intégrité des personnes concernées est à ce point détruite que celles-ci ont perdu jusqu'au sentiment de leur propre dignité.

Il reste à tenter de répondre à cette question : quelles *formes* d'actions interculturelles introduire ou soutenir, qui permettraient de préserver, un tant soit peu, l'intégrité des personnes identifiées comme les membres de groupes sociaux *tribalisés* ? Nous tenterons, dans un premier temps, de tirer de ce qui précède les principes moraux qui doivent orienter l'action interculturelle ; dans un second temps, nous essaierons de décrire ce que pourraient être les formes d'actions interculturelles répondant aux exigences d'une morale de la reconnaissance.

## Principes d'orientation des actions interculturelles

De manière générale, on posera que, dans la perspective d'une morale de la reconnaissance, le critère de la qualité morale d'une action est ceci : elle permet de *garantir les conditions intersubjectives dans lesquelles une personne peut préserver son intégrité*. Plus précisément, si l'on reprend la distinction entre les trois formes positives de relation à soi-même que Honneth établit à partir de son analyse phénoménologique des blessures morales, elle permet de garantir les conditions intersubjectives dans lesquelles une personne peut acquérir, maintenir ou reconquérir une certitude élémentaire quant au fait qu'elle est, *primo*, digne d'exister, *secundo*, digne d'être respectée, *tertio*, digne d'être estimée. Étant entendu, comme le précise Honneth, que « la justification des droits et des devoirs moraux proprement dits ne peut avoir lieu qu'en tenant compte des aspirations de tous les individus » (1997, p. 1276).

De cette exigence – garantir les conditions intersubjectives dans lesquelles une personne peut préserver son intégrité – se déduisent deux principes généraux d'orientation des actions interculturelles. Le premier correspond à un *devoir positif* de reconnaissance : les actions interculturelles doivent elles-mêmes constituer des formes de reconnaissance, c'est-à-dire qu'elles doivent elles-mêmes contribuer à établir, maintenir ou rétablir des formes positives de relation à soi. Le second correspond à un *devoir négatif* : les actions interculturelles ne doivent pas elles-mêmes constituer des formes de mépris ou de déni de reconnaissance, c'est-à-dire qu'elles ne doivent pas elles-mêmes contribuer à détruire ou à léser certaines formes positives de relation à soi. Contrairement aux apparences, ceci n'est pas un truisme, mais une exigence qu'il est difficile de soutenir.

À ces principes généraux trois principes particuliers doivent être ajoutés. Le premier pourrait s'appeler *principe d'altérité*. Nous le tirons de cette observation : s'agissant des jeunes filles et des jeunes femmes qui sont nées ou qui ont grandi en Belgique, le respect et l'assentiment solidaire des alter ego communautaires ne sont pas des conditions suffisantes du *respect de soi* et de *l'estime pour soi*. C'est non seulement par les *leurs*, mais également par les *normaux* que les membres du groupe *tribalisé* attendent d'être reconnus ; à tout le moins en va-t-il ainsi tant qu'à leurs yeux le respect et l'assentiment des *normaux* ont encore une valeur (car quand la demande de reconnaissance adressée aux membres du groupe *tribalisant* est désespérée, quand elle s'est, pendant des années, heurtée à une fin de non-recevoir, leur disqualification peut être, sinon la seule ressource des membres du groupe *tribalisé*, du moins l'une de celles qu'ils peuvent le plus aisément mobiliser (c'est sans doute l'un des enjeux de l'action interculturelle que d'éviter ces formes de totalisation communautaire)<sup>7</sup>.

Pratiquement, le *principe d'altérité* implique que les actions interculturelles doivent viser non seulement les membres du groupe *tribalisé*, mais aussi les membres du groupe *tribalisant*. Si l'on considère comme bonne l'action qui permet de garantir les conditions intersubjectives dans lesquelles les membres du groupe *tribalisé* peuvent préserver leur intégrité, alors, est bonne non seulement l'action interculturelle qui tend à les reconnaître sans les mépriser, mais aussi celle qui tend à modifier les représentations sociales des membres du groupe *tribalisant*, donc à agir sur ces formations discursives que sont la passion de la Nation et la passion des

---

7. Par rapport à l'expérience première du mépris, la disqualification des membres du groupe social *tribalisant* et la totalisation communautaire sont logiquement et chronologiquement secondes (ce qui ne signifie pas qu'elles ne peuvent ensuite se développer de manière autonome, ni à l'inverse qu'elles le doivent). Il en va notamment ainsi de l'investissement de certains membres des groupes issus de l'immigration marocaine ou de l'immigration turque dans divers néo-communautarismes musulmans. Sur ce point, voir Brion, 1999, p. 60-61.

Lumières. Par ailleurs, si, parmi les membres du groupe social *tribalisé*, les premiers destinataires de l'action interculturelle sont ceux qui, étant nés ou ayant grandi en Belgique, dépendent de la reconnaissance des membres du groupe *tribalisant* pour établir, maintenir ou rétablir des formes positives de relation à eux-mêmes, les immigrés dits de première génération – les personnes dont la carrière morale correspond au quatrième type décrit par Goffman –, qui peuvent *a priori* ne pas sembler intéressés, en sont les destinataires seconds : car il importe à leurs enfants de les voir et de les savoir reconnus par les membres non immigrés de la société d'immigration.

Le deuxième principe particulier est le *principe de diversité* ; d'une certaine manière, il constitue le corollaire du *devoir négatif* de reconnaissance déjà évoqué plus haut. Nous l'extrayons de deux constatations. D'une part, constatation de la *diversité des carrières morales* des femmes que nous avons rencontrées, notamment de la diversité du cycle de leurs identifications et de leurs affiliations ; d'autre part, constatation de la *disqualification* du travail de reconstruction identitaire qui suit la découverte du stigmate tribal. En effet, quelle que soit leur carrière morale, quel que soit le cycle de leurs identifications et de leurs affiliations, ces femmes sont les objets (non les sujets) de discussions passionnées consacrées à ce qu'elles sont et à ce qu'elles devraient être, en tant que femmes issues de l'immigration et en tant que femmes musulmanes – et cela, sans aucun doute, fait partie du lot de souffrances qu'elles ont à porter.

Le *principe de diversité* implique que la programmation d'actions interculturelles ne doit pas viser la promotion d'une identification en particulier. Suivant les catégories d'Altay Manço (1999, p. 96), la programmation ne doit privilégier ni la voie de l'assimilation individuante, soit l'invisibilisation, ni celle de la différenciation individuante, soit l'ethnisation. Bien plutôt, elle doit en reconnaître la diversité, dans l'ordre synchronique, et la plasticité, dans l'ordre diachronique<sup>8</sup>.

Le troisième principe particulier est le *principe de proactivité*. Il est tiré de l'observation qu'il n'y a pas d'énonciation-dénonciation de blessures morales – c'est-à-dire qu'il n'y a ni attente ni demande de reconnaissance lorsque l'intégrité des personnes blessées est à ce point lésée ou détruite qu'elles ont perdu jusqu'au sentiment de leur propre dignité. Comme son nom l'indique, le *principe de proactivité* implique que la demande ne doit pas constituer le seul ressort de la programmation d'actions interculturelles.

---

8. Il s'agit de reconnaître, au sens faible d'*admettre comme réel* ; à supposer qu'on l'entende au sens fort d'*admettre comme légitime*, ce qui nous paraît devoir être admis comme légitime est moins telle ou telle identification que le principe de diversification.

## Formes d'actions interculturelles

Nous en venons, pour finir, aux formes que l'action interculturelle pourrait prendre pour répondre aux exigences d'une morale de la reconnaissance. Par souci de clarté, nous ferons comme si les actions interculturelles étaient destinées tantôt aux membres du groupe *tribalisé*, tantôt aux membres du groupe *tribalisant*; nous insistons sur le fait qu'il ne s'agit là que d'une distinction analytique; rien, *a priori*, n'exige qu'elle se réalise en pratique.

*Forme des actions destinées aux membres du groupe tribalisé.* Nous avons écrit plus haut que, dans la perspective d'une morale de la reconnaissance, le critère de la qualité morale d'une action est ceci : cette action permet de *garantir les conditions intersubjectives dans lesquelles une personne peut préserver son intégrité*. Encore faut-il, à la suite de Honneth, distinguer les conditions intersubjectives qui permettent à cette personne d'établir, de maintenir et de rétablir ces formes positives de relation à soi que sont la confiance en soi, le respect pour soi et l'estime de soi. Concrètement, la question des formes de la reconnaissance est donc la suivante : quelles sont les conditions intersubjectives – quel est le dispositif – que l'action interculturelle instaure ? Et ces conditions sont-elles de nature à confirmer aux membres du groupe *tribalisé* qu'ils sont, *primo*, dignes d'exister, *secundo*, dignes d'être respectés, *tertio*, dignes d'être estimés ? Pour que ce soit le cas, il faut, en premier lieu, que ce que Honneth (1997, p. 1275) appelle leurs « nécessités » ou « leurs besoins et leurs vœux physiques » soit considéré comme « une partie exprimable » de leur personne<sup>9</sup> ; en deuxième lieu, que toutes les personnes que l'action interculturelle réunit soient considérées et traitées comme des sujets dotés de la même faculté de discernement moral ; en troisième lieu, que ces personnes soient considérées et traitées comme des sujets dotés d'aptitudes singulières ou particulières ayant une valeur constitutive pour une communauté concrète. Nous insistons sur le fait que le concept de « communauté concrète » ne renvoie pas, ou pas nécessairement, au groupe social *tribalisé* : une troupe de comédiens, un orchestre de musiciens, une compagnie de danseurs, une équipe de sportifs, une société d'amateurs ou de professionnels... ou, encore, l'ensemble des élèves d'une école, l'ensemble des malades d'un hôpital, l'ensemble des détenus d'une prison... sont, à mes yeux, autant de « communautés concrètes ». Ces conditions sont nécessaires et suffisantes. L'action interculturelle peut, mais ne doit pas, pour atteindre ses objectifs, viser l'interculturalité en tant que telle.

*Forme des actions destinées aux membres du groupe tribalisant.* Trop d'actions visant à modifier les représentations sociales des membres du groupe *tribalisant* manquent leur objectif pour avoir abordé leurs

9. Condition qui, le plus souvent, n'est ni réalisée ni réalisable en détention.

destinataires par ce qui, pour eux comme pour nous, a valeur d'insulte – le racisme, la xénophobie, l'islamophobie –, générant au mieux un repli défensif, au pire l'adhésion à ce qu'elles dénoncent (c'est-à-dire l'identification au stigmaté). Pour des raisons éthiques et pratiques, il importe que ces actions ne soient elles-mêmes ni méprisantes ni moralement blessantes. Non qu'il s'agisse de faire preuve, en l'occurrence, d'une quelconque complaisance – mais l'enjeu est de susciter un travail sur les passions dont, tous, nous sommes les sujets. Pour les membres du groupe social *tribalisant* comme pour les membres du groupe social *tribalisé*, ce travail ne peut débuter que si l'action interculturelle instaure les conditions permettant aux personnes auxquelles elle est destinée de ne pas se sentir méconnues dans la compréhension qu'elles ont d'elles-mêmes.

## BIBLIOGRAPHIE

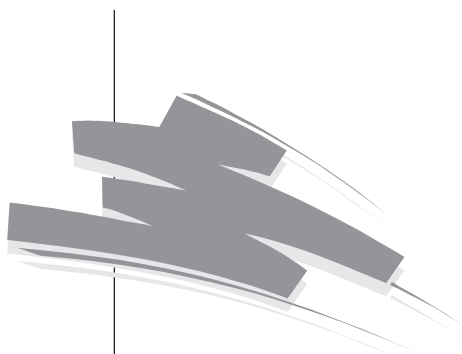
- BRION, F. (1999). « Questions à propos de la contribution d'Hervé Pourtois », *Recherches sociologiques*, n° 2, p. 57-68.
- BRION, F. (2000). « Des jeunes filles à sauver aux jeunes filles à mater : identité sociale et islamophobie », dans U. Manço (dir.), *Voix et voies musulmanes en Belgique*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, p. 115-146.
- BRION, F. et U. Manço (1999). *Muslim Voices in the European Union : Belgian Country Report*, Bruxelles, FUSL-CES.
- DUMONT, L. (1977). *Homo aequalis, I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
- DUMONT, L. (1992). *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- DUMONT, L. (1993). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- FAJERSZTAJN, R. (1998). « De la jouissance obscène au plus-de-jouir. À propos du témoignage et de son adresse », *Quarto. Revue de psychanalyse*, n° 66, p. 22-25.
- GOFFMAN, E. (1979). *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- GOFFMAN, E. (1986). *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York, Simon & Schuster.
- HONNETH, A. (1990). « Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung », *Merkur*, p. 1043-1054.
- HONNETH, A. (1997). « Reconnaissance », dans M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, p. 1272-1278.

- MANÇO, A. (1999). *Intégration et identités. Stratégies et positions des jeunes issus de l'immigration*, Paris et Bruxelles, De Boeck Université.
- MANÇO, U. (dir.) (2000). *Voix et voies musulmanes en Belgique*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis.
- SAYAD, A. (1996). « L'immigration et la "pensée d'État". Réflexions sur le "double peine" », dans S. Palidda (dir.), *Délit d'immigration*, Bruxelles, Commission européenne, p. 11-29.
- SCHNAPPER, D. (1992). « Communautés, minorités ethniques et citoyens musulmans », dans B. Lewis et D. Schnapper (dir.), *Musulmans en Europe*, Avignon, Actes Sud, p. 181-197.





## C HAPITRE 8



# RECONNAISSANCE, ÉQUITÉ ET JUSTICE

*Le cas des politiques  
de santé*

---

**GUY JOBIN**

*Université Laval*

**DANIELLE LAUDY**

*Université de Montréal*

---



**L**a crise actuelle des systèmes de soins occidentaux – qu’ils soient publics ou privés – engendre des dilemmes éthiques qui obligent à revoir les catégories d’analyse habituellement utilisées en bioéthique et en gestion des soins de santé. C’est l’éthique de la distribution des soins de santé qui doit répondre aux défis suscités par cette crise et qui doit accompagner les efforts de réaménagement financier, institutionnel et politique des systèmes de soins. Ce contexte est le cadre dans lequel nous situons notre réflexion sur les enjeux de justice et d’équité inhérents à l’élaboration et à l’application de politiques de santé. Notre but est de montrer en quoi la théorie et l’éthique de la reconnaissance peuvent contribuer à voir autrement des enjeux qui paraissent paradoxaux et moralement insolubles.

Du point de vue de la théorie de la reconnaissance, cet essai doit être considéré d’abord et avant tout comme un test heuristique quant à sa portée pratique. Partant, qu’elles s’inscrivent, d’une part, dans une lecture sociale inspirée par les sciences humaines comme chez Honneth (2000) ou, d’autre part, dans une lecture éthico-politique comme chez J.-M. Ferry (1991) ou encore dans une lecture philosophico-politique comme chez Taylor (1994), les théories de la reconnaissance doivent être mises à l’épreuve afin de vérifier leur potentiel critique et normatif. En effet, toute théorie porteuse de prétentions critiques et normatives – pouvant donc être concrétisées par des actions et des initiatives dans le cours « normal » de la vie – doit passer non seulement le test de la cohérence logique interne, mais également le test de la double capacité « explicative » et correctrice des actions déjà posées et institutionnalisées.

Nous procéderons en trois étapes. La première étape présentera sommairement le contexte actuel des systèmes de soins de santé contemporains et les bouleversements qu’il induit sur le plan de l’articulation

entre les perspectives de la santé publique et celles du geste clinique. Il va de soi que nous verrons aussi l'impact de ces bouleversements sur la discipline de la bioéthique. La seconde partie sera consacrée à poser les fondements du geste clinique en tant qu'instance de reconnaissance. Nous y montrerons entre autres que la théorie de l'identité intrinsèque à celle de la reconnaissance (la tension entre universalité et singularité) y joue un rôle essentiel<sup>1</sup>. L'objectif de cette seconde partie est d'illustrer qu'une tentative d'articulation entre éthique de la santé publique et éthique clinique ne peut se faire sans prendre en compte une vision renouvelée de la finalité même du geste clinique. Enfin, en troisième partie, nous relèverons quelques pistes ouvertes par la thématique de la reconnaissance dans les débats sur les politiques de santé.

## CONTEXTE ACTUEL DU SYSTÈME DES SOINS DE SANTÉ

### Crise économique et développement technoscientifique

Les trois dernières décennies ont clairement mis en évidence que les progrès technoscientifiques dans le domaine biomédical conduisent paradoxalement à une impasse. En effet, la mise au point de nouveaux médicaments et de techniques requérant un nouvel équipement induit une constante augmentation de l'offre de soins. À celle-ci correspond une augmentation de la demande résultant de l'allongement de l'espérance de vie et du vieillissement de la population. Cette situation, conforme à la logique de l'économie libérale basée sur la loi de l'offre et de la demande, entraîne toutefois un accroissement constant des coûts de santé. Un certain ajustement était encore possible durant les années de prospérité économique pendant lesquelles les individus et les gouvernements disposaient de sommes considérables à investir dans la santé, mais la longue crise économique de fin de siècle amorcée par le choc pétrolier de 1973 a sensiblement réduit les capacités financières des individus aussi bien que des États.

---

1. Tout au long de ce chapitre, nous faisons une distinction conceptuelle entre le couple universalité-singularité et le couple collectif-individuel. Les concepts d'universalité et de singularité sont des catégories « transcendantales » de l'identité contemporaine. Ce sont des assises de la constitution de l'identité des individus et des collectivités appartenant aux démocraties pluralistes et sécularisées. Le couple collectif-individuel, on l'aura deviné, décrit donc des modalités vécues de l'identité contemporaine où s'interpénètrent l'universel (ce qui est commun à tous les citoyens) et le singulier (ce qui fait l'unicité de ce citoyen-là).

Par ailleurs, le développement technoscientifique continuait, lui, de progresser à un rythme exponentiel. Il est apparu évident qu'il n'était plus possible de tout offrir à tout le monde. Il s'ensuit que la norme capitale d'une distribution des soins de santé selon les besoins, laquelle encourageait les citoyens à revendiquer l'accès à chacun des soins de santé susceptibles de lui procurer un bienfait, est fondamentalement remise en cause. Dans ce contexte, des choix douloureux s'imposent. Des questions inouïes et tragiques surgissent : peut-on offrir un cœur artificiel à un patient en grave insuffisance cardiaque si cette mesure grève le budget de l'établissement au point de l'empêcher de moderniser les salles d'opération ? Comment évaluer ce qu'est un soin « coûteux » ? en fonction du nombre d'années de vie espérées ? de l'amélioration attendue du point de vue de la qualité de vie ? du rôle social du patient en tant que soutien de famille ou sur le plan professionnel ? Ce questionnement heurte de plein fouet à la fois le sens commun et les attentes des citoyens face à la disponibilité des soins de santé dans des sociétés où règne une relative abondance.

## Repositionnement de la question éthique

La discussion sur la distribution des soins de santé est alors renvoyée à la croisée de deux axes structurels de tension. Le premier axe est celui de la tension entre bien commun et bien individuel. Le bien commun que représente le système de santé (et son maintien à assurer) devient une sorte d'en-soi qui peut alors être opposé au bien des individus pris un à un. La réduction de la capacité de payer des tiers-payeurs (l'État au Canada, les compagnies d'assurances ou les organisations de *managed care* aux États-Unis), conjuguée à l'impératif de servir les besoins de santé de la population, fait que les demandes individuelles de soins seront évaluées en fonction du « fardeau » qu'elles imposent au système. Le second axe de tension, intimement lié au premier, inscrit cette problématique dans une perspective diachronique. En effet, des choix doivent être faits aujourd'hui pour assurer la viabilité à venir du système de soins. C'est dans cette optique qu'il faut interpréter la mise sur pied de nombreuses commissions – la commission Clair au Québec<sup>2</sup> et la commission Romanow au Canada<sup>3</sup> – qui prennent acte de cette nouvelle donne économique pour penser

---

2. Commission d'étude sur les services de santé et les services sociaux, *Les solutions émergentes : rapport et recommandations*, Québec, ministère de la Santé et des Services sociaux, 2000.

3. Au moment d'écrire ces lignes, la commission Romanow est encore en processus de consultation et publie régulièrement des rapports d'étapes. Voir le site Web de la commission : <[www.healthcarecommission.ca](http://www.healthcarecommission.ca)>.

l'avenir des soins de santé<sup>4</sup>. Dans cette perspective, c'est le bien commun des générations futures qui devient alors opposable au bien commun des utilisateurs actuels du système de santé.

Ce contexte général d'insuffisance des ressources aura inévitablement des répercussions sur la réflexion bioéthique. L'émergence d'un troisième champ de la réflexion bioéthique, l'éthique de la santé publique – après l'éthique de la recherche biomédicale et l'éthique clinique –, ne peut se comprendre que dans ce climat de remise en question des finalités des systèmes occidentaux de soins de santé. Devant la nécessité d'agir pour éviter l'implosion des systèmes de soins, on a senti le besoin d'élaborer et d'instaurer de manière effective des politiques de santé publique, lesquelles sont appelées à « gérer » les tensions structurelles évoquées plus haut<sup>5</sup>. De manière concomitante, une réflexion éthique s'est mise en place pour accompagner cet effort de délibération et d'action sur le terrain de la santé des collectivités. Ce qui n'est pas sans incidence sur l'unité du domaine même de la bioéthique.

En effet, avec l'émergence de ce nouveau champ, on assiste à la structuration d'une pensée éthique sur la distribution des soins de santé qui s'articule autour de la réalité de la population<sup>6</sup>, alors qu'en éthique clinique cette pensée est axée sur l'individu. Ce faisant, c'est l'« objet » et l'aune de la réflexion éthique qui changent. En effet, si l'éthique clinique est ordonnée au patient, à sa singularité, à l'unicité de chaque cas, l'éthique des politiques de santé publique vise la collectivité, la population, le grand nombre. Ce changement ne représente pas qu'une différence de degré de la réflexion ; il s'agit en somme d'une différence d'espèce...

- 
4. Notons également l'effort du Collège des médecins du Québec qui, en 1998, présentait sa vision des nouveaux défis attendant le médecin québécois des années 2000 et qui fait explicitement référence aux problèmes du système québécois de soins de santé : Commission sur l'exercice de la médecine des années 2000, *Nouveaux défis professionnels pour le médecin des années 2000*, Montréal, Collège des médecins du Québec, 1998, 277 p.
  5. Bien sûr, la santé publique existe depuis le Moyen Âge. L'histoire de la médecine le montre bien (voir V. Nutton, « La médecine au Moyen Âge en Europe occidentale (1000-1500) », dans L. Conrad *et al.*, *Histoire de la lutte contre la maladie. La tradition médicale occidentale, de l'Antiquité à la fin du siècle des lumières*, Paris, Institut Synthélabo, 1999, p. 175-178). La nouveauté des dilemmes éthiques actuels en santé publique vient donc de la mise en place de modes de gestion bureaucratique (les politiques de santé publique) dans un système de soins à la fois fortement intégré et démultiplié en un ensemble d'instances décisionnelles ou de prestation de soins.
  6. C'est vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle que la perspective statistique et populationnelle vient structurer la connaissance en santé publique (voir Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 100, 1963, p. 21-36).

## Les conséquences pour la tâche bioéthique

Dans un premier temps, ce « changement d'échelle » s'accompagne d'une cohabitation pacifique. La pratique clinique poursuit son élan séculaire en se préoccupant du bien individuel du patient. En conséquence, l'éthique clinique met surtout l'accent sur le respect de l'autonomie du patient par les professionnels. Les questions de justice distributive sont étrangères au mode de pensée du geste clinique<sup>7</sup>. De leur côté, les politiques de santé publique, en se situant sur un autre plan, sont accompagnées par une réflexion éthique dont l'objet est nommément la notion de justice distributive. Tant que la situation économique n'exigeait pas de redéfinir les règles de distribution des soins et de s'écarter d'une distribution basée sur les besoins, la relative indépendance des deux domaines ne semblait pas problématique. Mais, justement, cette indépendance est remise en cause par l'insolvabilité chronique des systèmes de soins de santé. L'éthique clinique s'en trouve ébranlée, et ce, en deux points névralgiques.

Il y a d'abord le risque de miner le fondement même de la relation soignante : la confiance que le patient accorde à la médecine et qui repose en bonne partie sur la perception que le système de santé pourra répondre à ses besoins. La mise en place de politiques d'organisation et de distribution des soins ne laisse pas la relation clinique en l'état. Celle-ci est recadrée dans un contexte beaucoup plus large. L'« irruption » du tiers-payeur – qui pourtant a toujours été présent, mais de manière beaucoup plus discrète – vient faire éclater l'intimité de la relation soignante. Il en résulte que le contenu de cette dernière prend une dimension publique, pour ne pas dire politique, en devenant objet de gestion, d'examen serré, mais non plus uniquement en termes de qualité des soins prodigués, mais aussi dans une perspective d'efficacité. On peut objecter, à première vue, que cet examen serré apporte des bénéfices en éliminant des pratiques non fondées sur des données probantes<sup>8</sup>. Cependant, la reprise politique des résultats de ce genre d'examen, et l'exemple du National Health Services

---

7. Même si le serment d'Hippocrate indique de ne pas commettre d'injustice, c'est du domaine de la justice commutative (égalité dans les échanges) qu'il s'agit et non de la justice distributive. Voir également E. Pellegrino, « Toward a Virtue. Based Normative Ethics for the Health Professions », dans *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 5, n° 3 (1995), p. 270.

8. À ce titre on peut donner comme exemple québécois le travail de l'AETMIS : l'Agence d'évaluation des technologies et modes d'intervention en santé (l'ancien Conseil d'évaluation des technologies en santé), qui cherche justement à évaluer d'un point de vue du système de santé l'adoption de nouvelles pratiques cliniques et chirurgicales.

de Grande-Bretagne le montre, peut être appliquée de manière incohérente, au détriment d'une juste distribution des soins et en négligeant la particularité des cas (Sassi, Le Grand et Archard, 2001, p. 762-763)<sup>9</sup>.

En second lieu, et en lien avec ce que nous venons de dire, cette réarticulation de la clinique sur les politiques de santé publique s'effectue dans une optique utilitariste. Elle se fait en privilégiant les actions cliniques par des critères économiques ou encore d'utilité ou d'efficacité (*outcomes*)<sup>10</sup>. Or, le milieu clinique est réfractaire à ce type de justifications fondant des normativités bureaucratiques ou économiques, lesquelles lui sont, en principe, étrangères. En effet, rares sont les soignants qui sont prêts à porter l'odieux de rendre des décisions de ce genre en s'appuyant sur des critères autres que médicaux. La fonction de « *gate-keeper* » du système de santé implique par ailleurs une confusion des rôles qui place les médecins dans des conflits d'intérêts et, en dernière analyse, des conflits d'allégeances. L'expérience du *managed care* états-unien l'a démontré à satiété.

## Le problème éthique de la réarticulation

Cette tentative d'articulation du contenu de la clinique à celui des impératifs de politiques publiques de santé a pour principale lacune de ne pas prendre acte d'un trait fondamental de toute politique de soins : la tension qu'elle induit entre justice distributive et équité. En effet, la plupart des dilemmes éthiques liés aux politiques de santé surgissent d'un conflit entre une norme généralisée et son application au cas par cas. Selon Guy Durand : « La justice désigne donc les justes règles d'attribution des ressources en santé dans une perspective d'ensemble, alors que l'équité concerne le souci de l'individu concret » (1999, p. 271). Sont ici énoncés des concepts éthiques que l'on peut facilement reporter à notre problématique : les politiques de santé publique ont une tendance lourde à subordonner l'équité à la justice distributive, alors que c'est l'inverse dans le geste clinique.

La tension entre justice et équité ne peut alors être aussi rapidement résolue par des analyses coûts-bénéfices ou coûts-efficacité, car celles-ci opèrent une réduction dans le processus du jugement moral à poser en

---

9. Pour une réflexion plus générale sur le sujet, voir Daniel Callahan, « How much medical progress can we afford? Equity and the cost of health care », dans *Journal of Molecular Biology*, vol. 319, n° 4 (2002), p. 885-890.

10. Les analyses coûts-bénéfices comparent entre elles des pratiques ou des médicaments sur une base purement économique. Les analyses coûts-efficacité font le même type de comparaison, mais en termes de coût monétaire par année de vie ajoutée et de qualité de vie.



situation. S'appuyant sur des données populationnelles, ces analyses ne tiennent compte que des conséquences de l'action clinique, lesquelles sont vues sous l'angle de la viabilité du système. Tout en reconnaissant que cette dimension est importante pour le jugement clinique, il appert qu'une telle approche ne rend pas justice à la complexité des situations cliniques où ce sont des individus, en chair et en os, à chaque fois uniques, qui en sont les protagonistes (tant les soignants que les patients).

En d'autres mots, la solution utilitariste d'articulation de la clinique aux contraintes de la gestion bureaucratique des soins de santé et, partant, de l'éthique clinique aux impératifs de l'éthique des politiques de santé n'est ni suffisante ni satisfaisante. Est-il possible de dépasser le cadre limité d'une réflexion utilitariste pour envisager les dilemmes en santé publique ? Si oui, comment et par où commencer ?

Répondre positivement à la première question suppose que l'on examine le rapport entre justice distributive et équité dans un contexte de ressources insuffisantes. Et plutôt que de poser d'emblée en opposition justice et équité – ainsi que le suggère une approche utilitariste exacerbée –, il vaut mieux les considérer comme en tension féconde à partir d'un autre paradigme éthique. C'est ce que nous voulons faire dans les pages suivantes en montrant la fécondité heuristique de la théorie de la reconnaissance pour repenser le dilemme des politiques de santé publique.

## POUR UN DÉPLACEMENT DES CATÉGORIES ÉTHIQUES

Le point d'appui que peut offrir la théorie de la reconnaissance est celui d'un déplacement des catégories dans lesquelles le problème éthique est posé. Les approches habituelles en bioéthique n'offrent pas de solution satisfaisante à cet égard. D'une part, la réflexion bioéthique influencée par la classique approche principielle de Beauchamp et Childress (2001) – approche prépondérante en bioéthique anglo-saxonne – a tendance à opposer le principe du respect de l'autonomie des individus à celui de la justice distributive. La méthodologie de spécification (*specification*) et de pondération (*balancing*) de principes *prima facie* prônée par ces auteurs ne permet pas d'envisager un lien interne ou structurel entre justice et équité. D'autre part, comme nous l'avons vu, une approche conséquentialiste a plutôt tendance à subordonner l'équité à la justice, la perspective du grand nombre, ou du système, occultant celle des individus.

Il s'agit donc de montrer comment la théorie de la reconnaissance nous permettra de sortir de ces ornières théoriques. Nous invoquerons particulièrement la théorie de l'identité personnelle qui, chez Honneth et Ferry, intègre tant une dimension d'universalité juridique qu'une dimension de singularité (Honneth, 2000). C'est en cela que s'opérera un

déplacement des catégories. En effet, le regard éthique ne se portera pas d'abord sur un conflit entre des normes qui se joue au-delà des acteurs. Il s'agira plutôt de comprendre que la tension universalité-singularité s'incarne par et dans les individus ; que cette tension traverse toutes les personnes concernées de part en part. Le conflit ne se réduira pas à deux normativités concurrentes, d'une part, et indépendantes des citoyens, d'autre part, qui s'affronteraient. Au contraire, ce conflit mobilisera des dimensions constitutives de l'identité des citoyens, soit les dimensions universelle et singulière de leur identité.

C'est donc dire que pour articuler l'éthique clinique à l'éthique de la santé publique nous proposons une démarche réflexive en deux temps. Il s'agit d'abord de conceptualiser le geste clinique en tant qu'instance de reconnaissance. Puis de penser l'éthique de la reconnaissance comme paradigme de l'éthique clinique<sup>11</sup>.

## **La relation soignante et l'asymétrie du savoir et du pouvoir**

Premièrement, si on analyse la rencontre clinique en prenant comme point de vue celui du savoir, et de son corollaire le pouvoir, il faut admettre que se font face un expert médical-soignant et un patient souffrant et vulnérable. C'est justement en raison de la fragilisation de soi découlant de la maladie qu'on se tourne vers le monde médical et son offre de soins. La souffrance en appelle à l'expertise. La relation soignante – qui lie la demande et l'offre – se structure donc dans une asymétrie de savoir et de pouvoir. Cette inéluctable différence entre l'offrant et le demandeur n'invalide pas la possibilité de reconnaissance entre personnes. Toutefois, cette asymétrie constitutive de la relation soignante doit être prise en compte. C'est l'un des aspects sur lesquels une éthique de la reconnaissance peut apporter une forme d'éclairage et de rééquilibrage. L'éthique de la reconnaissance aura ici comme but de fluidifier ce rapport expertise-vulnérabilité afin d'éviter que l'expert, en vertu de son savoir qui nomme les choses et de son pouvoir agissant, ne s'arroge entièrement la capacité d'action et de décision dans la relation soignante.

---

11. L'espace nous manque pour effectuer cette démarche, mais nous indiquerons ici des pistes pertinentes pour notre discussion.

## La relation soignante : intermédiaire entre proximité et impersonnalité

Deuxièmement, la relation soignante a ceci de particulier qu'elle se situe quelque part entre une relation de proximité et une relation d'impersonnalité. Dans les termes de Ricoeur (1984, 1990a, 1990b), c'est une relation qui se situe entre la relation à autrui et la relation avec l'autre comme chacun. Donc, ni tout à fait relation directe à autrui en raison des nombreuses médiations institutionnelles et professionnelles venant s'interposer entre le professionnel et le patient, ni tout à fait relation impersonnelle avec un chacun en raison de l'attention à la souffrance singulière propre et unique à chaque individu. La relation soignante occupe une position intermédiaire dont on doit tenir compte lorsque vient le temps de l'analyser avec les outils d'une théorie de la reconnaissance<sup>12</sup>. L'articulation entre les impératifs de justice liés à la relation d'impersonnalité et ceux de compassion liés à la relation de proximité peut être avantageusement éclairée par la réflexion, en théorie de la reconnaissance, sur l'articulation entre les processus de reconnaissance centrés sur l'universalité de l'individu et ceux centrés sur sa singularité.

Ayant décrit la structure de la relation soignante, on peut maintenant se poser la question de son « objet ». En d'autres termes, à quoi cette structure est-elle ordonnée ? Quelle(s) fin(s) sert-elle ? Une réflexion récente sur les buts de la médecine peut servir de point de départ. En effet, pour de nombreux auteurs intéressés à renouveler la réflexion sur le but de la médecine<sup>13</sup>, la relation soignante y est conçue comme étant au service d'un geste fondamental de la pratique médicale : l'accompagnement de personnes fragilisées par la maladie – un accompagnement qui se traduit par une aide dans la traversée de la maladie vers un possible mieux-vivre. Notons dès maintenant que le contenu donné à cette notion de mieux-vivre dépend du statut de la maladie. Dans le cas de maladies curables,

---

12. On trouve dans la littérature bioéthique des modèles qui exploitent l'un ou l'autre aspect de la relation. Pour la relation impersonnelle, voir R. Veatch, « The physician as a stranger: The ethics of the anonymous patient-physician relationship », dans Earl E. Shelp (dir.) *The Clinical Encounter*, Dordrecht, D. Reidel, 1983, p. 196 et suiv. Pour la relation entre proches, voir M. Siegler, « A medicine of strangers or a medicine of intimates: The two legacies of Karen Ann Quinlan », *Second Opinion*, 17 (avril 1992), p. 64-69.

13. Collectif « The goals of medicine. Setting new priorities », *Hastings Center Report*, vol. 26, n° 6 (1996), Special Supplement, S1-S28 ; A. Jonsen, M. Siegler et J. Winslade, *Clinical Ethics*, New York, McGraw-Hill, 1992, p. 17. Déjà en 1972, le professeur et médecin Jean Hamburger s'est penché sur une redéfinition des buts de la médecine en tenant compte de la transformation de la pratique médicale et de son impact pour une anthropologie normative ; voir J. Hamburger, *La puissance et la fragilité. Essai sur les métamorphoses de la médecine et de l'homme*, Paris, Flammarion, 1972, coll. « Points », 166, p. 133-158.

aiguës ou non, le mieux-vivre est synonyme de guérison. Dans le cas de maladies chroniques, c'est la meilleure qualité de vie possible qui devient l'enjeu. Dans le cas de soins palliatifs prodigués aux personnes en fin de vie, c'est le plus grand confort que l'on vise. Bref, l'accompagnement est multiforme, mais toujours considéré comme l'aide appropriée pour atteindre un mieux-vivre<sup>14</sup>.

Un effort plus poussé d'identification des caractéristiques de cette notion de « mieux-vivre » montre qu'en fin de compte l'enjeu crucial de l'accompagnement est celui de l'identité des personnes<sup>15</sup>. La phénoménologie contemporaine de la maladie a su montrer que c'est l'identité même de la personne qui est remise en question lors de situations morbides. Ce « coup du sort » qu'est une maladie oblige l'individu à se remettre en cause, à revoir ses priorités à court, moyen ou long terme, à reconsidérer son système de valeurs, ses comportements (Frank, 1995). Même une maladie curable peut modifier l'identité individuelle, ne serait-ce qu'en apportant la preuve tangible de la vulnérabilité du corps. Lorsque prise au sérieux, cette vulnérabilité intégrée à l'identité peut modifier l'agir futur d'un individu. Quelle sera donc la teneur d'une relation clinique qui vise ce mieux-être ? Un coup d'œil vers les approches narratives en bioéthique nous en donne un indice : le rôle du soignant ne peut se limiter à une compétence technique en matière de diagnostic et de thérapie ; le soignant est également au service de la recherche identitaire du malade, d'une certaine forme d'accompagnement sur le chemin de la redéfinition de soi qu'impose la morbidité sévère (Charon, 1993 et 2001 ; Frank, 1995 et 1998). Ainsi, sans négliger la dimension proprement physiologique des maladies aiguës ou chroniques, il faut souligner que la dimension morale de « restauration » de l'identité fait partie du geste thérapeutique. Donc, dire de la relation soignante qu'elle restaure l'identité, c'est laisser voir qu'implicitement y joue un processus de reconnaissance. Comme le dit Bagros, « [d]ans la difficile réparation de l'histoire de vie, de l'image de soi, abîmées par la maladie, le fait de se sentir exister dans le regard du médecin [...] est essentiel » (2001, p. 115-116).

- 
14. Comme dans toute évaluation du vivre, le « mieux »-vivre peut être l'enjeu de débats, voire l'objet de récupération par l'une ou l'autre idéologie, etc. Ainsi, en soins palliatifs, il n'est pas rare de voir que, implicitement, des critères très précis d'une bonne mort sont opératoires et orientent les actions d'une équipe. Ce n'est pas un mal en soi, mais encore faut-il être le plus conscient possible de cet arrière-plan de toute pratique éthique.
  15. Dans la théorie de la rencontre clinique, on identifie un ensemble de questions fondamentales qui illustrent bien les préoccupations du patient, dont une s'applique à l'incertitude du pronostic : « Qu'advientra-t-il de moi ? » Voir R. Charon, « Literature and medicine: Origins and destinies », *Academic Medicine*, vol. 75, n° 1 (2000), p. 23-27. Notons que ce souci des développements et conséquences futurs de la maladie ne concerne pas uniquement le sort du corps physique, mais également toute la personne.

## RECONNAISSANCE ET POLITIQUES DE SANTÉ PUBLIQUE

Plusieurs reprises de la thématique de la reconnaissance s'offrent à nous depuis quelques années. Nous privilégions ici celles développées par ceux qui pensent la reconnaissance à l'aune d'une philosophie de l'intersubjectivité. Que ce soit selon une perspective psychosociale (Honneth, 2000) ou encore plus résolument politique (Ferry, 1996), c'est l'individu-en-relation qui est au centre de la théorie. Ce n'est donc pas une approche privilégiant d'abord la communauté ou, au contraire comme dans la théorie hobbesienne, l'individu-en-compétition. En quoi la perspective de la reconnaissance peut-elle contribuer à mieux comprendre ces enjeux et ces problématiques liés à la réarticulation entre le niveau micro-éthique de l'éthique clinique et le niveau macro-éthique des politiques de santé publique ? Nous proposons ici trois pistes de réflexion.

### L'ampleur du contexte moral en clinique

Penser l'articulation entre l'éthique des politiques de santé et l'éthique clinique en termes de reconnaissance permet de mieux souligner l'ampleur de l'expérience morale au cœur des soins de santé. Cela rend possible le dépassement de la réduction utilitariste des analyses habituelles qui fondent les politiques de santé publique, en l'occurrence les analyses coûts-efficacité. Ces analyses basées sur une évaluation du nombre d'années de vie ou de qualité de vie ajoutées par l'intervention envisagée sont des mesures d'utilité. En ce sens, il y a réduction de la dimension éthique de la distribution des soins à un critère qui n'épuise pas toutes les dimensions morales de la clinique. En effet, ce ne sont que les conséquences des actions posées qui sont prises en compte dans la délibération morale et non l'intention des agents moraux, le contexte même de l'action ou encore le sens que les individus donnent à leur action.

L'état actuel des relations entre ces deux niveaux donne donc à penser que tout effort d'articulation entre le niveau macro-éthique et le niveau micro-éthique ne peut se faire sans tenir compte de la spécificité du champ en question. Si, comme nous le soutenons, la relation soignante est fondamentalement morale, alors le critère de justice choisi doit à tout le moins respecter le but ou les valeurs structurantes de la relation soignante.

Or, la dimension morale de la pratique médicale est à la mesure même de sa finalité : viser la restauration du bien-être des malades. Cette visée est globale et implique au premier chef un travail de restauration de l'identité et de la capacité morale des malades. Cette finalité de la pratique médicale ne saurait être évacuée lorsque l'on passe au niveau

macro-éthique des décisions. Il s'agit en effet de prendre des décisions collectives quant aux soins de santé de chacun. C'est une réalité à laquelle les critères d'utilité sont peu sensibles.

## Critiques des dérives éthiques

En second lieu, c'est l'anthropologie sous-jacente à la théorie de la reconnaissance qui rend possible la critique de deux dérives contemporaines présentes dans les systèmes de soins de santé lorsque les questions de justice et d'équité sont pensées indépendamment l'une de l'autre.

### Critique de l'oubli de l'individu

La perspective de la reconnaissance vient redire que la résolution concrète du conflit entre justice et équité dans la distribution des soins ne peut se faire au détriment de la forme de solidarité qui a donné naissance au système de soins de santé choisi depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale dans la plupart des démocraties libérales et caractéristique de l'État-providence. Le bien commun au nom duquel on veut préserver l'existence du système de santé ne doit pas impliquer le sacrifice (utilitariste) d'individus au présent pour assurer la viabilité du système dans l'avenir. Ainsi que nous l'avons montré ailleurs (Jobin, 1998), le bien commun pensé à l'aune d'une théorie de la reconnaissance implique sa détermination collective *hic et nunc* entre les « ayants-droit », et dans ce cas-ci, ce sont les citoyens, en vertu de la configuration actuelle de notre système de santé.

De plus, les théories actuelles de la reconnaissance mettent en tension féconde les aspects d'universalité et de singularité de l'identité contemporaine. Ne pourrait-on pas s'en inspirer pour penser la tension entre le niveau de généralité des politiques de santé publique et le niveau de singularité propre à la décision clinique? Une piste de réflexion peut être ici développée en ce qui a trait à la contribution de l'éthique de la reconnaissance pour penser la notion d'équité, et ce, afin de contrer les effets pervers de l'application d'une norme générale. Bien sûr, une telle réflexion ne pourrait faire l'économie d'une confrontation avec les théories actuelles de la justice. Pensons, par exemple, aux principes de justice de Rawls par lesquels ce dernier a tenté d'intégrer la notion d'équité à l'intérieur même d'une norme générale de justice.

## Critique de l'autonomisme

Dans la même veine, la perspective de la reconnaissance permettrait-elle – par l'anthropologie qui lui est sous-jacente – de critiquer aussi la demande de soins actuelle, la plupart du temps inspirée par une exacerbation des revendications, au nom d'une vision étriquée de l'autonomie ? Entre une vision du bien commun occultant les individus et un individualisme à outrance, une juste compréhension de l'émergence de soi dans un réseau de relations, indicatrice de droits et d'obligations, est porteuse d'une réflexion critique à l'égard de l'une et l'autre visions évoquées plus tôt. En effet, tant le modèle de Honneth que celui de Ferry soulignent le contexte intersubjectif d'émergence de l'individualité : l'individuation par socialisation. De fait, ce contexte intersubjectif de développement de l'identité ne se limite pas à la socialisation première ; il se poursuit tout au long de la vie. Rappeler ce contexte et ce processus de constitution de l'identité contemporaine permet de critiquer l'idéologie individualiste et la revendication à outrance de soins inappropriés ou futiles.

## Critique des processus décisionnels macro-éthiques

Enfin, le cadre discursif où s'inscrit le modèle d'éthique de la reconnaissance de Ferry permet également de se pencher sur les processus de décision au niveau macro-éthique. En quoi ce processus permet-il aux personnes visées par l'application des normes édictées au niveau politique de participer à leur élaboration ? En effet, qui sont les participants à la délibération sur un critère de justice ? Comment la perspective des citoyens peut-elle être intégrée dans ces délibérations, et ce, au nom d'une responsabilité fondamentale à tout exercice démocratique ?

## CONCLUSION

La portée de notre réflexion se limite, somme toute, à un test heuristique, ainsi que nous l'avons précisé d'entrée de jeu. Loin de nous l'idée de penser que nous donnons une recette efficace et éprouvée pour régler les problèmes éthiques envisagés. Toutefois, les réflexions relevées dans ce chapitre visent à proposer un changement de perception des enjeux éthiques soulevés par les politiques de santé.

D'abord, on ne saurait véritablement prôner une *éthique* des politiques de santé en se limitant uniquement à des considérations économiques comme critère de base pour établir lesdites politiques. Notre position demande donc que les choix soient faits par tous les citoyens concernés, ce qui inclut nécessairement les patients et les soignants dans

le processus de délibération morale. Cette proposition est faite sur la base d'une réalité de reconnaissance qui transcende les frontières professionnelles et les sphères de connaissance pour rejoindre la dimension commune à toutes les personnes visées : la capacité morale reconnue à chacun de faire des choix.

La perspective proposée par l'éthique de la reconnaissance permet aussi de comprendre les dilemmes en santé publique autrement que dans une logique d'opposition entre bien commun et bien individuel. Dans le domaine de la santé, il devient absurde de penser ainsi puisque le bien commun passe par le bien individuel et vice-versa. Les deux ne sauraient donc être dissociés.

Notre proposition veut également souligner la nécessité d'une cohérence interne traversant les différents niveaux et paliers des systèmes de soins de santé. Il est en effet incohérent d'orienter des politiques de santé sur des bases qui laissent dans l'ombre des pans de la réalité morale de la relation clinique.

Enfin, notre modèle comporte une teneur normative en ce qu'il offre une critique de la demande actuelle de soins, basée de manière implicite sur une vision exacerbée de l'autonomie des individus. Redire que l'identité contemporaine – qu'elle soit individuelle ou collective – est pétrie d'universalité et de singularité permet de dénoncer ce credo autonomiste. De manière plus générale, cette normativité éthique n'est pas directe au sens où elle donnerait un outil immédiatement applicable pour résoudre les dilemmes abordés dans ce texte. Elle permet cependant de les envisager autrement, en déplaçant les catégories d'analyse et en proposant un autre regard, inspiré par la reconnaissance.

## BIBLIOGRAPHIE

- BAGROS, Ph. (2001). « Le corps en médecine », dans P. Bagros et B. de Toffol (dir.), *Introduction aux sciences humaines en médecine*, Paris, Éditions Ellipses, p. 115-116.
- BEAUCHAMP, T. et J. Childress (2001). *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford University Press.
- CALLAHAN, D. (2002). « How much medical progress can we afford? Equity and the cost of health care », dans *Journal of Molecular Biology*, vol. 319, n° 4, p. 885-890.
- CHARON, R. (1993). « The Narrative road to empathy », dans H.M. Spiro, M.G. McCrea-Curnen, E. Peschel et D. St. James (dir.), *Empathy and the Practice of Medicine: Beyond Pills and the Scalpel*, New Haven, Yale University Press, p. 147-159.

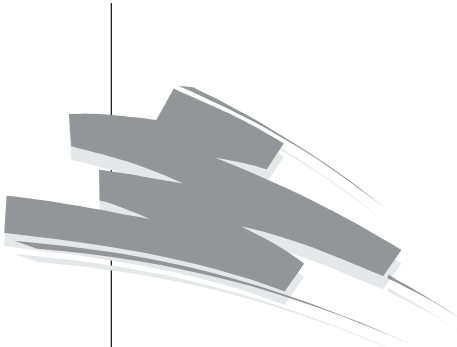


- CHARON, R. (2000). « Literature and medicine: Origins and destinies », *Academic Medicine*, vol. 75, n° 1, p. 23-27.
- CHARON, R. (2001). « Narrative medicine: Form, function and ethics », *Annals of Internal Medicine*, vol. 134, n° 1, p. 83-87.
- DURAND, G. (1999). *Introduction générale à la bioéthique. Histoire, concepts et outils*, Montréal et Paris, Fides et Éditions du Cerf.
- FERRY, J.-M. (1991). *Les puissances de l'expérience. Tome 2. Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages ».
- FERRY, J.-M. (1996). *L'éthique reconstructive*, Paris, Éditions du Cerf.
- FOUCAULT, M. (1963). *Naissance de la clinique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 100, p. 21-36.
- FRANK, A. (1995). *The Wounded Storyteller. Body, Illness and Ethics*, Chicago, University of Chicago Press.
- FRANK, A. (1998). « Just listening: Narrative and deep illness », *Families, Systems & Health*, vol. 16, n° 3, p. 197-212.
- HAMBURGER, J. (1972). *La puissance et la fragilité. Essai sur les métamorphoses de la médecine et de l'homme*, Paris, Flammarion, coll. « Points », 166.
- HONNETH, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages ».
- JONSEN, A., M. SIEGLER et J. WINSLADE (1992). *Clinical Ethics*, New York, McGraw-Hill.
- JOBIN, G. (1998). « Le bien commun à l'épreuve de la pensée éthique contemporaine », *Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, n° 204 (mars), p. 129-155.
- NUTTON, V. (1999). « La médecine au Moyen Âge en Europe occidentale (1000-1500) », dans L. CONRAD et al. (dir.), *Histoire de la lutte contre la maladie. La tradition médicale occidentale, de l'Antiquité à la fin du siècle des lumières*, Paris, Institut Synthélabo, p. 175-178.
- PELLEGRINO, E. (1995). « Toward a virtue. Based normative ethics for the health professions », *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 5, n° 3, p. 253-277.
- RICCEUR, P. (1984). « Avant la loi morale: l'éthique », dans *Encyclopædia Universalis*. Tome 22, *Symposium. Les enjeux*, Paris, Éditions Encyclopædia Universalis, p. 42-45.
- RICCEUR, P. (1990a). « Approches de la personne », *Esprit*, n° 160, p. 155-130.
- RICCEUR, P. (1990b). *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- SASSI, F., J. LE GRAND et L. ARCHARD (2001). « Equity versus efficiency: A dilemma for the NHS », *British Medical Journal*, vol. 323, n° 6, octobre, p. 762-763.

- SIEGLER, M. (1992). « A medicine of strangers or a medicine of intimates : The two legacies of Karen Ann Quinlan », *Second Opinion*, 17 (avril), p. 64-69.
- TAYLOR, Ch. (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 372, p. 41-99.
- VEATCH, R. (1983). « The physician as a stranger : The ethics of the anonymous patient-physician relationship », dans E.E. Shelp (dir.), *The Clinical Encounter*, Dordrecht, D. Reidel, p. 196 et suiv.

## Autres sources

- COLLECTIF (1996). « The goals of medicine. Setting new priorities », *Hasting Center Report*, vol. 26, n° 6, Special Supplement, S1-S28.
- COMMISSION D'ÉTUDE SUR LES SERVICES DE SANTÉ ET LES SERVICES SOCIAUX (2000). *Les solutions émergentes : rapport et recommandations*, Québec, ministère de la Santé et des Services sociaux.
- COMMISSION SUR L'EXERCICE DE LA MÉDECINE DES ANNÉES 2000 (1998). *Nouveaux défis professionnels pour le médecin des années 2000*, Montréal, Collège des médecins du Québec.
- JONSEN, A., M. SIEGLER et J. WINSLADE (1992). *Clinical Ethics*, New York, McGraw-Hill, p. 17.



**LA PLACE DE LA NOTION  
DE RECONNAISSANCE  
À LA CONFÉRENCE  
DE DURBAN**

*Les dangers de  
l'instrumentalisation  
de la reconnaissance*

---

**JEAN-PATRICE DESJARDINS**

*École nationale d'administration publique*

**YVES BOISVERT**

*École nationale d'administration publique*

---



Pour analyser le potentiel heuristique du concept de reconnaissance dans le domaine de l'éthique sociale, nous nous sommes penchés sur la Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée (CMCR), qui s'est tenue à Durban (Afrique du Sud) du 31 août au 8 septembre 2001. En effet, le débat sur la reconnaissance a pris une place centrale dans cette troisième conférence que l'ONU a consacrée au racisme. Cependant, l'analyse du discours des principaux acteurs nous révèle que le concept de reconnaissance est fortement instrumentalisé. Bref, qu'il y a une utilisation politique de la reconnaissance qui fait barrage à son potentiel proprement éthique.

En nous inspirant de la réflexion de Jean-Michel Chaumont (2002) sur la « concurrence des victimes », nous tenterons de démontrer comment la conférence de Durban marque définitivement la fin du dogme de l'unicité de la Shoah comme crime ultime contre l'humanité et ouvre grande la porte à la multiplicité des revendications de reconnaissance pour d'autres drames humains. Dans le premier cas, on constatera que « l'industrie de l'Holocauste », pour reprendre les termes de Finkelstein (2001), a été directement attaquée par la proposition de nombreux pays arabes à déclarer le sionisme comme idéologie raciste. Dans le deuxième cas, on constatera que la question de l'esclavage s'est imposée comme le thème central à débattre en matière de crime raciste ultime. En effet, il faut bien se rappeler que cette conférence s'est tenue dans un lieu mythique qui est devenu le symbole de l'exploitation des populations africaines par des colonisateurs venus d'Occident. Ainsi, nous avançons l'hypothèse que les débats qui ont eu lieu autour de la conférence de Durban représentent bien le potentiel de perversion qu'il peut y avoir derrière l'utilisation du principe de la reconnaissance, à savoir : le détournement de ce principe à des fins strictement instrumentales orientées vers des gains tribaux, politiques ou économiques.

Dans un premier temps, nous ferons un bref historique des plus importantes interventions de l'Organisation des Nations Unies (ONU) en matière de racisme. Après un survol de trois décennies, nous nous attarderons, dans un deuxième temps, aux difficiles négociations qui ont précédé la conférence mondiale qui a eu lieu à Durban en septembre 2001. Enfin, nous analyserons les principaux discours qui ont été tenus avant, pendant et à la fin de la conférence. Notre étude portera essentiellement sur la position de chacun des acteurs sur le plan des valeurs et des revendications qu'ils ont défendues en matière de reconnaissance. Enfin, et à la lumière de ce qui aura été dit, nous dégagerons certains éléments au cœur du débat sur le concept de reconnaissance.

## LES TROIS DÉCENNIES DE COMBAT CONTRE LE RACISME DE L'ONU

Si l'on veut comprendre le sens des grandes conférences sur le racisme que l'ONU a parrainées depuis les années 1970, il faut se remémorer ce qui a présidé à la mise en place de l'Organisation elle-même :

Un des principes directeurs de l'Organisation des Nations Unies, créée en 1945 à la fin de la Seconde Guerre mondiale, est celui de la non-discrimination en fonction de la race. Ce principe est clairement énoncé dans le Préambule de la Charte des Nations Unies qui réaffirme la « foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine ». Par conséquent, les Nations Unies ont adopté la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 ainsi que d'autres instruments internationaux des droits de l'homme qui font explicitement allusion à ce principe<sup>1</sup>.

Comme le précise cet extrait d'une fiche technique sur la conférence de Durban, le combat contre le racisme est l'une des missions fondatrices de l'ONU. Jusqu'au début des années 1960, les efforts pour la lutte contre la discrimination raciale concernaient essentiellement les problématiques de l'Afrique et du Proche-Orient. C'est en 1965 que l'Assemblée générale des Nations Unies a adopté la *Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale*<sup>2</sup> qui est entrée en vigueur en janvier 1969 et qui est depuis reconnue par 160 pays membres. Depuis 1973, l'Assemblée générale des Nations Unies a mis en place trois programmes d'action, portant chacun sur une décennie.

1. Fiche d'information disponible sur le site Internet de la CMCR, <<http://www.un.org/french/WCAR/e-kit/fact1.htm>>.
2. Haut-Commissariat aux droits de l'homme, <[http://www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/d\\_icerd\\_fr.htm](http://www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/d_icerd_fr.htm)>.

Pour les années 1970, le *Programme d'action de la première décennie* a été axé sur des mesures à prendre pour permettre aux Nations Unies de mettre en œuvre les instruments propres à l'élimination du racisme et de la discrimination raciale ainsi que la poursuite d'une campagne d'éducation mondiale. D'ailleurs, l'année 1971 a été désignée comme l'Année internationale de la lutte contre le racisme et la discrimination raciale. C'est en 1978 qu'a eu lieu à Genève la première conférence mondiale de la lutte contre le racisme et la discrimination raciale. Dans les années 1980, la problématique du racisme a été abordée à partir du thème des *Recours pour les victimes de discrimination raciale*. Ce programme comprenait une campagne d'information destinée à sensibiliser l'opinion mondiale aux droits de l'homme et à l'élaboration par la Commission des droits de l'homme d'une législation type visant à guider les gouvernements dans la promulgation de lois contre la discrimination raciale. Dans les années 1990 est apparu le *Programme d'action de la troisième décennie*, visant la promotion du rôle central de l'éducation pour l'obtention du respect des droits de l'homme. Ce programme a été marqué par une vision élargie du problème du racisme et par la constatation que toutes les sociétés dans le monde sont affectées et entravées par la discrimination. Dans ce contexte, la communauté mondiale ne peut plus se contenter d'aborder les conflits liés au racisme au fur et à mesure qu'ils surgissent. Il est désormais impératif de s'attaquer aux causes premières du racisme et d'introduire des changements institutionnels afin d'empêcher que n'éclatent d'autres conflits. Ainsi, l'Assemblée générale des Nations Unies décidait, en 1997, de convoquer une *Conférence mondiale sur la lutte contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée*, au plus tard en 2001.

La déclaration finale de la conférence de Genève, en 1978, condamnait toute doctrine de supériorité raciale et stipulait que tous les peuples et les groupes humains ont contribué au progrès de la civilisation et aux cultures qui constituent le patrimoine commun de l'humanité. De façon plus spécifique, elle condamnait l'apartheid, qui sévissait alors en Afrique du Sud. Cette déclaration finale a également recommandé que des efforts visant à combattre le racisme comprennent des mesures destinées à améliorer les conditions de vie des humains. La deuxième conférence mondiale de la lutte contre le racisme et la discrimination raciale s'est tenue à Genève en août 1983. Elle a été consacrée à l'étude et à l'évaluation des activités entreprises durant la première décennie de combat. Les droits des femmes, des réfugiés, des immigrants, des travailleurs migrants et des indigènes étaient à l'ordre du jour.

## DURBAN : QUAND LE SCHISME RÉPOND À LA RECONNAISSANCE

Comme pour toutes les grandes conférences internationales, la polémique autour des dossiers chauds a débuté bien avant la cérémonie d'ouverture de la conférence de Durban. Le mardi 31 juillet 2001, soit un mois avant la conférence, les délégués d'une centaine de pays se rendaient à Genève pour tenter d'empêcher les États-Unis d'Amérique de boycotter la conférence. Officiellement, le gouvernement américain menaçait d'être absent en Afrique du Sud si les pays arabes maintenaient au menu des discussions leur résolution assimilant le sionisme au racisme. Dans la réalité, plusieurs observateurs affirmaient que les Américains craignaient surtout que la conférence soit consacrée à la question de la reconnaissance de l'esclavage comme mal suprême de l'humanité et qu'ils soient ainsi obligés d'ouvrir les négociations sur les réparations économiques nécessaires pour dédommager les Afro-Américains et les pays africains pour la traite des Noirs. On sait que la question de l'esclavagisme demeure un sujet très sensible aux États-Unis. Un débat international aussi important autour de la question de la reconnaissance de l'esclavagisme aurait eu des répercussions internes majeures dans ce pays, et ce, tant sur le plan politique qu'économique. Il est donc possible que la stratégie de ce pays, en prétextant son opposition dans le dossier du sionisme, ait été de boycotter la conférence de Durban pour éviter un trop grand bouleversement intérieur.

Une fois de plus, les politiciens canadiens ont emboîté le pas à leurs voisins américains. À la fin du mois d'août, opposé au traitement réservé à l'État d'Israël dans le projet de déclaration de la conférence mondiale sur le racisme, le ministre canadien des Affaires étrangères, John Manley, a en effet décidé d'imiter son homologue américain Colin Powell et de ne pas participer personnellement à la rencontre de Durban. Les Canadiens craignaient surtout de voir les Autochtones entrer de plain-pied dans la spirale des revendications de réparations. Ainsi, la conférence de Durban avait déjà du plomb dans l'aile plusieurs semaines avant le début des discussions. Comme la plupart des pays occidentaux avaient, comme le Canada et les États-Unis, choisi de déléguer des représentants « juniors », il est clair que l'on voulait miner la légitimité de tous les résultats de cette conférence. On est loin de l'éthique reconstructive de Jean-Marc Ferry ici, c'est-à-dire de cette « attitude consistant à s'ouvrir aux revendications des victimes, à commencer par celles qui ne peuvent – et n'ont éventuellement jamais pu – faire entendre leur voix » (Ferry, 1996, p. 37). Même si l'on est tenté de condamner, à la lumière de cette éthique reconstructive, le comportement des pays occidentaux dans ce dossier, il ne faut jamais oublier que la logique de reconnaissance ne peut fonctionner que si l'on opte pour le respect de la dimension sacrée de la mémoire et non si on l'utilise à des fins instrumentales (Ferry, 1996, p. 39).



## La position des ONG

Dans les mois précédant la conférence de Durban, deux réunions préparatoires réunissant les ONG ont été tenues, l'une en 2000, l'autre en 2001. Les ONG ont aussi organisé à Durban des tribunes qui chevauchaient la conférence. Ils étaient environ 7000 représentants au Forum des ONG présidé par le chef d'État sud-africain Thabo Mbeki. À la fin de ce forum, qui s'est tenu du 28 août au 1<sup>er</sup> septembre 2001, les délégués des ONG et certains élus ont signé une résolution pour que le commerce transatlantique d'esclaves, l'esclavagisme et le colonialisme sur le continent africain constituent des crimes contre l'humanité. Soutenues notamment par Thabo Mbeki, les ONG ont suggéré que des engagements concrets soient présentés au cours de cet événement. Les types d'engagements souhaités lors de ce forum sont illustrés dans une déclaration publiée le 3 septembre 2001<sup>3</sup>. Il est à noter que la position des ONG confirmait les dangers de dérapage de la conférence, car si les propositions avancées étaient vertueuses, elles étaient fort peu pragmatiques. Fidèles à l'esprit de la rectitude politique et morale, les propositions des ONG défendaient ouvertement les demandes de réparation économique et politique. Une déclaration a été produite au cours des rencontres du Forum des ONG<sup>4</sup>. Cette déclaration, rédigée en 175 points, abordait tous les sujets à l'ordre du jour de la conférence. Les valeurs évoquées à la base des revendications sont d'ordre général et universel :

Tous les êtres naissent libres et égaux en matière de dignité et de droits, qu'ils détiennent la capacité de contribuer de façon constructive au développement ainsi qu'au bien-être de leurs communautés et que toutes les sociétés humaines adhèrent aux valeurs communes relatives à la dignité, à l'égalité, à la justice, à la tolérance, à la solidarité, au pluralisme et au multiculturalisme. [...] les droits humains sont universels, indivisibles, interdépendants et inaliénables, et que tous les êtres humains ont droit à l'ensemble de ces droits<sup>5</sup>.

Du côté des demandes liées à la question de la réparation, il faut noter que l'approche des ONG appuie clairement les demandes de réparation économique :

Les nations esclavagistes, les colonisateurs et les pays occupants se sont injustement enrichis aux dépens des peuples asservis et colonisés et dont les terres ont été occupées. Puisque ces nations doivent leur domination politique, économique et sociale à l'exploitation de l'Afrique, des

---

3. Human Rights Internet, Déclaration du forum / CMCR, <<http://www.hri.ca/racism/major/ngodeclarationfr.shtml>>.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, points 5 et 6.

Africains et des Africains dans la Diaspora, elles se doivent de reconnaître leur obligation à accorder à ces victimes des dédommagements qui soient justes et équitables.

La traite des esclaves transatlantique, l'esclavage et le colonialisme sont des crimes contre l'humanité du fait de leur barbarisme abhorrent (*sic*), leur envergure, leur durée, du grand nombre des personnes brutalisées et tuées et en raison de leur négation de l'essence même de l'humanité de leurs victimes ; aussi, les programmes de dédommagements suffisamment détaillés pour aborder l'ensemble des aspects pertinents, y compris les questions concernant l'économie, l'éducation, la santé, la possession et l'appropriation des terres ainsi que les systèmes d'administration juridique défavorables du point de vue des races et qui brutalisent les Africains et les Peuples de descendance africaine.

La traite des esclaves et l'esclavage transsahariens et indianocéaniques doivent également être reconnus comme des crimes contre l'humanité, qui ont brutalisé des communautés et qui ont porté atteinte à la dignité humaine des peuples, et ces communautés doivent, de ce fait, bénéficier de mesures de justice et de dédommagement<sup>6</sup>.

Ainsi, pour les ONG, la demande de reconnaissance est nécessairement liée à une question de réparation. Par surcroît, cette demande de dédommagement doit être orientée vers le développement futur des communautés touchées par le racisme. Il s'agit en quelque sorte de réparation « proactive » ou « *affirmative action* ». Amnesty International et Human Rights Watch (HRW), deux organisations non gouvernementales ayant une grande autorité, se sont désolidarisées de la proposition finale du Forum des ONG parce qu'elles trouvaient les propositions trop conciliantes au plan moral avec les pays occidentaux. Pour Amnesty International, l'« *affirmative action* » ne suffit pas. Cette organisation souhaite plutôt que la qualification des faits incriminés (soit l'esclavage et le colonialisme) précède le principe de toute réparation. Il s'agit d'une position plus radicale qui vise à élargir la portée de la déclaration finale et à donner un enracinement éthique et politique à la question de la réparation. Ce souci éthique rejoint la position de l'organisme Human Rights Watch dans sa déclaration sur les enjeux de la conférence de Durban : « *It will ask whether, and if so how, reparations should be provided to people who may not have been the direct victims of racial discrimination but whose ancestors suffered such discrimination, particularly in the severe forms of slavery, the slave trade, certain especially racist aspects of colonialism, and other extreme official racist practices*<sup>7</sup>. »

6. Human Rights Internet, *op. cit.*, points 70, 71 et 72.

7. Human Rights Watch, *An approach to reparation*, <<http://www.hrw.org/campaigns/race/reparations.htm>>.

La position de la HRW est, à notre avis, plutôt radicale, car elle semble supposer que la reconnaissance des actes de racisme du passé devrait engendrer une réparation telle qu'elle permette aux pays qui ont été victimes de la traite des esclaves d'avoir accès au rétablissement des faits tels qu'ils seraient s'il n'y avait pas eu de discrimination raciale. Une telle position est impossible à défendre sur le plan politique, car on ne peut pas savoir quelle aurait été l'histoire de ces peuples s'il n'y avait pas eu ces malheureux événements. De plus, cette posture idéologique présuppose que les peuples ayant jadis connu ces événements voudraient nécessairement retourner en arrière.

Une autre ONG d'envergure, l'International Movement Against All Forms of Discrimination and Racism (IMADR), orientait ses demandes dans le même sens. Plus spécifiquement, cette organisation a demandé que soit exclue toute offre de réparation qui n'inclurait pas la restauration des droits humains et la reconnaissance politique internationale des Afro-Américains dans le monde. Cette organisation craint que seuls les pays africains profitent de cette vague de reconnaissance et jouissent de « l'industrie du drame de l'esclavage ». Ainsi, l'IMADR a fait cinq recommandations<sup>8</sup>, dont une qui nous intéresse particulièrement, soit l'exemption de toute taxe pour les descendants des peuples victimes d'esclavagisme, jusqu'à ce que soit atteinte une réparation juste et équitable. La question de la réparation doit donc être discutée davantage. En effet, quelle est l'étendue des dommages ? Comme la réparation doit être profitable autant au niveau des individus que des peuples qui ont subi des politiques racistes, elle restera extrêmement difficile à mesurer.

## Les dernières préparations avant la conférence

Il faut dire que la position des ONG trouvait un écho favorable dans le rapport du comité préparatoire, puisqu'à l'article 111 on avançait : « Nous réaffirmons aussi avec force que, pour répondre aux exigences pressantes de la justice, les victimes de violations des droits de l'Homme résultant du racisme, de la discrimination raciale, de la xénophobie [doivent] se voir garantir l'accès à la justice [...] et notamment avoir le droit de réclamer et d'obtenir dûment réparation ou satisfaction pour tout préjudice ». L'article 199 donnera encore plus de force aux dimensions juridique et économique sous-jacentes aux demandes de réparation, puisqu'il « engage vivement les États à renforcer la protection contre le racisme [...] en veillant à ce que toutes les personnes disposent de recours utiles et suffisants et

---

8. International Movement Against All Forms of Discrimination and Racism, <<http://www.imadr.org/project/icr/afre1.html>>.

aient le droit de saisir les tribunaux et d'autres instances nationales compétentes afin d'obtenir une réparation et une satisfaction équitables et suffisantes pour tout dommage résultant d'une telle déclaration. »

Consciente des conséquences politiques et des coûts économiques que représentaient ces demandes pour de nombreux pays occidentaux et des risques de dérapage qui pouvaient surgir de ce dialogue de sourds, Mary Robinson, Haut-Commissaire des Nations Unies aux droits de l'homme a tenté de trouver un compromis afin d'amener tout le monde autour de la table. Incapable de faire reculer les pays africains sur la demande de reconnaissance, elle a demandé aux nations arabes d'abandonner leur proposition de voir les pays membres de l'ONU adopter une résolution assimilant le sionisme au racisme<sup>9</sup>. Elle a souligné que l'Assemblée générale de l'ONU a antérieurement abrogé une résolution de 1975 qui dénonçait le sionisme en l'assimilant au racisme. La proposition rejetée avançait le postulat selon lequel le sionisme est une théorie reposant sur la supériorité raciale des personnes de confession juive.

Malgré l'écart important qu'il y avait entre les pays de l'hémisphère Nord et ceux de l'hémisphère Sud, l'ONU décida d'aller de l'avant avec sa conférence. Alors que les deux premières conférences misaient d'abord et avant tout sur l'éducation, la dénonciation et la sensibilisation à la lutte contre le racisme, la troisième conférence avait des ambitions beaucoup plus pragmatiques. L'aspect nouveau de cette troisième conférence était son intention de déboucher sur des actions concrètes aux niveaux régional, national et international<sup>10</sup>.

9. Notons que lorsque les 22 pays membres de la Ligue arabe ont voulu insérer une telle proposition, les délégués et les politiciens qui participaient à une assemblée préparatoire à la conférence de Durban, en juillet, ont voté une résolution finale selon laquelle il fallait « liquider le régime d'apartheid israélien ».

10. Les objectifs explicites de la conférence de Durban étaient : a) examiner les progrès accomplis dans la lutte contre le racisme et la discrimination raciale, notamment depuis l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme, et réévaluer les obstacles qui s'opposent à de nouveaux progrès et les moyens de les surmonter; b) étudier les moyens de mieux garantir le respect des normes en vigueur et des instruments mis en place pour combattre le racisme et la discrimination raciale; c) sensibiliser l'opinion publique face aux fléaux que sont le racisme et la discrimination raciale; d) formuler des recommandations concrètes sur les moyens de rendre plus efficaces les activités et mécanismes des Nations Unies dans le cadre de programmes visant à combattre le racisme et la discrimination raciale; e) analyser les facteurs politiques, historiques, économiques, sociaux, culturels et autres qui engendrent le racisme et la discrimination raciale; f) formuler des recommandations concrètes pour l'adoption de nouvelles mesures aux niveaux national, régional et international visant à combattre toutes les formes de racisme et de discrimination raciale; g) élaborer des recommandations concrètes pour garantir que l'Organisation des Nations Unies dispose des ressources dont elle a besoin pour combattre le racisme et la discrimination raciale. Document d'information disponible sur le site Internet de la CMCR, <<http://www.un.org/french/WCAR/e-kit/fact1.htm>>.

Mary Robinson, en tant que Secrétaire générale de la conférence, avait invité les États et les gouvernements, les organisations internationales et régionales, de même que les organisations non gouvernementales, à participer aux préparatifs de la conférence. Les participants devaient alors présenter leurs études et soumettre leurs recommandations au Comité préparatoire, soit la Commission des droits de l'homme<sup>11</sup>.

## La position des États à Durban

Le 31 août 2001, les États-Unis ont annoncé que leur secrétaire d'État, Colin Powell, ne participerait pas à la conférence de Durban, mais qu'un diplomate de second rang, Michael Southwick, le remplacerait à la tête d'une petite équipe. Comme nous l'avons déjà dit, les États-Unis s'étaient publiquement prononcés contre deux propositions inscrites à l'ordre du jour de la conférence, d'abord celle de la réparation, puis celle d'associer le sionisme au racisme. Les Américains ont demandé des modifications quant aux termes utilisés dans cet ordre du jour. Les arguments de ces derniers n'étaient pas des plus convaincants, puisqu'ils affirmaient que la discussion autour de ces deux points prendrait trop de temps et nuirait aux travaux portant sur d'autres points essentiels, comme la lutte au racisme dans le monde. Il semble que l'annonce faite par le gouvernement américain, à quelques jours de la conférence, de ne pas envoyer Colin Powell à Durban ait choqué de nombreux citoyens américains d'origine africaine. Des analystes politiques ont également dit que la position du gouvernement américain n'a fait que *verser de l'huile sur le feu* dans le conflit israélo-palestinien<sup>12</sup>.

De son côté, le gouvernement canadien a reçu la réprimande de la Haut-Commissaire aux droits de l'homme des Nations Unies, Mary Robinson, pour ne pas avoir envoyé une délégation ministérielle d'importance à la

---

11. Les participants à la conférence étaient : tous les États membres des Nations Unies ; toutes les organisations et commissions régionales qui étaient engagées dans la préparation des réunions régionales ; des représentants des organisations qui ont reçu de l'Assemblée générale une invitation permanente à participer aux sessions en qualité d'observateurs ; des institutions spécialisées, des commissions régionales et tous les organes et programmes des Nations Unies ; des représentants de tous les mécanismes des Nations Unies dans le domaine des droits de l'homme ; un nombre important d'organisations non gouvernementales intéressées qui étaient représentées par des observateurs (à cette fin, consulter la liste de ces ONG sur le site de l'ONU, <<http://www.unhchr.ch/html/racism/05-ngolist.html>>) ; d'autres organisations gouvernementales qui étaient représentées en qualité d'observateurs (document d'information disponible sur le site Internet de la CMCR, <<http://www.un.org/french/WCAR/e-kit/backgrounder1.htm>>).

12. « United Nations Racism Conference Opens Amid Controversy », 31 août 2001, <[http://www.africana.com/DailyArticles/index\\_20010831.htm](http://www.africana.com/DailyArticles/index_20010831.htm)>.

conférence de Durban. Elle a reproché au Canada, comme aux États-Unis et à Israël, de miner la conférence et de livrer un message peu compatible avec leur engagement réel face à l'élimination du racisme dans le monde<sup>13</sup>. Le Canada a répliqué en insistant sur l'importance de la taille de sa représentation qui comptait plus de 60 membres des ONG et 50 dignitaires de la délégation officielle canadienne. De plus, le Canada s'est défendu d'être un mauvais membre en affirmant qu'il s'est toujours donné un rôle d'agent de changements à l'échelle mondiale, à partir de la promotion du modèle du multiculturalisme. Celui-ci prône la quête du compromis entre les cultures, le respect de la diversité et le partenariat entre les citoyens et l'État.

La délégation canadienne présentait un modèle comportant trois objectifs pour la conférence de Durban : a) établir une entente internationale quant aux mesures à prendre dans la lutte au racisme et à la discrimination ; b) partager l'expérience canadienne de la diversité (valoriser la différence) et influencer le progrès mondial dans la lutte contre le racisme et l'intolérance qui y est associée ; c) sensibiliser les Canadiens, renforcer les capacités parmi la société civile et faciliter la discussion en ce qui a trait aux questions interraciales. De plus, le gouvernement canadien a favorisé la concertation auprès des organisations non gouvernementales de son pays, en mettant notamment l'accent sur la présence des jeunes. Au dernier jour de la conférence, l'honorable Hedy Fry, secrétaire d'État et chef de la délégation canadienne, a prononcé une allocution dans laquelle elle a fait part des réserves du Canada face aux résultats de la conférence :

Nous ne sommes pas satisfaits de la conférence. On n'y a pas consacré assez de temps à promouvoir ses objectifs, soit l'élaboration de stratégies prospectives orientées sur l'action afin d'éradiquer toutes les formes de discrimination qui existent aujourd'hui. Au lieu de cela, on a passé trop de temps sur une question qui n'a pas sa place ici.

[...] le Canada est encore ici aujourd'hui parce que nous voulions que notre voix s'élève contre les tentatives faites à la conférence d'enlever toute légitimité à l'État d'Israël et de déshonorer l'histoire et les souffrances du peuple juif. Nous croyons, et nous l'avons déjà dit dans les termes les plus clairs possible, qu'il est inadmissible – incorrect – de discuter du conflit palestino-israélien dans le cadre de ce forum. Nous avons dit et nous continuerons d'affirmer que tout processus, toute déclaration, tout langage présentés dans un forum, quel qu'il soit, et qui

13. « Coon Come critique le gouvernement canadien à la conférence de Durban », *La Presse*, le 31 août 2001, <[http://www.cyberpresse.ca/reseau/monde/0108/mon\\_101080010237.html](http://www.cyberpresse.ca/reseau/monde/0108/mon_101080010237.html)>.

ne servent pas à promouvoir une paix négociée capable d'assurer la sécurité, la dignité et le respect aux gens de la région sont et seront toujours inacceptables pour le Canada<sup>14</sup>.

Le Canada, tout comme les États-Unis, a toujours été en désaccord avec l'idée d'associer le sionisme au racisme. Par contre, le Canada soutient que la traite transatlantique des esclaves doit être considérée comme un crime :

[...] sur la question des injustices passées aucun doute ne subsiste : le Canada croit que la traite transatlantique des esclaves était une activité moralement répugnante et qu'elle a entaché le tissu de l'Histoire.

En ce qui concerne le texte traitant des injustices passées, le Canada aimerait enregistrer clairement qu'à son sens, le paragraphe 10 de la Déclaration signifie que l'esclavage généralisé et systématique à l'endroit d'une population civile constitue aujourd'hui un crime contre l'humanité et que si la traite transatlantique des esclaves se faisait aujourd'hui, elle constituerait un crime contre l'humanité<sup>15</sup>.

Pour ce qui est de la question de la réparation, le Canada s'est prononcé contre, pour la raison suivante : « En outre, le Canada comprend, en ce qui concerne les paragraphes 117, 118 et 119 de la Déclaration, qu'il n'existe aucun recours en droit international à des réparations pour des actions historiques qui n'étaient pas illégales au moment où elles se sont produites<sup>16</sup>. »

La France et la Grande-Bretagne, quant à elles, ont exprimé leur satisfaction à l'issue de la conférence. Dans une récente législation que son Parlement a votée à l'unanimité avant la conférence de Durban, la France a reconnu que l'esclavage constitue un crime contre l'humanité. Ces deux pays, qui ont un lourd passé colonial, ont été toutefois très discrets. Plus spécifiquement, la Grande-Bretagne s'est félicitée de la déclaration finale adoptée à la conférence sur le racisme de Durban. Notons que cet État était d'accord pour qualifier l'esclavage de crime contre l'humanité. « Le Royaume-Uni et les Pays-Bas, notamment, abordent toutefois la question en reconnaissant que l'esclavage a été une abomination et que leurs pays "regrettent" cette période de leur histoire pour laquelle ils seraient disposés à présenter des "excuses"<sup>17</sup>. »

---

14. Site du Patrimoine canadien Multiculturalisme, <[http://www.pch.gc.ca/world-conference-mondiale/action/vol3/action3\\_f.shtml](http://www.pch.gc.ca/world-conference-mondiale/action/vol3/action3_f.shtml)>.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. Site de la CMCR, <[http://www.un.org/french/WCAR/pressreleases/dr\\_d20.htm](http://www.un.org/french/WCAR/pressreleases/dr_d20.htm)>.

Les délégués anglais à la conférence ont également adopté une résolution reconnaissant le droit aux Palestiniens à un État indépendant<sup>18</sup>. Enfin, retenons que la Grande-Bretagne ne s'est pas exprimée sur la question de la réparation, voyant principalement dans sa participation à la conférence de Durban un moyen de franchir un pas vers de meilleures relations avec l'Afrique et une réaffirmation de la mise en œuvre de la *Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale* (1969). Enfin, l'Union européenne s'est prononcée en faveur de la constitution d'un programme d'action positif et concret visant à bannir le racisme et la xénophobie.

Victimes de multiples actions racistes durant les derniers siècles, les pays africains étaient au centre des revendications liées à la réparation. Plusieurs politiciens venant d'États africains se sont prononcés sur la question, mais ils n'ont pas réussi à faire jaillir un consensus. Retenons d'abord la position des États africains les plus revendicateurs en matière de réparation des fautes commises par les pays coloniaux s'étant livrés au commerce des esclaves. Cette perspective est notamment celle des représentants de la Zambie, qui conçoivent l'idée de réparation et de redressement économique découlant de l'esclavage sous le même angle :

Sur l'esclavage et la réparation conséquente, aux yeux des Africains du continent et de la diaspora, il a été souligné que la démarche à suivre comporterait deux volets : une reconnaissance officielle que l'esclavage constitue un crime contre l'humanité et que en tant que telle, les victimes de cette période sombre de l'histoire de l'humanité devraient être redressées dans leurs droits en créant en leur faveur, soit un fonds de compensation, soit un plan de redressement économique des pays dont elles sont ressortissantes, soit les deux mesures à la fois. [...] C'est avec cela en fait que la Zambie en tant que partie à la déclaration africaine et en tant que président de l'Union africaine, demande que soit mis en place un mécanisme international de compensation pour les victimes du commerce d'esclaves et un Fonds de réparation pour le développement de façon à fournir des ressources supplémentaires destinées au développement des pays affectés par le colonialisme<sup>19</sup>.

Le ministre des Affaires étrangères de la Tanzanie a tenu, en séance plénière, des propos encore plus explicites :

[...] les États qui ont profité de l'esclavage, de la traite et du colonialisme devraient reconnaître leur responsabilité pour les injustices du passé, exprimer officiellement leurs remords et excuses et assumer leur pleine

18. « Londres se félicite de la déclaration finale adoptée à la conférence sur le racisme de Durban », *La Presse*, 8 septembre 2001, <[http://www.cyberpresse.ca/reseau/monde/0109/mon\\_101090012517.html](http://www.cyberpresse.ca/reseau/monde/0109/mon_101090012517.html)>.

19. Séance plénière du 2 septembre 2001 de la conférence de Durban contre le racisme, les États expriment leur position sur la question : <[http://www.un.org/french/WCAR/presserelase/dr\\_d20.htm](http://www.un.org/french/WCAR/presserelase/dr_d20.htm)>.



responsabilité par la voie de la réparation et de l'indemnisation des victimes. Les réparations et l'indemnisation des victimes constituent logiquement le meilleur moyen pour ceux qui ont commis des injustices de payer leur dette. Après tout, est-ce que ces mesures ne sont-elles pas appliquées partout ailleurs, alors pourquoi pas en Afrique? Les Allemands ont versé des réparations à l'Europe pour les crimes commis au cours de la Deuxième Guerre mondiale. Les Juifs sont actuellement indemnisés pour les crimes commis contre eux pendant l'holocauste. Il existe de nombreux autres exemples. C'est pourquoi, nous ne comprenons pas l'opposition ferme à l'idée de réparation en faveur de l'Afrique et des Africains<sup>20</sup>.

La Namibie ira dans le même sens en affirmant : « Au delà des excuses qui sont dues à l'Afrique, il est important que des mécanismes de réparations et de compensations soient mis en place », alors que le représentant du Burkina Faso dira : « [...] mon pays recommande, entre autres mesures, l'indemnisation de toutes les victimes de la xénophobie, de l'esclavage et de la colonisation ».

Certaines voix officielles africaines vinrent cependant briser cette lancée pro-réparation ; le président sénégalais Abdoulaye Wade jugeait notamment, à l'aube de la conférence<sup>21</sup>, que les demandes de réparations financières pour le commerce d'esclaves africains étaient impossibles et insultantes. Toutefois, il souhaitait que l'esclavage soit reconnu comme crime contre l'humanité. Cette position tente de garder plutôt le cap sur la dimension morale que doit contenir la reconnaissance. Ce qui semble irriter ces États africains plus récalcitrants, c'est de voir que l'idée de réparation avancée par la majorité des représentants politiques du continent africain se limite à une simple réclamation de don d'argent pour aider à oublier les souffrances de leurs ancêtres, victimes entre autres du commerce transatlantique des esclaves. Ces rares pays se sont plutôt ralliés à la position du Vatican et du président sud-africain Thabo Mbeki, qui demande que l'on reconnaisse l'esclavage comme une grande injustice morale :

Au sujet des réparations, il est impossible d'évaluer les dommages, et la blessure infligée à l'Afrique pendant 300 ans. Ce que je voudrais c'est que l'Europe et les Amériques reconnaissent que leurs ancêtres, en pratiquant l'esclavage, ont meurtri profondément l'Afrique [...] qu'elles fassent acte de contrition et également qu'elles enseignent aux nouvelles générations à l'école et dans les universités la réalité de l'esclavage, le commerce des

---

20. Séance plénière du 2 septembre 2001 de la conférence de Durban contre le racisme, les États expriment leur position sur la question : <[http://www.un.org/french/WCAR/presserelase/dr\\_d20.htm](http://www.un.org/french/WCAR/presserelase/dr_d20.htm)>.

21. «Le président sénégalais opposé à ce que l'Afrique soit dédommagée pour l'esclavage», *La Presse*, 30 août 2001, <[http://www.cyberpresse.ca/reseau/monde/0108/mon\\_101080009843.html](http://www.cyberpresse.ca/reseau/monde/0108/mon_101080009843.html)>.

esclaves afin de préserver la mémoire de ceux qui en ont été les victimes. En Europe, ils étaient vendus comme des biens et c'est ce qui compte et qui devrait être considéré comme crime contre l'humanité<sup>22</sup>.

## La déclaration finale de la CMCR

La déclaration finale de la conférence de Durban contre le racisme compte 219 points. Elle respecte les grandes valeurs établies avant la conférence et son introduction comporte deux affirmations centrales, qui représentent en somme les deux valeurs importantes exprimées par cette déclaration, soit les droits de l'homme et la liberté :

*Affirmant* que le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée, dans les cas où celles-ci équivalent au racisme et à la discrimination raciale, constituent des violations graves de tous les droits de l'homme et des obstacles à la pleine jouissance de ces droits [...] *Réaffirmant* que les États ont le devoir de protéger et promouvoir les libertés et les droits<sup>23</sup>.

C'est surtout lors de la journée du 2 septembre qu'a été discutée la question de la réparation, un thème intimement lié au problème de l'esclavage. Au centre du débat se trouvait la volonté des peuples africains d'obtenir une compensation financière pour l'esclavagisme, une proposition qui a irrité passablement les pays occidentaux.

Malgré tout, il faut considérer que les bases légales d'une réparation sont offertes par le fait même que l'esclavage et la traite négrière constituent un crime contre l'humanité dans cette déclaration finale. Cependant plusieurs délégations, principalement celles des pays de l'hémisphère Nord, ne se sont pas prononcées sur la question de la réparation.

En regardant de plus près le vocabulaire utilisé, on constate que le mot « réparation » apparaît timidement dans la déclaration. Les mots utilisés sont plutôt : « mesures en matière de prévention, d'éducation et de protection », « mécanismes de lutte » ou « stratégies » ; « Nous estimons qu'une authentique égalité des chances pour tous, dans tous les domaines, y compris en matière de développement, est fondamentale pour l'élimination du racisme, de la discrimination raciale, de la xénophobie et de l'intolérance qui y est associée<sup>24</sup>. »

Il s'agit donc d'une déclaration finale axée sur le compromis, qui reconnaît l'esclavage comme « crime contre l'humanité », qui demande des

22. *Ibid.*

23. Déclaration finale de la CMCR, <[http://www.unhchr.ch/pdf/Durban\\_fr.pdf](http://www.unhchr.ch/pdf/Durban_fr.pdf)>.

24. *Ibid.*

« excuses » de la part des pays concernés, mais sans compensation financière directe, favorisant plutôt la mise en place de programmes de développement pour les sociétés victimes :

Nous engageons les États concernés à honorer la mémoire des victimes des tragédies passées et affirmons que celles-ci doivent être condamnées quels que soient l'époque et le lieu où elles sont advenues, et qu'il faut empêcher qu'elles ne se reproduisent. Nous regrettons que ces pratiques et structures, politiques, socioéconomiques et culturelles, aient conduit au racisme, à la discrimination raciale, à la xénophobie et à l'intolérance qui y est associée ;

[...] avoir le droit de réclamer et d'obtenir dûment réparation ou satisfaction pour tout préjudice subi du fait d'une telle discrimination, comme il est prévu dans de nombreux instruments internationaux et régionaux relatifs aux droits de l'homme. [...] nous prenons l'engagement d'œuvrer à l'intégration bénéfique des pays en développement dans l'économie mondiale, de s'opposer (*sic*) à leur marginalisation, résolu à accélérer la croissance économique et à parvenir à un développement durable, et à venir à bout de la pauvreté, de l'inégalité et de la misère ;

Nettement tournée vers l'avenir, cette déclaration n'est cependant pas très originale. Consciente des dommages que l'esclavagisme et la diaspora ont causés aux nations qui en ont été victimes, la déclaration présente des solutions qui s'apparentent à l'ensemble des politiques internationales des pays du Sud en ce qui concerne les demandes d'aide pour leur développement. Il s'agit en fait d'un nouvel outil mis à leur disposition. Or, cet outil a de lourdes conséquences sur les plans politique et éthique en ouvrant le débat théorique et philosophique sur le principe de la reconnaissance.

## CONCLUSION

### L'utilisation politique de la reconnaissance

En suivant et en interprétant de façon plus large la position de Norman G. Filkelstein, on pourrait dire que Durban a été le premier grand rassemblement international où l'on a officiellement discuté de la légitimité de la mise en place de « l'industrie générale de la reconnaissance ». Ainsi, on peut dire que la conférence de Durban a démontré les limites de la théorie de la reconnaissance, en nous faisant découvrir à quel point le passage de la dimension éthique à la dimension politique est mince en matière de revendication de reconnaissance et de réparation.

Notre étude n'invalide nullement la thèse d'Axel Honneth (1992) sur la mutation des formes de luttes sociales qui passent de la lutte des classes à la lutte pour la reconnaissance. Au contraire, notre recherche démontre à quel point cette mutation a été bien intégrée par les acteurs politiques et sociaux dans la structuration de leur argumentation afin d'arriver à

soutirer des dividendes. C'est ainsi que l'on pourrait dire que le concept de reconnaissance doit peut-être être considéré davantage comme un nouveau paradigme politique, plutôt que comme un paradigme éthique.

Quand on entend à la plénière du 2 septembre 2001, le Vice-président de la Zambie, Enoch P. Kanvindele, affirmer « qu'il ne fallait pas se souvenir de l'esclavage seulement comme une terrible tragédie mais aussi comme un mal qui a privé pendant des siècles l'Afrique de ses ressources humaines et naturelles », on se dit qu'on est loin du devoir de mémoire comme « obligation morale d'honorer la mémoire des morts ». On rejoint plutôt la thèse d'Emmanuel Kattan qui parle de l'utilisation de la mémoire à des fins utilitaires : « subordonné aux soucis du présent, le passé est l'objet d'une préoccupation instrumentale [...] Le passé n'a de valeurs qu'en tant qu'il peut servir les objectifs et les projets qui nous préoccupent. »

Le problème avec le type de discours que tiennent plusieurs gouvernements du continent africain, c'est qu'il laisse entendre que seul le commerce des esclaves est responsable de la ruine du continent. Lorsque l'on examine les rapports de l'organisme Transparency International, on peut se demander si la corruption de l'élite politique de ces pays ne représente pas un fléau tout aussi important dans le sous-développement et la paupérisation de la population. On rejoint ici la thèse de Filkelstein, lorsqu'il accuse les élites israéliennes d'utiliser la mémoire de la souffrance comme paravent afin de détourner certaines pratiques douteuses qui ont cours sur leur territoire. Pour le professeur new-yorkais, le passage du travail de la mémoire des drames réels aux combats dogmatiques pour la reconnaissance et la réparation apparaît essentiellement utilitaire ; cette stratégie se révèle beaucoup plus politique que morale, car « cette façon spéculative de se poser en victime rapporte des dividendes considérables et en particulier elle immunise contre toute critique, si justifiée soit-elle ».

Il faut faire attention ici de ne pas interpréter notre texte comme une attaque directe adressée aux dirigeants politiques du continent africain, puisque ces derniers suivent une logique réparatrice qui s'est développée en véritable culture de l'indemnisation depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale. En ce sens, le ministre des Affaires étrangères de la Tanzanie a utilisé une argumentation très juste en affirmant : « Les réparations et l'indemnisation des victimes constituent logiquement le meilleur moyen pour ceux qui ont commis des injustices de payer leur dette. Après tout, est-ce que ces mesures ne sont pas appliquées partout ailleurs, alors pourquoi pas en Afrique ? Les Allemands ont versé des réparations à l'Europe pour les crimes commis au cours de la Deuxième Guerre mondiale. Les Juifs sont actuellement indemnisés pour les crimes commis contre eux pendant l'holocauste. Il existe de nombreux autres exemples. C'est

pourquoi nous ne comprenons pas l'opposition ferme à l'idée de réparation en faveur de l'Afrique et des Africains. » Les Américains ont d'ailleurs joué un rôle central dans le développement de cette logique, puisqu'ils ont adopté la logique de réparation auprès de nombreuses communautés autochtones<sup>25</sup>.

Notre analyse nous démontre à quel point il faut maintenant être prudent à l'égard de la multiplication des appels à la mémoire et à la reconnaissance, car, loin d'être une garantie pour aboutir à un travail de reconstruction morale, celle-ci peut engendrer et encourager de nouveaux conflits.

## BIBLIOGRAPHIE

CHAUMONT, J.-M. (2002). *La concurrence des victimes*, Paris, La Découverte.

HONNETH, A. (1992). *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf.

FERRY, J.-M. (1996). *L'éthique reconstructive*, Paris, Éditions du Cerf.

FINKELSTEIN, N.G. (2001). *L'industrie de l'holocauste*, Paris, La Fabrique.

## Sites Internet consultés

Agences de presse,

<<http://www.cyberpresse.ca>>

<<http://www.africana.com/dailyarticles>>.

Conférence mondiale contre le racisme,

<<http://www.un.org/french/WCAR>>.

Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme,

<<http://www.unhchr.ch/french/>>.

Human Rights Watch,

<<http://www.hrw.org>>.

International Movement Against All Forms of Discrimination and Racism,

<<http://www.imadr.org>>.

Patrimoine Canada,

<<http://www.pch.gc.ca/multi/wcar>>.

---

25. Pour donner quelques exemples afin d'illustrer cette question, on peut indiquer qu'en 1971 les communautés autochtones de l'Alaska recevaient un milliard de dollars ; en 1980, celles de l'Oregon recevaient 81 millions ; en 1985, les Sioux du Dakota du Sud obtenaient 105 millions, etc. Le gouvernement canadien a donné 230 millions à la communauté japonaise en 1988, alors que l'Autriche accordait 25 millions à sa communauté juive.





# NOTICES BIOGRAPHIQUES

**Jacques Beauchemin** est professeur titulaire au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal. Il se spécialise en sociologie politique et en sociologie de la société québécoise. Ses travaux sur le Québec l'ont d'abord porté vers l'analyse du Québec des années 1940 et 1950. Au sujet de cette période, il a publié, en collaboration avec Gilles Bourque et Jules Duchastel, *La société libérale duplessiste*. Depuis quelques années, il s'est intéressé aux transformations de la question nationale québécoise dans le contexte de la recomposition de la communauté politique et du pluralisme identitaire. Ses travaux plus récents l'ont ainsi amené à interroger la question de la mémoire et de l'appartenance dans les sociétés ouvertes et pluralistes. Il a fait paraître chez VLB éditeur, en 2002, un ouvrage sur ce sujet, intitulé *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*.

**Yves Boisvert**, docteur en science politique, est professeur à l'École nationale d'administration publique, directeur du Laboratoire d'éthique publique de l'Institut national de la recherche scientifique (INRS) et professeur-chercheur à la Chaire Fernand-Dumont (INRS). Il est également directeur de la revue *Éthique publique* et membre de la Commission d'éthique de la science et de la technologie du Québec.

**Fabienne Brion** est docteure en criminologie et licenciée en islamologie. Elle enseigne au Département de criminologie et de droit pénal de l'Université catholique de Louvain (Belgique). Ses recherches ont

notamment porté sur la criminalisation de l'immigration et sur les politiques et dispositifs de contrôle. Elle a publié *Crime, discrimination et contrôle de l'immigration. Essai de criminologie réflexive à propos des usages et des propriétés politiques du crime* (L'Harmattan, 1997) et a contribué à plusieurs ouvrages, dont celui de Ural Manço *Voix et voies musulmanes en Belgique* (Publications des FUSL, 2000).

**Jean-Patrice Desjardins** a obtenu sa maîtrise en éthique à l'Université du Québec à Rimouski et il est assistant de recherche au Laboratoire d'éthique publique, de l'Institut national de la recherche scientifique (INRS).

**Jules Duchastel** est professeur titulaire au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal. Il est aussi titulaire de la Chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie. Ses recherches portent essentiellement sur l'analyse des nouvelles formes de régulation politique dans le contexte de l'influence grandissante des organisations internationales et du développement d'un espace délibératif transnational. Ses recherches actuelles s'inscrivent dans le prolongement de ses études sur les transformations des institutions politiques nationales dans l'histoire du Canada et du Québec depuis les années 1940, à travers l'étude du discours politique.

**Jean-Louis Genard** est philosophe, docteur en sociologie, et il enseigne la sociologie à l'Université Libre de Bruxelles, aux Facultés universitaires Saint-Louis et dirige l'Institut supérieur d'architecture « La Cambre ». Il est notamment l'auteur de : *Sociologie de l'éthique* (L'Harmattan, 1992) ; *Les dérèglements du droit* (Labor, 1999) ; *La grammaire de la responsabilité* (Cerf, 2000) ; *Les pouvoirs de la culture* (Labor, 2001) ; ainsi que de très nombreux articles.

**Guy Jobin** est professeur de théologie morale et d'éthique à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval (Québec). Il a obtenu un doctorat en éthique théologique (Université Saint-Paul, 2000) et fait une année d'études postdoctorales en bioéthique (Center for Bioethics and Health Law, University of Pittsburgh et Cliniques universitaires Saint-Luc, Bruxelles). En 2001-2002, il a enseigné aux programmes de bioéthique de l'Université de Montréal. Sa recherche en éthique théologique porte sur les éthiques chrétiennes de la responsabilité. En bioéthique, il participe aux travaux de l'unité d'éthique du Centre de recherche de l'Université Laval-Robert-Giffard sur l'éthique du counseling génétique.

**André Lacroix** est professeur adjoint à la Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie et directeur adjoint de la Chaire d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke. Il s'intéresse aux imbrications des éthiques individuelles et collectives afin de mieux comprendre la cohérence du paysage éthique contemporain. Ses travaux ont porté sur les



fondements épistémologiques des modélisations d'intervention en éthique avant de glisser vers l'utilisation de ces modèles pour redéployer la notion de citoyenneté.

**Jean-Marc Larouche** est professeur depuis 1999 au Département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal, dont il est également le directeur. Il s'intéresse aux approches contemporaines en éthique, dans une perspective tant sociologique que philosophique. Titulaire d'une maîtrise en éthique de l'Université du Québec à Rimouski et d'un doctorat en sciences des religions (Université d'Ottawa), il a enseigné à l'Université Saint-Paul (Ottawa) de 1987 à 1999. Il a publié une vingtaine d'articles explorant diverses facettes de la situation contemporaine de l'éthique et a collaboré à plusieurs ouvrages. Il a notamment publié *Éros et thanatos sous l'œil des nouveaux clercs* (VLB, 1991) ; il a dirigé *L'éthique de la recherche* (*Éthique publique*, Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale, vol. 2, n° 2, 2000) et *Questions d'éthique en sciences des religions* (*Religiologiques*, n° 13, 1996). Il a également codirigé les ouvrages suivants : *La religion au Québec. Bilan et perspective* (avec Guy Ménard, Les Presses de l'Université Laval, 2001) ; *Ethical Deliberation in Multiprofessional Health Care Teams*, (avec Hubert Doucet et Ken Melchin, University of Ottawa Press, 2001). Ses recherches actuelles portent sur l'éthique et la religion dans l'espace public.

**Danielle Laudy** est professeure adjointe à la Faculté de médecine de l'Université de Montréal. Elle assure la coordination de l'enseignement de l'éthique à la résidence. Ses travaux de recherche et ses publications portent sur l'éthique de la recherche (notamment le consentement) ainsi que sur les questions macro-éthiques liées aux soins de santé (justice, politiques de santé, participation des citoyens à la prise de décision).

**Denis Müller** est professeur à l'Université de Lausanne depuis 1988, directeur de l'Institut romand d'éthique des Facultés de théologie de Genève, Lausanne et Neuchâtel (Université de Genève), président de l'Association des théologiens pour l'étude de la morale (Paris) et membre du Comité de la Société européenne d'éthique. Domaines de recherche : éthique théologique, éthique fondamentale, dialogue avec la philosophie morale, éthique appliquée (éthique médicale, éthique sociale, éthique de la sexualité, du couple et de la filiation, éthique animale, éthique du sport). Ouvrages récents : *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris, Éditions du Cerf, 1999 (Passages) ; *Jean Calvin. Pouvoir de la Loi et limites du politique*, Paris, Michalon, 2002.

