

De la reconnaissance des faibles à l'autonomie des forts

Edouard Jourdain

AVEC LA RÉVOLUTION DÉMOCRATIQUE, LES INÉGALITÉS NE SONT plus considérées comme naturelles et les principes de liberté et d'égalité vont s'élargir à de nombreux champs sociaux comme leviers discursifs dans les différentes luttes contre l'oppression (luttes ouvrières, féminisme,...). Avec l'avènement de l'État-providence et l'émergence de nouveaux mouvements sociaux dans les années 1960, l'imaginaire de liberté et d'égalité va travailler de nouvelles formes hégémoniques qui s'inscrivent dans un contexte ambivalent. L'accroissement de l'intervention de l'État dans ce qui relevait du domaine privé s'est accompagné, avec la bureaucratisation, de nouvelles subordinations, mais aussi d'une expansion des droits sociaux qui vont de pair avec l'émergence de nouveaux mouvements politiques. Dans un contexte d'atomisation et d'uniformisation sociale dû au capitalisme, ces mouvements de revendications peuvent souvent être d'ordre identitaire, communautaire et individualiste, axé de ce fait davantage sur la liberté que sur l'égalité, sur les logiques de différence plus que sur les logiques d'équivalence. Cette culture de la différence, qui s'inscrit dans le cadre de la fin des grands récits renvoie alors à l'élaboration de nouvelles définitions de l'identité dont l'enjeu consiste à concevoir une pluralité d'émancipations dans une perspective commune. Articulation qui est loin d'être évidente au regard de l'actuel imaginaire social-historique qui porte en lui des possibilités stratégiques à la fois révolutionnaires et réactionnaires (quand bien même se placent-elles sous le drapeau d'une supposée émancipation).

Le terme d'identité est anachronique pour les sociétés prémodernes dans la mesure où il n'existait pas la réflexivité que l'on retrouve aujourd'hui. C'est précisément parce que l'identité ne

posait pas de problème, sonnait comme une évidence due à un ordre naturel faisant sens, que sa thématization n'a pas été développée. Dans l'Antiquité, la reconnaissance ne repose pas sur une culture de la culpabilité, comme dans la modernité où elle est liée à l'identité et la différence, mais sur une culture de la honte qui est liée à la communauté. L'estime ne repose pas sur la différence culturelle (qui est considérée comme la barbarie menaçant l'unité politique) mais sur le statut social (le citoyen-soldat se doit d'être courageux par exemple). En ce sens, la reconnaissance repose sur la distinction et non sur un critère universel d'égalité. Comme le montre Jean-Pierre Vernant dans son article « L'individu dans la Cité », si l'on retrouve chez les grecs une conception de l'individu et du sujet, il faut attendre le christianisme pour voir apparaître une conception du moi et de la personne que l'on va retrouver dans la modernité, il s'agit alors de « l'ensemble de pratiques et attitudes psychologiques qui donnent au sujet une dimension d'intériorité et d'unicité, qui le constituent au-dedans de lui comme un être réel, originel, unique, un individu singulier dont la nature authentique réside dans le secret de sa vie intérieure.¹ » Ce détachement du moi par rapport au social se retrouve particulièrement développé par Saint Augustin, inaugurant l'autobiographie avec ses *Confessions* et affirmant que le chemin vers Dieu passait d'abord par le for intérieur (« Au lieu d'aller dehors, rentre en toi-même » : « *Noli foras ire, in teipsum redi* »).

Dans l'Antiquité la question de l'identité individuelle est inséparable de la communauté à laquelle il appartient, tandis qu'au Moyen-âge, la personne se définit avant tout par ses allégeances. La question de l'identité découle ainsi directement de la désintrinsication progressive de l'individu vis-à-vis des liens qui l'assignaient à une place particulière. Descartes, Grotius, Locke, Kant et autres penseurs modernes vont développer cette conception en affirmant l'autonomie de la raison et du jugement en dehors de toute extériorité sociale. Le Romantisme va aussi hériter de cette idée d'intériorité mais dans une perspective de réconciliation avec la nature, ce en réaction à une philosophie des lumières jugée trop mécaniste et individualiste. L'expressionnisme va alors développer le fait que les êtres doivent cultiver leur différence afin de vivre une vie authentique. D'une certaine manière, nous en sommes toujours là. Zygmunt Bauman dresse ainsi le tableau inquiet des identités telles qu'elles se configurent aujourd'hui : « Les grandes identités que les États-nations avaient minutieusement construites s'écroulent, [...]

La construction de l'identité, et plus encore le maintien de l'identité, est devenue en ces circonstances une affaire de bricolage, sans ateliers et chefs d'usines manifestes. On pourrait dire que la production d'identité, à l'instar du reste de l'industrie, a été dérégulée et privatisée.² » Nous retrouverions ainsi une multitude d'auto-entrepreneurs de l'identité s'associant tant bien que mal pour faire prévaloir leurs droits. Cette configuration pourrait présenter un aspect sympathique si elle n'était pas aussi facilement pervertie par l'environnement dans lequel elle s'inscrit. C'est ce que nous verrons dans une première partie dans la collusion de l'identité avec le droit et le marché. Dans un second temps nous examinerons en quoi les actuelles théories de la reconnaissance tentent de réconcilier le particulier et l'universel tout en restant tributaires de l'ambivalence dont elles se veulent critiques. Enfin nous envisagerons les possibilités d'une émancipation réellement libertaire et égalitaire des identités.

DROIT LIBÉRAL ET CONCURRENCE DES VICTIMES

L'anthropologie libérale suppose que chaque individu a le droit de se déterminer en toute indépendance à partir de la notion de « propriété de soi » (développée par Locke sous le terme de *Self-ownership*). C'est donc à partir d'une conception propriétaire que les droits vont se développer en évacuant toute définition politique qui puisse leur donner un soubassement commun. En dernière instance il existe donc une valeur et une seule qui est partagée par tous : la liberté individuelle, consacrant l'atomisation plutôt que l'autonomie et la concurrence des intérêts plutôt que la justice. Dans cette perspective, il est tout à fait logique qu'un développement des droits formels puisse aller de pair avec des inégalités réelles, ou que l'« esprit » du libéralisme encourage un procéduralisme où l'« enfer c'est les autres » plutôt qu'une « *common decency* » favorable à l'entraide. Comme le souligne Jean-Claude Michéa, « On sait bien, par exemple, qu'une copropriété est d'autant plus vivable que l'application stricte du règlement y est toujours subordonnée aux règles de la convivialité. Il suffit, en revanche, qu'un ou deux copropriétaires calculateurs et procéduriers fassent leur apparition pour transformer aussitôt cet espace de vie commune en terrain d'une nouvelle guerre de tous contre tous.³ » Cette judiciarisation libérale où la liberté et l'identité sont assimilables à la propriété est bien illustrée par les théories de Robert Nozick, libertarien, qui en appelle à la réparation des préjudices au bénéfice des descendants

de victimes d'injustices, selon le principe de l'inviolabilité de la propriété privée qui doit donc être restituée. Ce qui peut paraître comme une correction de l'inégalité a priori est en fait un principe fondé sur l'héritage, qu'il soit patrimonial ou identitaire, bien éloigné en réalité de tout réel égalitarisme. Un enfant ou un petit enfant d'esclave sera par exemple fondé à demander réparation pour le préjudice subi par ses parents, dont on peut estimer que leur condition et ce qu'ils ont transmis ont constitué un handicap pour leur descendance. Supposons maintenant, comme le fait Walter Benn Michaels⁴, le cas d'un fils d'esclavagiste : imaginons que son père lors de l'abolition de l'esclavage se soit fait confisquer ses terres, que par la suite, dans le dénuement, il se soit mis à boire et ait abandonné sa femme enceinte, celle-ci devant élever son fils dans de terribles conditions. Cet enfant d'esclavagiste peut-il pour autant demander réparation ? On se doute de la réponse dans le monde néolibéral qui est le nôtre.

Nous retrouvons ainsi dans la notion d'« appropriation culturelle » le point d'acmé de la théorie développée par Nozick. Venue des États-Unis, elle désigne l'adoption ou l'utilisation d'éléments d'une culture par les membres d'une culture « dominante » qui serait irrespectueuse, et constituerait une forme d'oppression et de spoliation. A priori cette notion va à l'encontre de l'anthropologie libérale pour deux raisons : d'une part elle dissout l'individu dans un groupe et une tradition qui vont être marqués par une identité forte au point d'être excluante, d'autre part elle se veut critique de l'appropriation de cette identité culturelle à des fins mercantiles (cette exploitation post-moderne constituant en quelque sorte l'aboutissement provocateur de la domination coloniale). Cette conception d'appropriation culturelle constitue pourtant au contraire l'aboutissement paradoxal mais logique de l'anthropologie libérale et capitaliste pour deux raisons : d'une part parce qu'elle procède d'une réification où la culture va être érigée en propriété à usage exclusif. Le dépossédé contemporain n'aurait ainsi plus que son identité culturelle à monnayer pour faire prévaloir ses droits de dominé. D'autre part, cette identité est mise en concurrence afin que sa valorisation augmente en fonction de sa reconnaissance qui se mesure à l'aune de son exclusivité. Dans cette perspective, c'est au niveau culturel que se rejoue le mouvement d'enclosure qui a marqué en Angleterre les débuts du capitalisme, la clôture des domaines forestiers empêchant alors le glanage des

paysans. La boucle est bouclée. Cette première tragédie des communs se répète cette fois comme une triste farce, en témoignent les chroniques désormais légion de cette « appropriation culturelle ». Dans l'impossibilité d'être exhaustif, mentionnons donc au hasard : en novembre 2015, une université canadienne annule un cours de yoga après des plaintes accusant le cours d'« insensibilité culturelle ». Certains étudiants étaient préoccupés par le fait que le yoga était originaire d'une culture « ayant vécu l'oppression, un génocide culturel et des diasporas causées par le colonialisme et la suprématie occidentale ». En mars 2016, deux étudiants encourent une procédure d'exclusion de l'université de Bowdoin pour avoir assisté à une fête d'anniversaire où certains participants portaient des sombreros et pour avoir utilisé le mot *fiesta* dans leurs cartes d'invitation. Le conseil étudiant de l'université publie une « déclaration de solidarité » pour soutenir tous les étudiants qui ont été heurtés et affectés par l'incident de la fête, et qui stipule que celle-ci était un acte d'« appropriation culturelle qui crée un environnement où les étudiants de couleur, particulièrement les Latinos, et spécialement les mexicains, ne se sentent pas en sécurité ». En octobre 2016, une représentation de l'opéra *Aida* de Verdi à l'université de Bristol a été annulée, suite à des plaintes d'étudiants accusant l'opéra d'appropriation culturelle, au motif que des acteurs blancs devaient interpréter des personnages égyptiens et éthiopiens. En décembre 2016 les Rolling Stones doivent s'expliquer sur le pillage du blues d'origine noire par le Rock'n Roll. « Depuis quatre, cinq ans, la mode est le territoire sur lequel ces questions sont le plus prégnantes, car les plus visibles, décrypte Pascal Blanchard. Les coiffes indiennes des mannequins Victoria's Secret transforment en folklore un symbole sacré. Le « dominant » à dreadlocks est dans une logique de mode alors que le dominé a dû revendiquer le droit de porter cette coupe. En s'accaparant un attribut identitaire, le dominant le vide de sa valeur politique, le démonétise. » Un reproche auquel le chercheur n'a pas échappé : « On a pu me dire que j'étais illégitime dans mon domaine, parce que j'étais blanc. En France, ces critiques restent marginales, mais dans les facs américaines, ce raisonnement est la norme. On en arrive à cette notion de chasse gardée culturelle, doublée d'une certaine hypersensibilité.⁵ » En avril 2017, la chanteuse Katy Perry a dû se fendre d'un mea culpa public pour avoir osé arborer une natte africaine dans son dernier clip. Elle se confesse de la manière suivante : « une amie

m'a expliqué ce qu'il en était du pouvoir de la coiffure africaine et à quel point elle est belle et a compté dans la lutte, a déclaré la chanteuse. Et je ne pourrai jamais comprendre ces choses, à cause de ce que je suis. Mais je peux m'éduquer.⁶ » Prenant conscience de l'essence de son identité culturelle dominante, il n'est pas trop tard pour elle de comprendre le mal irrémédiable dont elle est complice depuis toujours à son corps défendant. On conviendra que cet aveu confine davantage à l'intériorisation du Goulag qu'à la réflexivité critique. Qui serait contre la préservation de la diversité des cultures ? Qui serait pour leur exploitation (terme d'ailleurs plus adéquat que celui d'appropriation) par de grands groupes capitalistes ? Paradoxalement, les solutions invoquées par les tenants de la notion d'« appropriation culturelle » ne font qu'empirer les données du problème. Des représentants de 189 pays différents se sont retrouvés en juin 2017 à Genève pour prendre part au comité spécial international de l'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle (OMPI), avec pour but d'étendre la notion de propriété intellectuelle aux cultures autochtones (de la langue au dessin). Il s'agit donc de transformer la culture en propriété intellectuelle afin de créer un business exclusif, comme une revanche mimétique vis-à-vis de l'expropriation qui eut lieu jadis par le colon, ce que des auteurs comme Elisabeth Rata ont qualifié de « capitalisme néotribal⁷ ». Le mouvement open source contre la brevetabilité du vivant est sur ce point beaucoup plus avancé et prometteur que ce capitalisme ethnique qui généralise cette brevetabilité à la culture. Les problèmes soulevés par la notion d'« appropriation culturelle » sont d'autant plus flagrants et révélateurs lorsqu'ils concernent le domaine non marchand. C'est alors toute une palette d'activités qui vont de l'art au déguisement en passant par la littérature qui fait l'objet d'une chasse gardée et de censures, obstruant tout horizon d'universalité et toute possibilité de commun. Ce mouvement n'est pas (encore) organisé et tient davantage d'un courant culturel dont les principales armes d'intimidation sont les réseaux sociaux dont la caisse de résonance est amplifiée par quelques personnalités (pour le moment majoritairement aux États-Unis). Son discours tient sur deux arguments principaux : le ressenti et l'émotion dans le rapport à l'histoire de l'identité vécue qui vont alimenter un impérialisme du pathos (le fait même pour un enfant blanc de se déguiser en chef sioux est susceptible de devenir sacrilège, sans considération

des usages et des représentations multiples qu'un tel acte peut avoir, y compris subversif, admiratif,...) ; et la sacralisation des origines qui vont être essentialisées pour mieux être excluantes (il n'existe pas à proprement parler d'origine : ceux par exemple qui arguent que le Rock'n Roll vient du Blues omettent de dire que le Blues, s'il vient en partie des *negro spirituals*, a aussi des origines amérindiennes et celtiques).



dessin de Tyler Amato

L'apparition de cette notion d'appropriation culturelle, outre sa combinaison novatrice entre propriété et identité, s'inscrit dans un mouvement plus large qui a vu s'affirmer les statuts de victime et

de minorité. L'actuel statut de victime résulte d'une longue histoire qui se cristallise dans les années 1970-1980. Son origine remonte à la naissance du christianisme où la victime n'est plus considérée comme coupable mais innocente, comme l'attestent notamment les travaux de René Girard sur le bouc-émissaire. C'est cependant avec la fin des méta-récits et l'essor du néo-libéralisme que le statut de victime va prendre toute son ampleur. Dans l'immédiat après-guerre, les déportés juifs n'avaient pas un statut égal à celui des résistants qui revenaient des camps. S'ils pouvaient obtenir des compensations matérielles, ils n'avaient pas la reconnaissance symbolique de ceux qui faisaient figure de héros, s'étant illustrés au combat. C'est ainsi que les juifs purent être blâmés pour s'être laissés entraîner à l'abattoir sans résister et les survivants soupçonnés de s'être mal comportés pour avoir la vie sauve. La victime devient ainsi responsable de son sort (ce qui est aussi fréquemment le cas avec les femmes victimes de viol), sa peine étant ainsi redoublée en vertu de ce l'on a pu appeler le *blaming the victim syndrom*. Quarante ans après la Seconde Guerre mondiale, les choses se sont complètement inversées. « Désormais la victime est devenue le véritable héros et, tant en Europe qu'en Amérique, l'authentique témoin de la barbarie nazie n'est plus comme auparavant le militant politique de Buchenwald mais bien l'innocente victime d'Auschwitz.⁸ » Ce sont désormais les résistants qui se sentent exclus de l'espace public. C'est dans cette nouvelle configuration que d'autres groupes victimes du nazisme comme les tziganes ou les homosexuels, mais aussi d'autres victimes de crimes de masse comme les Amérindiens, les Arméniens et les Afro-américains contestèrent l'unicité de la Shoah pour aussi revendiquer la reconnaissance de leur souffrance (notamment en ce qui concerne la notion symbolique et juridique de « crime contre l'humanité »), entraînant une concurrence entre les victimes et plus particulièrement entre les mémoires. Au cours des dernières décennies le statut de victime a ainsi été considérablement valorisé, comme peut l'attester l'émergence de la discipline autonome qu'est la victimologie (le spectre de ce statut est évidemment très large et peut aller de la victime de vol à la victime de génocide). Se pose alors la question de savoir comment nous sommes passés d'une conception méritocratique où l'on est rétribué pour ce que l'on fait à une conception victimaire où l'on est considéré à l'aune de ce que l'on subit. Jean-Michel Chaumont émet l'hypothèse que les causes de cette victimisation

relèvent en dernière instance de l'exclusion ou de la désaffiliation : les individus n'étant plus insérés dans des structures permettant de faire jouer un rapport de force avec le système (par exemple par la grève), la seule ressource qu'il leur reste est celle de la posture de victime afin de pouvoir s'inclure dans le système. Cette explication est sans doute valide si on la corrèle avec d'autres : d'une part la fin des méta-récits qui permettaient de se projeter dans le futur avec un idéal commun a induit un repli sur des identités qui se sont retournées vers les souffrances du passé. D'autre part, cette nouvelle configuration a consacré la liberté négative libérale. La volonté du sujet n'a plus pour objet une affirmation mais la reconnaissance d'une négation. Dans cette perspective, sa revendication n'est pas tant une menace pour l'ordre existant qu'une de ses composantes dans la mesure où, d'une part, il est toujours plus facile de régner en divisant (concurrence des mémoires) et d'autre part parce qu'elle s'inscrit dans un processus d'assujettissement qui se paye d'une rétribution symbolique et matérielle de la part du pouvoir. Comme le développe Slavoj Žižek, en se plaignant au grand Autre (Dieu ou l'État), le sujet alimente sa dépendance vis-à-vis de lui et le conforte dans ce qu'il n'est pas. Il sait très bien que ses désirs (infinis) ne peuvent être satisfaits par la Loi (qui constitue pour lui un obstacle à sa jouissance) mais cela le fait fantasmer et lui donne une raison d'exister. Aussi l'attitude de l'hystérique est-elle semblable à celle du croyant qui réclame des réparations à Dieu pour sa création ratée. Or tout l'enjeu consiste non à adresser des demandes à Dieu en le considérant comme l'ultime responsable, mais au contraire à lui dénier sa position de responsable et donc de « point de capiton » soutenant l'ordre symbolique existant. Au lieu, donc, « de demander des compensations à Dieu (ou à la classe dirigeante, ou à qui que ce soit d'autre), il faut poser la question : avons-nous vraiment besoin de Dieu ? »⁹ Peut-on alors imaginer une politique des minorités qui précisément cassent la logique d'un mimétisme hystérique et échappent à la capture des appareils ?

Dans son livre *Kafka, Pour une littérature mineure*, Deleuze montre la façon dont Kafka a pu à Prague, contraint d'apprendre l'allemand, minorer cette langue majeure en l'hybridant avec le yiddish et le tchèque, créant ainsi un nouveau langage au sein de la langue majeure. Deleuze conçoit alors la possibilité de transversales entre minorités capables de subvertir à la fois le capitalisme et l'État, une internationale des minorités en quelque sorte, où la majorité n'est

16 • DE LA RECONNAISSANCE DES FAIBLES À L'AUTONOMIE DES FORTS

personne (à part l'étalon des dominants) et la minorité potentiellement tout le monde. En ce sens le devenir minoritaire s'oppose à toute forme de communautarisme, qui plus est lorsqu'il utilise la courroie de l'État pour justifier son pouvoir privé à l'instar de ce que revendiquerait tout lobby économique. « La riposte des États, ou de l'axiomatique capitaliste, peut être évidemment d'accorder aux minorités une autonomie régionale, ou fédérale, ou statutaire, bref d'ajouter des axiomes. Mais précisément ce n'est pas le problème : il n'y aurait là qu'une opération consistant à traduire les minorités en ensembles ou sous-ensembles dénombrables, qui entreraient à titre d'éléments dans la majorité, qui pourraient être comptés dans une majorité. De même un statut des femmes, un statut des jeunes, un statut des travailleurs précaires...¹⁰ » Une lecture serrée de Deleuze ne nous permet donc pas de faire de lui le faire-valoir de certaines associations concourant à une police des conduites inscrite dans la logique de majorité dont il parle. Cependant, nous assistons à un curieux renversement impensé par ce dernier : celui du devenir majoritaire de la minorité, et du devenir minoritaire de la majorité. En érigeant les marges et les minorités en nouveaux sujets du politique comme d'autres autrefois le faisaient avec les masses, Deleuze met de côté la majorité qu'il réduit à l'étalon du système. Qui plus est, il ne perçoit pas que jouer la minorité contre le capitalisme est un non sens dès lors que les minorités peuvent au contraire servir d'alibi pour enterrer la lutte de classes¹¹. Marx déjà dans *Le Capital*, se moquait de la duchesse de Sutherland, qui à la fois exploitait d'une main de fer ses paysans et montrait une compassion sans réserve pour les esclaves noirs, allant jusqu'à inviter à Londres Harriet Beecher-Stowe, l'auteur de *La case de l'Oncle Tom*. Il ne s'agit pas bien sûr d'opposer le culturel et le social ou la majorité et les minorités, mais bien de concevoir de quelle manière leur articulation peut se faire à partir d'un projet commun d'émancipation. C'est ce à quoi se sont essayées avec plus ou moins de succès les nouvelles théories de la reconnaissance.

LA RECONNAISSANCE ET SES TENTATIVES DE DÉPASSEMENT

Force est de constater que les théories de la reconnaissance, dans la perspective d'une révision du marxisme, partent toutes d'une source commune qui n'est pas sans poser de problème : Hegel et sa fameuse dialectique du maître et de l'esclave. Au commencement, la reconnaissance résulte d'un engagement dans une

lutte à mort entre deux protagonistes dont l'un va préférer la vie au risque de mourir. Cependant cette relation intersubjective est vouée à terme à l'échec dans la mesure où elle conduit à une dissymétrie et à une concurrence entre intérêts particuliers.

C'est pour dépasser cette dimension intersubjective que l'on va recourir au politique via l'État qui devient l'expression et le garant de l'universalité, notamment par l'octroi de droits aux diverses composantes de la société civile. Pour Axel Honneth, qui va le premier renouveler cette théorie de Hegel, « l'expérience de la reconnaissance est un facteur constitutif de l'être humain : pour parvenir à une relation réussie à soi, celui-ci a besoin d'une reconnaissance intersubjective de ses capacités et de ses prestations ; si une telle forme d'approbation sociale lui fait défaut à un degré quelconque de son développement, il s'ouvre dans sa personnalité une sorte de brèche psychique, par laquelle s'introduisent des émotions négatives, comme la honte ou la colère.¹² » La lutte sociale devient alors « un processus pratique au cours duquel des expériences individuelles de mépris sont interprétées comme des expériences typiques d'un groupe tout entier, de manière à motiver la revendication collective de plus larges relations de reconnaissance.¹³ » Dès lors, « les confrontations pratiques suscitées par l'expérience de mépris ou d'un déni de reconnaissance ont donc pour enjeu à la fois l'élargissement matériel et l'extension sociale du statut juridique de la personne.¹⁴ » Cette reconnaissance peut cependant être faussée, selon Honneth, lorsqu'une promesse institutionnelle de reconnaissance ne peut être honorée par ladite institution. Elle devient alors idéologique. Cependant cette reconnaissance idéologique est bien due à un facteur extérieur qui n'est pas la reconnaissance elle-même, mais bien à des contraintes systémiques. La reconnaissance est potentiellement et effectivement sous-tendue par des relations de pouvoir. Le problème notamment de la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth résulte du fait qu'il se focalise sur les expériences de l'injustice plutôt que de s'interroger sur ses causes. La reconnaissance sociale des qualités ne présage en rien l'égalité, elle peut au contraire renforcer la hiérarchie et les assujettissements. C'est que l'anthropologie sur laquelle repose la reconnaissance de Hegel est essentiellement libérale dans la mesure où dès l'origine il n'existe pas de fond commun. Les individus isolés ne peuvent concevoir une médiation qu'à la suite d'une lutte à mort, médiation qui à terme va donner

naissance à l'État. « Quand la médiation de la chose donnée n'est plus là, la dialectique produit du Trois à partir du Deux.¹⁵ » C'est tout l'intérêt de Marcel Mauss d'avoir montré, via notamment sa description du don cérémoniel, que les médiations préexistent aux conflits entre individus. Si une certaine forme de modernité en a éclipsé l'esprit, il n'en reste pas moins qu'il subsiste ce fond commun de médiations préindividuelles sans lesquelles la société se dissoudrait, y compris avec le recours de l'État.

D'aucuns ont voulu compliquer les thèses d'Axel Honneth d'une part en montrant les limites d'une approche juridique pouvant prendre la forme d'un mauvais infini fondé sur l'envie et la compétition, d'autre part en insistant sur le fait que les sujets pouvaient avoir des attentes différentes en termes de justice et de reconnaissance selon leurs différents groupes d'appartenance. C'est le mérite de Nancy Fraser d'avoir développé ce dernier argument. Elle constate à juste titre une montée des revendications liées à la reconnaissance d'autant plus importante que les revendications liées à la redistribution baissent. Comment expliquer ce déséquilibre ? Il résulte du développement du néolibéralisme et de la mondialisation qui posent trois problèmes majeurs : celui de l'évincement (le sociétal prend le pas sur le social), celui de la réification (les identités deviennent closes et intolérantes) et celui de la déformation de la perspective (le cadre de l'État westphalien n'est plus adapté pour résoudre ces problèmes). Comment concevoir les paradigmes de redistribution et de reconnaissance ? « Le paradigme de la redistribution met l'accent sur les injustices qu'il considère comme socio-économiques et qu'il présume être le produit de l'économie politique : l'exploitation, l'exclusion économique et le dénuement. Le paradigme de la reconnaissance, pour sa part, cible plutôt les injustices qu'il considère comme culturelles, et qu'il présume être le produit des modèles sociaux de représentation, d'interprétation et de communication : la domination culturelle, le déni de reconnaissance et le mépris.¹⁶ » Nous retrouvons ainsi tout un spectre allant d'un bout à l'autre de ces paradigmes qui induit des attentes relatives à la justice différentes voire opposées. Si l'on considère par exemple la classe ouvrière dont le tort qui lui est fait est économique, la réparation de l'injustice ne va pas consister en une demande de reconnaissance de sa spécificité mais au contraire en son abolition. À l'autre bout du spectre nous aurons la sexualité qui va être avant tout dans une demande de reconnaissance relative à la

différence, tandis qu'entre les deux nous pourrions trouver un mixte de demande de redistribution et de reconnaissance avec par exemple le genre et la race. Se pose alors pour ces derniers groupes le dilemme suivant : comment allier abolition de la différenciation et reconnaissance de la spécificité ? En considérant l'affirmative action, qui résulte en somme de l'action correctrice de l'État providence et du multiculturalisme officiel, Nancy Fraser identifie une logique perverse qui va à l'encontre de l'effet escompté : tant en ce qui concerne les questions du genre, de la classe et de la race, la correction ne s'attaque jamais aux racines de l'inégalité de traitement et peut en plus focaliser le ressentiment sur les personnes concernées en les faisant apparaître comme « déficientes » ou « insatiables »¹⁷. « La redistribution correctrice peut stigmatiser les personnes défavorisées, ajoutant l'insulte du déni de reconnaissance à l'injure du dénuement. Les remèdes transformateurs, au contraire, peuvent favoriser la solidarité, aidant ainsi à résoudre certaines formes de déni de reconnaissance.¹⁸ » Par remèdes transformateurs, elle entend un changement systémique dont l'objectif est la résolution des injustices (dont on peut imaginer qu'elle suppose l'abolition des classes) et la fin des discriminations (dont on peut imaginer qu'elle résulte d'une révolution culturelle des mentalités dans le rapport à l'identité). Nancy Fraser demeure cependant évasive sur les modalités de ces remèdes transformateurs, et tout porte à croire qu'ils resteraient pris dans les rets de l'appareil d'État consacrant la médiation entre les individus et l'universel via le droit. En témoigne notamment l'usage du terme de justice distributive qui renvoie à un organe politique de redistribution aux dépens d'une justice commutative basée sur l'égalité dans l'échange ainsi que l'autonomie des producteurs et consommateurs.

Les questions relatives aux identités ne renvoient pas seulement aux genres, aux ethnies, aux cultures ou aux religions, elles s'inscrivent aussi dans une crise de l'identité de classe qui avait pu être mobilisée dans les grands récits socialistes. Comme le remarquent Mouffe et Laclau, le sujet de classe unique comme porteur d'un nouveau rapport hégémonique ne peut être défendu comme a pu le faire Lénine : même à l'aube du XX^e siècle le sujet hégémonique ne pouvait qu'être pluriel pour correspondre à la fois à une réalité sociologique complexe et éviter de tomber dans une dictature dont le propre était précisément de nier la pluralité. Par conséquent, pour Mouffe et Laclau, « c'est si, et seulement si, l'on accepte que les po-

sitions de sujets ne peuvent pas être ramenées à un principe fondamental positif et unitaire, que le pluralisme peut être considéré comme radical. Le pluralisme n'est radical que dans la mesure où chaque terme de cette pluralité d'identités trouve en lui-même le principe de sa propre validité, sans que celui-ci doive être recherché en un fondement positif transcendant ou sous-jacent à la hiérarchie de leurs significations à toutes, qui constituerait l'origine et la garantie de leur légitimité. Et ce pluralisme radical n'est démocratique que pour autant que l'autoconstitutivité de chacun de ses termes est le résultat de déplacements de l'imaginaire égalitaire. Ainsi, le projet d'une démocratie radicale et plurielle, en un sens premier, n'est-il rien d'autre que la lutte pour une autonomisation maximale des sphères à partir de la généralisation de la logique équivalentielle-égalitaire.¹⁹» L'ambition d'articulation des identités théorisée par Mouffe et Laclau est féconde à plusieurs égards mais achoppe sur plusieurs points : tout d'abord, le développement de leur concept d'hégémonie s'inscrit dans une perspective stratégique dont l'objet est en dernière instance la conquête de l'appareil d'État ; elle suppose donc a priori l'exclusion et l'événement de l'autogestion des êtres collectifs. D'autre part, et cela découle de cette première prémisse, les sujets restent pris uniquement dans des relations de pouvoir qui rejettent a priori l'expérience du monde qui se déploie dans un horizon partagé de finitude et dans un espace symbolique commun. Cette politique des différences, que l'on retrouve notamment chez Mouffe et Laclau, y compris dans leur articulation d'équivalences, reste selon Žižek toujours tributaire d'un multiculturalisme libéral qui évacue l'universel, oscillant toujours contradictoirement entre deux attitudes qui débouchent chacune sur une impasse. L'une tolère l'Autre tant qu'il respecte les droits de l'homme, c'est-à-dire tant que l'Autre est aseptisé, privé de son vrai visage pour répondre à des normes « eurocentristes ». L'autre attitude accepte les violations les plus brutales des droits de l'homme sous prétexte de ne pas imposer une vision du monde à l'Autre. La première ne perçoit pas l'importance que la culture peut avoir pour un individu, même s'il en est victime (ce qui peut être le cas du port du foulard). Quant à la deuxième, elle ne prend pas en compte le fait que l'Autre n'est pas à proprement parler « prisonnier » de sa culture et peut prendre des distances avec elle : dans ce cas, les droits de l'homme peuvent servir de catalyseur pour s'émanciper de ses contraintes. Entre ces

deux attitudes, entre le « trop » et le « pas assez », Zizek affirme la nécessité de ne pas choisir, car toutes deux induisent une communication dépolitisée qui est incapable de prendre en compte ce qui peut fonder un véritable universalisme et une véritable communication : la fait de prendre part à l'antagonisme social, à la lutte des classes. En d'autres termes, « ce que le partisan du multiculturalisme libéral peine à comprendre, c'est que chacune des deux cultures engagées dans la "communication" est prise dans l'antagonisme qui est le sien et qui lui interdit de pleinement "advenir à elle-même" – la seule communication authentique est celle de la "solidarité dans une lutte", lorsque je découvre que l'impasse dans laquelle je me suis engagé est également l'impasse où s'est engagé l'Autre²⁰ ». Tout le problème consiste alors à surmonter cette impasse, car avoir conscience de l'obstacle est une chose, le franchir en est une autre. Cette argumentation a le mérite de remettre l'accent sur le commun contre l'émiettement narcissique des petites différences susceptibles de mettre aux oubliettes toute émancipation sociale réelle. Elle achoppe néanmoins sur plusieurs points : tout d'abord sur une essentialisation de l'antagonisme ami-ennemi qui débouche sur la dictature et la terreur (position certes assumée par Zizek). Ensuite, la pluralité est évincée au profit d'une identité de classe mythifiée. Enfin, l'appareil d'État demeure en dernière instance la clé de voûte symbolique portant l'universel. De la reconnaissance intersubjective à la version lacanienne de la dictature du prolétariat, Hegel rôde toujours donc. Si ces diverses théories ont l'avantage de se corriger mutuellement concernant plusieurs aspects, elles restent néanmoins prises dans le piège hégélien qui va empêcher de penser l'émancipation politique des identités. Il est flagrant notamment de constater à quel point la thématique de l'autonomie est quasi absente de la littérature sur la reconnaissance, excepté concernant le groupe des handicapés qui est aussi marginalement évoqué, comme si l'ensemble de la société était composé d'individus vulnérables et dépendants incapables d'autonomie alors même que les quelques études²¹ concernant ce groupe d'individus réellement vulnérables et dépendants montrent leur aspiration à cette dernière. Sans doute le fait de prendre soin, la *care*, est une relation indispensable à toute société, mais elle ne saurait constituer une norme institutionnelle s'érigeant en fait social total sous peine d'ériger une société divisée entre une majorité de mineurs et une minorité de tuteurs.

22 • DE LA RECONNAISSANCE DES FAIBLES À L'AUTONOMIE DES FORTS

DE LA CIVILISATION DE L'HONNEUR À LA DÉTERMINATION AUTONOME

Comment concevoir l'identité dans ses modalités libertaires et égalitaires, c'est-à-dire conjuguant autonomie et justice ? Paul Ricoeur, dans *Soi-même comme un autre*, fait bien la différence entre l'identité et la pathologie identitaire, que sont respectivement l'ipséité, autrement dit la permanence de l'être à travers des changements incessants, et la mêmeté (Idem) qui renvoie à une répétition de l'identique. « Aussi déconstruite et désubstantialisée soit-elle, l'altérité ne perdra jamais son identité constitutive minimale en tant qu'altérité, faute de quoi elle se confondrait tout simplement avec la mêmeté.²² » Aussi, « face à l'essentialisme dissimulé de l'éthique déconstructiviste, il convient de rappeler qu'il y a des différences oppressives aussi bien que des identités libératrices.²³ » Pour Balibar, deux situations extrêmes peuvent conduire au déchaînement de la violence identitaire : d'une part lorsqu'une identité est unique et exclusive (par exemple n'est que Française aux dépens des autres identités qui constituent l'individu, c'est-à-dire par exemple ouvrier, femme,...) et d'autre part, lorsque l'identité est complètement flottante et finalement réduite à rien. Pour y remédier il s'agit de considérer la culture et l'universel non comme une propriété ou comme un obstacle mais comme une « construction qui peut résulter du travail critique de chacune d'entre elles contre ses illusions d'unicité et d'universalité.²⁴ » Ce travail critique suppose inévitablement une réflexivité vis-à-vis de toute supposée « authenticité » qui est désormais associée à la réification de l'identité dans une perspective excluante et narcissique. Comme le soulignait déjà Adorno, « placer l'authenticité à égalité avec la vérité est une démarche indéfendable. C'est précisément l'imperturbable réflexion sur soi – ce comportement que Nietzsche appelait psychologie – c'est-à-dire le fait d'insister sur la vérité quant à soi-même, qui nous montre constamment, dès les premières expériences conscientes de l'enfance, que les émotions sur lesquelles on fait porter sa réflexion ne sont pas tout à fait « authentiques ». Elles contiennent toujours une part d'imitation, de jeu, de désir d'être autre.²⁵ » Intégrant ce réquisit, la construction d'une universalité commune pourrait alors s'articuler autour d'une dialectique des identités à partir de laquelle l'autre est intégré dans une relation de réciprocité, ce à partir de la civilité comprise en ce « qu'elle règle le conflit des identifications, entre les limites impossibles (et pourtant, en un sens, bien réelles)

d'une identification totale et d'une identification fluctuante. La civilité en ce sens n'est certainement pas une politique qui supprime toute violence : mais elle en écarte les extrémités, de façon à donner de l'espace (public, privé) pour la politique (l'émancipation, la transformation), et permettre l'historisation de la violence elle-même.²⁶ » Dans cette perspective, la civilité, qui permet l'ouverture d'un espace politique en neutralisant ou tout du moins en limitant les pathologies de l'identité, peut se voir renforcer par la notion bien entendue de l'honneur, ce à l'encontre de son interprétation bourgeoise qui suppose le mimétisme grégaire. Georges Palante déjà notait qu'« il n'est plus guère question aujourd'hui de l'honneur tout court, mais des variétés de l'honneur collectif : l'honneur du corps, l'honneur des familles, l'honneur national, l'honneur du sexe, l'honneur des gens mariés, etc. C'est à ces variétés d'honneur collectif que s'applique ce que Schopenhauer dit si finement de « l'orgueil à bon marché²⁷ ». D'une certaine manière, Tocqueville avait lui aussi relevé cette ambivalence de l'honneur que l'on retrouve dans la passion de l'égalité liée à l'aspiration démocratique. L'honneur peut ainsi être l'expression d'un désir de reconnaissance infini lié à l'envie, dont résulte en dernière instance l'indifférenciation et la guerre de tous contre tous, mais aussi l'expression d'une distinction et d'une force, permettant de concevoir « un citoyen éclairé et puissant qu'on ne saurait plier à volonté ni opprimer dans l'ombre, et qui, en défendant ses droits particuliers contre les exigences du pouvoir, sauve les libertés communes.²⁸ » Cette variation sur l'honneur nous permet ainsi de distinguer deux acceptions : l'une d'inspiration bourgeoise et libérale, fondée sur le mimétisme grégaire et l'assujettissement (que l'on retrouve dans le schéma hégélien de la reconnaissance), l'autre d'inspiration aristocrate et libertaire, fondée sur la distinction et l'autonomie. A partir de là il devient possible de concevoir une politique libertaire et égalitaire de l'identité qui, partant de l'indétermination, permet de déterminer ce qui est juste, et qui dépassant le ressentiment des faibles, permet l'affirmation des forts.

L'intérêt de la théorie de l'indétermination démocratique de Claude Lefort consiste en ce qu'elle permet de conjurer d'emblée toute assignation des individus dans des catégories qui seraient autant de réifications de l'identité : « La société démocratique moderne m'apparaît, de fait, comme cette société où le pouvoir, la loi, la connaissance se trouvent mis à l'épreuve d'une indétermination ra-

dicale, société devenue théâtre d'une aventure immaîtrisable, telle que ce qui se voit institué n'est jamais établi, le connu reste miné par l'inconnu, le présent s'avère innommable, couvrant des temps sociaux multiples décalés les uns par rapport aux autres dans la simultanéité – ou bien nommables dans la seule fiction de l'avenir ; une aventure telle que la quête de l'identité ne se défait pas de l'expérience de la division. Il s'agit là par excellence de la société historique.²⁹ » En ce sens l'indétermination démocratique sonne comme une mise en garde des classifications sociologiques prétendant faire œuvre de politique³⁰, les catégories, nécessairement réductrices du réel, renvoyant in fine à une multiplicité d'identités fonctionnant sur le mode binaire dominant/dominé où chacun est le dominant et le dominé de l'autre, généralisant une ère du soupçon et du ressentiment y compris au sein d'une même personne. La rançon d'une telle radicalité originaire consiste cependant en ce qu'abandonnée à elle-même elle a tôt fait de se faire rattraper par les archaïsmes qu'elle entendait faire disparaître. La dissolution des repères de la certitude dont elle se nourrit va en effet logiquement induire la recherche d'identifications primaires dans l'espoir d'être protégé du chaos. C'est pourquoi toute politique suppose aussi la « création de nouvelles déterminations³¹ » comme le soutient Castoriadis. Cette détermination ne se suffit cependant pas non plus à elle-même et ouvre la voie à plusieurs possibles selon qu'elle est l'œuvre de puissances d'affirmation associées à l'autonomie, l'honneur et la civilité, ou l'œuvre de puissances réactives prisonnières du ressentiment : « L'homme et la femme de ressentiment prétendent toujours lutter contre l'oppression qu'ils subissent, lutter contre ceux qui les dominent et les exploitent, mettre fin à cette domination et cette exploitation. Mais cette domination et cette exploitation, ils ne peuvent plus s'en passer. Elles deviennent leur raison de vivre. Ils ont besoin d'elles, de les retrouver partout et toujours pour pouvoir continuer de ressentir indéfiniment l'injustice dont ils sont l'objet, cette injustice qui les autorise tout aussi indéfiniment à sans cesse dénoncer les autres.³² » Selon que l'on envisage l'accent mis sur l'indétermination ou la détermination, ainsi que sur le ressentiment des faibles ou l'affirmation des forts, nous sommes ainsi en présence de quatre cas de figures qui sont autant d'idéaux-types aux délimitations non étanches, rendant compte des différentes configurations que l'on peut retrouver en termes de politique des identités :

-La détermination des faibles. Ce sont les individus ou les groupes animés par le ressentiment, inscrivant dans l'agenda politique leur indépendance vis-vis de l'État qui leur octroiera des droits en fonction des différentes catégories auxquelles ils prétendent appartenir.

-L'indétermination des faibles. Ce sont les individus ou les groupes animés par le ressentiment qui refusent d'être assimilés à des catégories, considérant que l'ordre démocratique n'assigne aucune place et ouvre la voie de tous les possibles. Ils s'ôtent cependant le pouvoir de l'emprunter dans la mesure où leur statut revendiqué de victime les lie à la reconnaissance d'un maître.

-L'indétermination des forts. Individus ou groupes d'individus ayant dépassé le ressentiment et aspirant à l'autonomie sans pour autant y parvenir, déboussolés par la dissolution des repères de la certitude.

-La détermination des forts. Individus ou groupes d'individus ayant dépassé le ressentiment et affirmant leur autonomie en se reconnaissant entre égaux pour déterminer une politique commune et pluraliste.

C'est dans la perspective de cette dernière orientation qu'il est concevable d'envisager une société égalitaire et libertaire. Prenons garde toutefois à l'ériger comme un impératif chimiquement pur qui pourrait prendre toutes les allures d'un nouveau dogmatisme. Sans doute est-il inévitable et même nécessaire qu'une part de ressentiment subsiste pour alimenter l'éternelle révolte contre l'injuste ordre des choses, de même que l'indétermination demeure une origine toujours présente, comme une brèche par laquelle peut toujours s'engouffrer l'histoire.

Edouard Jourdain

Notes:

1. Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, 1989, p. 215.

2. Zygmunt Bauman, *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, Le Rouergue/Chambron, Rodez 2003, p. 216-217.

26 • DE LA RECONNAISSANCE DES FAIBLES À L'AUTONOMIE DES FORTS

3. Jean-Claude Michéa, *Droit, libéralisme et vie commune*, disponible sur <http://www.journaldu-mauss.net/?Droit-liberalisme-et-vie-commune>
4. Cf. Walter Benn Michaels, *The trouble with Diversity. How we learned to Love Identity and Ignore Inequality*, Metropolitan Books, 2006, mal traduit en français par *La diversité contre l'égalité, Raisons d'agir*, 2009, p. 129-132.
5. « Tous coupables d'appropriation culturelle ? », Guillaume Gendron, *Libération*, 22 décembre 2016.
6. http://www.huffingtonpost.com/entry/katy-perry-acknowledges-her-cultural-appropriation-but-twitter-isnt-impressed_us_593e97cae4b02402687b15bf
7. Rata, Elizabeth, 2003b « Late Capitalism and Ethnic Revivalism : A "New Middle Age" ? », *Anthropological Theory* 3 (1) : 43-63. Voir aussi John et Jean Comaroff, *Ethnicity*, Inc. University of Chicago Press, 2009, et Alain Babadzan, « Les tribus du néolibéralisme », *L'homme* 207-208 / 2013, p. 349-366.
8. Jean-Michel Chaumont « Du culte des héros à la concurrence des victimes » *Criminologie*, Volume 33, n°12000, p.177.
9. Žižek, *La marionnette et le nain. Le christianisme entre subversion et perversion*, Seuil, 2006, p.239.
10. Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Mille plateaux*, Editions de minuit, 1980, p. 587-588.
11. On se souvient notamment du rapport accablant de Terra nova qui évacue explicitement les classes populaires des cibles électorales.
12. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, 2002, p. 166.
13. *Ibid.*, p. 194.
14. *Ibid.*, p. 144.
15. Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité*. Seuil, 2002, note de bas de page, p. 183.
16. Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, La découverte, 2011, p. 45.
17. *Ibid.*, p. 37.
18. *Ibid.*, p. 35.
19. Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, *Hégémonie et stratégie socialiste*, Les solitaires intempestifs, 2009, p. 288-289.
20. Slavoj Žižek, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Climats, 2010, p. 82.
21. Cf par exemple Benoit Eyraud, *Protéger et rendre capable*, Eres, 2014.
22. Gabriel Rockhill, *Critique et subversion dans la pensée contemporaine américaine*, Éditions du félin, 2010, p. 22.
23. *Ibid.*
24. Balibar, *L'Europe, l'Amérique, la guerre*, La découverte, 2013, p.156.
25. Adorno Theodor, *Minima moralia*, Payot, 2001, p. 206-207.
26. E.Balibar, *La crainte des masses*, Galilée, 1997, p. 47.
27. Georges Palante, « L'embourgeoisement du sentiment de l'honneur » in *Combat pour l'individu*, Felix Alcan, 1904, p.105.
28. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* II, Gallimard, 1961, p. 442. Cf. à ce sujet Philippe Chanial, « Sauver l'honneur, dompter l'envie. Splendeurs et misères de la reconnaissance en démocratie selon A.de Tocqueville. » in *La reconnaissance aujourd'hui* (dir. Alain Caillé et Christian Lazzeri), CNRS éditions, 2009, p. 429-454.
29. Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, 1981, p. 174.
30. « Il n'y a d'intersection que parce qu'on s'obstine à tracer des routes. Abandonner les métaphores linéaires et replacer la focale au niveau des individus et des groupes concrets permet de mettre au jour la consubstantialité des rapports sociaux et éviter ainsi de creuser des voies abstraites qu'il s'agirait ensuite de faire se croiser, et donc de créer le problème qu'on se propose de résoudre. » (Sébastien Chauvin et Alexandre Jaunait, « L'intersectionnalité contre l'intersection », *Raisons politiques* 2015/2, N° 58, p. 62-63.
31. Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme*, *Débat avec le MAUSS*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p. 54.
32. Daniel Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*, Le livre de poche, 2001, p. 287.