

LA RECONNAISSANCE COMME POLITIQUE DE PARTICIPATION, DE RÉALISATION DE SOI ET DE LA DIFFÉRENCE

Ilionor Louis

Cet article émane de ma thèse doctorale en sociologie sur la problématique de la capacité des populations marginalisées d'organiser des actions collectives dans le cadre des luttes pour la reconnaissance. Je passe en revue les conceptions de quatre auteurs sur la thématique de la reconnaissance : Nancy Fraser (1996), qui traite de la reconnaissance comme une nécessité de faire participer l'autre, en mettant en place une politique de redistribution fondée sur la justice sociale et l'équité ; Axel Honneth (2004), qui, dans une perspective individualiste, analyse les facteurs pouvant empêcher à l'individu ou à des groupes d'individus de jouir de leurs droits dans une société, Charles Taylor (1992), qui prône une politique de la différence comme garante de la reconnaissance et du respect des droits et de la culture de l'autre caractérisé par sa singularité, sa différence d'avec l'ensemble des éléments du corps social ; enfin, Jürgen Habermas (1996) et Will Kymlicka, qui, à côté de l'analyse de Taylor, parlent de la nécessité de respecter la culture des groupes ethniques tout en les intégrant à la société .

La reconnaissance comme participation et redistribution

La reconnaissance comme participation et redistribution est aussi posée comme étant une thématique liée à l'injustice sociale. Les structures sociales sont génératrices d'inégalités matérielles qui s'accroissent tant sur le plan des revenus et de la propriété que sur celui de l'accès à l'emploi, à l'éducation, aux soins de santé ou aux loisirs, ou encore plus dramatiquement, dans l'apport calorique ou l'espérance de vie et sur les taux de morbidité

ou de la mortalité (Fraser, 2004). Selon Fraser, pour résoudre ce problème, il faut reconnaître et redistribuer, en d'autres termes, il faut entreprendre des réformes structurelles dans le processus de la répartition des biens et des richesses et dans les politiques de reconnaissance. Selon elle, c'est une injustice sociale liée au mode de répartition des biens et des richesses et aux dispositifs institutionnels de reconnaissance. Elle élabore une conception bidimensionnelle de la justice sociale qui condense à la fois « les revendications fondées d'égalité sociale » et « les revendications de reconnaissance ». Dans la perspective de Fraser, la redistribution comprend :

« Toutes les formes de féminisme et d'antiracisme qui cherchent dans les transformations ou les réformes socio-économiques, un remède aux injustices relatives au genre, à l'ethnie ou la race, tandis que la reconnaissance rassemble tous les mouvements qui cherchent à réévaluer des identités injustement dépréciées et qui trouvent leur expression dans le féminisme culturel, le nationalisme culturel noir, l'antiracisme et le féminisme déconstructiviste » (Fraser, 2004).

La reconnaissance et la redistribution se distinguent sous divers aspects clés : la représentation des groupes victimes des injustices, les remèdes proposés à ces injustices, la composition des groupes victimes des injustices, la compréhension des différences entre les groupes. Ce qui est commun aux deux thèmes, c'est que la victoire contre l'injustice requiert à la fois la redistribution et la reconnaissance. Elle exige donc de déclarer injuste « le fait que des individus et des groupes se voient déniés de leur statut de partenaires à part entière dans l'interaction sociale en conséquence de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles à la construction desquelles ils n'ont pas participé sur un pied d'égalité et qui déprécient les caractéristiques distinctives qui leur sont attribuées ». Selon elle, il revient donc aux individus et aux groupes de se faire une définition de « la vie bonne » et de se doter des moyens pour aboutir à cette fin sans violer les principes de la liberté des autres. Il faut donc une conception de la justice qui soit acceptable et acceptée par tous. C'est dans cette optique qu'elle affirme que « Se voir dénier la reconnaissance, ce n'est pas simplement être victime des attitudes, des croyances méprisantes, dépréciatives ou hostiles des

autres, c'est être empêché de participer en tant que pair à la vie sociale » (Fraser, 2004).

De là son concept de « parité de participation » qui implique deux impératifs. C'est, d'une part, la distribution équitable des ressources matérielles afin d'assurer aux participants l'indépendance et la possibilité de s'exprimer. Celle-ci est la condition objective de la parité de participation qui bannit, selon Fraser, les formes d'inégalités matérielles et de dépendance économique qui font obstacle à la parité de participation. D'autre part, le respect égal par les « modèles institutionnalisés d'interprétation et d'évaluation » pour tous ceux qui participent en vue d'assurer l'égalité des chances dans la recherche de l'estime sociale. C'est la condition intersubjective de la parité de participation qui met l'accent sur les préoccupations mises en évidence par la philosophie de la reconnaissance, entre autres, celles qui touchent à l'ordre statutaire de la société et les hiérarchies statutaires définies par la culture (Fraser, 2004).

La conception de Fraser offre deux axes d'analyse pour comprendre le problème posé par la reconnaissance. D'une part, la reconnaissance des groupes qui revendiquent la reconnaissance, par exemple, les mouvements antiracistes, les mouvements des gays et des lesbiennes ou les mouvements des autochtones et des indigènes. D'autre part, l'axe institutionnel qui permet d'interpréter les inégalités matérielles entre différents groupes sociaux. Tant les mécanismes de reconnaissance des groupes que les inégalités caractéristiques des populations sont déterminés par la structure sociale. Avec Fraser, parler des rapports de reconnaissance, ce n'est pas simplement être victime des attitudes, des croyances méprisantes, dépréciatives ou hostiles des autres ; c'est être empêché de participer en tant que pair à la vie sociale, comme conséquence institutionnalisée de valeurs qui font de certaines personnes des êtres qui ne méritent pas le respect et l'estime, comparativement à d'autres (Fraser, 2004).

Fraser préconise la reconnaissance et la redistribution tout en encourageant la participation des populations porteuses des demandes de la reconnaissance à l'élaboration des politiques de

reconnaissance en tant que partenaires. La participation citoyenne quoique importante n'est pas toujours objective car il y a risque de clientélisme et de vassalisation par les politiques en quête de capital politique. Par rapport à la reconnaissance, elle peut être mécanique ou manipulatrice à la phase de « méta-reconnaissance » c'est-à-dire ceux qui attribuent la reconnaissance peuvent le faire pour se décharger de leurs responsabilités légitimes en déléguant du pouvoir à d'autres acteurs porteurs des demandes de revendication, ou bien qui servent d'intermédiaires entre ceux qui demandent à être reconnus et ceux qui reconnaissent.

Dans la perspective de Fraser, assurer aux participants l'indépendance et la possibilité de s'exprimer renvoie à la mise sur pied d'une politique délibérative qui permet à toutes les catégories sociales de prendre part à la chose publique à travers des mécanismes institutionnalisés. Dans cette perspective, Campion affirme que l'histoire de l'humanité, a été toujours marquée par ce dualisme entre des hommes qui pouvaient être qualifiées et comptés par leur valeur morale et/ou par leurs biens, et des « gens de rien », la multitude non ordonnée, non dénombrable et muette (Campion, 2000). En d'autres termes, depuis l'antiquité classique, les premiers formant l'aristocratie et l'oligarchie ont occupé tout le champ disponible de l'humanité ; ils étaient comme l'incarnation même de l'humanité tandis que les seconds, constituant le peuple, la masse, et n'étant pas non plus considérés comme des humains ne comptant pas. Ils n'avaient pas droit à la parole. Ce droit leur a été dénié par les aristocrates et les oligarques qui occupaient le champ du logos. C'est ce qui avait porté Platon à décrire le « *demos* » comme un gros animal qu'on doit approcher et nourrir avec précaution, une créature capable de manifester des affects par des bruits (*phônai*, des sons de voix, non des paroles...), mais incapable censément de délibérer (Campion, 2000). Rancière utilise le vocable français de police dérivé de *politea* pour désigner l'ensemble des lois et règlements qui régissent une telle organisation sociale (Rancière, 1995). Ceci constitue un épisode de l'histoire sociale qui caractérise un État qu'on pourrait qualifier d'état de nature, mais un tel épisode se renouvelle à des

moments précis et dans des contextes particuliers de l'évolution de l'histoire des sociétés comme, par exemple, l'esclavage des temps modernes.

Selon Champion, aujourd'hui, la scène de la politique apparaît donc comme un espace symbolique non homogène, constitué d'un lieu et d'un non-lieu, où se représentent la domination d'abord ignorante d'elle-même et la revendication de la reconnaissance, qui s'ignorait également jusque-là. On y trouve des acteurs dont les uns paraissent exercer le langage selon un droit naturel et les autres s'efforcent de se faire reconnaître par un langage que les premiers prennent pour des grognements de bêtes (Champion, 2000). L'action devient inévitable et implique les deux parties; elle consiste dans l'invention dramatique des modes de la reconnaissance des autres par les uns, tandis que le *pathos* de cette action réside dans les dénégations des uns, dans les appels des autres, et dans le trouble : celle qui exprime la loi ordinaire de la vie sociale et celle qui conteste cette loi, quelle qu'elle soit pour se faire reconnaître (Champion, 2000).

De la reconnaissance comme besoin de réalisation de soi

Honneth présente plusieurs formes de mépris liées à la lutte pour la reconnaissance : les formes de sévices corporels qui empêchent à l'individu de disposer librement de son corps; des modes de mépris qui enlèvent à l'individu ou à des groupes d'individus la jouissance des droits au sein de la société; le jugement négatif sur la valeur sociale des individus. Il associe trois concepts à ces formes de mépris : la mort psychique (par rapport au premier type); la mort sociale (par rapport au second); la mortification et la blessure pour la troisième.

À partir de là, il élabore une conception de la honte en relation avec les attentes des individus. Il existe, selon lui, certaines perturbations qui font échouer les actes habituels des hommes, et cela se produit soit dans le cadre d'attentes de succès d'ordre instrumental, soit dans le cadre d'attentes comportementales d'ordre normatif. Le sentiment de honte peut avoir donc pour source l'individu quand celui-ci enfreint une norme morale, ou bien

son environnement externe, ses partenaires d'interaction, quand ceux-ci enfreignent des lois morales qui devraient lui permettre de s'autoréaliser. À ce moment, peuvent émerger des sentiments de colère et de révolte. Pour l'auteur, l'expérience du mépris s'accompagne toujours de sentiments susceptibles de révéler à l'individu que certaines formes de reconnaissance sociale lui sont refusées (Honneth, 1992 :166). Selon lui, les approches utilitaristes cherchent à expliquer les mouvements sociaux à partir des intérêts socio-économiques tout en négligeant leur portée morale. Dans sa perspective, on peut parler de lutte sociale à partir des expériences de mépris vécues par les individus. Des expériences sont analysées par les sujets comme quelque chose qui n'affecte pas seulement leur « moi individuel » mais aussi de nombreux sujets. De là naît une sémantique collective d'interprétation de non-respect des attentes de reconnaissance et les individus agissent collectivement en conséquence (Honneth, 1992).

À ces types de mépris sont associés des concepts : d'abord, la mort psychique liée au fait que l'individu dans ses rapports avec l'autre se voit empêché de disposer librement de son corps ; ensuite, la mort sociale, c'est-à-dire l'exclusion sociale : l'individu ne parvient pas à jouir de ses droits dans la société dans laquelle il évolue. Enfin, la mortification et la blessure relative aux préjugés développés contre cet individu. À partir de là, Honneth formule sa thèse de la reconnaissance liée à l'expérience de l'individu dans ses relations intersubjectives :

« 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 » (Honneth, 1992 : 166)

L'équilibre mental de l'individu, sa façon d'agir, sa réussite et ses échecs dépendent donc de ses relations intersubjectives. L'individu s'attend à être reconnu et apprécié des autres, car dans la logique de l'auteur, l'expérience du mépris s'accompagne

toujours de sentiments susceptibles de révéler à l'individu que certaines formes de reconnaissance sociale lui sont refusées.

Honneth distingue des formes de perturbation qui font échouer les actes habituels des hommes. Ces perturbations sont liées à la reconnaissance de l'individu de sa capacité d'agir. D'abord, les perturbations techniques relatives à l'attente de succès d'ordre instrumental. L'individu peut éprouver un sentiment de honte en se sentant diminué, s'il ne parvient pas à respecter un principe moral. Ensuite, des perturbations d'ordre normatif liées aux attentes comportementales. Il peut s'écarter donc des conflits moraux dans le monde social vécu. L'individu se sent donc accablé par un sentiment d'infériorité parce que ses partenaires ont enfreint des normes morales dont l'observance lui permettait de son côté de se reconnaître comme la personne qu'il souhaitait être (Honneth, 1992). C'est alors que peuvent éclater des conflits, des sentiments de colère et de révolte.

Dans le cadre de ces relations intersubjectives, Honneth distingue deux formes de visibilité : La non-présence physique et la non-existence au sens social du terme. Il émet l'hypothèse que « la différence entre ces deux formes de visibilité révèle ce qui doit être ajouté à la perception d'une personne – en vue de la connaître- pour la transformer en acte de reconnaissance (Honneth, 2004). La non-présence, en tant que forme de visibilité, ne signifie pas que la personne n'est pas là. Elle y est mais n'est pas prise en considération ou du moins, représente un objet sans importance, sans estime. Les dominants peuvent choisir délibérément de ne pas percevoir leurs subalternes en vue d'exprimer leur supériorité. Il cite en exemple des nobles qui se déshabillent devant leurs domestiques ou bien d'un propriétaire de maison qui ignore l'existence de la femme de ménage à cause de son statut. C'est le regard à travers, c'est-à-dire la considération de la personne à partir de son rang, de son statut social. Le concept d'invisibilité prend alors un sens visuel, c'est-à-dire l'objet n'est pas présent comme objet dans le champ perceptif d'une autre personne, tandis que la visibilité physique exige que nous situions la personne dans un cadre spatio-temporel comme un

objet pourvu des propriétés adéquates au regard de la situation (Honneth, 2004). Donc, un sujet « pour s'éprouver comme invisible en un sens figuratif (...) doit avoir déjà supposé qu'il a été reconnu en tant qu'individu dans l'ordre spatio-temporel... de ce fait, l'invisibilité au sens figuratif présuppose la visibilité au sens littéral » (Honneth, 2004 :138).

Dans « le regard à travers », se dessine un fait public au sens où celui qui est frappé par un tel regard ainsi que les personnes présentes peuvent confirmer que négliger ou bien ignorer une personne est une façon de l'humilier. Connaître une personne, dans cette perspective, c'est exprimer son identification en tant qu'individu tandis que la reconnaître est un acte « expressif par lequel cette connaissance est conférée avec le sens positif d'une affirmation ». L'identification et l'expression sont donc deux éléments dont la combinaison donne lieu à la reconnaissance. L'exemple des rapports entre les parents et l'enfant illustre le caractère performatif de la reconnaissance : les expressions faciales des parents signalent aux enfants qu'ils sont activement engagés dans des pratiques d'aide et de protection, ils aident à développer leurs moyens de réaction révélant ainsi une forme sociale d'investiture au monde. Certains gestes expressifs sont évoqués comme par exemple : sourire à un ami, faire un geste de remerciement à la femme de ménage (Honneth, 2004).

Il recourt finalement à l'idée kantienne du respect pour concevoir son concept d'intelligibilité de la personne dans le cadre des rapports de reconnaissance. Pour lui, considérer l'intelligibilité de la personne signifie considérer un être humain comme aimable, digne de respect ou de solidarité. Les gestes expressifs de reconnaissance signifient qu'un sujet a déjà opéré une limitation de sa perspective égocentrique de manière à valoriser l'autre personne en tant qu'être intelligible. Ainsi, il distingue l'acte de connaître de l'acte de reconnaître. L'acte de reconnaissance est, selon lui, l'expression visible d'un décentrement individuel que nous opérons en réponse à la valeur d'une personne. Ainsi donc, la reconnaissance précède la connaissance au moins génétiquement, dans la mesure où le très jeune enfant déduit à partir de

l'expression du visage les « valeurs » des personnes avant d'être capable de comprendre son environnement de manière neutre (Honneth, 2004 :149).

La reconnaissance désigne, donc, une attente fondamentale, un besoin subjectif, en ce qu'il relève de l'anthropologie philosophique : le besoin de reconnaissance est en effet l'une des caractéristiques de ce que l'on peut nommer une nature humaine, à condition d'ajouter que la nature humaine est toujours intersubjectivement et socialement constituée. L'individu qu'il nous présente, dans sa théorie de la reconnaissance, est un être de relation pour qui la reconnaissance, l'estime et l'intégration sociale constituent trois nécessités fondamentales en vue de son fonctionnement dans la société. Soit dans ses rapports avec ses parents et ses amis, soit comme citoyen dont les activités et l'intégration sociale sont régies par un ensemble de normes, soit comme membre d'un groupe ou d'une communauté, l'individu a besoin d'entretenir de bonnes relations avec l'autre et d'être reconnu et respecté.

Ainsi conçues, les attentes de reconnaissance sont intimement liées au processus de socialisation, parce que le rapport positif à soi est intersubjectivement constitué dans des rapports de reconnaissance (Renault, 2006). C'est d'un point de vue holiste que Renault aborde cette socialisation. L'individu est ce qu'il est parce qu'il passe à travers le moule de la société constituée des institutions. Dans son processus de socialisation, l'individu peut être l'objet de trois types de reconnaissance dans ses rapports avec les institutions. Premièrement, l'institution en tant que dispositif normatif, produit une configuration des attentes des individus et des choses. L'individu est un agent qualifié qui agit dans un cadre en relation avec l'autre dont il reconnaît la valeur de son existence. Dans ce type de rapport, il peut faire les frais des « effets de reconnaissance et de déni de reconnaissance » (Renault 2006 : 13). La reconnaissance peut se présenter sous forme de déni en tant que reconnaissance dépréciative, sous forme de reconnaissance comme inférieur, de disqualification

ou de stigmatisation¹. Les institutions n'ont pas seulement pour fonction d'intégrer l'individu mais peuvent le disqualifier voire l'exclure, selon les contextes.

Enfin Honneth présente la question de la reconnaissance comme étant une affaire de réalisation de soi, alors que l'idée même de la reconnaissance relève de la justice (Fraser, 2004). Plus qu'une question de mépris, de dépréciation et d'humiliation, c'est une injustice que des individus et des groupes soient déniés du statut de partenaires à part entière dans l'interaction sociale en conséquence de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles à la construction desquelles ils n'ont pas participé sur un pied d'égalité, et qui déprécient leurs caractéristiques distinctives ou les caractéristiques distinctives qui leur sont attribuées (Fraser, 2004 : 157). Le modèle de Honneth ne permet pas de cerner les contextes dans lesquels se déroulent les luttes pour la reconnaissance et le rôle que joue l'État dans l'attribution et la gestion de certaines revendications de reconnaissance de la part soit de groupes ethniques soit de certaines populations vivant dans des zones de relégation de certaines grandes villes. Les rapports intersubjectifs entre des sujets qui demandent à être reconnus et d'autres qui ont le pouvoir de reconnaître ne sont-ils pas déterminés par des inégalités dans l'accès aux biens et ressources ? Quel est le rôle des institutions dans l'attribution de certaines formes de reconnaissance et les problèmes inhérents ?

La reconnaissance des groupes minoritaires

Taylor, considéré comme le père du concept de « politique de reconnaissance », attribue l'adoption de la politique de reconnaissance aux luttes pour la reconnaissance des minorités ethniques

1 1° la reconnaissance comme un inférieur (la reconnaissance d'un individu comme un partenaire subordonné dans un contexte d'action hiérarchisé – par exemple, un ouvrier dans son rapport à un agent de maîtrise) ; 2° la disqualification (la reconnaissance d'un individu comme ne remplissant pas les critères d'un partenaire d'action, quel que soit le contexte d'action – par exemple, un « jeune » immigré à l'entrée d'un *night-club*) ; 3° la stigmatisation (la reconnaissance d'un individu comme agent d'actions nuisibles ou condamnables – jugement dont sont par excellence victimes les gitans par exemple) in Renault Emmanuel (2004). « Reconnaissance, institution et injustice » in *Revue du MAUSS* 2004/1 - no 23 Éditions La Découverte pages 180 à 195.

et culturelles. Le droit joue un rôle essentiel dans l'élaboration d'une telle politique. Il observe un passage de la reconnaissance perçue jadis comme honneur, à la reconnaissance définie comme dignité, faisant advenir ainsi une politique d'universalisme qui a mis en valeur la dignité universelle de tous les citoyens. Mais, fait-il remarquer, cette politique était aveugle aux différences entre les citoyens. L'auteur prône la politique de la différence qui doit garantir la reconnaissance et le respect des droits et de la culture des individus et des groupes sociaux notamment ceux des aborigènes (Taylor, 1992). Selon son approche, l'égalité des libertés d'action subjectives, sous formes de droits fondamentaux, est accordée à tous les sujets de droit. Mais, en cas de litige, les tribunaux ont pour impératif de déterminer les droits applicables ainsi que les personnes qui en bénéficient.

À côté de Taylor, Habermas parle de « *l'inclusion de l'autre* » en prônant le principe de l'égal respect pour tout un chacun sous la forme d'une autonomie protégée par le droit à laquelle chaque individu peut recourir pour réaliser son projet de vie (Habermas, 1996). Se référant à la conception de Taylor, Habermas affirme que son interprétation du système des droits reste paternaliste parce qu'elle coupe le concept d'autonomie en deux. Selon Habermas, les destinataires des droits, pour être autonomes, doivent pouvoir se comprendre eux-mêmes comme les auteurs des lois auxquelles ils sont soumis en tant que sujets de droits privés (Habermas, 1996). Habermas parle, à ce sujet, de phénomènes apparentés qu'il ne faut pas confondre, en se référant au féminisme, au multiculturalisme, à la lutte contre l'héritage eurocentrique du colonialisme et au nationalisme. En ce qui concerne le féminisme, il n'est pas l'affaire d'une minorité mais il s'oppose à une culture dominante qui interprète le rapport entre les sexes de manière asymétrique, au détriment de l'égalité des droits (Habermas, 1996). Par rapport à la lutte des « minorités opprimées ethniques ou culturelles », Habermas fait une répartition en minorités endogènes, lesquelles prennent conscience de leur identité, et minorités nouvelles se formant par la suite de l'immigration. Elles représentent chaque fois des défis différents.

La question qui se pose est comment intégrer ces minorités à la société d'accueil sans provoquer de frustration, ou générer ce que Pourtois appelle la « mésestime sociale ».

Certains auteurs parlent de « politique de la différence » (Kymlicka, 1995, Taylor, 1992) au sens où il faut respecter, tout en les intégrant, la culture des individus et des groupes ainsi que leur conception de la vie idéale. En faisant explicitement allusion aux droits des aborigènes du Canada, Kymlicka plaide en faveur d'une politique de la reconnaissance en leur faveur. Il émet l'hypothèse que ces minorités veulent être membres à part entière de ce qu'il appelle « les sociétés libérales modernes », et conseille de reconnaître leurs droits. Ces droits semblent être plus des droits identitaires tels que la langue et les traditions culturelles qu'il cite dans le cas des aborigènes du Canada. Se référant à la plupart des groupes issus de l'immigration, il affirme que ces derniers, « de manière caractéristique recherchent l'intégration et la participation pleine et entière aux sociétés libérales et démocratiques dominantes » par l'accès à l'éducation, à la technologie et aux moyens de communication de masse (Kymlicka, 2000 : 145). Les premières politiques de multiculturalisme appliquées au Canada et en Australie à l'égard des groupes issus de l'immigration ont favorisé l'intégration de ceux-ci, soutient l'auteur, qui distingue deux catégories de droits minoritaires : le droit du groupe contre ses propres membres afin d'éviter la déstabilisation et la dissension interne ; les droits du groupe contre la société dominante. Cette deuxième catégorie de droits vise à protéger le groupe contre les effets de décisions externes, entre autres, les décisions économiques et politiques de la société dominante. Kymlicka pense que cette catégorie n'est pas incompatible avec le libéralisme et qu'il faut conférer aux groupes minoritaires divers droits afin « qu'ils puissent réduire leur vulnérabilité à la puissance économique et politique de la majorité dominante » (Kymlicka, 2000 : 151).

Taylor ainsi que Kymlicka évoquent la nécessité de reconnaître et même d'accorder des droits aux minorités sans dire comment ces lois sont élaborées. Dans l'optique de Taylor,

l'égalité des libertés d'actions subjectives doit être accordée sous forme de droits fondamentaux. Mais en cas de conflits, il revient aux tribunaux de déterminer les droits applicables et les personnes qui en bénéficient. Donc, commente Habermas, le principe de l'égal respect de tout un chacun ne vaut que sous la forme d'une autonomie protégée par le droit à laquelle tout un chacun peut recourir pour réaliser son projet de vie (Habermas (1996 : 210). Tandis que pour Kymlicka, il faut reconnaître aux minorités des droits de se défendre voire se protéger contre la société dominante.

En référence à la reconnaissance visant l'intégration des groupes minoritaires, Fischbach affirme qu'elle semble avoir pour objet de trouver une réponse à la question de savoir comment une société (supposée unifiée ou unifiante) peut parvenir à s'accommoder de la reconnaissance des spécificités sociales, culturelles des communautés ou des couches sociales qui la composent (Fischbach, 1993). En d'autres termes, cette analyse laisse l'impression qu'au niveau des sociétés, il n'y a pas de luttes ni de rapports sociaux inégalitaires et que reconnaître et inclure des groupes culturels, sociaux ou des minorités ne peut que renforcer ou contribuer davantage à la cohésion sociale.

La politique de reconnaissance comme formation d'expropriation ou de discrimination positive

De tout ce que nous venons de voir sur les approches de reconnaissance, il y a un dénominateur commun : la reconnaissance s'inscrit dans une relation de pouvoir qui se définit comme la capacité que possède un groupe social ou une institution quelconque de reconnaître, de définir des statuts, de régulariser, de placer quelque part. Il y a, donc, diverses formes de reconnaissance. Si l'on considère la reconnaissance comme manière de faire participer, certaines catégories sociales ou certains groupes ethniques, au terme de la lutte menée pour s'affirmer, ont acquis la reconnaissance de certains droits par les pouvoirs publics. Par exemple, si nous considérons le cas des Inuits au Canada, nous

savons qu'avec les Amérindiens, ils sont les premiers occupants des territoires qui forment le Canada aujourd'hui.

Les Anglais, reconnaissant l'existence des Amérindiens et des Inuits sur ce qui allait devenir le territoire canadien, ont imposé la signature des traités au nom desquels les autochtones auraient cédé et abandonné tous leurs droits, les titres et intérêts autochtones quels qu'ils soient sur les terres et les territoires décrits dans les traités. Dans ce sens, onze traités ont été signés par lesquels les autochtones auraient renoncé à réclamer ces terres à l'avenir².

Mais les autochtones ne se sont pas donné pour vaincus. Ils se sont organisés pour défendre leurs droits. C'est ainsi que des négociations ont eu lieu entre le gouvernement fédéral et provincial et ce qu'on appelle les Premières nations qui veulent que soient reconnus leurs droits ancestraux, issus de traités, que des réparations soient faites suite aux spoliations dont ils ont été victimes de la part des canadiens. Les Premières nations souffrent aujourd'hui encore d'exclusion, de racisme et de pauvreté.

Au Mexique, la reconnaissance des peuples autochtones et de leurs droits a connu plusieurs étapes jusqu'à la réforme de 2001. Rappelons que les Aztèques étaient les premiers habitants du Mexique. Ce fut un empire. Après la révolution mexicaine du début du XIX^e siècle, la première constitution du nouvel État ne faisait même pas mention de l'existence des peuples autochtones comme des sujets de droit. Il a fallu attendre la promulgation de la constitution de 1917, appelée constitution politique des États-Unis mexicains du 5 février 1917 où d'une manière indirecte la présence des communautés indigènes et le droit à leurs terres ancestrales ont été mentionnés. Selon Akuavi Adonon³, ce fut une reconnaissance symbolique, une sorte dans leur spécificité culturelle, « ils étaient conçus par le texte constitutionnel comme une catégorie générale de paysans et de communautés ayant des

2 <http://www.ensemble-rd.com/discrimination/discrimination-au-canada/les-peuples-autochtones/la-reconnaissance-des-droits-ancestraux>.

3 Adonon Akuavi (2008). « Le droit étatique mexicain et les populations indigènes: fonction de reconnaissance ou fonction d'intégration » in *Revue internationale interdisciplinaire*.

droits fonciers ». C'est un exemple d'une reconnaissance fragmentée fondée sur le refus de l'identité autochtone. Cependant, on doit reconnaître que pour la première fois, une perspective favorable a été ouverte aux indigènes.

Vingt-et-un ans après, soit le 4 décembre 1948, l'institut national indigéniste du Mexique a vu le jour. L'objectif principal de cette initiative a été de « garantir les besoins sanitaires, techniques, économiques, éducatifs des indigènes et de promouvoir la construction de voies de communication entre les villages indigènes ». Dans ce sens, des écoles ont été construites pour diffuser les principes de ce qui devait être le référent dominant. Les démarches de l'Institut national indigéniste du Mexique allaient dans le sens d'une volonté manifeste d'assimiler les peuples autochtones à la « culture » majoritaire du pays. Il était en pratique contre le droit des indigènes à un régime d'autonomie, ce qui est contraire aux termes de la Déclaration des Nations Unies sur le droit des peuples autochtones, l'autonomie implique les droits⁴. L'INI ne voulait pas de l'autonomie des peuples autochtones.

Enfin, en juillet 1994, l'Armée Zapatiste de libération nationale (EZLN) pour son sigle en espagnol se soulève contre le gouvernement néolibéral du Mexique et contre les accords de libre-échange signés entre les États-Unis, le Canada et le Mexique, en général. Mais plus particulièrement, la question de la reconnaissance du droit à l'autodétermination des peuples autochtones était un des éléments clés de ce soulèvement. C'est ainsi que le 16 février 1996, dans le cadre des négociations entamées entre les représentants de l'EZLN et le gouvernement mexicain, un

⁴ Selon les termes de cette déclaration, « les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel. Les peuples autochtones, dans l'exercice de leur droit à l'autodétermination, ont le droit d'être autonomes et de s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales, ainsi que de disposer des moyens de financer leurs activités autonomes. Les peuples autochtones ont le droit de maintenir et de renforcer leurs institutions politiques, juridiques, économiques, sociales et culturelles distinctes, tout en conservant le droit, si tel est leur choix, de participer pleinement à la vie politique, économique, sociale et culturelle de l'État.

accord fut signé, lequel accord devait favoriser la reconnaissance du droit à la libre détermination des peuples⁵.

Mais le texte qui est sorti de l'amendement constitutionnel ne garantit pas l'exercice du droit à la libre détermination des peuples indigènes, « ne reconnaît pas la personnalité juridique nécessaire aux peuples indigènes pour pouvoir construire une nouvelle relation avec la société et avec l'État, de la même façon qu'il ne reconnaît pas les droits territoriaux et rejette l'accès collectif aux ressources naturelles des terres et des territoires » (Adonon, 2008).

Soit dans le cas du Canada, soit dans celui du Mexique, les autorités dotées du pouvoir de reconnaissance n'entendent pas accorder une reconnaissance aux populations autochtones de se gouverner pleinement c'est-à-dire de pouvoir exploiter à leur profit les richesses des terres qu'ils habitent. Entre ceux qui ont le pouvoir de reconnaître et ceux qui ont besoin d'être reconnus, il se construit une relation d'instrumentalisation motivée par le désir de garder le monopole de l'exploitation des richesses sur les propres territoires des indigènes. Tous les rapports entre conquérants et conquis ont été construits sur cette base : l'exploitation de la richesse des autochtones en méconnaissance flagrante de leurs droits.

Le pouvoir de reconnaître ne permet pas seulement de conserver le monopole d'exploitation, il peut être une arme efficace dans la construction des barrières sociales ou le renforcement de la marginalisation. En d'autres termes, il est possible de faire de la discrimination positive par la reconnaissance des populations jugées ou perçues comme pitoyables. Celle-ci est possible en reconnaissant à cette catégorie de personnes des droits ou certains privilèges conformes à son statut de personnes lésées

5 Il est dit dans cet accord que « L'État doit promouvoir la reconnaissance du droit à la libre détermination des peuples indigènes comme garantie constitutionnelle, [celle-ci] doit s'exercer dans un cadre constitutionnel d'autonomie garantissant l'unité nationale. [Les indigènes] pourront, en conséquence, décider de leur forme de gouvernement autonome et de leur organisation politique, sociale, économique et culturelle. Le cadre constitutionnel de l'autonomie rendra effectifs les droits sociaux, économiques, culturels et politiques qui garantissent leur identité ».

ou vulnérables. Dans ce cas, il ne s'agit pas nécessairement de rapports entre autochtones, indigènes et conquérants ou descendants de conquérants. Il peut s'agir plutôt de rapports de classe fondés sur la discrimination.

Supposons qu'après une catastrophe naturelle quelconque, des autorités se mettent à construire des logements spécifiques pour une population spécifique. On ne peut pas dire qu'il n'y ait pas de la part du gouvernement une reconnaissance du besoin de logement de cette population. Mais pourquoi ce gouvernement choisit de faire construire des types de logement adaptés à la situation socioéconomique de ces personnes ? Il y a sans doute une forme de discrimination par ce type de reconnaissance.

Supposons qu'un gouvernement, dans le souci de soulager ou de « combattre » la pauvreté extrême, décide d'élaborer des politiques de création d'emploi saisonnier dans des domaines dérisoires tels que le nettoyage des rues, ou le déblaiement des maisons détruites au profit d'une catégorie spécifique de travailleurs obligés de porter en plus des uniformes. On se gênerait de dire qu'il n'y a pas une reconnaissance convaincante de la part de ces autorités du besoin d'emploi de ces personnes.

Dans les deux cas, il s'agit d'une pratique de discrimination positive de la part des autorités étatiques, qui, tout en reconnaissant la nécessité de garantir certains droits à des populations lésées, jouent avec ces mêmes droits, en appliquant des politiques discriminatoires. La politique de reconnaissance aide ainsi à construire des murs invisibles – les murs sociaux – entre les nantis et les lésés.

Conclusion

En tant que politique de participation, la reconnaissance implique une prise en compte de l'autre dans sa capacité à faire usage de sa raison, c'est-à-dire quelqu'un qui n'est pas traité en mineur mais plus en adulte, majeur capable de déterminer, dans la construction de sa relation avec les autres, les conditions de son bien-être. Cet individu ou ce groupe d'individus sort des méandres de l'infantilisation, s'affirmant comme acteur de leur destin. En

effet, la reconnaissance comme participation implique la justice sociale fondée sur la redistribution des richesses et non sur la construction des monopoles dont la pratique consiste à entretenir des rapports de dominations avec les populations lésées.

En tant que réalisation de soi, la politique de reconnaissance va au-delà d'une simple reconnaissance statutaire individuelle. Les populations se réalisent objectivement dans les luttes pour leur autonomie et leur émancipation face à une structure opprimante et disqualifiante. Cette lutte est menée au nom des principes du droit au bien-être individuel et collectif. Sur le plan individuel l'égalité se concrétise dans l'accès aux ressources et aux services sur un même piédestal. Le droit cesse d'être uniquement un droit juridique pour devenir concret par l'application des principes de justice sociale.

La reconnaissance est une politique de différence par l'acceptation de l'autre dans ses coutumes, ses mœurs et ses héritages ancestraux. La reconnaissance de la différence renforce le vivre-ensemble quand les droits sont respectés, sinon on tombe dans une forme de mise sous tutelle déterminée par le désir de ceux qui sont dotés du pouvoir de reconnaître de continuer avec le statu quo tant que la rébellion et la résistance populaire ne parviennent à faire changer l'ordre des choses.

Références bibliographiques

FISCHBACH, Franck, (1999), *Fichte et Hegel. La reconnaissance*.

Paris : Presses de l'Université de France.

FRASER, Nancy, (2003) *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. Paris : Ed. La Découverte.

Fraser, Nancy, (2004) « Justice sociale, redistribution et reconnaissance » in *Revue MAUSS*, premier semestre septembre 2004. p. 151-164.

HABERMAS, Jurgen, (1996), *l'intégration républicaine. Essais de théorie politique*. Fayard, 1998, pour la traduction française.

HERVÉ, Pourtois, (2002) « luttes pour la reconnaissance et politique délibérative » in *revue philosophique* 20/2, p. 287-309.

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

-----, (2004), « visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la reconnaissance » in *Revue MAUSS* premier semestre 2004. pp. 136-150.

KYM LICKA, Will, (2000) in *Kymlicka Will et Sylvie Mesure, les identités culturelles*. Paris : PUF.