



**HAL**  
open science

## Mémoire et politiques de la reconnaissance

Arnauld Leclerc

► **To cite this version:**

Arnauld Leclerc. Mémoire et politiques de la reconnaissance. Mémoires et histoires. Les identités personnelles aux politiques de la reconnaissance, Mar 2004, Yvetot, France. pp.247-271. hal-02125825

**HAL Id: hal-02125825**

**<https://hal.science/hal-02125825v1>**

Submitted on 4 Aug 2022

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

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

# MEMOIRES ET POLITIQUES DE LA RECONNAISSANCE

Par,

**Arnauld Leclerc<sup>1</sup>**

*Publication dans, « Mémoires et politiques de la reconnaissance » in Johann Michel (dir.), Mémoires et Histoires. Des identités personnelles aux politiques de la reconnaissance, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, pp 247-271. (Version auteur)*

« La mémoire collective est le souvenir ou l'ensemble des souvenirs, conscients ou non, d'une expérience vécue et/ou mythifiée par une collectivité vivante »<sup>2</sup>. En proposant cette définition, Pierre Nora souhaitait dissiper les usages « vagues et ambigus » de cette notion par les historiens. Au demeurant, il proposait aussi de dépasser le clivage classique entre « Histoire » et « Mémoire » pour enrichir la première de la seconde tout en évitant les pièges d'une mémoire purement commémorative.

Quelques années plus tard, le succès fulgurant de la notion engendrait la condamnation des « abus de la mémoire »<sup>3</sup>. Il est vrai qu'entre-temps la notion de mémoire collective a progressivement été assimilée à celle de mémoire nationale. Or, parler de mémoire collective en ce sens soulève une objection logique : comment imputer une mémoire à un ensemble dénué de toute réalité physique ? Une société, un État, une Nation ne sont pas des sujets « grand format » ; leur essence n'est pas personnelle mais relationnelle. Par conséquent, la mémoire collective n'est pas l'attribut d'un groupe (quel qu'en soit la taille) ; elle se définit plutôt comme l'ensemble des éléments du passé partagés intersubjectivement par des individus socialisés.

Ainsi appréhendée, la mémoire sociétale est un « lieu de rencontres » où se confrontent les mémoires collectives des différents groupes sociaux. Cette mémoire est donc soumise à une

---

<sup>1</sup> Docteur en philosophie politique à l'issue d'une thèse sur « Les fondements de la démocratie délibérative », Arnauld Leclerc est Maître de conférences en science politique à l'Université Nancy 2. Il est membre du GREP de l'Université Nancy 2 et chercheur associé au Centre d'Études et de Recherche Autour de la Démocratie (CERAD) de l'Université Rennes 1. Ses recherches portent sur les théories de la démocratie et les pratiques délibératives ainsi que sur l'articulation des approches philosophique et sociologique.

<sup>2</sup> - Pierre Nora, « La mémoire collective » in Jacques Le Goff (dir.), *La nouvelle histoire*, Paris, CEPL, 1978, p 398.

<sup>3</sup> - Sur l'histoire de la notion, voir Marie-Claire Lavabre, « Usages et mésusages de la notion de mémoire » in *Critique internationale* n°7, avril 2000, pp 48-56.

constante renégociation au sein de l'espace public. Néanmoins, les pouvoirs institués ne peuvent guère se désintéresser de cette dynamique. L'attitude traditionnelle des gouvernants fut, le plus souvent, de pousser à l'édification d'une mémoire nationale largement manipulée afin de légitimer la politique de puissance des États. Désormais, les mémoires collectives sont plutôt mobilisées au service d'une pacification de l'espace social. La désactivation des conflits potentiels passe de plus en plus par le déploiement de « politiques de la reconnaissance » qui visent aussi bien un idéal large de justice historique qu'une exigence plus circonscrite de justice politique.

## **I – LA JUSTICE HISTORIQUE COMME FINALITE DES POLITIQUES DE RECONNAISSANCE**

Parce que le XXème siècle fut le siècle des « horreurs », la question de la gestion politique du passé, à laquelle nulle société n'échappe, devint progressivement une préoccupation fondamentale. Mais les réactions face à cet enjeu ne furent pas uniformes comme en atteste l'exemple allemand. Parmi les trois États successeurs du IIIème Reich hitlérien, un seul engagea un travail d'examen interne de sa conscience et fut très vite amené à reconnaître sa responsabilité historique. En Autriche, en revanche, une mythologie nationale édifiée à la hâte fit du pays la première victime du national-socialisme. Sur la base de cette « mémoire imposée », seuls quelques individus furent inquiétés. Mais cette stratégie révéla ses faiblesses ; périodiquement, on assista à un retour du refoulé (affaire Kreisky en 1969, affaire Waldheim puis celle Haider). Quant à la défunte Allemagne de l'Est, elle aussi fut épargnée de tout travail de reconnaissance au motif que ses dirigeants avaient combattu dans l'armée rouge. Là aussi, la question rejaillit notamment lorsque les populations des nouveaux Landers de l'Est furent accusées de favoriser la résurgence des extrémismes. Ces exemples attestent de l'importance croissante conférée à la reconnaissance historique des atteintes portées à des groupes humains.

### **A) - Le développement de la reconnaissance historique**

L'exigence traditionnelle de justice a rarement été revendiquée s'agissant du passé. Désormais, la revendication de justice déborde le présent dans les deux sens : en direction de l'avenir, avec le thème de la nécessaire solidarité envers les générations futures mais aussi en direction du passé, avec le développement des pratiques de « repentances ». Une telle attitude est récente.

*\* La politique de l'ignorance*

La réaction traditionnelle des sociétés face à une tragédie qui les a plongées dans le chaos (guerre civile, occupation étrangère...) est d'effacer, d'ignorer les manifestations du conflit en faisant comme s'il n'avait jamais eu lieu. Ainsi lorsque Thrasybule restaure la démocratie à Athènes en 403 après la tyrannie des Trente, il fait adopter une mesure d'amnistie afin de consacrer la fin des divisions antérieures. À l'issue des guerres de religions, Henri IV proclamant l'Édit de Nantes (1598) n'imposait-il pas « que la mémoire de toutes choses passées depuis mars 1585 ainsi que tous les troubles précédents demeurent éteintes et assoupies comme une chose non advenue, qu'il ne soit possible ni permis à mes procureurs généraux, ni à toute autre personne publique ou privée en quelques temps ni pour quelque vocation que ce soit d'en faire mention, poursuite ou procès devant quelque juridiction » ? C'est encore l'attitude de l'Espagne revenant à la démocratie après Franco qui choisit d'ignorer les blessures de la guerre civile ou des années franquistes.

Mais désormais, la politique de l'ignorance n'est plus possible. Depuis la première guerre mondiale, en effet, les tragédies historiques ont pris une autre ampleur. À l'affrontement classique s'est substituée la lutte du Bien contre le Mal, de la Civilisation contre la Barbarie. Le vainqueur peut alors imposer sa vérité, réécrire l'histoire mais aussi juger, rétribuer et punir. Le chaos réclame un coupable ; la guerre se solde désormais par un procès. Déjà à Versailles (article 227 du traité), les vainqueurs exigèrent le jugement de Guillaume II et des hauts responsables allemands tandis qu'en 1945, la guerre conduira aux procès de Nuremberg et Tokyo. « Tourner la page » ne passe donc plus par l'ignorance mais par une justice encore embryonnaire parfois aux accents de vengeance. Cette justice ne saurait se limiter au seul traitement juridique de l'histoire très en vogue ces dernières années. Elle comprend aussi une voie éthique qui va souvent plus loin puisque la reconnaissance des erreurs du passé ne reflète pas seulement la conformité extérieure à une nouvelle norme socialement dominante (la légalité au sens de Kant) mais une intériorisation réelle des fautes et des normes (la moralité kantienne). C'est ce dont atteste le développement de la « repentance ».

*\* La politique de la « repentance »*

Le geste fondateur de la politique de « repentance » fut celui de Willy Brandt s'agenouillant le 7 décembre 1970 devant le monument du ghetto de Varsovie. Ayant fui l'Allemagne hitlérienne puis l'ayant combattu, l'ancien chancelier estimait qu'il devait assumer les crimes du passé. Par la reconnaissance officielle de ce passé et de ces traumatismes, Brandt ouvrait la voie à une réconciliation à la fois avec Israël et la communauté juive mais aussi avec la Pologne. Il s'inscrivait ainsi dans la tentative d'Adenauer en 1952 de « réparer les torts » de l'Allemagne vis-à-vis des organisations juives. À plusieurs reprises, des gestes similaires viendront prolonger cette attitude notamment la poignée de mains entre Helmut Kohl et François Mitterrand.

La seconde origine de cette attitude vient de l'église catholique qui, après s'être réconciliée avec la modernité autrefois rejetée lors de Vatican II, a développé nettement une politique de « repentance ». On se souvient ainsi du geste de contrition de Jean-Paul II dans une ville protestante de Slovaquie prolongé ensuite par des déclarations reconnaissant les fautes ou du moins la responsabilité de l'église romaine à l'égard des juifs, des noirs, du racisme et des indiens d'Amérique.

Les États eux-mêmes se sont appropriés cette nouvelle logique d'importance sur le terrain international. Mais ce phénomène déborde désormais en direction de la vie politique interne. L'Australie, la Nouvelle-Zélande ont ainsi été conduites à reconnaître leur responsabilité dans le traitement initial des aborigènes. La France, à son tour, a engagé un processus de reconnaissance de sa responsabilité à l'égard de la communauté juive durant le régime de Vichy. Le 16 juillet 1992, le Président François Mitterrand assiste pour la première fois à la cérémonie de commémoration de la Rafle du vélodrome d'hiver, il est vrai sous la pression de la communauté juive. L'année suivante, il décrète que le 16 juillet deviendra une « journée nationale de commémoration des persécutions racistes et antisémites commises sous l'autorité du gouvernement de l'État français ». Enfin, le 16 juillet 1995, le Président Jacques Chirac reconnaît officiellement que « Oui, la folie criminelle des occupants fut secondée par des Français, par l'État français. (...) La France, patrie des droits de l'homme, terre d'accueil et d'asile, la France, ce jour-là, accomplissait l'irréparable ». Évoquant les victimes juives déportées, le Président ajoutait : « nous conservons à leur égard une dette imprescriptible ». D'autres cas peuvent être encore évoqués comme la reconnaissance par la France du génocide arménien par la Turquie naissante<sup>4</sup>.

L'importance du phénomène n'est désormais plus contestable. Son ampleur reste cependant à déterminer. En effet, il semble que cette logique de « reconnaissance historique » ne se soit développée qu'au sein des aires culturelles dominées par le catholicisme ou le protestantisme. Ni la religion orthodoxe, ni l'Islam, ni les cultures asiatiques n'ont promu une telle attitude. Il est vrai qu'elles n'ont pas non plus soutenues une domination aussi écrasante et meurtrière que celle des Européens. Précisons, enfin, deux éléments de base : d'une part, cette reconnaissance historique n'est pas forcément le fruit d'une politique d'État. Cette reconnaissance peut s'opérer au sein de la société civile. Après tout, la reconnaissance de la responsabilité américaine dans la destruction des Indiens et de leurs cultures est bien plus le fait d'Hollywood que de Washington. Mais cela trahit aussi une perte de force ou de portée pour l'acte lui-même. D'autre part, la reconnaissance

---

<sup>4</sup> - Pour une étude du différend entre Turcs et Arméniens sur la question du génocide de 1915, voir Olivier Abel (dir.), *Le pardon, briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, 1991.

historique peut ouvrir la voie à un traitement juridique. La reconnaissance historique de la France de sa dette imprescriptible à l'égard de la communauté juive a ouvert la voie à une mission d'étude sur la spoliation des biens juifs de France (commission Mattéoli dont les travaux furent publiés en 2000) puis à la commission Pierre Drai décidant des restitutions et indemnisations individuelles. Ce traitement juridique était, il est vrai, largement réalisé sous la pression du mouvement de l'« Holocaust Era Assets »<sup>5</sup>

### ***B) - Les soubassements théoriques de la reconnaissance historique***

Analyser les substrats de cette politique de la reconnaissance historique implique d'abord de se situer à la hauteur de l'enjeu : celui de la justice historique. Cela suppose de déblayer le terrain en évacuant les analyses qui font trop ou trop peu.

#### *\* Deux écueils possibles*

Du côté du trop peu, citons le modèle réductionniste de l'analyse stratégique. Selon cette analyse<sup>6</sup>, « la repentance est dictée par la nécessité » ou, au moins, s'agit-il d'un choix très contraint. L'Église aurait ainsi opté pour cette politique parce que son audience était chancelante depuis l'après-guerre et que les nouvelles couches de la population lui échappaient (jeunes, femmes, noirs, indiens...). Plus largement, la condition politique ou morale de la reconnaissance historique serait la perte de la maîtrise de la vérité qui toucha l'Allemagne comme l'Église après 1945. Le problème de cette analyse est qu'elle se polarise trop sur les intérêts en oubliant le rôle des idées. En outre, elle est contrainte de dénier aux acteurs leur part de vérité ; ceux-ci invoquent, en effet, des motivations d'un autre ordre. Par exemple, Willy Brandt n'avait guère un intérêt à agir en ce sens lui qui provenait de la résistance. L'Allemagne avait déjà « normaliser » une partie de ses relations avec les organisations juives. Surtout Brandt justifie son geste dans ses Mémoires par l'explication suivante : « Je n'avais rien prémédité... Au bord de l'abîme de l'histoire allemande et sous le poids des millions d'hommes et de femmes assassinés, je fis ce que font les hommes lorsque les mots leur manquent ».

---

<sup>5</sup> - Ce vocable désigne le mouvement impulsé par le Congrès juif mondial à partir des années 1995 tendant à obtenir par des négociations ou des procédures judiciaires la restitution des biens juifs spoliés durant la seconde guerre mondiale. Pour une étude de ce phénomène, voir Ariel Colonomos « L'exigence croissante de justice sans frontières : le cas de la demande de restitution des biens juifs spoliés » Études du CÉRI n°78, juillet 2001, Paris, Sciences Po, 38 pages.

<sup>6</sup> - Philippe Moreau Defarges, *Repentance et réconciliation*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « La bibliothèque du citoyen », 1999 et du même auteur, « Le temps de la repentance » in *Les cahiers français*, n°303, juillet 2001, pp 40 et suiv.

Du côté du trop, citons le modèle emphatique de l'amour et du pardon. Déjà Hegel situait dans l'amour le mode premier de la reconnaissance réciproque. Ici, l'amour s'entend comme l'ensemble des liens affectifs puissants reliant un groupe restreint de personnes. Cela recouvre donc les relations primaires c'est-à-dire aussi bien les rapports érotiques que les liens amicaux et familiaux. La religion chrétienne est, selon Hegel, le discours qui incarne précisément cette proclamation de l'amour du prochain débouchant sur la figure du pardon. L'originalité de ce premier mode de reconnaissance mutuelle est qu'il reste très proche du vécu, des vicissitudes de la vie avec ses tensions, ses déchirements mais aussi ses ressources potentielles pour la réconciliation. Le pardon apparaît comme l'instrument qui permet à chaque partie de renoncer à sa propre partialité. Et l'absence d'amour ou de pardon conduit au tragique c'est-à-dire à l'enfermement sur sa propre partialité. « Le tragique consiste précisément à ne pas pouvoir devenir autre que soi-même »<sup>7</sup>. L'être incapable d'amour, prisonnier de lui-même se retrouve démuné face à l'offense : il reste écartelé entre la voie de l'oubli et celle de la dette ou de la vengeance. Cependant, même si l'amour peut être une puissance de conciliation, il se heurte à deux problèmes : d'une part, il ne peut pas faire l'objet d'un commandement c'est-à-dire qu'il est impossible d'ordonner l'amour à quelqu'un ; en réalité, il se situe au-delà du commandement et même tout simplement au-delà du droit. D'autre part, si l'amour permet une élévation au-dessus du conflit, de l'offense, il présuppose quelque chose de non humain, d'inaccessible aux hommes finis. Bref, le pardon présuppose une force transcendante de Rédemption c'est-à-dire qu'il dépend d'un sens religieux problématique. Et surtout quelle peut être la force du pardon face à des violations massives et systématiques sur des personnes, face à des atteintes d'ampleur portées contre des peuples ou des communautés constituées ?

De là, une autre voie peut être envisagée à partir des questions suivantes. Comment construire un équivalent du pardon qui ne fasse pas l'impasse sur le processus pratique et même juridique de conciliation ? Comment concevoir un équivalent du pardon sans présupposer une transcendance, une dimension sotériologique ? Tel est l'enjeu poursuivi par l'éthique reconstructive.

*\* L'éthique reconstructive*

Construite largement sur les bases d'une philosophie de la communication et empruntant pour partie à l'éthique de la discussion élaborée par Jürgen Habermas, l'éthique reconstructive a plus spécifiquement été développée par Jean-Marc Ferry. Prise globalement, cette stratégie théorique

---

<sup>7</sup> - Olivier Abel, « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire » in *Esprit*, juillet 1993, p 72.

consiste d'abord à identifier une « grammaire du monde vécu » qui puisse ensuite être déployée dans les différents « ordres de la reconnaissance ».

Le point de départ est le déploiement d'une analyse pragmatique des registres du discours qui conditionne la détermination des formes de l'identité. Jean-Marc Ferry repère ainsi 4 registres du discours que nous pouvons brièvement résumer :

- La narration : elle est le genre discursif logiquement premier puisqu'elle assure le passage du vécu au discours. Elle est constituée par un récit d'événements vécus ou fictifs. Elle n'élève aucune prétention à la vérité (d'où son lien intime avec la fiction) mais engendre une forte prétention à l'authenticité et à l'exemplarité. L'Illiade et l'Odyssée, les récits épiques et mythiques en sont des illustrations exemplaires. La narration suppose un locuteur qui raconte et un allocataire qui écoute. Surtout, elle s'appuie sur l'événement qu'elle appréhende sous l'angle du destin ; elle relève donc de la catégorie de l'Être.
- L'interprétation : le récit ne porte plus seulement sur des faits et des événements qui sont rapportés ; il intègre également les lois qui régissent ces événements. Ce ne sont plus les aventures des héros d'Homère qui peuvent illustrer l'interprétation mais plutôt les tragédies d'Eschyle ou les écrits de Thucydide. Un premier niveau de réflexivité est acquis par rapport à la narration. Ici, le locuteur explique tandis que l'allocataire tente de comprendre. L'interprétation s'adosse au récit en visant ce qu'il veut dire si bien que sa catégorie est celle de la signification.
- L'argumentation : elle constitue un second niveau de réflexivité où se déploie la raison critique. Elle intègre nécessairement une forte prétention à la vérité ou au juste. Ici, le locuteur conteste tandis que l'allocataire se défend en justifiant rationnellement son point de vue. Les dialogues de Platon en sont une illustration exemplaire. L'argumentation s'adosse donc sur les discours et leur prétention en cherchant à évaluer celles-ci ; sa catégorie est donc celle de la validité.
- La reconstruction : elle constitue un troisième niveau de réflexivité mais en faisant retour vers le vécu des personnes. « C'est l'idée d'une relecture en profondeur de son propre récit, comme une « deuxième narration », mais qui a pris en compte le récit des autres ainsi que les arguments susceptibles d'établir le juste et l'injuste devant tout un chacun »<sup>8</sup>. Ici, le locuteur analyse et élucide tandis que l'allocataire cherche à reconnaître. Il s'agit d'explorer le vécu sous-jacent aux prétentions ou les contextes de l'argumentation. Sa catégorie est celle de la reconnaissance.

---

<sup>8</sup> - Jean-Marc Ferry, *L'Éthique reconstructive*, Paris, Cerf, 1996, p 62.



La reconstruction est nettement moins polarisée sur la question de la vérité si bien qu'elle est moins cognitive que l'argumentation. En revanche, elle est plus intersubjective que l'argumentation car elle ne vise pas une entente sur la validité d'un énoncé en général mais plutôt la reconnaissance réciproque des vécus de chacun et des prétentions qu'ils peuvent faire naître. Un avantage considérable de cette approche est de s'ouvrir aux vécus des personnes là où le trajet de la réflexion tendait à l'évacuer. Mais sa fonction fondamentale est de traiter les traumatismes et de congédier la violence y compris celle symbolique logée dans le discours. « Omissions mensongères dans la narration, déformations malveillantes dans l'interprétation, conclusions répressives dans l'argumentation, ces injustices routinières qui constituent autant d'atteintes imperceptibles à la reconnaissance réciproque, autant de blessure et d'obstacles à l'entente, l'éthique de la reconstruction les envisage dans la perspective pratique de négations déterminées »<sup>9</sup>. En d'autres termes, l'éthique reconstructive ne cherche pas à nier la réalité des violences ou des traumatismes mais elle cherche à restructurer les éléments symboliques qui traversent cette réalité. Il ne s'agit donc plus de proposer la figure du pardon avec sa dimension implicite de rédemption mais il s'agit de réaliser le travail du deuil afin d'ouvrir la voie d'une réconciliation. Si ce schéma rapidement esquissé constitue une réponse profonde à la question de la justice historique, il trouve également à s'appliquer dans le cadre de la justice politique.

## **II – LA JUSTICE POLITIQUE COMME ENJEU DES POLITIQUES DE RECONNAISSANCE**

Au sein des « sociétés ouvertes », les intérêts, les opinions, les convictions peuvent librement accéder à l'espace public. La conflictualité sociale s'en trouve pour partie désactivée. Sous cet angle, plus la logique argumentative de l'espace public s'impose, plus la violence sociale est décroissante. En ce sens, l'idée de reconnaissance politique est, en principe, une partie intégrante de la notion de démocratie. Pourtant, le fossé entre le principe et la réalité est considérable. D'une part, certaines sociétés n'ont nullement intégré ce principe ou commencent seulement à le faire. D'autre part, les « sociétés démocratiques développées » peuvent l'avoir malmené si bien que les demandes de reconnaissance peuvent jaillir de toutes parts et se dégrader en contestation du cadre politique. Dans les deux cas, l'exigence de justice politique requière et suscite le développement de politiques de reconnaissance.

---

<sup>9</sup> - idem, p 63.

### *A) - Les formes de la reconnaissance politique*

Les politiques de reconnaissance couvrent un spectre assez large de situations politiques et de procédures mobilisées. Un tour d'horizon de ces procédures s'impose au préalable. S'agissant des situations politiques diversifiées, il est possible de les classer en fonction d'une distinction introduite par Jürgen Habermas dans son ouvrage *Raison et légitimité* visant à analyser à chaud la crise économique et politique des années 1975. Le philosophe de Francfort propose, en effet, de distinguer d'une part, les crises de légitimité des régimes et d'autre part, des crises de régulation. Les crises de légitimité correspondent à une disparition du soutien, de la loyauté à l'égard du régime politique en place. Le système ne bénéficie plus d'assez d'entrées (inputs). Cela correspond aux crises les plus graves. Les crises de régulation correspondent à des dysfonctionnements dans le traitement par le système politique des questions qui lui sont soumises. Elles sont des crises de sorties (outputs). Les deux types de crise seront illustrées par les exemples de l'Afrique du Sud et de la question québécoise.

#### *\* Les « transitions démocratiques » et les voies de la réconciliation*

Au tournant des années 1980 et 1990, de nombreux systèmes politiques ont connu des crises de légitimité considérables au point de provoquer des changements de régime. Le contexte international de la fin d'un ordre bipolaire y était favorable. Le plus souvent, le changement s'opérait à la fois sur la base d'une absence de soutien à l'interne mais aussi en raison d'une contestation externe ou internationale vive. Cette pression internationale poussait dans le sens d'une « normalisation » des régimes c'est-à-dire dans le sens d'une adoption au moins formelle de la démocratie libérale. C'est ce que l'on a appelé les « transitions démocratiques », concept hautement problématique et contesté donnant naissance à de multiples recherches. Le phénomène a pu être constaté en Amérique latine, en Afrique (pour 16 États) et en Europe centrale et orientale. À chaque fois, les régimes ont eu à gérer simultanément l'édification d'une nouvelle mémoire collective et le traitement de la mémoire spécifique à l'ancien régime. Dans tous les cas, les enjeux de justice historique et politique furent étroitement entremêlés. Dans tous les cas également, l'existence d'un processus de réconciliation n'a pu se développer que sur la base d'un compromis politique entre les élites des différents acteurs en présence. Les trajectoires et les voies empruntées ont cependant été très diversifiées.

La voie éthique de la réconciliation fut celle poursuivie par l'Afrique du Sud qui nous servira, ici d'exemple. Outre une transaction politique de base, elle s'accompagne d'un travail de catharsis qui non seulement doit permettre l'expression d'une « vérité personnelle et narrative » mais aussi

d'une « vérité sociale » et d'une vérité « qui guérit ». Il s'agit donc largement d'édifier une nouvelle histoire en reconnaissant les erreurs d'un passé qui ne voulait pas passer. Un processus similaire se déroula au Salvador après la guerre civile de 1981 à 1992 opposant le Front Farabundo Marti de libération nationale à la dictature des généraux pro-américains<sup>10</sup>. Bien que là aussi, une « commission de la vérité » fut constituée par l'ONU à la demande des parties, celle-ci réalisa un travail bien plus partial et discutable tentant d'empêcher la réintégration politique des acteurs. Néanmoins, elle inaugura pour la première fois dans l'histoire du Salvador un travail d'enquête sur des atteintes aux droits de l'Homme et révéla l'ampleur de l'implication des appareils de l'État. Couplée à un effort considérable de pacification orchestré par l'ONU, à une recherche politique sans précédent de conciliation et à quelques procédures juridiques exerçant un rôle de catharsis, la logique d'une réconciliation autour de valeurs profondément partagées semble s'imposer.

La voie juridique de la reconnaissance a été utilisée dans les cas du conflit yougoslave, du génocide au Rwanda ou de la guerre civile en Sierra Leone. Elle recouvre deux cas différents : ou bien une juridicisation par le haut, ou bien une juridicisation par le bas. La juridicisation par le haut correspond au mouvement impulsé par l'ONU de créations de tribunaux internationaux à vocation pénale. Dans la lignée des procès de Nuremberg et de Tokyo, la résolution 827 du 25 mai 1993 institua le Tribunal pénal international (TPI) pour les crimes commis en ex-Yougoslavie depuis 1991. Le succès international de cette initiative fut grand surtout après les jugements de Mladic, Karadzic et même Milosevic. Pourtant ce tribunal est mal accepté par les populations locales qui l'assimilent à une « justice des vainqueurs ». La résolution 955 de 1994 réédita l'opération en créant le Tribunal pénal international pour le Rwanda installé à Arusha en Tanzanie. Là encore, le tribunal se trouva fortement contesté pour sa lenteur (procédure accusatoire de type anglo-saxonne), son coût (plus d'un milliard de dollars d'ici à 2008 pour quelques prévenus), pour son objet partiel (limité aux 800 000 morts tutsis du génocide de 1994 commis par les hutus mais n'abordant pas les 300 000 morts hutus tués par le front tutsi de 1994 à 1997). Les démêlés avec le nouveau gouvernement rwandais dirigé par Paul Kagamé furent nombreux<sup>11</sup> : alors que celui-ci soutenait ardemment l'initiative aux débuts, il décréta un boycott du tribunal en 2002 interdisant à ses ressortissants d'aller témoigner. Une variante de ce système consiste pour l'ONU à négocier avec l'État la mise en place d'un tribunal spécial interne au pays : ce fut la solution retenue avec la Cour spéciale pour la Sierra Leone et rééditée pour le Cambodge. La convention internationale de Rome

---

<sup>10</sup> - Joaquin Villalobos, « Ni vainqueurs, ni vaincus : la paix au Salvador » in *Critique internationale*, 1999, n°5.

<sup>11</sup> - Pour un aperçu de ces difficultés, voir Charles Zorgbibe, « L'Afrique et la justice internationale » in *Géopolitique africaine*.

du 17 juillet 1998 clôtura cette juridicisation par le haut en instituant la Cour pénale internationale (CPI). La juridicisation par le bas correspond au développement d'une « compétence universelle ». Dans ce cas, les tribunaux nationaux s'estiment compétents pour les crimes internationaux ou humanitaires en abolissant les principes de territorialité et d'immunité des gouvernants. La Belgique a exploré très en profondeur cette voie avec une loi de 1993 permettant la répression des violations graves au droit international humanitaire consolidée par une loi de 1999 sur les crimes contre l'humanité et de génocide. Un procès sur cette base permit de condamner à Bruxelles 4 génocidaires rwandais en juin 2001. Condamnée par la Cour internationale de justice en février 2002, la Belgique a fait machine arrière par une loi du 5 avril 2003 (sous la pression des Etats-Unis refusant la comparution d'un de leurs ressortissants et menaçant de déménager le siège de l'OTAN).

En Europe de l'Est, les « transitions démocratiques » ne s'accompagnèrent pas de processus de réconciliation ou de reconnaissance<sup>12</sup>. Plusieurs facteurs contribuèrent à cet état de fait : d'une part, la violence du système communiste s'était largement atténuée au cours des années 1970-1980. L'oppression était essentiellement quotidienne et administrative (travail, logement, passeports, informations, éducation...) mais avait cessé d'être des atteintes massives et frontales aux droits de l'homme dont l'impact avait été jugé négatif en termes d'image et de stabilité politique. D'autre part, les États eurent tendance à externaliser la responsabilité du passé (la faute à Moscou) ce qui permettait de faire l'économie d'un examen interne de conscience. Enfin, la peur d'une déflagration générale sous forme de guerre civile favorisa l'évitement du problème lorsque les atteintes et les collaborations avaient été massives. Ainsi le Président Berisha déclara-t-il que « pour punir tous les coupables, il faudrait transformer l'Albanie en un gigantesque camp de concentration ».

*\* Les crises de légitimité : la « transition démocratique » de l'Afrique du Sud*

Aux débuts des années 1990, il devient évident que le régime raciste de l'Apartheid ne pourra plus se maintenir en l'état. Sa condamnation internationale est unanime si bien que l'Afrique du Sud est marginalisée sur la scène internationale tandis qu'elle ne parvient plus à attirer les investisseurs et les capitaux nécessaires à son sauvetage économique. Le pouvoir blanc en place emmené par Frederik de Klerk tente donc de préparer une mutation d'ampleur. Les leaders de l'opposition (l'ANC) dont Nelson Mandela sont libérés ; une transaction est négociée entre les élites du pouvoir en place et de celui à venir. Lors de cette négociation, le principe d'une immunité est retenu très vite par tous les partenaires. En échange de ce renoncement à la voie judiciaire et donc de cette garantie d'impunité, l'ANC obtient que le passé ne soit pas nié, ni occulté. L'ensemble de l'accord débouche

---

<sup>12</sup> - Voir Aleksander Smolar, « Les aventures de la décommunisation » in *Critique internationale*, 1999, n°5.

sur la Constitution intérimaire de 1993 qui déclare : « Considérant que nous avons besoin de compréhension et non pas de vengeance, de compensation et de réparation et non pas de représailles... ; afin de promouvoir la réconciliation et la reconstruction, l'amnistie sera accordée pour tous les actes commis par action ou par omission et pour toutes les infractions commises dans un but politique ». L'amnistie profite non seulement aux cadres du régime de l'Apartheid pour leurs violations des droits de l'homme mais aussi aux membres de l'ANC pour leurs exactions. Une loi viendra ensuite préciser l'application de cette amnistie ; elle fera l'objet de vives critiques notamment par les associations civiques qui refusent que le passé soit révélé en huit clos. Face à cette situation de blocage, le principe « amnistie contre vérité » est forgé. Il donnera naissance en 1996 à la « Truth and Reconciliation Commission » (loi du 15 octobre 1996). Cette commission est composée de 17 membres nommés par le Président Mandela représentant toutes les parties de la société sud-africaine. Il s'agit de personnalités morales incontestables prises hors des partis politiques. La durée de ses travaux est limitée d'emblée à 2 ans maximum alors qu'elle doit instruire toutes les violations des droits de l'homme commises entre 1960 (massacres de Sharpeville) et 1994. L'archevêque Desmond Tutu, Président de la Commission, écrira ainsi : « Nous donnons deux ans pour révéler le passé, après quoi le rideau tombera. Après cette date, plus personne ne pourra se présenter et nous faire de nouveaux récits d'horreurs, parce que l'occasion aura été donnée. Après cette date, le pays ne peut plus être en otage par de nouvelles révélations ». La commission a pour tâche de « promouvoir l'unité nationale et la réconciliation dans un esprit de compréhension qui transcende les conflits et les divisions du passé ». En réalité, elle poursuit 4 missions différentes : (1) susciter l'expression des victimes des violations les plus flagrantes des droits de l'homme mais aussi susciter l'aveu des bourreaux ; (2) faciliter l'octroi de l'amnistie pour toute personne ayant révélé la totalité des actes commis par elle ; (3) produire une nouvelle mémoire et une nouvelle identité pour l'Afrique du Sud ; (4) prévenir de toute violation future des droits de l'homme à travers des recommandations.

La commission « Vérité et réconciliation » n'est donc pas un juge, un tribunal. Elle a surtout une fonction cathartique : révéler publiquement les souffrances et les crimes, faire advenir à la parole les vécus les plus traumatiques. Elle poursuit aussi mais plus indirectement une tâche politique : élaborer une nouvelle mémoire collective c'est-à-dire les bases d'une nouvelle histoire de l'Afrique du Sud. Comme l'écrivit Stephen Ellis, « la commission sera jugée (...) pour son rôle dans la formation de mythes nationaux. Son rapport pèsera lourd dans la version de l'histoire nationale de

ces trente-quatre ans qui sera reprise dans les livres et les manuels d'histoire »<sup>13</sup>. Mais sa tâche était colossale : au total, elle a reçu plus de 21 300 déclarations de victimes portant sur plus de 38 000 violations graves dont 10 000 assassinats et plus de 7 000 demandes d'amnistie. Prise dans des enjeux multiples (surtout à la fin avec les échéances électorales) et parfois instrumentalisée par les acteurs, la Commission va pourtant très vite s'imposer comme indépendante et comme une expérience originale voire exemplaire. Elle va rapidement symboliser, surtout à l'étranger, la refondation matérielle et symbolique de la nouvelle Afrique du Sud.

*\* Les crises de régulation : la question des minorités au Canada*

La question des minorités culturelles, sociales et ethniques est également le vecteur d'un enjeu de justice politique susceptible d'être traité par une politique de la reconnaissance. Cependant, il n'est plus question ici d'édifier un nouveau système politique mais plus simplement de corriger le système existant. L'exemple de la revendication du Québec à l'intérieur du Canada nous servira ici de fil conducteur.

Dès la fin des années 1970, la revendication québécoise à l'autonomie est particulièrement vive. Un premier référendum vient fermer la voie poursuivie jusque-là d'une totale indépendance. En même temps, le Canada se dote en 1982 d'une charte des droits fondamentaux sur le modèle des grandes sociétés démocratiques développées. Ces droits, dont le catalogue est très large, sont accordés aux citoyens indifféremment de leur appartenance sexuelle, ethnique, communautaire. Les discriminations négatives et positives sont interdites à l'exception de quelques droits linguistiques et de droits spécifiques pour les autochtones. Mais le Québec perçoit très vite cette charte comme un outil dangereux pour lui-même. En effet, les droits libéraux semblent impliquer une certaine homogénéisation de la société et donc profiter principalement à l'expansion de la culture anglo-saxonne dominante. En d'autres termes, les québécois réclament une protection spécifique pour la communauté francophone afin que celle-ci puisse perdurer. Plusieurs lois sont ainsi adoptées interdisant aux francophones et aux immigrants de scolariser leurs enfants dans des écoles anglophones, obligeant les entreprises de plus de 50 salariés à être administrées en français, interdisant l'usage de signature commerciale autre que celle française. Cette revendication forte à un traitement spécifique va se matérialiser par un accord négocié avec les instances fédérales canadiennes. L'amendement du Lac Meech propose ainsi de reconnaître dans la Constitution

---

<sup>13</sup> - Stephen Ellis, « Vérité sans réconciliation en Afrique du Sud » in *Critique internationale*, 1999, n°5. Et aussi les remarques « Pour le meilleur et pour le pire, la TRC produira en Afrique du Sud une nouvelle histoire écrite des années d'apartheid » in *Sunday Independent*, 20 juillet 1997.

fédérale que le Québec constitue « une société distincte » à l'intérieur du Canada. Les canadiens anglophones vont à leur tour réagir à cette revendication et à cet amendement soumis à leur approbation par référendum. Ils craignent l'implosion du Canada avec la reconnaissance d'un projet collectif dérogatoire et la généralisation d'un principe de discrimination selon l'appartenance communautaire. De leur côté, les québécois craignent la primauté de la charte des droits fondamentaux pourtant support possible de la reconnaissance « de la société distincte ». En effet, ils y voient un modèle libéral qui risque de les lamener. À l'issue d'un débat lourd, l'amendement Meech est rejeté par les populations canadiennes.

Un problème similaire s'est posé avec les populations autochtones. Dans les deux cas, la question soulevée est celle du multiculturalisme c'est-à-dire de la correction nécessaire à apporter à un État libéral constitué pour mieux prendre en compte la diversité des cultures, des ethnies (des communautés constituées) dans cet ensemble géographique.

Ce bref rappel des deux types de « crise de la reconnaissance » que peuvent traverser les sociétés ne dit évidemment rien du sens de ces crises, du type de réponse qu'une société peut y apporter et en particulier du fondement sur lequel une politique peut se constituer.

### ***B) - Les fondements de la reconnaissance politique***

Depuis quelques décennies, le thème du règne de l'individualisme a engendré chez les philosophes une réaction assise sur la prise de conscience de l'importance et du rôle de l'intersubjectivité, du dialogue. De nombreuses théories insistent donc sur la reconnaissance comme élément fondamental de l'identité tant personnelle que collective. Le célèbre texte du philosophe canadien Charles Taylor intitulé « la politique de la reconnaissance » symbolise à lui seul ce mouvement. Ces théories proposent de cerner les fondements possibles d'une politique de la reconnaissance aux contours variables. Au total, trois grands « modèles théoriques » se dégagent. Après avoir esquissé chacun d'eux, nous nous proposons d'évaluer l'applicabilité de ces modèles aux crises et aux politiques de la reconnaissance évoquées précédemment.

#### ***\* Le modèle du libéralisme politique***

La tradition classique du libéralisme politique a connu un approfondissement considérable au XX<sup>ème</sup> siècle avec l'œuvre du philosophe américain John Rawls. Dans les lignes qui suivent, nous voudrions brièvement résumer les étapes du raisonnement de Rawls tel que l'on peut le reconstruire

à la suite de ses quatre grands ouvrages<sup>14</sup>. Le philosophe de Harvard décline le modèle d'une société juste à partir de deux questions : premièrement, comment parvenir à une telle société d'un point de vue logique c'est-à-dire quels en sont les principes structurants et les contours. Il s'agit alors d'explorer le trajet régressif de la légitimation du pouvoir juste. Deuxièmement, comment parvenir à une telle société d'un point de vue historique ou encore comment faire advenir cette société juste à partir de notre situation présente. Il s'agit alors d'explorer le trajet progressif de l'effectuation du pouvoir. C'est seulement à ce stade qu'émerge l'idée d'une politique de la reconnaissance mise en œuvre afin de surmonter la réalité d'une société déchirée.

Le point de départ de Rawls consiste à concevoir une société juste d'un point de vue logique. Cette question est d'abord envisagée du point de vue de « vous et moi » c'est-à-dire « nous qui sommes confrontés à la tâche de trancher les questions de justice ». Ici, la manière de raisonner pour accéder à une société juste est de suivre la méthode d'une herméneutique critique. En d'autres termes, les principes de la société juste ne seront légitimes et fondés qu'à l'issue d'un processus d'équilibre réfléchi. Ce dernier se déroule en deux temps : d'abord, dans le cadre d'un équilibre réfléchi étroit, les individus doivent organiser et rendre cohérents leurs différents jugements en recherchant les principes moraux supérieurs avec lesquels ils se sentent une affinité ; ensuite, dans le cadre d'un équilibre réfléchi large, les individus doivent mener une confrontation généralisée entre les différents principes moraux supérieurs c'est-à-dire entre les différentes conceptions morales et politiques. Cette confrontation est régie par la règle du « meilleur argument » ; la conception morale « gagnante » est celle conforme avec l'ensemble des savoirs fiables acquis sur la société et l'homme (les « théories d'arrière-plan pertinentes »). Ce cadre permet à Rawls d'élaborer une théorie de la justice comme équité incorporant ces exigences.

Pour approfondir cette théorie et affiner les contours de la société juste, il convient d'abord de raisonner d'un second point de vue, celui des citoyens d'une société bien ordonnée. Ce nouveau point de vue peut être défini de la manière suivante : une société bien ordonnée est une société soumise à une conception publique de la justice (principe de publicité) où les citoyens sont libres et égaux, bénéficient de deux pouvoirs moraux que sont la capacité d'avoir un sens de la justice et une conception propre du bien. Cette société est caractérisée par des « circonstances de justice » particulières que sont la rareté des ressources, l'existence d'un pluralisme indépassable mais

---

<sup>14</sup> - Nous supposons que l'œuvre de Rawls explore la même piste avec une relative continuité. Seuls quelques réajustements furent proposés entre la *Théorie de la justice* et son *Libéralisme politique*. Cette hypothèse, rarement retenue, a été défendue dans le cadre d'une thèse de science politique. L'interprétation proposée ici, recoupe assez largement celle proposée par Kenneth Baynes dans son ouvrage *The Normative Grounds of Social Criticism*, Albany, State University of New York Press, 1992, chapitre 2, pp 49-76.



raisonnable des conceptions du bien. Elle est, enfin, une société où le pouvoir est légitime c'est-à-dire qu'il est soutenu par les citoyens (principe de stabilité).

Pour affiner encore plus les contours de cette société juste, Rawls envisage la question de la manière dont les citoyens de cette société doivent raisonner afin de forger des principes de justice. Pour cela, il introduit un « instrument de représentation » ou encore un « outil pédagogique » permettant à l'aide d'une métaphore, d'une image d'appréhender le mode de raisonnement. Les citoyens de la société juste doivent faire l'expérience mentale d'être des partenaires placés au sein d'une « position originelle » (l'équivalent moderne de « l'état de nature » pour une théorie contractualiste). Au sein de cette position originelle, les partenaires vont déployer une rationalité pratique large (« le Raisonnable ») qui s'impose à la répartition des « biens sociaux primaires » (les droits, les libertés et les possibilités de revenu et de richesse). Cette rationalité pratique large se matérialise par le respect de contraintes formelles (généralité, universalité, publicité, irrévocabilité), par la symétrie entre les partenaires et par l'apposition d'un « voile d'ignorance ». Ce dernier suppose que les partenaires ignorent leur situation réelle dans la société (ils ne savent pas s'ils seront riches, pauvres, handicapés ou non... au sein de la société) ce qui les oblige à raisonner avec un maximum d'incertitude quant à leur statut final. Au sein de ce raisonnement pratique large (« le Raisonnable »), il est possible d'isoler une séquence particulière correspondant à une rationalité pratique étroite (« le Rationnel ») ; cette dernière se manifeste par une sorte de calcul que les partenaires réalisent sous certaines contraintes (ils sont mutuellement désintéressés ; ils fixent une liste de conceptions de la justice choisissent au sein de celle-ci la conception qui produit le moins mauvais résultat selon la règle dite du « maximin »).

Au total, Rawls soutient que la conception qui l'emportera est celle de la justice comme équité qui incorpore toutes ces exigences à chacun des niveaux. Cette théorie de la justice débouche donc sur l'énonciation de principes de justice structurant la société bien ordonnée. Ces principes célèbres sont :

« Chaque personne a un droit égal à un système pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même système de libertés pour tous.

Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions :

a)- elles doivent être attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous, dans des conditions de juste égalité des chances, et

b)- elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société »<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> - John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995, p 347.

Il n'entre pas ici dans notre propos d'expliciter en profondeur le sens de ces principes et leurs implications. Rappelons simplement que le premier principe d'égalité repose sur une conception arithmétique de l'égalité puisque chacun a exactement la même quantité de libertés qui forment entre elles un tout cohérent et garanti. Le second principe (2a) de juste égalité des chances reconnaît la logique des inégalités par le mérite sous réserve d'une égalisation *ex ante* des conditions socio-économiques et culturelles. Le troisième principe (2b) de différence repose sur une égalité géométrique ou proportionnelle complexe qui conduit à accepter la logique de l'efficacité mais en la conditionnant par le respect de la justice sociale favorable au sort des plus nécessiteux. À partir de ces principes, Rawls a prolongé son travail en esquisant les contours politiques de la société bien ordonnée. Au plan juridique, il s'agit d'une « démocratie constitutionnelle » largement dualiste (elle laisse une grande place au juge suprême) ; au plan social et économique, il s'agit d'une « démocratie de propriétaires » mais Rawls admet aussi d'autres possibilités.

Même si la construction proposée par le philosophe américain offre un modèle attractif et cohérent, la société régie par la justice comme équité ne saurait s'imposer d'elle-même par la seule force logique et argumentative. C'est pourquoi Rawls aborde également la question de savoir comment parvenir à une telle société du point de vue historique. Ici, la question sous-jacente semble être : comment vous et moi qui vivons dans une société injuste, divisée et même éventuellement déchirée par des conflits de valeurs, pouvons-nous nous accorder sur une société juste ? Pour surmonter ce « fait du pluralisme », Rawls a d'abord restructuré sa théorie de manière à ce qu'elle soit « seulement politique » et non pas englobante. Surtout, il suggère que l'ensemble des doctrines raisonnables sont susceptibles de forger un « consensus par recoupement » autour des quelques valeurs fondamentales structurant sa théorie. La thèse défendue est donc que le libéralisme politique met en forme des valeurs fondamentales désormais ancrées au sein de la culture politique des sociétés. D'autres conceptions peuvent l'approuver parce qu'elles reconnaissent ces convictions communes à l'homme des sociétés démocratiques modernes bien qu'elles les intègrent dans une vision plus globale et plus partielle. Rawls souligne ainsi que les doctrines religieuses du catholicisme et de l'islam non radical peuvent s'accorder sur le principe de la dignité de la personne et de la société comme système équitable de coopération. Cependant, en cas de conflit d'une grande intensité, le philosophe de Harvard reconnaît qu'un tel consensus demeure inaccessible. Malgré tout, même dans ce cas, un accord strictement stratégique reste à portée de main. Ainsi la déchirure des sociétés européennes avec les guerres de religion du XVI<sup>ème</sup> siècle constitue un bon exemple de résolution des conflits. Le principe de tolérance s'est, en effet, imposé mais uniquement comme *modus vivendi* : chaque camp concéda ce principe en espérant encore la victoire. Progressivement,

la tolérance s'imposa dans la conscience politique au point de devenir une valeur totalement intériorisée. Le même schéma lui paraît aujourd'hui reproductible autour de l'idée de justice comme équité. D'abord acceptée selon la logique du calcul d'intérêt égoïste, cette proposition pourrait ensuite devenir une authentique conception morale et politique intériorisée. Par ailleurs, Rawls a reconnu le rôle progressiste joué par les conceptions englobantes qu'il déniait auparavant. Il soutient ainsi que l'espace public doit être vivifié par les discours issus des conceptions englobantes afin que ceux-ci alimentent en arguments ou propositions la sphère plus restreinte de l'espace public politique (celui où se détermine le partage des droits, libertés et richesses). Cependant, ces discours ont l'obligation de se soumettre aux réquisits de la raison publique dès lors qu'ils pénètrent dans les forums politiques. Ainsi Rawls, à la fin de sa vie, a exigé le respect d'une condition (« *the proviso* ») imposant aux discours englobant d'être également formulés dans le langage de la raison publique. En d'autres termes, il existe bien un impératif qui, d'un côté, s'avère catégorique dans l'espace politique puisqu'il régule l'acceptabilité des argumentations et d'un autre côté, s'avère hypothétique au sein de la société civile puisqu'il ne régule les argumentations que si les partenaires acceptent de concourir à un accord. Dans tous les cas, la solution passe d'abord par la distinction entre un espace politique *stricto sensu* (à vocation institutionnel) et un espace politique *lato sensu* (espace social moins régulé mais qui alimente le premier). Sur cette base seulement, un compromis est envisageable pouvant ensuite se transformer en valeur morale intériorisée.

\* *Le modèle du libéralisme communautaire*

À l'opposé d'un modèle du compromis, Charles Taylor suggère une solution plus institutionnelle aux conflits des légitimités. L'option proposée par Taylor ne doit pas être ramenée à un simple jeu d'oppositions entre le courant libéral d'un côté, et le courant du communautarisme, de l'autre. Ce clivage dominant dans les années 1980-1990 s'est largement estompé ; même les figures de proue du communautarisme comme Taylor ou Walzer n'entendent pas renoncer au libéralisme et apparaissent aujourd'hui principalement comme les défenseurs d'une variante communautaire.

Dans son célèbre texte intitulé « La politique de la reconnaissance », le philosophe canadien affronte la question du multiculturalisme dans les sociétés modernes c'est-à-dire des revendications au respect de la part de cultures qui se sont développées à l'intérieur d'un cadre institutionnel commun. Le diagnostic que porte Taylor est d'abord la conséquence de sa vision de la modernité. Selon lui, l'exigence de reconnaissance est le fruit d'un effondrement de la hiérarchie sociale d'Ancien Régime. Mais la modernité est ambivalente si bien que l'exigence de reconnaissance fut, elle aussi, développée dans deux directions opposées. D'un côté, l'écroulement de la recherche de l'honneur avec sa logique inégalitaire laissa la place à une demande de reconnaissance égalitaire.

Dans cette voie universaliste, ce qui est valorisé est le potentiel humain que détient chacun de nous. L'idéal ainsi poursuivi est celui de l'égalité dignité. D'un autre côté, le développement de l'individualisme moderne conduit à une demande de reconnaissance d'une « identité individualisée ». Dans cette voie particulariste, ce qui est valorisé est ma façon singulière d'être humain. L'idéal poursuivi est celui de l'authenticité. La confusion entre les deux voies a été durable. Taylor souligne le rôle de la pensée de Rousseau dans cette confusion. Le théoricien genevois fut le premier à concevoir la reconnaissance publique en transformant l'égalité dignité en identité. Mais ce renversement ne fut possible qu'en réprimant toutes les différenciations sociales que Rousseau expulse de l'espace public. En même temps, Rousseau postule un objectif commun très étroit qui permet d'asseoir la volonté générale. Il en ressort un modèle passablement autoritaire.

En valorisant le thème de l'identité, Rousseau inaugure une voie théorique qui se développera avec Herder et déboucha sur une « politique de la différence ». Cette dernière est porteuse d'une demande de reconnaissance des individualités singulières. Taylor reproche justement à cette conception de ne pas tenir suffisamment compte du caractère dialogique de l'identité. Au contraire, l'identité est toujours supposée forgée par l'individu en lui-même (approche « monologique ») ; le caractère dialogique n'apparaît que secondairement lorsque l'individu porte sa réclamation au travers d'un groupe social pour qu'elle acquière une plus grande visibilité. Cependant, Taylor concède à cette « politique de la différence » une critique justifiée du libéralisme des droits égaux. Une telle politique de l'égalité dignité demeure « aveugle aux différences » et, sous couvert de neutralité, constitue « un credo de combat ». Taylor ne conclut pourtant pas à la nécessité d'abandonner le libéralisme classique adossé à une politique de l'égalité dignité ; il propose plus simplement de l'aménager à travers un libéralisme plus ouvert ou pluraliste développant une politique de l'égal respect. Cette plus grande hospitalité devrait conduire à adopter la présomption de l'égal respect dû à toutes les cultures. C'est pourquoi Taylor non seulement soutient le projet québécois d'une « société distincte » mais justifie aussi des « politiques de survivance » visant à assurer aux générations futures la capacité de s'identifier à une communauté francophone. La solution concrète passe alors par la reconnaissance d'un dualisme, par un fort mouvement de participation et par le déploiement de la participation à l'échelon local<sup>16</sup>.

\* *Le modèle radical*

---

<sup>16</sup> - Voir Janie Pélabay, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Paris, L'Harmattan, 2001, 404 pages. Le chapitre 5 expose « la politique de la reconnaissance » développée par Taylor.

Le projet d'une politique de la reconnaissance plus radicale a largement occupé les théoriciens contemporains de l'École de Francfort. C'est particulièrement Axel Honneth, successeur de Habermas à Francfort qui a poursuivi cette voie d'une « théorie critique de la société qui cherche à développer le paradigme habermassien de la communication dans le sens d'une théorie de la reconnaissance »<sup>17</sup>. La thèse générale est que les conflits sociaux s'inscrivent dans une logique morale car ils sont d'abord et avant tout le fruit d'une expérience sociale du mépris pouvant ensuite déboucher sur une « lutte pour la reconnaissance ». L'ambition de ce projet est à la fois de fournir un cadre explicatif des conflits sociaux dans les sociétés modernes mais aussi de corriger la compréhension utilitariste de ceux-ci qui les réduit à une simple logique d'intérêts. Le point de départ est une reformulation du triptyque hégélien formulé à Iéna. L'amour, au sens énoncé plus haut, introduit une première forme de reconnaissance ordonnée autour de la confiance en soi. Elle répond aux expériences de mépris que sont les sévices et violences portant atteinte à l'intégrité physique. Le droit constitue une seconde forme de reconnaissance ordonnée autour du respect de soi. Il répond aux expériences de mépris que sont la privation des droits et l'exclusion portant atteinte à l'intégrité sociale. Enfin, la solidarité est porteuse d'un mode de reconnaissance spécifique qu'est l'estime sociale et qui va au-delà de la simple reconnaissance de l'égalité des droits entre des sujets libres. Cette forme de reconnaissance est ordonnée autour de l'estime de soi et répond aux humiliations et offenses constitutives d'une atteinte à la dignité, à l'honneur. La théorie de Honneth vise manifestement à réorienter les expériences sociales de mépris afin que celles-ci ne débouchent pas sur une recherche d'estime sociale au sein de groupes sectaires (comme le furent les jeunesses hitlériennes) mais au sein des arènes publiques d'une société démocratique. Malgré tout, en dépit de cette reformulation grandiose et généreuse de Hegel, Honneth fait largement l'impasse sur les médiations pratiques susceptibles de rendre effectifs ces modes de reconnaissance.

La question de l'effectuation pratique est plutôt prise en charge par Habermas ou Jean-Marc Ferry. Le premier s'en remet essentiellement à un modèle d'élaboration coopérative du droit dans lequel les groupes sociaux pourraient générer un « pouvoir communicationnel » susceptible d'influencer le « pouvoir administratif ». Ce modèle de « démocratie délibérative » esquissé par Habermas demeure sujet à caution sur bien des points. Une autre forme de réalisation serait le développement des techniques de conciliation comme peuvent l'être les « modes alternatifs de règlement des litiges ». Jean-Marc Ferry prend sur ce terrain le parti de la médiation telle qu'elle a

---

<sup>17</sup> - Axel Honneth, « La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? » in Rainer Rochlitz (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, coll. « Procope », 1996, p 237.

été instituée en France. Cette dernière a l'avantage de « procéduraliser » le droit. En d'autres termes, un conflit n'est plus résolu par l'application par une autorité (un juge ou un administratif) des règles formelles mais par un appel aux parties présentes ou aux personnes intéressées afin qu'elles construisent elles-mêmes la solution permettant de clore le conflit<sup>18</sup>. Le rôle du médiateur est alors d'initier le processus, de l'encadrer et de mettre chacun en situation de présenter sa vision, son vécu tout en tenant compte des impératifs de réciprocité et de justification rationnelle.

*\* La pertinence des modèles*

La voie sud-africaine engagée avec la commission « Vérité et réconciliation » correspond bien au modèle défini par Rawls. Tout d'abord, les considérations morales relatives à la dignité humaine l'ont emporté largement sur celles juridiques d'indemnisation. Certains opposants au processus comme la famille de Steve Biko ont vainement tenté d'empêcher l'octroi d'une amnistie par la commission afin de préserver la possibilité de poursuites judiciaires. Ensuite, des éléments extérieurs au champ politique ont largement contribué à déployer la raison publique naissante. C'est notamment le cas du registre religieux qui constituait une bonne alternative opérationnelle au registre politique trop composite et conflictuel. « En Afrique du Sud, le religieux est partout, il sature le politique au point que chaque péripétie historique est doublée d'une interprétation religieuse : l'arrivée des premiers colons (assimilés au peuple élu découvrant la terre promise), le mythe de blood river (les Boers concluent un pacte avec Dieu), ... Le discours à références religieuses imposait ses termes et ses concepts dans tous les domaines de l'activité sociale. Les thèmes du pardon, de la soumission à Dieu, de la rédemption, du malin combattu par la contrition et la conversion sont partout présents dans les écrits religieux des différentes sensibilités... Les interprétations religieuses étaient incontournables, parce qu'elles disposaient d'un discours cohérent disponible permettant d'opérer la conversion d'un objet politique ou légal en objet religieux,

---

<sup>18</sup> - Au Rwanda, la solution retenue par le pouvoir pour initier la réconciliation (hors du TPI mentionné précédemment) est la réactivation des tribunaux traditionnels « gacaca » (littéralement « justice sur l'herbe »). Il s'agit d'une forme de justice participative proche de la conciliation envisagée par J-M. Ferry. « Cette procédure, qui se déroule dans les collines et les villages, a pour objet de faire participer la population à un acte public, par lequel les présumés coupables se présentent, reconnaissent leurs crimes, exposent leurs responsabilités et, engageant un dialogue avec les victimes ou leurs familles, se proposent de réparer les préjudices ou, au minimum, d'avouer, de demander pardon ». (Colette Braeckman, « Rwanda. Les défis d'après la victoire » in Géopolitique africaine, n°13, hivers 2004). Ce système fonctionnait à l'origine pour les litiges mineurs ; sa réactivation, financée par la Belgique et les Pays-Bas, doit permettre d'éviter l'engorgement des prisons alors même que 250 000 personnes devraient ainsi jugées...

d'assurer la transcription des nouvelles valeurs en vocables anciens »<sup>19</sup>. Même le thème de la « Nouvelle Afrique du Sud » emprunte au registre chrétien de la transfiguration et non à celui plus classique de la renaissance ou de la refondation. Le point le plus intéressant est cependant que le thème de la réconciliation et ses valeurs sous-jacentes fut réapproprié par des doctrines englobantes très diverses. Celles-ci agissent ainsi pour des motifs différents mais opèrent entre elles un « consensus par recoupement ». Pour certains acteurs comme l'ANC, le soutien est nettement stratégique au point que plusieurs tentatives de déstabilisation de la Commission eurent lieu. En ce sens, l'accord est aussi un *modus vivendi* pour une grande partie de la classe politique. Reste malgré tout une limite importante : le modèle rawlsien ne parvient pas à saisir le phénomène de réconciliation lorsqu'il se déroule dans le quotidien, sous forme silencieuse et loin de la théâtralité de la commission « Vérité et Réconciliation »<sup>20</sup>.

Le modèle défendu par Taylor est, de son côté, nettement taillé sur mesure pour les défis du multiculturalisme. Il ne trouve pas à s'appliquer dans des cas de « transition démocratique ». Cependant, même pour son objet de prédilection, la variante communautarienne du libéralisme ne s'impose pas aisément. En accordant la possibilité à l'État de s'engager pour la défense d'une culture, d'une religion, d'une nation particulière, Taylor introduit un véritable cheval de Troie au sein du libéralisme politique classique qu'il menace de faire voler en éclat. Quand bien même une politique compensatrice ou protectrice serait-elle momentanément justifiée en raison d'un préjudice social avéré, pourquoi faudrait-il pérenniser ce dispositif ? Au nom de quoi un « droit à la survivance » d'une culture particulière s'imposerait-il aux générations futures ? Sur ce terrain, Paul Ricoeur suggère avec raison que Taylor constitue un spectateur trop engagé<sup>21</sup>. Par ailleurs, il me semble que Taylor se méprend sur le sens du libéralisme : ce dernier n'est pas insensible aux différences ni même inhospitalier à l'égard des conceptions du bien propre à des communautés ; il reconnaît la nécessité d'un bien pour tout homme mais refuse de s'engager en faveur d'une conception particulière. Les droits fondamentaux qu'il prescrit sont donc les conditions intersubjectives minimales pour que chacun puisse se forger sa conception du bien, sa propre identité.

---

<sup>19</sup> - Dominique Darbon, « La Truth and Reconciliation Commission. Le miracle sud-africain en question » in *Revue Française de Science Politique*, décembre 1998, vol. 48, n°6, pp 713-714.

<sup>20</sup> - Sur ce point, voir les remarques d'Anthony Holiday, « Le pardon est un acte de volonté » in *Cultures & Conflits*, automne 2001, n°40 (accessible à [http://conflits.revues.org/article.php3?id\\_article=278](http://conflits.revues.org/article.php3?id_article=278)).

<sup>21</sup> - Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, pp 314-315.

Le défi du multiculturalisme nous semble mieux relevé par les approches habermassiennes. Une relecture délibérative de la question québécoise a d'ailleurs été justement tentée ; elle révèle les processus d'apprentissage de l'altérité en cours de part et d'autre<sup>22</sup>. Plus généralement, les modèles d'inspiration habermassienne permettent de concevoir la réconciliation en embrassant l'ensemble des processus de coopération discursive c'est-à-dire aussi bien le compromis entre des intérêts stratégiques, l'entente entre des conceptions éthiques et le consensus entre des visions morales. Reste qu'en généralisant la discussion à l'ensemble des comportements, cette approche court le risque de diminuer le poids des exigences de la délibération.

## **BIBLIOGRAPHIE**

- ABEL, Olivier, « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire », in *Esprit*, juillet 1993.
- BAYNES, Kenneth, *The Normative Grounds of Social Criticism*, Albany, State University of New York Press, 1992, 242 pages.
- BIDET, Jacques, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontation », 1995, 143 pages.
- CROWLEY, John, « Pacifications et réconciliations. Quelques réflexions sur les transitions immorales » in *Cultures & Conflits*, n°41, automne 2001 (accessible à [http://conflits.revues.org/article.php3?id\\_article=235](http://conflits.revues.org/article.php3?id_article=235)).
- DARBON, Dominique, « La Truth and Reconciliation Commission. Le miracle sud-africain en question » in *Revue Française de Science Politique*, vol. 48, n°6, décembre 1998, pp 707-724.
- ELLIS, Stephen, « Vérité sans réconciliation en Afrique du Sud » in *Critique internationale*, n°5, automne 1999, pp 125-137 (l'ensemble du numéro intitulé « Mémoire, justice et réconciliation » est accessible en ligne à <http://www.ceri.sciencespo.com/cerifr/publica/critique/criti.htm#>).
- FERRY, Jean-Marc, *L'éthique reconstructive*, Paris, Ed. du Cerf, coll. « Humanités », 1996, 115 pages.
- FERRY, Jean-Marc, *Les Puissances de l'expérience*, Paris, Ed. du Cerf, coll. « Passages », 1991, 2 volumes : tome 1 – Le sujet et le verbe ; tome 2 – Les ordres de la reconnaissance.
- GARAPON, Antoine, « De Nuremberg au TPI : naissance d'une justice universelle ? » in *Critique internationale*, n°5, automne 1999, pp 167-180 (accessible en ligne à <http://www.ceri.sciencespo.com/cerifr/publica/critique/criti.htm#>).

---

<sup>22</sup> - Simone Chambers, *Reasonable Democracy. Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Ithaca, Cornell University Press, 1996, chapitre 14, pp 212-227.



GUILLARME, Bertrand, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, coll. « Questions », 1999, 314 pages.

HABERMAS, Jürgen, *Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 1986 [1983], 204 pages.

HABERMAS, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 1992 [1991], 199 pages.

HABERMAS, Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997 [1992], 554 pages.

HABERMAS, Jürgen, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1998 [1996], 386 pages.

HOLIDAY, Anthony, « Le pardon est un acte de volonté » (entretien) in *Cultures & Conflits*, n°40, automne 2001 (accessible à [http://conflits.revues.org/article.php3?id\\_article=278](http://conflits.revues.org/article.php3?id_article=278)).

LAVABRE, Marie-Claire, « Usages et mésusages de la notion de mémoire » in *Critique internationale*, n°7, avril 2000, pp 48-57.

MOREAU DEFARGES, Philippe, *Repentance et réconciliation*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « La bibliothèque du citoyen », 1999, 165 pages.

MOREAU DEFARGES, Philippe, « Le temps de la repentance » in *Les Cahiers français*, n°303, juillet 2001, pp 40 et suiv.

RAWLS, John, *Théorie de la Justice*, Paris, Le Seuil, coll. « La couleur des idées », 1987, 677 pages [1971].

RAWLS, John, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, coll. « Philosophie morale » 1995, 450 pages [1993].

RAWLS, John, *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, 656 pages (édité par Samuel Freeman).

RAWLS, John, *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, 214 pages.

RICOEUR, Paul, *La Mémoire, l'Histoire et l'Oubli*, Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2001.

RICOEUR, Paul, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, coll. « Les essais », 2004, 387 pages.

SMOLAR, Aleksander, « Les aventures de la décommunisation » in *Critique internationale*, n°5, automne 1999, pp 155-166 (<http://www.ceri.sciencespo.com/cerifr/publica/critique/criti.htm#>).

TAYLOR, Charles, « La politique de reconnaissance » in Charles Taylor (dir.), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994 [1992], pp 41-99.

VILLALOBOS, Joaquin, « Ni vainqueurs, ni vaincus : la paix au Salvador » in *Critique internationale*, n°5, automne 1999, pp 139-153 (accessible en ligne à <http://www.ceri.sciencespo.com/cerifr/publica/critique/criti.htm#>).

ZORGBIBE, Charles, « L'Afrique et la justice internationale » in *Géopolitique africaine*, n°11, été 2003 (accessible à <http://www.african-geopolitics.org>).

**Résumé :** Confronté aussi bien à l'exigence croissante de justice historique qu'aux exigences de la justice politique consécutives à un changement de régime ou au défi du multiculturalisme, les États développent de plus en plus des politiques de reconnaissance dont les formes sont variées. Elles passent ainsi par des pratiques de « repentance », des commissions de réconciliation ou par le biais de la médiation juridique. Différents modèles théoriques ont été suggérés afin d'appréhender la protection ou la construction de cette mémoire collective. Cet article tente de tester la pertinence de ces modèles en les rapprochant des exemples emblématiques de la réconciliation en Afrique du Sud et de la question québécoise au sein du Canada. Les modèles délibératifs inspirés de Rawls et de Habermas se révèlent alors les plus adaptés.