



HAL
open science

Désir de reconnaissance et “ sentiment d’injustice ”

Charles Ramond

► To cite this version:

Charles Ramond. Désir de reconnaissance et “ sentiment d’injustice ”. Séminaire Scientifique “ De la connaissance à la reconnaissance ”, Université de Sfax, Tunisie, Département de Philosophie, Unité de Recherche “ Phénoménologie et interdisciplinarité ”. Programme: https://drive.google.com/file/d/1Vg2NrZp5wADIKMz40aWi_0ZjUL9lr_r1/view?usp=sharing, Med Mohsen ZERAI, Mar 2019, Sfax, Tunisie. <hal-04216228>

HAL Id: hal-04216228

<https://hal.science/hal-04216228v1>

Submitted on 27 Sep 2023

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.



HAL Authorization

[Texte pour publication, suite au Séminaire Scientifique *De la connaissance à la reconnaissance*, Responsable Med Mohsen ZERAI, Université de Sfax, Tunisie, Département de Philosophie, Unité de Recherche « Phénoménologie et interdisciplinarité », 07-08 mars 2019]

Désir de reconnaissance et « sentiment d'injustice »

par Charles Ramond
Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis
EA 4008 LLCP

PREMIÈRE PARTIE.

Introduction

¹L'irruption de la notion de « reconnaissance » dans le débat philosophique contemporain est un phénomène tout à fait remarquable à

¹ Le présent texte, inédit, fut d'abord prononcé sous la forme d'une conférence portant le même titre, lors de la Journée d'études *La Reconnaissance*, EA CREPHINAT / Masters Recherche Bordeaux 3 - Toulouse 2 - Poitiers, Resp. Christophe Bouton, à l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, le 02 mars 2007. Il est ici entièrement revu et augmenté. Il complète une autre intervention portant sur Axel Honneth, prononcée également en 2007 : « Le retour des sentiments moraux dans les théories de la reconnaissance – De la 'grammaire morale des conflits sociaux' à la grammaire des sentiments moraux », lors de la Journée d'études *Les sentiments moraux*, CERPHI / CREPHINAT, Resp. Fabienne Brugère, Université Bordeaux 3, le 02 février 2007, et publiée in *Índice*, Revista Eletrônica de Filosofia, 2011/1, p. 1-26.

plusieurs titres². Un peu à la manière du « divertissement » pascalien, ou du « désir mimétique » girardien, la reconnaissance apparaît en effet comme une clef universelle de lecture et de compréhension des comportements humains, tant individuels que sociaux ou politiques. Or c'est là, immédiatement, tout comme pour les notions que je viens d'évoquer, le lieu d'un premier paradoxe : comment se fait-il que cette notion de « reconnaissance » n'ait pas été systématisée plus tôt dans l'histoire de la pensée, ou dans l'histoire de la philosophie ? Une fois qu'on l'a aperçue en effet, et qu'on en a vu la portée, on a peine à comprendre comment elle avait pu demeurer inaperçue, ou, du moins marginale, pendant tant de siècles. Bien sûr, la reconnaissance était présente dès les premiers textes qui fondent notre monde, qu'il s'agisse de l'Odyssée, qui n'est autre chose qu'une Odyssée de la reconnaissance (puisqu'il s'agit bien, pour Ulysse, de se faire « reconnaître » lors de son retour à Ithaque), ou qu'il s'agisse de la doctrine platonicienne selon laquelle connaître n'est autre chose que reconnaître. Cependant, c'est un fait, la systématisation philosophique de la « reconnaissance » est un phénomène très récent, quelques décennies à peine, même si les principaux théoriciens contemporains de la reconnaissance se réclament à juste titre de Hegel. Or, bien qu'elle soit si jeune encore, on ne peut qu'avoir le sentiment d'une sorte d'explosion dans la diffusion de cette notion, à tel point que nous ne savons presque plus rien penser ou faire, aujourd'hui, sans recourir à la reconnaissance, qu'il s'agisse de questions cognitives ou techniques, avec la question de la « reconnaissance des formes », de questions politiques, avec l'obsession particulièrement frappante de la « reconnaissance » dans bon nombre de conflits contemporains (par exemple autour d'Israël, et, il y a peu, en Yougoslavie), qu'il s'agisse de questions sociales, avec les différentes revendications de « reconnaissance » des identités ou des minorités, qu'il s'agisse de la question nouvelle et

² Comme en attestent les ouvrages de Axel Honneth (*La lutte pour la reconnaissance*, 1992, tr. fr. 2000), Francis Fukuyama (*La fin de l'histoire et le dernier homme*, 1992), Nathalie Heinich (*L'épreuve de la grandeur – Prix littéraires et reconnaissance*, 1999), Emmanuel Renault (*L'expérience de l'injustice – Reconnaissance et clinique de l'injustice*, 2004) ou Paul Ricoeur (*Parcours de la reconnaissance*, 2004).

universelle à la fois des diverses formes de la « repentance », qui consiste à « reconnaître », pour des États, les crimes ou les méfaits dont ils se sont rendus coupables dans leur histoire, etc., etc. Et, bien loin d'aller contre un tel mouvement, je serais tout prêt à admettre, ou à reconnaître, que pour chacun de nous, au niveau individuel, la reconnaissance est véritablement l'alpha et l'oméga de nos vies. Je crois vraiment, en effet, que nous ne cherchons rien d'autre que de la reconnaissance, dans toutes nos actions, dans toutes nos créations, dans tous nos comportements, et que le désir de reconnaissance est bien le premier moteur des conduites humaines, individuelles aussi bien que collectives.

Cette dimension totalisante de la reconnaissance est d'ailleurs un trait commun à certains de ses théoriciens, que pourtant tout sépare. Chez Francis Fukuyama en effet comme chez Axel Honneth ou chez Emmanuel Renault³, le désir de reconnaissance est considéré comme le moteur, non seulement de nos comportements individuels et collectifs, comme je viens de le dire, mais, bien plus, de l'histoire de l'humanité toute entière, dont les progrès de la reconnaissance donneraient enfin le sens cherché en vain jusqu'à nos jours.

Nos auteurs, cependant, ne s'accordent pas sur la fin de cette histoire... Pour Fukuyama, on le sait, ça a fait assez de bruit dans les années 90, le développement planétaire de la reconnaissance devrait avoir pour conséquence et pour conclusion le règne universel de ce qu'il appelle la « démocratie libérale », autrement dit la mondialisation d'un type de régimes politiques comparables à ceux que nous connaissons déjà aujourd'hui en Europe, alliant la démocratie et une économie de marché tempérée par la puissance publique. Pour Honneth au contraire, et pour Renault plus nettement encore, le développement lui aussi universel de la reconnaissance à la surface de la planète devrait au contraire aboutir à sortir de ces « démocraties libérales » qui, selon eux, bien loin d'être le milieu où la reconnaissance

³Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Trad. fr. Denis-Armand Canal. Paris : Flammarion, 1992. Axel Honneth : *La lutte pour la reconnaissance*. Tr fr Pierre Rusch. Paris : Cerf, 2002. Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris : La Découverte, 2004.

s'accomplit, sont au contraire des régimes que le développement de la reconnaissance devrait nous faire quitter, ou plutôt transformer radicalement, car de tels régimes organiseraient systématiquement le mépris, ou plutôt le « déni » (*Missachtung*) de cette reconnaissance à laquelle tous les hommes aspirent.

La reconnaissance est ainsi, assez paradoxalement, la boussole des libéraux comme des anti-libéraux. Devant une telle situation, deux conclusions sont également possible : soit, dira-t-on, les uns se trompent et les autres ont raison, pour toutes les raisons que l'on pourrait imaginer, jusqu'à poser que les uns raisonnent bien et les autres mal ; soit (ce sera plutôt mon option ici), on fera porter le soupçon sur la notion elle-même (à savoir, sur la reconnaissance) plutôt que sur les théoriciens qui s'en servent pour annoncer des fins à ce point contradictoires (même s'ils sont d'accord, je le répète, sur le fait que la reconnaissance a été, est et sera le moteur de l'histoire de l'humanité). Conformément à une méthode que j'ai déjà pratiquée à propos d'autres notions (comme par exemple « la possibilité » dans les philosophies de l'âge classique, ou la « vue » à propos des théories et des discours sur le rêve, ou encore, à propos des rapports, justement, entre « égalité des chances » et « reconnaissance »)⁴, il me semble en effet que les divergences entre les thèses soutenues ne proviennent pas tant de telle ou telle insuffisance de la part des uns ou des autres, que de l'instabilité propre à la notion même de « reconnaissance », qui autorise des développements également légitimes et

⁴ Voir C. Ramond, (1) « Le nœud gordien –Pouvoir, puissance et possibilité dans les philosophies de l'âge classique » [106.000 signes], in *Le Pouvoir*, Jean-Christophe Goddard et Bernard Mabilie eds., Paris : Vrin / Intégrale, 1994, p. 109-148, repris in C. Ramond, *Spinoza et la Pensée Moderne –Constitutions de l'Objectivité*, Préface de Pierre-François Moreau, Paris / Montréal : L'Harmattan (« La philosophie en commun »), 1998, p. 129-172 ; (2) « Récits et images du rêve » [50.000 signes], Colloque *Le rêve, entre science et philosophie*, université Paris 1, UFR de philosophie / ED de philosophie, Resp. Christiane Chauviré, Paris, 19-21 septembre 2002, repris et modifié in « 'Voir' normalement et 'voir' en rêve : une réponse à Austin », Colloque *Perception et sens commun : Austin et la question du réalisme*, Université de Picardie Jules Verne / UMR CNRS 6054 CURAPP, Resp. Bruno Ambroise et Christophe Alsaleh, Amiens, 12-14 juin 2007 ; (3) « Égalité des chances et reconnaissance : contradictions et conflits des méritocraties démocratiques » [60.000 signes], in *Étant donné le pluralisme*, sous la direction de Marc-Antoine Dilhac et Sophie Guérard de Latour, Paris : Publications de la Sorbonne, 2013, p. 195-212.

pourtant divergents. La querelle des libéraux et des anti-libéraux sur la nature de la fin du monde me servira donc ici de symptôme pour l'analyse de la notion en jeu dans les deux cas ou dans les deux camps.

Les infélicités de la reconnaissance

Une position libérale sur la reconnaissance, comme celle de Fukuyama, et une position anti-libérale, comme celle de Renault (qui se présente dans son ouvrage explicitement comme le disciple et le continuateur de Honneth, même s'il le critique ou le rectifie de temps à autre, comme c'est bien naturel), une position libérale et une position anti-libérale, donc, partagent l'idée selon laquelle la reconnaissance est fondamentalement un processus d'égalisation, ou de progression de l'égalité. Ils diffèrent seulement sur les conclusions : Fukuyama pense que les démocraties libérales sont par excellence le lieu d'accomplissement du désir de reconnaissance, parce que tous y sont l'objet d'une *reconnaissance égale*, et qu'il n'y a que dans ces régimes, fondés sur l'universalité et l'égalité, qu'une telle égalité peut être réalisée. Renault pense au contraire que les démocraties libérales sont des régimes globalement inégalitaires et injustes, de plus en plus, si bien que la « souffrance sociale » y est le visage des dénis de reconnaissance, tandis que les « luttes sociales » y sont le visage des aspirations à la reconnaissance. Renault ne recule pas devant les mots les plus durs (je dirais « l'outrance », voire la « provocation ») pour caractériser nos « démocraties libérales », et leur cortège d'

« [...] injustices extrêmes qui résultent de la mondialisation et de la désaffiliation : la réduction dans le tiers monde de populations entières à l'état d'hommes jetables', superflus, destinés à servir de réservoirs d'organes ou à survivre jusqu'à la mort et, chez nous, la réduction de migrants à l'état d'hommes dénués de tout droit et la clochardisation d'un nombre non négligeable de nos nationaux qui s'accompagne trop souvent d'un état de mort psychique, d'une souffrance si profonde qu'elle a pu être comparée à celle que l'on subissait dans les camps de concentration ».⁵

De ce point de vue, la théorie de la reconnaissance a, selon Renault, d'abord un rôle interprétatif : elle permet, sinon seule, du moins mieux que

⁵Emmanuel Renault, *L'expérience de l'Injustice* p. 242-243.

toutes les autres théories concurrentes (et il faut noter ici que l'ouvrage de Renault est impressionnant par sa richesse, par son ampleur dans les discussions des thèses concurrentes, qu'il s'agisse de celles de Rawls, d'Habermas, de Wittgenstein, de Foucault, et de bien d'autres encore – Fukuyama en revanche n'étant même pas mentionné une seule fois), de rendre compte de toutes les injustices comme d'autant de formes variées du déni de reconnaissance. D'autre part, la théorie de la reconnaissance, Renault y insiste sans cesse, a une fonction d'intervention dans le champ politique et social : elle ne se contente pas de relever et de décrire correctement et systématiquement les nombreuses injustices, mais incite à les abolir, et donc à modifier en profondeur, à révolutionner, les structures et les institutions qui créent et entretiennent ces dénis de reconnaissance. Plus précisément, et c'est une des grandes originalités de l'ouvrage, la théorie des dénis de reconnaissance se donne pour fonction de faire prendre conscience aux victimes d'injustices qu'ils sont bien victimes d'injustices. Renault soutient en effet que bon nombre d'injustices ne sont pas perçues comme telles, parce qu'elles ne sont pas formulables dans les jeux de langage proposés par les institutions, si bien que certaines victimes de l'injustice subissent un double déni de reconnaissance : un premier déni, dans la souffrance qui est la leur (dans une vie qui n'est pas décente, par exemple –et ici Renault se réfère souvent à Margalit, même s'il n'est pas toujours d'accord avec lui), et un deuxième déni dans l'impossibilité de dire cette souffrance en termes d'injustice :

« L'expérience de l'injustice peut prendre trois formes. Elle peut correspondre à une expérience accompagnée d'un sentiment d'injustice fondé dans la conscience d'une violation de principes de justice institués, à un sentiment d'injustice fondé dans le fait que des attentes fondamentales ne sont pas satisfaites, *mais également à une situation dans laquelle un tel sentiment d'injustice fait défaut* ». (p. 327) [Souligné CR]

De ce fait, la théorie de la reconnaissance sera non seulement une description des faits sociaux, mais également le « porte parole » des « sans-voix », de tous ceux qui ne peuvent pas dire leur situation en termes d'injustice, soit qu'ils n'aient pas les mots pour le dire, soit que les mots fassent défaut.

Pour entrer un peu plus dans les détails, il peut valoir la peine de prendre connaissance des formes diverses de la reconnaissance et des dénis de reconnaissance, aussi bien chez Honneth que chez Renault, que j'ai donc rassemblés sous forme de tableaux. D'abord chez Honneth :

La structure des relations de reconnaissance sociale (<i>Struktur sozialer Anerkennungsverhältnisse</i>) selon Axel Honneth (<i>La lutte pour la reconnaissance</i> , p. 159)			
Mode de reconnaissance <i>Anerkennungsweise</i>	Sollicitude personnelle <i>Emotionale Zuwendung</i>	Considération cognitive <i>Kognitive Achtung</i>	Estime sociale <i>Soziale Wertschätzung</i>
Dimension personnelle <i>Persönlichkeitsdimension</i>	Affects et besoins <i>Bedürfnis- und Affektnatur</i>	Responsabilité morale <i>Moralische Zurechnungsfähigkeit</i>	Capacités et qualités <i>Fähigkeiten und Eigenschaften</i>
Forme de reconnaissance <i>Anerkennungsformen</i>	Relations primaires (amour, amitié) <i>Primärbeziehungen (Liebe, Freundschaft)</i>	Relations juridiques (droits) <i>Rechtsverhältnisse (Rechte)</i>	Communauté de valeur (solidarité) <i>Wertgemeinschaft (Solidarität)</i>
Potentiel de développement <i>Entwicklungspotential</i>	- -	Généralisation, concrétisation <i>Generalisierung, Materialisierung</i>	Individualisation, égalisation <i>Individualisierung, Egalisierung</i>
Relation pratique à soi <i>Praktische Selbstbeziehung</i>	Confiance en soi <i>Selbstvertrauen</i>	Respect de soi <i>Selbstachtung</i>	Estime de soi <i>Selbstschätzung</i>
Forme de mépris <i>Missachtungsformen</i>	Séances et violences <i>Misshandlung und Vergewaltigung</i>	Privation de droit et exclusion <i>Entrechtung und Ausschliessung</i>	Humiliation et offense <i>Entwürdigung und Beleidigung</i>
Forme d'identité menacée <i>Bedrohte Persönlichkeitskomponente</i>	Intégrité physique <i>Physische Integrität</i>	Intégrité sociale <i>Soziale Integrität</i>	« Honneur », dignité « <i>Ehre</i> », <i>Würde</i>

Renault se revendique toujours comme un continuateur des analyses de Honneth. La principale différence entre les deux auteurs est que Renault ne fait pas la même analyse qu'Honneth au sujet du rôle des institutions dans la production comme dans le déni de reconnaissance. Selon Renault en effet (p. 196 et suivantes), Honneth développe une « conception expressive » de la reconnaissance, c'est-à-dire une conception de la reconnaissance comme s'exprimant dans les institutions. Autrement dit, chez Honneth, la relation de reconnaissance serait considérée comme relevant de rapports entre un « Je » et un « Tu » qui ne seraient pas d'abord sociaux par eux-mêmes (c'est ce qu'on voit dans toute la partie que consacre Honneth aux rapports mère/enfant, c'est-à-dire à la première forme de reconnaissance –voir le tableau ci-dessus,

colonne 2). Chez Honneth, le monde social est interprété comme le résultat d'une lutte pour la reconnaissance ; il peut exprimer soit la résolution heureuse de cette lutte, soit sa perpétuation. Mais, et c'est ce que va lui reprocher Renault, les institutions selon Honneth « ne doivent pas être considérées comme des dispositifs produisant par eux-mêmes la reconnaissance ou son déni, mais plutôt comme l'institutionnalisation de rapports de reconnaissance qui relèveraient, en tant que tels, d'un niveau préinstitutionnel ». À cela, Renault objecte que les attentes de reconnaissance n'existent jamais à l'état pur (p. 199), et qu'elles sont toujours conditionnées par des formes sociales. Il propose donc une conception « constitutive » (et non pas « expressive », comme Honneth) de la reconnaissance : cela signifie que les relations de reconnaissance sont *constituées* par les institutions, ou, pour parler comme Renault, par des « effets institutionnels » (car il ne s'agit pas toujours d'institutions bien définies). De ce fait, estime Renault, cette conception constitutive de la reconnaissance lui permet d'élargir la description proposée par Honneth (chez qui les formes de la reconnaissance sont réduites, selon Renault, à un rapport à soi, tandis qu'il propose de l'étendre « en direction d'une théorie des identités collectives »). On peut alors présenter sous forme de tableau la position de Renault :

Les formes de déni de reconnaissance (ou formes de l'injustice) selon E. Renault (<i>L'expérience de l'injustice</i> , p. 200-206)			
Types d'effets produits par les institutions sur les individus	1) Effets relatifs à l' <i>interaction</i> entre individus : Les institutions influent sur les comportements en tant qu'instance de <i>coordination</i> par des règles.	2) Effets ayant trait à la subjectivation (1) : les institutions configurent de façon spécifique les attentes des individus de façon à renforcer l'efficacité de la coordination par les règles : <i>interpellation</i> , ou <i>mobilisation des subjectivités</i> (par ex, promotion personnelle par l'intéressement, le salaire au mérite, les dispositifs d'avancement)	3) Effets ayant trait à la subjectivation (2) : socialisation et production (ou constitution) de l' <i>identité</i> . C'est un processus de transaction à la fois subjective (unification par l'individu des différentes composantes de son identité) et objective (entre les attentes de l'individu et celles des institutions) : ex : l'enfant tente de faire reconnaître par l'institution scolaire l'image qu'il s'est forgée de lui-même dans sa famille, et à l'inverse, tente de faire reconnaître par sa famille...etc.
Genres de déni de reconnaissance	Reconnaissance <i>dépréciative</i> :	Reconnaissance <i>décalée</i> (se produit dans les institutions qui n'offrent de reconnaissance qu'aux individus qui s'efforcent de coller le plus possible à un rôle social déterminé)	Reconnaissance <i>insatisfaisante</i> (les différentes institutions peuvent produire des effets de subjectivation incompatibles les uns avec les autres : les différents rôles ne peuvent plus s'unifier)
Espèces de déni de reconnaissance	- <i>dévalorisante</i> : ex : reconnaissance d'un individu comme un partenaire subordonné dans un contexte d'action hiérarchisé (par ex, un ouvrier dans son rapport à un agent de maîtrise). - <i>disqualifiante</i> : reconnaissance d'un individu comme ne remplissant pas les critères pour être un partenaire d'action : par ex, un 'jeune' immigré à l'entrée d'un night-club. - <i>stigmatisante</i> : reconnaissance d'un individu comme agent d'actions nuisibles ou condamnables ; par ex, les gitans un peu partout en Europe.	- <i>méconnaissance</i> à l'intérieur des institutions (les individus se voient contraints d'endosser des rôles auxquels ils ne peuvent s'identifier ; ou encore, on leur demande de faire le sacrifice de leur identité ; ex : les salariés d'origine maghrébine à qui l'on demande, dans les centres d'appel, d'user d'un nom 'français'. - <i>invisibilisation</i> : pour ceux qui n'entrent pas dans les institutions, par ex parce qu'ils ne répondent à aucune fonction socialement identifiable : par ex, les SDF qui restent invisibles « jusque dans les cimetières »	- <i>instable</i> : l'individu flotte entre différents rôles sociaux sans parvenir à les unifier en un récit cohérent : ex : les nouveaux salariés du capitalisme flexible (qui vont 'de job en job'). - <i>déchirante</i> ou <i>clivante</i> : le contexte institutionnel permet des identifications fortes, mais incompatibles : ex : les jeunes immigrés de 2de ou 3 ^{ème} génération, qui parviennent difficilement à unifier les codes culturels familiaux et ceux de l'école et des autres espaces de la vie sociale.

Ce qui frappe dans un tel tableau (qui ne figure pas tel quel dans le livre de Renault, mais que j'ai composé pour pouvoir présenter ses thèses de façon synthétique), outre le grand intérêt de toutes ces distinctions, est le caractère

totalisant de l'analyse, comme Renault l'indique lui-même en conclusion de cet ensemble d'analyses :

« Dans cette conception de la reconnaissance se jouent donc quelques-uns des enjeux qu'une théorie critique de la société doit aujourd'hui affronter : c'est seulement si elle parvient à traiter des identités culturelles, sociales et professionnelles, ainsi que de la souffrance sociale, que la critique sociale peut prétendre *balayer le large spectre de l'injustice sociale*. » (p. 206) [Souligné CR]).

Bien que j'aie été contraint de laisser de côté des pans importants et intéressants de l'ouvrage de Renault, la synthèse présentée dans le tableau ci-dessus ainsi que la conclusion que je viens de citer donnent une idée assez exacte de son projet général. À cet égard, la dernière phrase citée, et notamment l'expression que j'ai soulignée (« balayer le large spectre de l'injustice sociale »), donnent une indication très nette du sens du tableau dans son ensemble. Comme l'indique le titre de l'ouvrage (*L'expérience de l'injustice –Reconnaissance et clinique de l'injustice*), dans lequel le terme « reconnaissance » est encadré par deux occurrences du mot « injustice », tous les dénis de reconnaissance qui viennent d'être décrits ne sont rien d'autre, selon Renault, que les diverses formes de « l'injustice sociale », qui s'expliquerait ainsi entièrement par des « dénis de reconnaissance » de types variés.

Je voudrais donc maintenant, en contrepoint de cette présentation, présenter deux groupes de réflexions, qui toucheront aux deux notions principales du livre de Renault : d'une part, sur la liaison reconnaissance-égalité, et d'autre part sur la question de l'expérience ou du sentiment de l'injustice.

Reconnaissance et égalité

Les thèses libérales et anti-libérales ont en commun la présupposition que le mouvement naturel de la reconnaissance, qu'elle soit l'objet d'un désir ou d'une lutte, est un mouvement vers l'égalité, ou du moins vers l'égalisation des conditions. C'est évidemment en ce sens que Renault associe si étroitement « théorie de la reconnaissance » et « lutte contre les injustices » de

toute nature qui s'étendent sur l'ensemble de nos sociétés. Mais est-ce vraiment le cas ?

Il me semble en effet qu'on pourrait vraisemblablement soutenir, en s'appuyant entre autres choses sur la fameuse scène de la lutte pour la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, qu'en réalité, la reconnaissance est un processus plutôt instable que stable, et qui envelopperait plutôt l'inégalité que l'égalité. De ce fait, il serait légitime de rapprocher la notion de « reconnaissance » telle qu'on la trouve chez Honneth et Renault, de la notion de « distinction » telle qu'on la trouve chez Bourdieu, et de soutenir que le désir de « reconnaissance » est un désir de « distinction » au moins autant qu'un désir d'« égalité ». Un tel tableau des fondements des conduites humaines devrait aussi prendre en compte la notion de « mimétisme » telle qu'elle est développée par René Girard. Nous sommes tous gouvernés en effet à la fois par le désir mimétique et par le désir de nous distinguer, et/ou d'être distingués (il y a d'ailleurs une profonde parenté, à la fois épistémologique, existentielle, et morale, entre « distinguer » et « reconnaître »). Mais (c'est le point) ces deux conduites fondamentales (imiter / se distinguer) peuvent toutes les deux se dire en termes de « reconnaissance » : d'où les profonds paradoxes de la notion. Reconnaître en effet, c'est toujours à la fois reconnaître comme égal et reconnaître comme différent.

L'intrication complète du mimétisme et de la distinction dans la reconnaissance se voit parfaitement dans le processus lui-même, qui est entièrement en boucle. Je ne suis sensible à la reconnaissance d'autrui que si je lui ai préalablement reconnu la capacité de me reconnaître. Autrement dit, c'est toujours moi-même qui, d'une certaine façon, me décerne via autrui la reconnaissance que j'attends. Le « maître », de ce fait, ne peut jamais être satisfait de la reconnaissance que lui voue « l'esclave », car il doit d'abord reconnaître « l'esclave » comme fondé à lui prodiguer une reconnaissance satisfaisante, c'est-à-dire qu'il doit déjà le considérer comme un « maître ». En ce sens, bien sûr, la reconnaissance est productrice d'égalité : j'élève à ma hauteur celui à qui je reconnais la capacité de me reconnaître. Et pourtant,

l'autre face de la reconnaissance ne disparaît jamais tout à fait, même dans ce cas. Même la reconnaissance d'un égal, en effet, ne peut que rester insatisfaisante. La véritable reconnaissance ne peut venir que d'un supérieur, mais pas trop supérieur, faute de quoi elle ressemblerait à du paternalisme, et serait en réalité dépréciative. La reconnaissance souhaitée doit ainsi venir à la fois de quelqu'un qui vous serait à la fois supérieur et égal, dans un profond déséquilibre intérieur ou une quasi-contradiction.

On parvient à la même conclusion lorsqu'on examine au ralenti la dynamique de la reconnaissance, qui a bien des traits communs avec la célèbre dynamique de la « chasse » et de la « prise », ou du « divertissement », décrite par Pascal⁶. Je veux être reconnu comme le meilleur par quelqu'un qui est déjà le meilleur (ou que je considère comme meilleur que moi), et qui peut ainsi selon moi délivrer un jugement légitime de reconnaissance. Mais dès que je suis reconnu par lui, il cesse par définition d'être le meilleur, et sa reconnaissance cesse d'avoir le même prix. Elle ne me soulève plus, elle ne m'apporte plus rien, elle commence immédiatement à ressembler à la reconnaissance stérile de quelqu'un d'inférieur, qui ne m'apporte rien parce que je ne la reconnais pas comme susceptible de m'apporter quelque chose (et même, pour être franc, que je redoute : si quelqu'un dont je n'aime pas le goût vestimentaire me fait un compliment sur ma tenue, par exemple, cela m'inquiète bien plus que cela ne me flatte...).

Le désir de reconnaissance oscille ainsi sans cesse entre le mimétisme et la distinction, c'est-à-dire entre l'égalité et l'inégalité. 1) Si j'accorde ma reconnaissance à autrui, je lui accorde immédiatement la légitimité pour me

⁶ Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma 136 : « Ils ne savent pas que ce n'est que la chasse et non pas la prise qu'ils recherchent. [...] Tel homme passe sa vie sans ennui en jouant tous les jours peu de chose. Donnez-lui tous les matins l'argent qu'il peut gagner chaque jour, à la charge qu'il ne joue point, vous le rendez malheureux. On dira peut-être que c'est qu'il recherche l'amusement du jeu et non pas le gain. Faites-le donc jouer pour rien, il ne s'y échauffera pas et s'y ennuiera. Ce n'est donc pas l'amusement seul qu'il recherche, un amusement languissant et sans passion l'ennuiera, il faut qu'il s'y échauffe et qu'il se pipe lui-même en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer, afin qu'il se forme un sujet de passion et qu'il excite sur cela son désir, sa colère, sa crainte pour l'objet qu'il s'est formé, comme les enfants qui s'effraient du visage qu'ils ont barbouillé. »

reconnaître (mais je suis toujours vis à vis de lui, dans ce premier moment, dans une situation d'infériorité, parce que je ne suis pas certain qu'il m'accordera cette reconnaissance que je l'autorise à me donner, mais évidemment que je ne peux pas exiger ou imposer) ; 2) S'il m'accorde cette reconnaissance, nous sommes dans une situation d'égalité : c'est le moment stable de la reconnaissance réciproque, dans une espèce de bonheur partagé ; 3) mais immédiatement la reconnaissance perd son efficacité, elle ne peut plus m'apporter dans la mesure où elle ne peut plus me tirer vers le haut, et le fait d'avoir été reconnu effectivement me place dans une position de supériorité (même légère) par rapport à celui qui m'a reconnu, ce qui fait que cette reconnaissance qu'il vient de m'accorder perd immédiatement de sa valeur du fait même qu'elle a été accordée, et ainsi de suite à l'infini.

Dans cette dialectique, la reconnaissance (mimétique / distinctive) fonctionne de façon assez semblable au désir : appétence, mouvement vers, puis satisfaction (état neutre), et enfin presque immédiatement (c'est presque la même chose que la satisfaction) disparition de l'appétence, voire début de dégoût pour ce qui était pourtant immédiatement désiré il y a un moment. Tout désir n'est sans doute pas un désir de reconnaissance, mais la reconnaissance se manifeste tout de même, avant toute chose, comme un désir. Cette dialectique indéfinie et impossible à stabiliser (ce que Sartre aurait peut-être appelé un « tourniquet » de la pensée) constitue ce que j'appelle de mon côté « les infélicités de la reconnaissance », nullement contingentes ou atténuables, mais structurelles, sous contrainte logique-ontologique.

Les théories qui voient dans la reconnaissance un processus d'égalisation (qu'elles soient libérales comme chez Fukuyama ou anti-libérales comme chez Axel Honneth), n'envisagent donc qu'une partie du processus complet de la reconnaissance : à savoir, ce deuxième temps, ce moment magique (s'il n'est imaginaire) où je suis reconnu pleinement par quelqu'un à qui j'accorde pleinement ma reconnaissance, dans une égalité et une transparence parfaites : c'est la « matinée à l'anglaise » de la *Nouvelle Héloïse*,

ou, peut-être la grande manifestation, le grand défilé, où tous sont égaux et solidaires, ou encore le moment d'intense fraternité⁷ du Pacte Social, du Serment du Jeu de Paume... : autant de moments mythiques de reconnaissance réciproque enveloppant de toute évidence un arrière-fond religieux : ce désir, ce fantasme puissant, d'être reconnu / distingué / aimé par Dieu-le-Frère au moment même où je le reconnais / le crois / l'imite, dans une espèce de circulation affective égalitaire et jouissive.

⁷ Il s'agit bien de « fraternité ». Carol Pateman, dans *Le contrat sexuel* (Paris : La Découverte, 2010, traduction française par Charlotte Nordmann de *The Sexual Contract*, Stanford : Stanford University Press, 1988), et Blandine Kriegel, dans *Philosophie de la République* (Paris : Plon, 1998), ont bien souligné la dimension le plus souvent « virile » et dominatrice de ces scènes mythiques de « fraternisation » dans des serments ou des luttes communes.

DEUXIÈME PARTIE

Sentiment d'injustice et égalité

Si la jouissance de la reconnaissance égalitaire a un côté illusoire, ou fantasmagique, il semble bien qu'en revanche on souffre réellement de l'injustice. Le « sentiment d'injustice » semble une réalité incontestable, et, dirait-on, presque aussi naturelle et spontanée, et précoce, que la douleur : si on donne une plus petite part de gâteau à un enfant dans un groupe, il peut se mettre en fureur, comme « l'enfant sauvage » de l'Aveyron, lorsque son précepteur essaya de le soumettre délibérément à une injustice. Donc le sentiment de l'injustice semble une donnée naturelle, un sentiment moral absolument incontestable, présent non seulement chez tous les hommes, mais déjà chez les enfants et même chez les animaux supérieurs, comme le montrent certaines expériences frappantes qu'on peut voir en ligne⁸.

Et pourtant, j'aimerais revenir un peu sur ce « sentiment d'injustice », ou sur cette « expérience de l'injustice », sur ce « sentiment moral » qui fait le fond de l'interprétation de toute la société comme lieu de revendications de reconnaissance produites par des dénis de reconnaissance vécus comme des « expériences de l'injustice », que ce soit chez Axel Honneth ou Emmanuel Renault. Je crois en effet qu'on peut assez sensiblement restreindre le domaine de validité, et même d'existence, d'un tel « sentiment d'injustice » –et par là retirer un peu de leur pertinence et de leur validité aux lectures de la société et de la politique contemporaine en termes de reconnaissance égalitaire.

D'abord, si étrange que cela puisse paraître tant le sentiment et l'expérience de l'injustice nous semblent des données incontestables, il me semble que, lorsqu'on regarde les choses de près, le sentiment ou l'expérience de l'injustice sont bien plus rares qu'on ne voudrait le croire, d'abord de fait, et ensuite d'une certaine manière de droit.

⁸ Voir par exemple à <https://www.youtube.com/watch?v=3cGmEFVx12g>

J'ai développé récemment ces thèses dans *Sentiment d'Injustice et Chanson Populaire*⁹. Cet ouvrage présente une enquête complète et détaillée sur la place des expressions « injustice » et « sentiment d'injustice » dans les chansons les plus populaires (chansons enfantines, chansons d'amour, mais aussi chansons engagées, chants révolutionnaires, et Rap). Cette enquête montre que ces expressions sont *entièrement absentes* du registre de la chanson populaire, au moment même où elles sont *partout présentes* dans les médias, les études sociologiques, et les discours militants. L'ouvrage propose de tirer certaines leçons philosophiques de cette distorsion remarquable entre deux sphères de discours dont la seconde, pourtant, se présente elle-même comme le « porte-parole » de la première. Je reprends ici quelques unes de ces conclusions.

De fait, si l'on écoute attentivement « ce que nous disons quand », c'est-à-dire si nous pratiquons la méthode du « langage ordinaire », nous devons reconnaître que nous nous exprimons assez rarement en termes « d'injustice » – en tout cas bien plus rarement qu'on ne le croirait ou qu'on ne voudrait le croire. On n'entend pas les victimes de licenciements, par exemple, dire que leur sort est « injuste », le plus souvent, mais plutôt qu'il est « scandaleux », « indigne », « honteux », ou « inacceptable ». Pourquoi cela ? Il me semble que c'est d'abord parce que le sentiment d'injustice naît lorsque une règle connue a été enfreinte, mais ne peut pas aussi facilement naître de l'application correcte d'une règle, si pénible soit cette règle. Or, malgré tout, les cas de tricherie, ou de non respect de la règle, sont bien plus rares dans nos sociétés que les cas de respect des règles. Il ne viendrait à l'idée, et aux lèvres de personne, de dire que telle règle du code de la route, ou que le code de la route dans son ensemble, est « injuste ». De même, dans un jeu, il n'y aurait aucun sens à dire que les règles sont « injustes » : seule la victoire obtenue par tricherie serait dite « injuste » dans un jeu, jamais les règles elles-mêmes, si absurdes soient-elles. Or si, sans doute, les règles sociales et politiques ne peuvent pas être

⁹Charles Ramond et Jeanne Proust, *Sentiment d'Injustice et Chanson Populaire*, Sampzon : Delatour France, 2017 (Collection « Musique et Philosophie, 253 p.).

exactement, ni toutes, assimilées aux règles d'un jeu (ne serait-ce que parce que le jeu social est un jeu dont on ne choisit pas les règles, dans lequel on ne peut pas refuser d'entrer, et duquel on ne peut jamais sortir), elles le peuvent néanmoins pour une grande part ; et de ce fait, aussi longtemps qu'on les respectera, personne ne songera à les trouver ou à les dire « injustes ».

C'est pourquoi cela n'a guère de sens de traiter une situation ou une société ou un régime de « globalement injustes »¹⁰. En outre il n'existe pas de situations objectivement injustes, même s'il existe des situations objectivement pénibles. On aurait grandement étonné un paysan du siècle dernier, travaillant dur du matin au soir, en lui disant que sa situation était « injuste ». La plupart, au contraire, étaient fiers de leurs efforts, de gagner leur vie et de faire vivre leur famille de cette façon. Et faut-il considérer comme des « injustices » les vies des moines mendiants, des ermites, des rouliers, des matelots, des cow-boys, des tziganes, des Don Quichotte, des chevaliers ou artistes errants qui parcourent les marges de toute société ? « La bohème » n'est pas décrite par Aznavour ou par Brassens (ou par Puccini) comme une injustice, mais comme une chance.¹¹.

Il est d'ailleurs difficile, presque impossible sans contradiction (c'est pour cela sans doute que c'est si rare) de qualifier sa propre vie ou son propre sort « d'injuste » : cela veut dire qu'on est victime d'une tricherie, et qu'on consent à le rester, ce qui est très dévalorisant. C'est pourquoi la réaction la

¹⁰Comme le fait Emmanuel Renault, dans *L'expérience de l'injustice*, p. 50 : « Dans une société *globalement injuste* [Souligné CR], le seul moyen d'échapper à l'hypocrisie morale consistant à prétendre mener une vie morale ou bonne tout en participant passivement à l'injustice, est de lutter contre l'injustice ».

¹¹Renault déclare, p. 327 : « Après avoir considéré les expériences de l'injustice liées au mépris institutionnalisé des identités, il faut en venir aux expériences de l'injustice liées à la souffrance produite socialement. [...] Du travailleur précaire, du chômeur de longue durée et du Rmiste, du SDF et du clochard il n'est presque jamais philosophiquement question. Ces existences sont-elles trop indignes pour que l'injustice de leur situation soit prise en compte ? ». On ne peut qu'approuver le projet de traiter « philosophiquement » de telles réalités : mais pourquoi les qualifier « d'injustices » ? Faudra-t-il aussi considérer comme des « injustices » les vies des moines mendiants, des ermites, des rouliers, des matelots, des cow-boys, des tziganes, de Don Quichotte et de tous les chevaliers errants qui parcourent toujours les marges de toute société ? Et sinon, pourquoi ? De même, on ne lit pas sans stupéfaction la déclaration de la p. 355 : « Lorsque nous vivons comme une injustice une trahison amicale ou amoureuse ». Mais qui a jamais parlé de « justice » dans l'amour ?

plus naturelle est de s'indigner, et de dire « c'est scandaleux », plutôt que « c'est injuste ». « C'est injuste » est en réalité une plainte, c'est un mot d'enfant (et encore disent-ils le plus souvent « c'est pas juste », plutôt que « c'est injuste »), c'est-à-dire d'une personne qui ne peut pas lutter contre la tricherie dont elle est victime. Mais personne d'adulte n'adopte volontiers le ton de la plainte et la position de l'enfant, c'est pourquoi les mots « c'est injuste » sont si rarement prononcés, sinon au passé : j'ai en effet été frappé du fait que bien des adultes mentionnent *au passé* les « sentiments d'injustice » qu'ils disent avoir ressentis : « j'ai eu très tôt le sentiment de l'injustice » ; « je souffrais beaucoup de l'injustice », etc. Bref, c'est un type de discours que l'on rapportera le plus souvent, consciemment ou non, à l'enfance.

Y a-t-il d'ailleurs, à proprement parler, « *sentiment* d'injustice » ? À examiner la chose, ce sentiment en effet, si violent soit-il, révèle quelque chose de bien plus intellectuel qu'affectif. On peut en effet fort bien accepter une situation injuste, sans la ressentir le moins du monde comme injuste, tant qu'on n'est pas informé de l'injustice. C'est le cas de la parabole de l'ouvrier de la 11^{ème} heure, dont les compagnons ne se révoltent qu'au moment où ils apprennent qu'il va être payé autant qu'eux bien qu'ayant moins travaillé. Mais s'ils n'avaient pas su cela, ils n'auraient pas eu de sentiment d'injustice en travaillant. Je veux dire par là que nous n'avons pas un *sentiment direct* de l'injustice, un sentiment qui nous avertirait immédiatement de l'injustice, à la manière dont la honte peut nous saisir et nous surprendre en l'absence de toute construction mentale et de tout raisonnement. À tout prendre, le sentiment d'injustice ressemble un peu au sentiment d'estime, à l'envers. Il dépend assez exactement de ce que nous savons, ou connaissons, d'une situation donnée. C'est pourquoi il est souvent plus ressenti par ceux qui analysent une situation, ou qui veulent la changer, que par ceux qui la vivent. Autant en effet nous répugnons à nous considérer nous-même comme victime de l'injustice, autant il nous est facile de considérer qu'autrui en est victime. C'est le sens même de la démarche militante, qui dans bien des cas se décrit elle-même comme le fait de devoir révéler aux victimes *dans* la société qu'elles sont en fait victimes *de*

la société, c'est-à-dire victimes d'injustices, ou de dénis de reconnaissance. Mais alors évidemment il devient difficile de dire, comme le fait pourtant Renault, qu'on va « partir » du « sentiment » ou de « l'expérience » de l'injustice, pour bâtir, comme le dit le titre de l'ouvrage, une « clinique de l'injustice » à partir des sentiments d'injustice pris comme des symptômes d'une maladie sociale.

De plus, si nous avons le sentiment de l'injustice, si ce sentiment était toujours douloureux, comme on le pense généralement (puisque on imagine toujours une révolte contre l'injustice), alors il devrait être aussi douloureux et susciter autant de révolte en nous lorsque nous nous trouvons favorisé par une injustice que lorsque nous en sommes victime. Or il ne semble pas que ce soit le cas... Autant en effet on voit les gens se révolter et crier leur douleur lorsqu'ils sont victimes d'une tricherie, autant semblent-ils bien moins atteints lorsqu'ils en commettent une ou en bénéficient à leur avantage : le sentiment d'injustice aurait-il donc disparu dans ce cas ? On voit donc que ce prétendu sentiment d'injustice n'indique pas l'injustice en elle-même (que ce n'est donc pas à proprement parler un « sentiment d'injustice »), mais seulement l'injustice dont une *analyse* nous révèle que nous sommes victime. Rien donc de moins direct, de moins spontané, de moins affectif, et de moins fiable. Dans le *Criton*, Platon souligne à juste titre que l'attitude de Socrate, qui souffrirait à ce point d'une injustice en sa faveur qu'il préfère encore subir la mort, est tout à fait exceptionnelle par rapport à l'humanité en général. Les hommes souffrent très rarement des injustices en leur faveur...

En outre, bien des règles peuvent être objectivement discriminantes sans pour cela être vécues comme injustes : par exemple, les enfants de moins de 18 ans ne votent pas dans nos démocraties : est-ce une injustice ? On voit immédiatement qu'il serait difficile de le dire ; mais il est certain en revanche que cette inégalité de traitement, dans l'état actuel de nos sociétés, n'est pas vécue ou désignée comme « injuste ». Une situation d'apartheid entre les hommes et les femmes (par exemple dans les transports en commun, ou dans les lieux publics), si elle existait, serait certainement dénoncée aujourd'hui comme « injuste » ; et cependant la séparation des sexes a encore lieu dans

les toilettes publiques, sans que personne ne la qualifie « d'injuste » (ce qui sera peut-être le cas d'ici quelques années). Le sentiment d'injustice est donc variable avec le temps et avec les mœurs : c'est pourquoi il est difficile logiquement de prétendre qu'une situation qui n'est pas vécue comme « injuste » devrait l'être, ou doit être révélée telle. En un mot, seule une infraction à une règle positive sera spontanément perçue comme « injuste », alors que la règle elle-même ne sera quasiment jamais ressentie comme telle.¹² Peut-être un jour trouverons-nous rétrospectivement « injuste » le fait que les adolescents entre 14 et 18 ans n'avaient pas le droit de voter en 2007, mais je crois qu'il serait très difficile de faire naître ce sentiment aujourd'hui, en 2007, chez ces mêmes adolescents. En un mot, seule une infraction à une règle positive sera spontanément perçue comme « injuste », alors que la règle elle-même, sauf cas extrêmes, ne sera quasiment jamais ressentie comme telle. Est-il « injuste » que les étrangers ne votent pas ? Est-il « injuste » que les élections ne se fassent pas à la proportionnelle ? Est-il « injuste » que le salaire minimum en France soit de 1100€ ? Personne, ou quasiment personne, ne le dirait, quand bien même il aurait les critiques les plus fortes à formuler à l'égard de telles dispositions.

On objectera peut-être que le sentiment d'injustice peut parfois accompagner le respect de certaines positives¹³. Il existerait ainsi non seulement un sentiment d'injustice lié à un *viol* d'un contrat ou d'une règle

¹²En se référant à Ponge, Renault donne sa propre ambition quant à la philosophie (p. 27) : « ni définition de la signification par la description des usages d'un terme ni description du monde tel qu'il se donne à la conscience, mais au contraire description du monde *tel qu'il ne se donne généralement pas à la conscience*, tel qu'il ne peut pas être signifié dans les jeux de langage » [Souligné CR]. D'un point de vue phénoménologique, quel serait donc ce « monde tel qu'il ne se donne pas à la conscience » ? « Par expérience de l'injustice », écrit Renault p. 34-35, nous entendons donc précisément, d'une part, un *sentiment* d'injustice résultat de la non-satisfaction des attentes normatives de ceux qui subissent l'injustice, d'autre part un ensemble de *revendications* et de *tendances pratiques* dirigées soit contre les facteurs identifiés comme causes de l'injustice, soit contre l'individu même qui la subit » ; « action transformatrice guidée par un sentiment » (« *Gefühl* », précise Renault en note). Même s'il n'y a pas que le « sentiment d'injustice » dans « l'expérience de l'injustice », on voit que, même pour Renault, ce « sentiment » est une composante nécessaire de « l'expérience de l'injustice » : comment donc continuer à soutenir qu'il peut y avoir injustice sans sentiment d'injustice ?

¹³Voir *L'expérience de l'injustice*, p. 40 et suivantes.

positifs, mais il existerait également un sentiment d'injustice lié au *respect*, par exemple de certains contrats de travail. Seulement, ce sentiment ne pourrait même pas s'exprimer, parce que celui qui l'exprimerait remettrait par là même en cause sa propre liberté à avoir contracté, et donc se nierait comme sujet de droit. On aurait donc là l'exemple d'un sentiment d'injustice sans violation de règle, mais avec impossibilité de se dire.

À cette intéressante objection on pourrait sans doute répondre que, en effet, personne n'est obligé de travailler, qu'on peut toujours démissionner, etc, et que par conséquent on n'a pas à déclarer « injuste » un contrat qu'on a signé et qui est respecté. Mais évidemment il y a des contrats léonins, et toutes les pesanteurs de la vie : on est obligé de travailler pour entretenir sa famille, pour payer sa maison, etc, et dans ce cas signera peut-être un contrat léonin, qui sera vécu très douloureusement. Mais sera-t-il vécu comme « injuste » ? Ou plutôt, dans quel jeu plus général de langage pourra-t-il être dit ou vécu comme « injuste » ? Il me semble que cela supposerait que la personne considère l'ensemble de sa situation (famille à entretenir, crédits à rembourser, etc) comme « injuste », et non pas le simple contrat léonin, qui fait partie de l'ensemble. Et on peut très bien trouver l'ensemble de sa situation « injuste ». Mais que veut-on dire par là ? Qu'on n'a pas eu la même éducation que les autres ? Mais cela signifie que la promesse de « l'égalité des chances » n'a pas été tenue : la règle est donc connue et enfreinte, on est donc bien dans un cas d'infraction à une règle formulable. On dira peut-être, en allant encore plus loin : ma vie est « injuste » parce que je suis moins malin (ou moins beau, ou en moins bonne santé, ou moins chanceux) que les autres. Supposons que l'on dise cela, ce n'est pas absolument impossible. Ici on ne peut plus trouver de règle claire : personne n'a jamais promis l'égalité des dons ci-dessus, donc il n'y a pas d'infraction à la règle : la nature est injuste, c'est sa loi même. On aurait donc bien, dans ce cas-là, un sentiment d'injustice lié directement à une règle et non pas à une infraction à cette règle.

Et pourtant, lorsqu'on se plaint, par exemple d'être en mauvaise santé, ou d'être petit, en disant « c'est injuste », il est clair qu'on formule en réalité, fût-

ce implicitement, une règle d'égalité naturelle qui nous apparaît (ou que nous nous plaçons à considérer comme) violée en ce qui nous concerne. On le verra bien en examinant le cas de la mort. Personne ne songe à dire : « je mourrai un jour, c'est injuste », parce que tout le monde se voit logé sur ce plan à la même enseigne. Mais supposons qu'on découvre un moyen de prolonger indéfiniment la vie, mais si coûteux que seuls quelques privilégiés de la fortune y auraient accès : aussitôt tous les autres trouveraient leur mort « injuste ». De même, les hommes qui sont privés d'antalgiques ou de vaccins parce qu'ils ne peuvent pas se les payer (dans des pays pauvres), trouveront leurs maladies ou leurs souffrances « injustes ». Et les seuls cas où il nous arrive de déclarer une mort « injuste » sont les cas de morts d'enfants, ou de personnes jeunes. On a le sentiment en effet, dans ces cas-là, qu'une règle d'égalité implicite (que chacun puisse arriver en gros à la vieillesse, même s'il doit mourir ensuite) a été violée. Dans tous les cas par conséquent, le sentiment d'injustice concerne la violation d'une règle, jamais la règle elle-même.

Un contrat de travail sera donc perçu comme « injuste », non pas s'il ne respecte pas l'égalité entre l'employeur et l'employé (notion qui d'ailleurs n'a pas grand sens), mais s'il ne respecte pas l'égalité entre tous les employés qui le signent : si par exemple, pour le même travail au même poste, le neveu du patron était payé deux fois plus que moi. Mais là on perçoit clairement la règle implicite : « à travail égal salaire égal » ; c'est donc une fois de plus une règle d'égalité qui est violée. Mais essayons de concevoir ce que serait un contrat objectivement « injuste » entre un employeur et un employé. Ce serait par exemple un contrat où l'un aurait tous les droits (faire travailler beaucoup d'heures, payer peu, chasser à volonté et sans préavis) et l'autre n'en aurait pas (ne pourrait pas faire grève, n'aurait pas de recours contre le licenciement, etc). Il est clair qu'on peut imaginer ici toute la gamme, de l'abus le plus absolu (situation d'esclavage, avec droit de vie et de mort), à l'égalité la plus approchée (droit du travail très puissant, syndicats respectés, etc). Mais alors ma question sera : où met-on la barre ? Où commence véritablement l'inégalité, ou l'abus, ou l'injustice ? Celui qui est maçon, et travaille 8h par jour en été au soleil pour

1500€ est-il victime d'un contrat « injuste » ? Le Professeur des universités qui gagne 4000€ est-il victime lui-aussi d'un contrat « injuste » ? Quel salaire, lié à quelle profession, est-il ou sera-t-il considéré par celui qui le reçoit comme une marque de « mépris » ?¹⁴ C'est presque impossible à dire, on le voit, sauf dans des cas limites. On ne peut donc absolument pas superposer en général la sphère de la domination et la sphère de l'injustice.

On touche ici à la question de droit. Déclarer que, si étrange et si choquant que cela paraisse, la notion de « règle injuste » est sans doute inconsistante, fera aussitôt se dresser tous ceux qui sont prêts à opposer le « légal » et le « légitime », et à juger le premier au nom du second¹⁵. En général, on oppose le « légal » au « légitime » comme les règles positives du droit à des règles supérieures, quasi morales. Les lois positives seraient variables, changeantes, contingentes et relatives, tandis que les règles du légitime seraient absolues et invariables. C'est ce qui permettrait, dans certains cas, de juger « injustes » des lois établies et votées légalement (par exemple des lois raciales ou sexistes), ou certains contrats de travail acceptés par les parties en présence (par exemple le travail des enfants) au nom d'une idée plus objective et plus haute de la justice¹⁶. Une telle opposition, cependant, résiste assez mal à l'examen. Plus on y réfléchira, en effet, plus on se convaincra du fait que la seule source de la « légitimité » est la subjectivité d'une demande, et non pas du tout, comme on le croit parfois, la référence à des valeurs transcendantes et

¹⁴ Voir *L'expérience de l'injustice*, p. 46.

¹⁵ On lit, dans *L'expérience de l'injustice*, p. 394, qu'il faudrait « soumettre à la critique ces monstrueux édifices d'injustices institutionnalisées que sont les prisons ». Mais que sont donc les prisons sinon l'aboutissement de la « justice » (et non pas de « l'injustice ») ? Comment contourner cela ? Les droits de la défense doivent être intégralement respectés, sans doute ; et les conditions carcérales doivent être aussi correctes que possible, sans doute ; mais dire que la condition carcérale est en elle-même « injuste » (sauf pour les erreurs judiciaires s'entend), c'est avoir une autre idée de la justice que celle que pratiquent nos sociétés : mais laquelle ?

¹⁶ Voir par exemple *L'expérience de l'injustice*, p. 132 : la « question sociale » surgit au 19^{ème} siècle « lorsqu'il apparut qu'un ordre politique et juridique en conformité avec l'ensemble des droits politiques et des droits privés fondamentaux pouvait être compatible avec l'existence d'une injustice débridée dans différents espaces sociaux ». La question est de savoir s'il est correct de rabattre le juridique (juste / injuste, légal / illégal) sur le moral (bien / mal) ; le « légitime » est le lieu de ce repli.

objectives. Je peux en effet savoir que ce que je souhaite faire ou obtenir est parfois « illégal », car c'est un fait objectif. En revanche, je peux toujours estimer que mes demandes sont « légitimes », car j'en suis en réalité seul juge. Bien des revendications sont « illégales » (et peuvent viser d'ailleurs à changer les lois), mais je ne connais pas de revendication « illégitime » -et ne me sens d'ailleurs pas autorisé à en juger. Il est « légitime » de demander une augmentation de salaire – même lorsqu'on a déjà un salaire important. Il est « légitime » de vouloir au contraire réduire le plus possible l'échelle des revenus. Il est « légitime » de vouloir écouter de la musique gratuitement. Il est « légitime » de vouloir au contraire préserver les droits des auteurs. Il est « légitime » de souhaiter plus de services publics. Il est « légitime » au contraire de souhaiter payer le moins possible d'impôts, etc., etc.¹⁷ Toute revendication, par définition, s'estime légitime, et mérite tout à fait d'être considérée comme telle : c'est le respect minimum que l'on doit à son interlocuteur.

Si donc il n'y a pas de règles injustes, il n'y a pas non plus de revendications illégitimes. Mais évidemment toutes les revendications ne peuvent pas pour autant être instaurées en règles ou en lois, c'est-à-dire devenir « légales ». Et par conséquent, on ne peut pas établir de « degrés de légitimité » qui permettraient de conclure que telle revendication est « illégitime » (et n'a donc, à la limite, même pas le droit d'être exprimée) tandis que telle autre revendication serait « légitime »¹⁸. Il n'est donc pas plus « légitime » qu'un État

¹⁷ Il est ainsi parfaitement « légitime » de vouloir faire respecter sa « dignité », comme le déclare Renault p. 75 : « la perception de l'injustice s'enracine dans le sentiment qu'un aspect essentiel de ma dignité est bafoué, sentiment qui comporte quelque chose d'insupportable ». Un tel discours conviendrait cependant aussi bien aux « dominés » et aux « démunis » de nos sociétés qu'à un hobereau prussien du XVIII^e siècle, soucieux qu'on respecte sa « dignité » en le saluant selon un angle précis d'inclination du buste : les deux revendications seraient également « légitimes ». Renault déclare d'ailleurs, p. 141 : « qui dit revendication, dit exigence légitime », concession majeure au point de vue que je défends ici (voir aussi p. 154, l'idée, qui va dans le même sens, d'un « droit à transformer les institutions qui contrarient des attentes légitimes »), mais qui s'accordera assez mal avec ce qu'on lit p. 148 : « Il ne suffit pas d'affirmer qu'une attente soit légitime pour qu'elle le soit ».

¹⁸ Je ne peux donc pas suivre Renault lorsqu'il déclare, p. 112, comme « les plus illégitimes » les violences urbaines qui consistent à agresser les pompiers et les médecins. Ces violences urbaines sont sans doute particulièrement déplaisantes, mais on ne peut pas les qualifier de « plus illégitimes » ou de « moins légitimes » que d'autres. Ceux qui s'y livrent ont certainement un sentiment de légitimité, même s'il est complexe et confus. Le poing levé des athlètes noirs américains Tommie Smith et John Carlos sur le podium du 200m des Jeux

soit libéral ou ne le soit pas, qu'y vote telle catégorie de population plutôt que telle autre, etc. On dira : c'est justifier les pires des régimes, l'apartheid, etc. Mais tout au contraire : les revendications d'égalité des droits sont tout aussi légitimes, selon ce point de vue, que les revendications d'inégalité, et cherchent donc très « légitimement » à s'établir. D'ailleurs, l'histoire montre qu'elles se répandent de plus en plus universellement à la surface de notre planète. On peut s'en réjouir évidemment, mais on ferait une faute de logique en estimant que ces revendications universalistes sont en elles-mêmes « plus légitimes », que celles qui leur sont opposées. La démocratie consiste précisément à trancher entre des revendications opposées mais également légitimes, pour déclarer enfin les unes « légales » et les autres « illégales ». On pourrait par exemple souhaiter légitimement qu'il n'y ait pas de publicité sur les chaînes du service public. Mais la loi n'a pas fait droit à cette demande, et ces publicités sont donc légales, c'est-à-dire protégées par la loi. Dira-t-on que cela est « injuste » : cela n'aurait pas plus de sens que de déclarer « injuste » la situation contraire si elle avait été préférée. Car La démocratie consiste précisément à trancher entre des revendications opposées mais également légitimes, pour déclarer enfin les unes « légales » et les autres « illégales ».¹⁹

Conclusion

Je conclus de tout cela que les progrès de la reconnaissance ne sont pas nécessairement des progrès vers l'égalité. Car, si on peut admettre que les

Olympiques de Mexico en 1968 avait été certainement considéré par de nombreux spectateurs comme une manifestation « déplacée », qui « gâchait la fête », etc., mais était cependant parfaitement légitime aux yeux de ceux qui l'avaient faite (comme toute action revendicative), ainsi qu'à toute une autre partie du public. Renault estime (p. 272-273) que certains types « d'identités » collectives « ne méritent pas d'être défendus comme tels » et doivent être jugés « illégitimes » : identités claniques ? tribales ? locales ? régionales ? nationales ? Pourquoi et surtout au nom de quoi déclarer « légitime » telle revendication d'identité et pas telle autre (Palestiniens, Basques, Catalans, Irlandais, Thibétains...) ? Ça n'est jamais dit, car ça ne peut jamais l'être, à moins de s'ériger en prophète ou en dépositaire du beau, du vrai et du bien.

¹⁹ Renault ne montrerait sans doute pas la même confiance dans le processus démocratique, puisqu'il déclare, p. 71 : « les philosophies politiques contemporaines sont-elles en mesure de rendre compte de la contribution importante [des mouvements sociaux] à la vie démocratique, ou ne font-elles que reproduire le préjugé naïf et apologétique qui réduit le modèle démocratique à la procédure électorale ? » C'est vrai, les élections sont si peu de chose en démocratie...

progrès de la reconnaissance adoucissent les sentiments d'injustice, et si on peut admettre également que le sentiment d'injustice est toujours la perception d'une inégalité, la réciproque n'est pas vraie : un très grand nombre d'inégalités n'engendrent aucun sentiment, aucune expérience de l'injustice, et par conséquent n'appellent pas de progrès particuliers de la reconnaissance.

Le désir reconnaissance reste donc un concept central pour expliquer et comprendre nos sociétés et nos comportements, et même peut-être l'histoire du monde, mais à condition de ne pas en faire seulement le moteur de l'égalisation mimétique, mais aussi le moteur toujours agissant de la distinction. Vouloir être « reconnu », n'est-ce pas, d'une façon ou d'une autre, vouloir être distingué, préféré, placé devant les autres, bénéficiaire de privilèges, ne pas subir la même loi que les autres ? Le désir de reconnaissance n'est-il pas toujours aussi, toujours déjà, un désir d'injustice ? Pas de désir de reconnaissance, donc, sans déni de reconnaissance.

En ce sens, la reconnaissance ne rendrait compte de l'avènement des sociétés démocratiques que dans la mesure où ces sociétés, via la méritocratie qui en est une composante fondamentale, ne cessent d'engendrer des formes multiples d'aristocratie interne, par l'élection comme par la sélection, et donc ne cessent d'une certaine manière d'être contraires à elles-mêmes – comme la reconnaissance. Il est donc également improbable que la reconnaissance guérisse un jour l'humanité *par* la démocratie libérale, comme le pense Fukuyama, ou qu'elle la guérisse *de* la démocratie libérale, comme l'espèrent Honneth et Renault, même si l'on peut leur accorder à tous que le désir de reconnaissance est sans doute le sens de l'histoire de notre monde.