

Les ateliers de l'éthique The Ethics Forum

Les ateliers de l'éthique
The Ethics Forum

L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice, Emmanuel Renault

Martin Blanchard, Vincent Bourdeau et Julie Lavigne

Volume 1, numéro 1, printemps 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1044704ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1044704ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal

ISSN

1718-9977 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Blanchard, M., Bourdeau, V. & Lavigne, J. (2006). Compte rendu de [*L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Emmanuel Renault]. *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, 1(1), 128–136.
<https://doi.org/10.7202/1044704ar>

Tous droits réservés © Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal, 2006



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

éru
dit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

*L'expérience de l'injustice.
Reconnaissance et clinique
de l'injustice*

EMMANUEL RENAULT

MARTIN BLANCHARD, CREUM
VINCENT BOURDEAU, CREUM
JULIE LAVIGNE, DÉPARTEMENT DE
SEXOLOGIE, UNIVERSITÉ
DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ET RÉPLIQUES DE L'AUTEUR

128 → 135 Notes → 136

128

VOLUME 1 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2006

COMPTE-RENDUS
BOOK REVIEWS

L'ouvrage d'Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, est une tentative audacieuse d'élargir le traitement des questions de la justice sociale en philosophie politique. Son ouvrage s'inscrit dans une série de tentatives similaires, à l'image du dernier ouvrage de Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice*¹. L'angle choisi par Renault est cependant particulièrement original. Il aborde en effet les questions de la justice à l'aide des théories de la reconnaissance et d'un questionnement sur l'identité, et cherche à élargir la définition de la justice sociale à partir d'une reconfiguration des droits sociaux qui ne prendrait pas seulement en compte les logiques de distribution ou redistribution de revenus, mais des logiques de reconnaissance : Renault souligne ainsi que les droits sociaux « exigent également des relations d'un certain type et un certain type d'usage des institutions » (174). Renault en vient à caractériser les conditions sous lesquelles il est légitime de transformer nos institutions pour les rendre plus justes, c'est-à-dire essentiellement moins sujettes à produire des dénis de reconnaissance ou à contrarier « les attentes légitimes » (154), et plus aptes à encourager l'émancipation des individus, objectif que se donne une théorie critique comme l'entend être l'ouvrage. Les institutions justes favoriseraient une conception de la vie bonne définie comme « vie non dégradée » du fait que les « expériences de l'injustice ne s'ancrent pas dans le dépit de ne pas se réaliser mais dans les effets induits par la dégradation des conditions sociales de l'existence » (166-7).

Deux développements argumentatifs forts nous semblent caractériser son entreprise : d'abord une défense d'un paradigme de la reconnaissance, et de sa pertinence pour le traitement de la ou des question(s) sociale(s) (partie I de l'ouvrage, « Injustice et dénis de reconnaissance »); ensuite une mise au clair de la question de l'identité afin de saper l'idée selon laquelle la valorisation des identités (en particulier culturelles) serait le fruit de logiques de repli et d'enfermement (partie II, « Politique de l'identité, politique dans l'identité »). La dernière partie de l'ouvrage (partie III, « Souffrance sociale et souffrance psychique ») tire les conclusions de ces deux argumentations, sous la forme d'un modèle dit des démunis.

LE PARADIGME DE LA RECONNAISSANCE

La reconnaissance est définie comme la condition du rapport positif à soi (lui-même considéré comme un besoin fondamental du moi) et comme « l'origine de la normativité » : « Elle fonde l'ensemble de la vie éthico-morale des individus sur un ensemble d'attentes normatives ancrées dans certains besoins du moi » (126). Renault propose de doter la théorie de la reconnaissance d'un horizon social et économique cherchant ainsi à susciter plus d'intérêt du côté de la tradition marxienne pour ce champ qu'est la reconnaissance et le questionnement des identités. Le souci de maintenir le dialogue avec cette tradition conduit Renault à considérer les dénis de reconnaissance comme le produit du fonctionnement même des institutions sociales, ainsi qu'à définir en partie, à la fin de l'ouvrage, la souffrance psychique à partir de la souffrance sociale (partie III, « Souffrance sociale et souffrance psychique »). La définition même des institutions proposée par Renault rend possible une telle opération. Les institutions sont :

- 1) Des instances de coordination des actions par des règles (coordination);
- 2) Des instances de production d'« une configuration spécifique des attentes des individus et des effets de mobilisation de la subjectivité » (200-1) (interpellation);
- 3) Des « lieux de socialisation spécifiques et de production des identités » (201) (socialisation).

Selon Renault, les institutions sont toujours porteuses de valeurs normatives qui colorent les relations sociales qu'elles rendent possibles (avec, dans le pire des cas, l'effet de rendre invisibles certaines catégories d'individus selon un processus décrit comme « invisibilisation sociale »). Une fois mis en avant l'effet que la théorie de la reconnaissance peut avoir sur notre compréhension des questions sociales (et donc la pertinence de la théorie de la reconnaissance pour redéfinir notre concept de justice sociale), il reste à affronter plus directement toutes les critiques qui ont mis à mal le concept d'identité, corollaire de la reconnaissance. C'est l'objet de la deuxième partie (Partie II, « Politique de l'identité, politique dans l'identité »).

L'IDENTITÉ COMME ENJEU POLITIQUE ET SOCIAL

Dans cette partie, il s'agit de montrer que la question de l'identité (et des théories de la reconnaissance qui peuvent l'accompagner) n'est pas réductible à de simples enjeux d'articulation des communautés existantes avec des institutions sociales neutres chargées de faire coexister toutes les demandes de reconnaissance. Une telle position, en effet, ne prendrait qu'insuffisamment en charge l'idéal d'émancipation de la théorie critique (voire, pour certains critiques, elle redoublerait des jeux de domination par l'assignation des identités). Dans cette partie, la réhabilitation de l'identité (et la nécessité politique d'une défense des identités) part du constat que ce sont des « logiques sociales qui structurent l'identité » (278).

Deux critiques fortes faites aux luttes identitaires méritent cependant une réponse :

- Il faut répondre à l'idée selon laquelle les identités collectives souffriraient d'un déficit normatif intrinsèque.
- Il faut répondre à l'argument selon lequel l'identité serait synonyme d'assujettissement.

À la première critique Renault répond en trois temps :

- 1) D'abord, en réaffirmant que si l'on valorise le rapport positif à soi (qui

prend la forme de l'identité personnelle), alors il est nécessaire de doter d'une valeur normative intrinsèque la défense des composantes collectives de l'identité.

2) Ensuite, en soulignant que toute défense d'une identité doit accepter le principe qui veut qu'une lutte pour la reconnaissance est légitime dans la mesure où elle ne se mène pas au détriment d'identités différentes : « Les luttes identitaires peuvent alors prétendre à une complète légitimité si les trois conditions suivantes sont remplies : les individus réagissent à un déni de reconnaissance de leur identité prolongé parce que socialement institué; ils luttent contre les vecteurs institutionnalisés de ce déni de reconnaissance; les objectifs visés dans cette lutte et les moyens mis en œuvre à cette fin n'entraînent pas de nouvelles formes de déni de reconnaissance » (292).

3) Enfin, à la critique du manquement à l'idéal d'égalité dont les luttes identitaires seraient responsables (une critique, formulée par J. Rancière par exemple, selon laquelle les logiques identitaires seraient des logiques d'intériorisation de l'inégalité), Renault répond : « Il est bien possible que les identités collectives constituent des formes d'intériorisation de l'inégalité, mais c'est toujours à travers les identités que nous entrons dans le monde social et politique et que l'on peut en venir à revendiquer l'égalité » (293).

À la deuxième critique, celle de l'assujettissement (présente chez M. Foucault, G. Deleuze, mais parfois aussi chez J. Rancière), Renault répond en précisant le sens du concept « identité » dans une théorie de la reconnaissance : « Ce que nous entendons par identité, c'est le rapport conscient que nous entretenons avec le problème de l'unité et de la valeur de notre existence, et non une tentative visant à déterminer ce que nous sommes vraiment » (308). Et plus loin : « Ce qui caractérise une telle identité est en effet qu'elle parvient à éviter ces deux impasses que sont l'unité indifférenciée et la dispersion des identités, ou l'indifférence à leur égard » (313). Cette définition de l'identité soutient ce que Renault nomme une « théorie de la socialisation comme résistance » (322) ou encore une « politique du soi », dans laquelle une identité se construit à

mesure que des identités « reçues »² sont revendiquées. La dernière partie de l'ouvrage (Partie III, « Souffrance sociale et souffrance psychique ») interroge la fragilisation sociale actuelle des processus de construction valorisante des identités personnelles, au point que la critique sociale est chargée de porter la parole de ceux qui, victimes d'injustices, ne peuvent plus même percevoir la nature de ces injustices. Renault avait en effet précisé dès son introduction que l'injustice « ne produit nécessairement ni sentiment d'injustice ni action revendicative », ajoutant même qu'il était « tout à fait possible que la non-satisfaction d'attentes normatives pourtant fondamentales n'accède pas à la forme d'un sentiment d'injustice, qu'elle induise simplement des formes d'insatisfaction et de souffrance que les individus ne se représentent pas comme des injustices » (35). Ce sont ces frontières de l'expérience de l'injustice qu'explore Renault dans la dernière partie de l'ouvrage.

LES FRONTIÈRES DE L'INJUSTICE

La souffrance sociale peut prendre plusieurs formes : celle d'une fragilisation du rapport positif à soi (pénibilité), celle d'une constitution d'un rapport négatif à soi (dépréciation), celle enfin de la destruction du rapport à soi : cette dernière forme est la souffrance psychique au sens restreint du terme (celle qui ne se dit plus). Cette définition de la souffrance sociale (et de la souffrance psychique qui en découle en quelque sorte) permet à Renault de poser un diagnostic sur la crise sociale actuelle : « Ce n'est pas tant la crise des valeurs qui laisse un sujet s'épuiser en vain dans une solitude qu'un ensemble de relations à autrui qui ne sont plus assez stables et valorisantes (d'où par exemple le repli panique sur le couple comme relation sociale protectrice, qu'il soit hétérosexuel ou homosexuel) pour permettre une construction identitaire réussie. Le facteur explicatif ne serait plus alors une psychologisation *effective* du social, entendue comme une substitution de l'initiative personnelle à des rapports sociaux absents, mais bien plutôt une socialisation négative des rapports sociaux qui renvoient au moi l'image de sa propre insuffisance et qui lui interdisent donc de se constituer comme idéal » (385). Contrairement à une idée reçue, c'est bel et bien une autre forme d'usage des rapports

sociaux et des institutions qui s'est mise en place plutôt qu'un désengagement des rapports sociaux ou des institutions.

Ce repli social est le signe flagrant que nous peinons à transformer nos institutions afin d'améliorer les rapports sociaux qu'elles engendrent. Renault en appelle alors, à la suite de Claus Offe, à un « bricolage institutionnel », i.e. « un processus graduel et expérimental de transformation réciproque des présuppositions institutionnelles de notre existence et de nos attentes à l'égard des institutions » (393-4).

Par rapport à cet usage des institutions, la fin de l'ouvrage se conclut sur une note modeste en appelant prudemment à une participation plus large des usagers aux décisions institutionnelles les concernant, à une extension des possibilités de recours face à ces décisions, enfin à la multiplication de la présence des associations d'usagers pour contrôler les processus décisionnels et les applications de ces décisions. Renault suggère ainsi de compléter un modèle des dominés par un modèle des démunis, « rendre compte de toutes les injustices invisibles » (401). Trois enjeux se dessinent alors :

- 1) « Montrer que le descriptif ne peut donner lieu à aucune prescription positive, mais seulement à la prescription négative d'en transformer les structures fondamentales » (405).
- 2) « Faire apparaître toutes les injustices que les discours de justification recouvrent (lorsqu'elles les recouvrent) afin de les invalider et ainsi faire apparaître les injustices comme injustifiables » (406).
- 3) « Mettre au jour toutes les injustices exclues du regard lorsque le monde social est décrit comme désirable et susceptible de nous satisfaire, afin de saper les modalités de l'identification au monde et de faire apparaître tout ce qu'il a de tout bonnement insupportable » (407).

Une définition de ce qu'est (ou devrait être) la philosophie politique permet de justifier cette position : cette définition consiste à ne pas voir la philosophie politique comme la recherche d'un consensus (à partir, par exemple, d'une argumentation qui mettrait en scène un critère de justice

universaliste), mais comme l'affirmation d'une prise de parti³. Ce qui détermine la prise de parti, c'est le repérage, grâce au concept d'expérience de l'injustice, d'un ensemble de sujets (les jeunes de banlieue, les chômeurs longue durée, les RMIstes, les SDF), d'espaces sociaux (l'entreprise, la prison, l'asile, etc.) ou d'enjeux (la souffrance sociale), peu thématiques par les langages de la philosophie politique plus traditionnels (11). L'ouvrage produit au final une théorie de l'émancipation qui n'est plus dirigée contre les identités sociales héritées, mais qui recherche, au contraire, les voies d'une politique de soi qui s'appuierait en partie sur des logiques identitaires et néanmoins sociales. Un tel projet, très stimulant, soulève quelques questions que nous avons soumises à E. Renault.

QUESTIONS À PROPOS DE L'EXPÉRIENCE DE L'INJUSTICE – ET RÉPONSES D'EMMANUEL RENAULT

Dans ce qui suit, nous voudrions remercier chaleureusement Emmanuel Renault d'avoir accepté de répondre à nos questions.

Nous posons une série de questions : les questions 1 et 2 concernent le thème de la reconnaissance, la question 3 le thème de l'identité, la question 4 celui de la justice.

1-Définition et portée de la reconnaissance

Ce livre est l'un des rares à développer systématiquement une notion unifiée de la reconnaissance dans toutes ses manifestations sociales, tout en prêtant une vive attention au rapport entre la reconnaissance et les institutions politiques ou sociales. Dit autrement, il reprend une critique souvent lancée aux théories politiques libérales, selon laquelle celles-ci seraient déconnectées de leur contexte social, pour la transposer au niveau du thème de la justice sociale qui obsède tant les libéraux contemporains. Sans l'idée de reconnaissance, nous dites-vous, toute application des principes hérités d'une théorie politique demeure largement aveugle. À juste titre, l'ouvrage insiste sur la place qui doit être faite aux revendications d'individus dont la configuration identitaire les écarte de l'espace politi-

que. La reconnaissance semble alors se définir autour de l'idée de statut social : si la revendication libérale selon laquelle chaque individu, peu importe son statut, devrait pouvoir développer ses capacités, est juste, alors ce qu'il faudrait reconnaître, c'est un ensemble de statuts sociaux méconnus (voire invisibilisés), de manière à atteindre une équité entre statuts. Mais plus le livre avance, plus le thème de la reconnaissance prend une couleur différente. Il devient peu à peu centré autour du rapport positif à soi et de l'estime de soi. Cette seconde constellation diffère sur un point majeur. Il ne s'agit plus d'équilibrer les statuts sociaux de manière équitable, mais plutôt de reconnaître *toutes* les identités, du moment que cette reconnaissance ne crée pas un plus grand déni de reconnaissance. Cette interprétation plus large de la reconnaissance, où toute valeur identitaire demande potentiellement à être reconnue, crée un ensemble de problèmes qui rappellent certaines difficultés auxquelles le communautarisme a pu être confronté. En particulier, on peut imaginer que les groupes et les individus qui détiennent un certain pouvoir ne se gêneront pas pour faire reconnaître leurs nombreux privilèges. Bref, une version de la reconnaissance centrée sur l'équilibre entre statuts n'écarte pas nécessairement les questions de pouvoir politique, tandis qu'une version centrée sur l'estime de soi semble vouloir les esquiver. Certes, le thème de l'estime de soi permet d'élargir la notion de reconnaissance et d'inclure dans un même concept les demandes de reconnaissance culturelle, économique, sociale, politique, sexuelle et autres. Mais il faudrait choisir entre les deux interprétations proposées dans l'ouvrage s'il s'agit de produire une notion unifiée de la reconnaissance. Or, la première met surtout en lumière l'équilibre des opportunités, ce qui en restreint la portée; la seconde déploie davantage la notion, mais se heurte à des problèmes que les théories libérales – et peut-être plus encore républicaines – ont le mérite d'aborder de front, notamment les problèmes posés par les relations de pouvoir. Que faire d'un tel dilemme?

Emmanuel Renault (ER) – Les discussions philosophiques sur la reconnaissance se heurtent à la polysémie du terme. La langue française tout particulièrement confère au terme « reconnaissance » des significations

dont rien ne permet de présupposer qu'elles soient unifiables dans un même concept théorique. Le français entend par « reconnaissance » des choses aussi différentes que : a) la récoognition d'un phénomène et l'identification d'un individu (« je ne vous avais pas reconnu »), b) admettre que quelque chose a eu lieu (« reconnaissance du génocide arménien »), c) admettre qu'une prétention normative est fondée (« je reconnais que vous avez raison »), d) la gratitude (« je vous suis reconnaissant »), e) les signes qu'un individu donne de la valeur qu'il attribue à un autre individu (« chercher la reconnaissance »). Élaborer un concept de la reconnaissance suppose de privilégier certaines de ces acceptions et d'en articuler rigoureusement le contenu qui y est associé. Dans le cadre des théories de la reconnaissance qui s'inspirent de Hegel, c'est la dernière acception qui est centrale, et plus précisément la manière dont Hegel a tenté de montrer que ce type de reconnaissance interindividuelle pose le problème de la reconnaissance mutuelle.

La relation de reconnaissance interindividuelle relie une attente de reconnaissance provenant d'un individu A et un effet de reconnaissance qui peut soit être conforme à l'attente de cet individu (situation de reconnaissance positive), soit ne pas l'être (situation de déni de reconnaissance). L'attente de reconnaissance peut concerner soit l'être de l'individu A (il peut vouloir être reconnu dans son humanité), soit son faire (il peut vouloir être reconnu pour ou par ses actes); mais c'est toujours le rapport positif à soi, c'est-à-dire la valeur de l'identité personnelle qui est en jeu dans l'attente de reconnaissance. Quant à l'effet de reconnaissance, il suppose tout à la fois un acte d'identification (une attribution d'identité à un individu ou une attribution de propriétés à ses actes) et une évaluation par d'autres individus ou par des principes normatifs institutionnalisés; et c'est ici que la question du statut social peut intervenir. On voit donc que les deux concepts de rapport positif à soi et de statut n'ont pas la même fonction dans l'élaboration d'un concept unifié de reconnaissance. S'il existe un besoin de reconnaissance, c'est que le rapport positif à soi étant intersubjectivement constitué, il est intersubjectivement vulnérable et en attente de confirmation intersubjective. Il me semble par ailleurs utile de distinguer avec Honneth différents types de rapports positifs à soi (estime

de soi, respect de soi, confiance en soi). Ils sont soumis à des dénis de reconnaissance de différentes natures, dont certains seulement font intervenir les inégalités de statut. Mais il n'est pas possible d'identifier les inégalités de statut à des dénis de reconnaissance sans présupposer des attentes de reconnaissance dans lesquelles le rapport positif à soi est en jeu.

Je soutiens effectivement que l'expérience de l'injustice ne peut être analysée correctement si l'on se contente de prendre en compte les trois formes du rapport positif à soi décrites par Honneth abstraction faite du contenu de ces formes, à savoir de l'identité personnelle. Dans bien des expériences de l'injustice, c'est l'identité personnelle qui est en jeu, mais lutter contre le déni de reconnaissance ne signifie pas lutter pour faire reconnaître ce qui est l'objet du déni; faire cesser le déni est un objectif qui est souvent suffisant, et c'est parfois le seul censé. Je ne suis pas obligé de vouloir être reconnu comme un « bon noir » si je suis victime d'actes racistes, je ne suis pas obligé de vouloir être reconnu comme un « bon ouvrier » si je suis victime de préjugés classistes. S'il est vrai que de facto toute composante identitaire demande à être reconnue en un sens au moins négatif (ne pas être dévalorisé, stigmatisé ou invisibilisé), et s'il est vrai que cette demande a quelque chose de légitime, cela ne signifie pas que toute identité est l'objet d'une revendication légitime.

La question est certes de savoir si l'on doit entendre la théorie de la reconnaissance comme une théorie globale ou comme une théorie à domaine de pertinence local? Je suis partisan de la seconde option. J'interprète la théorie de la reconnaissance comme une théorie de l'expérience de l'injustice et non comme une théorie des causes de l'injustice. Il faut la considérer comme une théorie des causes de l'injustice, ou comme une théorie sociale globale, pour lui reprocher de ne pas développer une théorie du pouvoir. Elle ne contient pas de théorie du pouvoir, pas plus que de théorie des structures symboliques et économiques du social. Mais de telles théories sont elles-mêmes tout aussi incomplètes puisqu'elles ne permettent pas de décrire l'expérience de l'injustice.

2-Reconnaissance et extériorité de la critique sociale

La question des frontières de la reconnaissance se pose à un autre niveau. Dans votre texte, vous indiquez en effet que la théorie de la reconnaissance permet de fournir un cadre général à toutes les formes d'expériences de l'injustice. Il semble qu'à mesure qu'on progresse dans l'ouvrage, ce sont plutôt les marges mêmes de cette expérience (les cas où elle n'est pas expérience de l'injustice sinon aux yeux du critique social, puisqu'il n'y a pas même de sentiment d'injustice de la part de ceux qui la subissent) qui vous intéressent, en particulier les phénomènes d'invisibilisation sociale qui renvoient à la souffrance psychique au sens restreint. Comment le cadre de la reconnaissance peut-il valoir aussi lorsque c'est le critique social qui se penche sur une souffrance sociale qu'il ne ressent pas lui-même et qui n'est donc pas constitutive de son identité, mais de l'identité d'autres agents?

ER – L'argument général qui est au cœur de ce livre est que l'expérience de l'injustice induit des dynamiques pratiques et cognitives de différentes natures au sein d'un continuum défini par la polarité de ces deux directions opposées : la lutte contre la situation injuste et la critique de ses justifications, d'une part, l'adaptation à la situation et à la non-conscience de son injustice, d'autre part. Dès lors, l'idée d'expérience de l'injustice est nécessairement entendue en deux sens différents : au sens de l'injustice vécue et ressentie comme telle, au sens de l'injustice subie et non ressentie comme telle. C'est à ce dernier cas tout particulièrement que les concepts de « souffrance sociale » et de « souffrance psychique » me semblent renvoyer (même si parfois, la souffrance est bien perçue comme injuste).

La théorie de la reconnaissance permet de donner un contenu à cet argument général en explicitant la nature des attentes qui vont donner lieu à ces dynamiques lorsqu'elles sont contrariées. La référence à la reconnaissance permet également d'avancer que la souffrance sociale repose sur des formes de lésion du rapport positif à soi : fragilisation d'un rapport positif à soi qui rend la violence sociale plus difficile à affronter, inversion du rapport positif à soi dans des situations de honte intériorisée, rup-

ture du rapport positif à soi à titre de défense contre les situations d'extrême précarité.

Le critique social est toujours confronté à trois questions face à la souffrance : la première est de savoir s'il y a véritablement souffrance; la seconde si ses causes sont sociales; la troisième s'il est légitime de critiquer la société du point de vue de la souffrance. Je crois que ces trois questions méritent d'être prises au sérieux. Mais aucune d'entre elles ne peut trouver une réponse suffisante dans le seul discours que les individus concernés tiennent sur eux-mêmes : d'une part parce qu'il est difficile d'avouer sa souffrance, d'autre part, parce qu'il est plus naturel de s'autoattribuer la souffrance que de l'attribuer à la société, enfin, parce qu'il n'est pas raisonnable de demander aux victimes de l'exclusion et de la pauvreté de développer des justifications philosophiques relatives à la critique sociale.

Cela ne signifie pas pour autant que la critique social se trouve en position de complète extériorité. Il est frappant que la question du rapport reconnaissance – souffrance psychique ait émergé dans le champ du travail social et de la psychiatrie de la grande précarité indépendamment des discussions philosophiques; il en est de même du rapport reconnaissance – souffrance au travail. Il est tout aussi frappant que la plupart des usages du terme de reconnaissance dans l'espace public politique valent comme tentative de faire reconnaître des problèmes majeurs invisibilisés, qu'il s'agisse de problèmes sociaux ou de problèmes de santé publique.

3-Identities et émancipation

Du côté de l'identité, le texte soulève à nos yeux une question qui concerne la politique du soi (ou d'une émancipation non pas contre les identités mais avec elles). L'une des originalités du texte consiste à réaffirmer le projet émancipateur de la théorie critique. Mais ce projet émancipateur associé à la question de l'identité bute sur une difficulté que le texte ne parvient pas à écarter complètement, même si elle n'est pas ignorée. On peut en effet avoir l'impression que la définition de la vie bonne est une définition conservatrice des genres de vie socialement distribués en particulier dans la mesure où l'on parviendrait à doter ces derniers

d'une reconnaissance sociale fondatrice d'un rapport positif à soi. Ainsi, dans le texte, vous notez : « Que les dynamiques sociales de désaffiliation puissent conduire des populations à une dégradation extrême de l'existence suffit à les dénoncer comme injustes et à exiger leur transformation. La théorie de la reconnaissance fournit une définition de la justice adaptée à cette dénonciation » (396). La réponse est-elle dans la préservation d'identités? Le texte ne le dit pas et insiste plutôt sur l'idée que la défense de l'identité peut être un point de départ pour une transformation de cette identité. Comment peut-on alors discriminer les identités qu'il faut préserver de celles qu'il faut transformer (avec la participation active de ceux qui sont concernés)? Que faire des identités qui semblent ne pas pouvoir être préservées (celles du mineur ou des ouvriers du textile, par exemple, dans des contextes où elles ont été anéanties ou déplacées) et comment penser leur transformation autrement que sous la forme tragique d'un abandon pur et simple de l'identité d'origine?

ER – Je prends l'expérience de l'injustice pour fil conducteur pour les deux raisons suivantes : d'une part, il me semble que bon nombre de victimes de l'injustice ne sont pas représentées dans les discussions sur la justice, d'autre part, le concept de justice étant un concept abolitionniste (il n'a d'autre sens que d'exiger la réduction ou la suppression des injustices); c'est dans l'expérience de l'injustice qu'il faut chercher les enjeux que les définitions usuelles (et philosophiques) de la justice tentent de formuler. Je soutiens ensuite que le rapport positif à soi constitue l'enjeu de nos expériences de l'injustice, et que c'est à la lumière des différentes formes de rapport positif à soi qu'il faut transformer nos définitions de la justice. Cet argument prend la forme d'une critique des définitions courantes de la justice, ainsi que des théories de la justice. Et il conduit notamment à avancer que les questions relatives aux identités collectives et à la souffrance sociale appartiennent au domaine de la justice.

Cet argument ne porte que sur la définition et le domaine de la justice, et en aucun cas il ne fournit un critère permettant de déterminer si une revendication appartenant à ce domaine est juste ou pas. Il se contente de la thèse suivante : les revendications relatives aux identités collectives ou à

la souffrance sont bien des revendications de justice. La philosophie politique tend à réduire les questions politiques à des questions critériologiques, pourtant, la détermination du critère présuppose toujours celle du domaine, pourtant, les conflits politiques les plus fondamentaux portent sur le domaine et non le critère : l'appartenance des droits sociaux au domaine de la justice oppose le libéral et le socialiste, celle des droits collectifs le libéral au communautariste. Si les revendications relatives aux identités collectives et à la souffrance ressortissent au domaine de la justice, il n'est plus possible de les écarter comme seulement secondaires et il faut s'interroger sur leur légitimité, dans la délibération et la confrontation des arguments et des projets par exemple.

Que l'affrontement politique autour des questions relatives aux identités et à la vie bonne doive être tranché suivant des visées émancipatrices n'empêche pas que, par ailleurs, les visées émancipatrices n'aient de sens concret que dans des contextes sociaux et culturels déterminés. Il n'y a aucune raison de penser que l'exigence d'universel concret fait disparaître toute tension entre l'universel et le particulier. Il existe d'ailleurs toutes sortes d'exemples de transformation des identités collectives par la dynamique des luttes politiques où elles se trouvent engagées (pour le meilleur et pour le pire, faut-il le préciser?). Mais il est clair que face aux questions relatives à ce qui doit être conservé et abandonné des identités collectives, aucun critère ne peut suffire.

4-*Les sphères de l'injustice et la construction des identités*

Un troisième aspect important de l'ouvrage, l'expérience de l'injustice et la définition de la justice sociale qui en découle, soulève une question. Cette question concerne la définition de la nature de l'injustice comprise comme déni de reconnaissance. Le projet de réforme d'une théorie de la justice par l'expérience de l'injustice s'appuie sur la définition des trois sphères de la reconnaissance de Hegel retravaillées par Honneth : la sphère de « l'intimité », celle de « la valeur égale des personnes » et celle de « la contribution à la société » (56). L'une des idées fortes de l'ouvrage est qu'il ne doit pas y avoir de distinctions nettes entre les dénis de reconnaissance présents dans la sphère privée et publique, contraire-

ment aux théories traditionnelles de la justice (uniquement publique) ou à l'éthique de la sollicitude (attachée à la sphère privée). Or, l'articulation entre les trois sphères de justice ou d'injustice pourrait être plus fermement établie dans votre ouvrage : y a-t-il préséance d'une sphère sur les autres? Est-ce que certaines injustices sont plus graves que d'autres? Ces sphères sont-elles toujours reliées entre elles et comment?

ER – La théorie de la reconnaissance étant ici mobilisée au profit d'une analyse de l'expérience de l'injustice, il ne m'a pas semblé utile de hiérarchiser les formes de la reconnaissance. Une telle tentative conduirait en effet nécessairement à établir une hiérarchie entre les injustices et par là même, entre les victimes de l'injustice. A mon avis, les revendications qui surgissent de l'expérience de l'injustice doivent être conçues comme des expériences absolues qui doivent faire apparaître leur légitimité, non comme des revendications que le philosophe aurait à installer dans une échelle de valeur.

Par ailleurs, il est vrai que le modèle proposé par Honneth permet d'avancer l'idée que des sphères sociales différentes voient prédominer en elles des enjeux normatifs propres à des formes de reconnaissance distinctes. Étant donné que ces enjeux normatifs sont également ceux de la justice et de l'injustice, ces différentes formes de reconnaissance peuvent être considérées comme définissant des sphères de justice spécifiques. Cependant, il ne faudrait pas croire que ces formes de reconnaissance n'ont d'effectivité qu'à l'intérieur de trois sphères sociales distinctes (celle de l'intimité, celle de l'espace public juridique et politique, et celle de l'économie). Il est clair en effet que dans la famille, par exemple, les enjeux ne concernent pas seulement la confiance en soi, mais également le respect de soi et l'estime de soi. L'intérêt de la théorie de la reconnaissance est sans doute d'identifier des enjeux de reconnaissance prédominant au sein d'institutions différentes, sans pour autant perdre de vue leur interaction avec d'autres enjeux de reconnaissance. Au vu d'une telle imbrication des formes de reconnaissance au sein des différentes institutions, le projet même d'une hiérarchisation des formes de reconnaissance semble difficile, sinon impossible.

NOTES

¹ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* (The Tanner Lectures on Human Values), Harvard University Press, 2005.

² Il s'agit de faire de l'identité personnelle « un élément critique immanent à la socialisation » (p. 394).

³ En avant-propos, Renault présente cette définition de la philosophie politique comme philosophie critique.

ARTICLES

136

ARTICLES