

Introduction

Alain Caillé

Avons-nous pris la pleine mesure de l'ampleur des bouleversements survenus depuis un quart de siècle dans les enjeux et dans les modalités des luttes sociales ? Nos partis politiques, et notamment ceux qui se situent à gauche, semblent en tout cas avoir beaucoup de mal à les appréhender dans leur généralité. C'est pourtant à un véritable renversement des axes du conflit social, politique et culturel que nous avons assisté. Là où tout ou presque se formulait il y a peu encore dans le langage de l'avoir, de la possession, de la matérialité et de l'objectivité, tout se cherche désormais, à titre principal, dans le registre de l'être, de l'identité et de la subjectivité. Ou, pour le dire dans les termes éclairants et synthétiques de la philosophe et sociologue Nancy Fraser [2005], les luttes politiques proprement modernes qui, pendant plus de deux siècles, avaient été des luttes de redistribution sont devenues prioritairement des luttes de reconnaissance.

Rappelons-nous : l'espérance progressiste s'est longtemps réduite au pari que l'humanité viendrait aisément et définitivement à bout de la guerre, de la haine, de la misère, de l'oppression et de la bêtise à partir du moment où, grâce aux miracles de la science et de la technique, elle se trouverait en mesure de produire et de (re)distribuer au plus grand nombre, à tous, richesse matérielle, protection sociale et éducation. Qu'un tel programme soit loin d'être caduc, c'est l'évidence même : comment lutter contre le chômage et la marginalisation de populations entières au cœur du riche Occident, comment surmonter l'exploitation, la misère et l'injustice extrêmes en Chine, en Inde, au Brésil, en Afrique, partout,

sans produire et redistribuer richesse et éducation ? Mais – sans même parler des limites intrinsèques à la croissance qui risquent à tout moment de se révéler violemment sous la forme d'une crise environnementale, énergétique ou financière majeure –, il devient chaque jour plus clair qu'il ne suffit pas de produire et de redistribuer des biens et des services objectifs, matériels, mesurables – ne serait-ce qu'en raison de leur prix –, pour espérer surmonter toute une série d'autres conflits sociaux qu'on avait crus longtemps secondaires, solubles dans la lutte des classes économique, et qui y apparaissent désormais tout à fait irréductibles.

Les deux grands conflits annonciateurs du basculement dans un au-delà ou un en deçà de la lutte proprement économique se sont manifestés d'abord sous la forme des guerres anticolonialistes et des luttes féministes. Notons cependant que, dans un premier temps, disons des années 1950 jusqu'aux années 1980, ces luttes se sont pensées et dites dans le cadre des problématiques de la redistribution. C'était en premier lieu, pensait-on, parce que les colonisateurs pillaient les ressources du tiers monde qu'il fallait s'en libérer en vue d'accéder, du même coup et presque automatiquement, à la prospérité matérielle. C'était parce que les femmes étaient soumises à l'exploitation de leur travail du fait de leur assignation à la sphère de la domesticité et de la gratuité qu'il leur fallait parvenir à l'indépendance économique. Or il est devenu évident que, dans ces luttes, il entrainait et entre toujours bien d'autres enjeux que les enjeux strictement économiques. Le développement spectaculaire des études dites postcoloniales est là pour en témoigner. Il atteste que l'indépendance, l'accès au pouvoir des ex-colonisés n'ont nullement suffi à désamorcer la logique de la haine, du mépris, du racisme et de la stigmatisation, pas plus d'ailleurs qu'ils n'ont par eux-mêmes suffi à développer l'économie. Et qui peut croire encore aujourd'hui que les difficultés du rapport entre hommes et femmes soient susceptibles d'être surmontées par le seul partage des revenus et la redistribution des tâches ménagères ? Dans ces deux cas de figure, nous sommes désormais clairement passés d'une conflictualité pensable et énonçable prioritairement dans le langage de la redistribution à des conflits de reconnaissance.

Précisons un peu plus ce point avant de poursuivre. Rétrospectivement, il serait possible et même légitime de dire que toutes les luttes de classe, les luttes socio-économiques d'hier ont toujours été en dernière instance des luttes pour la reconnaissance. L'insurrection du tiers état en 1789 – qui n'était

rien et voulait devenir tout, à en croire Sieyès – est bien plus en effet une révolte contre la morgue des aristocrates qu’une lutte proprement économique, même si le peuple a eu faim en effet – faim de pain et pas seulement de brioches – et si elle permettra à certains de récupérer à peu de frais les propriétés de la noblesse ou de l’Église. Et la même chose peut être dite d’à peu près tous les conflits du XIX^e et du XX^e siècle – à la condition toutefois de ne pas oublier la réalité des famines et de l’extrême misère matérielle (on est mort de faim en Europe jusque vers le dernier quart du XIX^e siècle et la faim est encore bien là sur tous les continents aujourd’hui). Mais le point important est que, même là où la dimension de lutte pour la reconnaissance nous apparaît rétrospectivement évidente dans les conflits sociaux d’hier, elle n’était pas pensée ainsi par les acteurs de l’époque.

Et, symétriquement, il serait malvenu d’oublier les enjeux tout à fait matériels, plus ou moins prosaïques et objectifs qui gisent sous les revendications actuelles de respect, de dignité, d’estime, bref de reconnaissance. Reste cependant que les conflits les plus actifs de ces deux dernières décennies sont bien au premier chef des conflits de reconnaissance. Ce qui occupe le devant de la scène à présent, c’est la lutte des religions ou des cultures minoritaires, des genres ou des sexualités dominées pour accéder à une égale visibilité et à un égal respect non seulement juridique, mais plus largement social, politique et culturel.

Il faut pourtant aller au-delà de ce constat d’évidence si l’on veut pleinement dégager une autre composante notable de ce bouleversement de la logique des luttes sociales – de cette révolution dans la révolution ou dans la réforme en somme. Non seulement l’axe dominant n’est plus tant la redistribution que la reconnaissance, mais, si les luttes sont toujours menées au nom d’un groupe particulier, d’une « communauté », il apparaît de plus en plus clairement que c’est aussi en tant qu’individus singuliers et pas seulement comme membres de tel ou tel groupe social plus ou moins stigmatisé ou marginalisé que nous souffrons d’un manque de reconnaissance. Et c’est bien là le trait majeur – qui renvoie à tous les débats sur le statut de l’individualisme contemporain – de la situation sociale actuelle : ce sentiment universellement partagé que tous, chacun d’entre nous, nous ne sommes pas assez reconnus, que nous ne recevons pas de reconnaissance à hauteur de ce que nous faisons ou de ce que nous sommes.

Situation bien décrite, ici même, par François Dubet : « Le mot reconnaissance est aujourd’hui si banal qu’il désigne tout

un ensemble d'expériences *a priori* de nature différente. Les travailleurs mal payés et qui se sentent parfois même exploités, les travailleurs dont le travail enrichirait d'autres qu'eux-mêmes, disent qu'ils ne sont pas reconnus. Ils ne sont pas reconnus aussi quand d'autres, accomplissant le même travail, sont mieux payés et mieux traités ; il suffit que les comparaisons se fassent à son désavantage pour ne pas se sentir reconnu dans son rang, son honneur social, son travail... Dans ce sens, il semble évident que les inégalités économiques perçues comme injustes adoptent le langage de la reconnaissance et du mépris quand la contribution du travail personnel ou collectif dans la formation de l'utilité globale est ignorée. Les pompiers ne se sentent pas "reconnus" parce que leur régime de retraite ne "reconnait" pas les risques du métier, les intermittents du spectacle ne sont pas reconnus comme artistes quand se négocient de nouvelles règles d'indemnisation du chômage, les ouvriers d'Alstom ne sont pas reconnus quand leur est refusée une augmentation de salaire... et la liste de ces non-reconnaisances est quasiment inépuisable. » Patrick Pharo, pour sa part, dresse la liste suivante des non ou mal reconnus à partir de l'ouvrage déjà ancien d'Erving Goffman, *Stigmate* [1975] : « les aveugles, les sourds, les malades mentaux, les Noirs, les femmes, les nains, les Juifs, les homosexuels, les pauvres, les boiteux, les hémiplegiques, les cicatrices faciales, les mutilés, les poliomyélitiques, les amputés, les épileptiques », etc.

Généralisons : nous éprouvons tous le sentiment d'être stigmatisés à un titre ou à un autre, de vivre dans une société du mépris [Honneth, 2006] ou de la stigmatisation, d'être les victimes d'un manque de respect, d'un déni et d'un déficit de visibilité. Nous sommes tous en quête de reconnaissance. Plus ou moins éperdument.

Comment interpréter cette soif générale de reconnaissance ? Tout d'abord, assurément, en la prenant au sérieux et en montrant comment elle renvoie à une dimension constitutive de notre humanité. Le premier auteur qui ait placé explicitement et sous ce vocable la quête de reconnaissance au cœur de sa réflexion est, on le sait, Hegel. C'est en France, avec les leçons données avant la Seconde Guerre mondiale par Alexandre Kojève à un public intellectuel médusé et fasciné – reprises dans son *Introduction à la lecture de Hegel* [1980] –, que l'on a prêté tout d'abord le plus d'attention à cette thématique. Les hommes, commençait-on à comprendre, ne sont pas d'abord et seulement des êtres de besoin comme les animaux ; ils ne deviennent proprement humains

que dans le registre du désir, et ce désir est d'abord désir d'être reconnu, désir d'être désiré par les autres sujets humains désirants. Thème essentiel puisqu'il rompt avec les anthropologies simples qui sont à la base de la plupart des philosophies du contrat social ou de l'économie politique, qui affectent de croire que le principal problème qu'ait à affronter l'humanité est celui de la rareté des moyens matériels de satisfaire les besoins. Toutes les problématiques de la redistribution procèdent de ce postulat utilitariste et matérialiste. À ces anthropologies simplistes, on pourrait opposer d'autres anthropologies philosophiques hétérodoxes que celle de Hegel. Celle par exemple d'un René Girard posant comme *primum movens* non pas le désir d'être désiré par l'autre, mais le désir mimétique, le désir identique à celui d'un autrui privilégié – le désir selon l'autre. Ou celle encore d'Hannah Arendt pour qui les humains ne peuvent pas désirer autre chose qu'apparaître sous le regard d'une humanité plurielle. D'en être vu et donc reconnu, pourrait-on ajouter.

Mais à la suite de A. Kojève et de sa reprise notamment par Georges Bataille ou Jacques Lacan et leurs multiples disciples, c'est la version hégélienne ou, plutôt, une première version de l'anthropologie hégélienne qui a inspiré l'intelligentsia française d'après-guerre et qui a alimenté largement la *French Theory* si triomphante sur les campus américains dans les années 1980 [Cusset, 2005]. Cette première lecture de Hegel mettait l'accent sur la lutte pour la reconnaissance et sur la fameuse dialectique du maître et de l'esclave. Cette lutte est d'abord une lutte à mort puisque la situation dans laquelle chacun désire être désiré par l'autre est *a priori* sans issue et ne peut se solder que par la victoire du maître, celui qui a accepté le risque de mort pour affirmer la puissance de son désir, et par la défaite de l'esclave – qui a préféré la vie sauve à son honneur de désirant.

Peu à peu cette grandiose et tragique lecture de Hegel a cependant perdu de son prestige et de sa fécondité pour sombrer assez largement dans le jargon et dans l'oubli, et finalement céder la place à un tout autre débat. Le débat philosophique et sociologique contemporain sur la reconnaissance gravite au premier chef autour de l'œuvre d'Axel Honneth, depuis la parution de son ouvrage princeps, *La Lutte pour la reconnaissance* [2000]. Dans ce dernier, A. Honneth entreprenait de dépasser le rationalisme kantien trop restrictif de son maître Jürgen Habermas, héritier de toute la sociologie critique allemande de l'école de Francfort, en opérant lui aussi un retour à Hegel. Mais à un autre Hegel que celui de

la *Phénoménologie de l'esprit*, de A. Kojève et de la dialectique du maître et de l'esclave, le Hegel – plus ancien d'ailleurs – du *Système de la vie éthique* et de la *Realphilosophie* d'Iéna, relu par A. Honneth à travers les lunettes de George H. Mead et de certains travaux contemporains de psychologie.

Cette relecture aboutissait à la formulation à peu près canonique qui sert de point de départ et de pierre d'achoppement à toutes les discussions actuelles : nous désirons tous échapper au mépris, à la méconnaissance, à l'invisibilité, et accéder à une reconnaissance authentique que nous cherchons dans trois sphères bien distinctes. Dans la sphère de ce que Hegel appelle l'amour – et que je désignerais plus volontiers pour ma part comme celle de la socialité primaire –, nous cherchons, en effet, l'amour, l'affection qui est la condition de la confiance en soi. Dans la sphère publique du droit et du politique, nous aspirons à l'égalité reconnaissance qui est la condition du respect. Dans la sphère, enfin, de la coopération sociale – mieux vaudrait sans doute dire de la division du travail –, nous recherchons l'estime que nous jugeons mériter au prorata de notre contribution productive et de notre efficacité.

Cette formulation très largement acceptée permet de poser toute une série de questions importantes, et notamment celle-ci : cette théorie à la fois anthropologique et sociologique permet-elle de fonder une nouvelle théorie de la justice ? Du fait que nous aspirons tous en effet à la reconnaissance, est-il possible de déduire qu'une société juste est celle qui distribue et maximise en quelque sorte la reconnaissance ? Que la société bonne aurait une sorte de devoir de reconnaissance. Et qu'est-ce à dire ? Sur cette thématique, il existe toute une série de discussions qui relèvent au premier chef de la philosophie morale et politique¹.

Sur le présent livre

Mais telle quelle, on le pressent, cette discussion, principalement normative, ne permet pas d'affronter dans toute son ampleur la question que nous soulevions à l'instant : comment

1. On tente de faire le point sur ces questions dans le livre coordonné par A. Caillé et Christian Lazzari, *La Reconnaissance aujourd'hui* (à paraître aux Éditions du CNRS en 2008), qui reprend les contributions à un premier colloque organisé sur ce thème par le Sophiapol (laboratoire de sociologie, philosophie et anthropologie politiques – université Paris X-Nanterre) en novembre 2005.

penser et interpréter l'explosion contemporaine de la quête de reconnaissance ? Pourquoi maintenant, et pourquoi en liaison avec l'avènement d'un hyperindividualisme ? Comme cette quête se déploie au nom de l'exigence de justice, elle renvoie nécessairement au débat philosophique, mais elle le déborde et débouche donc sur un questionnement plus proprement sociologique. Le présent ouvrage reprend les réponses données par un certain nombre de nos sociologues français² les plus connus lors d'un colloque organisé sur ce thème en décembre 2006 par le Sophiapol³. Mais, précisons-le tout de suite, la question posée n'était pas seulement de savoir comment la sociologie interprète la prolifération des luttes pour la reconnaissance, mais aussi, symétriquement, de savoir en quoi elle doit conduire à reconsidérer certaines conceptions centrales de la sociologie. Ou, pour le dire dans une formulation qui paraphrase Nathalie Heinich, on ne s'intéresse pas ici seulement à ce que la sociologie dit de la quête de reconnaissance, mais aussi à ce que la reconnaissance fait à la sociologie et permet d'en dire.

La richesse et l'ampleur des textes réunis découragent d'entrée de jeu tout espoir d'en donner une présentation un peu synthétique. Disons donc seulement qu'il n'a pas semblé trop arbitraire de les regrouper en trois grands ensembles. Le premier tente de prendre la mesure de l'ampleur de la quête de reconnaissance, de la souffrance que son absence engendre et de l'exigence de justice qui en résulte. Le deuxième, assez critique en somme de l'approche philosophique, montre à quel point il est difficile, à partir du constat de l'ubiquité de la quête de reconnaissance, d'affirmer normativement l'existence d'un droit à la reconnaissance. Le troisième, enfin, amorce une reconsidération de la tradition sociologique en y intégrant des questions jusque-là mal perçues que la prise en compte de la quête de reconnaissance fait désormais apparaître au grand jour.

Les entrées dans ces divers chapitres, les pistes qu'ils ouvrent sont multiples. Chaque lecteur découvrira celle(s) qui

2. Plus un Brésilien, R. L. Cardoso de Oliveira. D'autres sociologues ou anthropologues étrangers, David Graeber, Axel Honneth, Ilana Silber, ont dû se décommander au dernier moment pour des raisons diverses.

3. Colloque coorganisé par A. Caillé et C. Lazzeri. Nous regrettons que Jean-Claude Kaufmann et François de Singly, qui y avaient présenté des communications fort intéressantes, ne nous en aient pas livré une version écrite parce qu'ils se sentaient insuffisamment au point, nous ont-ils dit, face à un sujet qui leur semble si riche et complexe.

lui parle(nt) le plus. L'auteur de cette introduction, quant à lui, retient de toutes ces analyses quatre leçons principales.

La première est la plus évidente : elle est que les souffrances créées par l'absence de reconnaissance, l'invisibilité, le mépris sont proprement insupportables, comme le montrent plus particulièrement David Le Breton, Christophe Dejours ou Emmanuel Renault, Luis R. Cardoso de Oliveira établissant pour sa part que les querelles de justice, au moins en matière de justice « locale », procèdent toujours d'un défaut de reconnaissance et d'une défaillance survenue dans le cycle du donner-recevoir-rendre.

Rendre justice peut-il dès lors consister à accorder la reconnaissance dont le manque est perçu comme à la fois si cruel et si injuste ? La réponse des sociologues est largement négative. Comme le montrent aussi bien François Dubet que Patrick Pharo ou Michel Lallement, il n'est pas possible d'additionner harmonieusement les trois sphères, les trois modalités de la reconnaissance – l'amour, le respect et l'estime de soi. Ou encore, pourrait-on dire dans un langage également hégélien, mais curieusement absent de ces débats alors qu'il s'y impose pourtant, la reconnaissance de la *singularité* du sujet (par l'amour), celle de son *universalité* (par le respect) ou celle de sa *particularité* (par l'estime) tirent dans des directions fortement opposées. Ce qu'on constate particulièrement bien en suivant Nathalie Heinich dans son analyse du monde de l'art et de l'estime, un monde dans lequel la réputation qu'on vise à y conquérir s'ordonne selon une logique clairement et nécessairement hiérarchique, bien opposée à l'*ethos* démocratique de l'égal reconnaissance et de l'égal respect dus à tous sur lequel repose notre conception dominante de la justice. Dans cet univers-là, au moins, une reconnaissance également distribuée serait l'exact contraire d'une reconnaissance. Sa négation même. Deuxième leçon.

La troisième, plus particulièrement mise en lumière par Laurence Roulleau-Berger ou Shmuel Trigano, selon des démarches bien différentes, est qu'il existe une diversité et une hétérogénéité croissantes des sphères de reconnaissance et de leur échelle. Il n'est de reconnaissance qui tienne que du point de vue d'une totalité (d'une certaine universalité), montre S. Trigano. Mais, de la famille ou du voisinage au groupe d'amis, au métier, à la région, aux médias, à l'appartenance à telle ou telle « communauté » de destin ou de stigmatisé, à la nation, à la culture, à la religion, au monde saisi dans son ensemble, ces totalités sont

multiples et pas nécessairement cohérentes entre elles – loin de là, complète L. Roulleau-Berger. Ce constat fait *a contrario* apparaître en pleine lumière le présupposé implicite sur lequel repose une bonne part du débat philosophique : celui de l'unité de la société – de la totalité – qui est censée devoir délivrer une forme ou une autre de reconnaissance. Or que se passe-t-il à partir du moment où la sphère de l'amour ne s'inscrit plus dans le même espace spatio-temporel que celles du droit ou de la profession, désormais délocalisées ou internationalisées ? Où il n'existe plus une chose telle que *la société*, mais des fragments mal ajustés de socialités ? La distorsion et la non-congruence croissantes des domaines, des scènes et des échelles de la reconnaissance, la pluralisation exponentielle des mondes vécus (*Lebenswelten*), leur impossibilité de plus en plus évidente à converger dans un système de valeurs et d'évaluation homogène et cohérent, tout cela explique largement le sentiment de panique *recognitive*, pourrait-on dire, qui s'empare de nous tous. Qui nous reconnaîtra valablement et de manière assurée si les totalités dans lesquelles nous nous inscrivons sont elles-mêmes mal assurées et si on ne sait plus qui peut reconnaître légitimement les distributeurs de reconnaissance, reconnaître les reconnaisseurs⁴ ?

4. Cette distorsion des échelles et des mondes de la reconnaissance survient à la fois comme une résultante et un amplificateur de la mondialisation telle que l'appréhende avec talent Zygmunt Bauman : « Dans notre monde en phase de globalisation accélérée, l'humiliation a remplacé l'exploitation, la domination physique et l'aliénation comme principal facteur de conflit. Par humiliation, j'entends notamment le déni de reconnaissance, les menaces sur l'identité et le spectre de l'exclusion. » Et il ajoute, citant Dennis Smith [2006], qu'est humiliant « tout acte qui tend à nier la perception qu'un groupe donné a de ce qu'il est ou de ce qu'il aspire à devenir, à saper les fondements de son mode de vie ou à lui refuser la légitimité dont bénéficient les autres groupes. Et comme les victimes cherchent à se venger de ceux qui leur infligent cette désaffiliation, on voit émerger un cercle vicieux auto-entretenu humiliation-vengeance-humiliation » (Z. Bauman, interview dans *Le Point* du 26 juillet 2007). Cette analyse est étonnante en ceci qu'elle saisit bien la réalité objective de notre monde, les sentiments subjectifs d'humiliation et d'incertitude qu'elle fait naître et que, en même temps, tout en les critiquant elle les avalise. Poser en effet comme humiliant et donc injustifié, illégitime, tout acte qui nie les perceptions ou les aspirations d'un groupe donné, c'est ouvrir directement la voie à la concurrence des victimes et à la surenchère des récriminations qu'on déplore par ailleurs. Refuser aux chauffards le droit de conduire à 200 km/h, aux citoyens américains de posséder des armes, interdire les manifestations de racisme, refuser les violences urbaines, etc., c'est à coup sûr nier la perception qu'un groupe donné a de lui-même, saper les fondements de son mode de vie et lui refuser une légitimité comparable à celle dont bénéficient d'autres groupes. Or le refus de reconnaître comme légitime la représentation qu'un groupe a de lui-même est parfaitement légitime si cette

La quatrième leçon est plutôt une question. Adressée à la sociologie, et que posent, chacun à sa manière, Olivier Voirol (retracant plus spécifiquement le rapport d'Axel Honneth à la sociologie), Laurent Thévenot (expliquant son rapport à Paul Ricœur), Philippe Chanial ou Alain Caillé (interrogeant la place de la question de la reconnaissance au sein de la tradition sociologique) : la sociologie n'est-elle pas susceptible de trouver son unité théorique et paradigmatique propre qu'à la condition de s'affranchir définitivement de l'utilitarisme des théories du choix rationnel – qui enferme par nature dans le seul registre, trop étroit, des problématiques de la redistribution – pour se penser comme une théorie générale de la reconnaissance, de l'être humain en quête de reconnaissance sociale ? C'est dans cette direction en tout cas que Jean-Louis Laville commence, par exemple, à réinterroger la sociologie économique.

Qu'on permette enfin, pour finir, à l'auteur de ces lignes d'abuser de son privilège d'éditeur pour suggérer que la théorie de l'homme en quête de reconnaissance a toutes les chances de se révéler identique à la théorie de l'homme qui donne, de l'homme qui entre dans le cycle du donner-recevoir et rendre. Qu'une théorie sociologique de la quête de reconnaissance sera anti-utilitariste ou ne sera pas. Hegel et Marcel Mauss, même combat ?

Bibliographie

- CAILLÉ Alain et LAZZERI Christian (coordonné par), *La Reconnaissance aujourd'hui*, à paraître aux Éditions du CNRS, Paris.
- CUSSET Yves, 2005, *French Theory*, La Découverte, Paris.
- FRASER Nancy, 2005, *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, La Découverte, Paris.
- GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate*, Éditions de Minuit, Paris.
- HONNETH Axel, 2000, *La Lutte pour la reconnaissance*, Éditions du Cerf, Paris.
- 2006, *La Société du mépris*, La Découverte, Paris.
- KOJÈVE Alexandre, 1980, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris.
- SMITH Dennis, 2006, *Globalization. The Hidden Agenda*, Polity Press, Cambridge.

représentation ne l'est pas. Voilà qui donne raison *a contrario* à ceux qui pensent que la justice ne peut certainement pas se résumer à donner satisfaction à toutes les quêtes de reconnaissance.