

LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE :
UNE NOUVELLE THÉORIE EXPLICATIVE
DE L'ÉVOLUTION DU DROIT INTERNATIONAL ?
A PROPOS DE « POUR UNE SOCIÉTÉ INTERNATIONALE JUSTE.
ENTRE DROIT DU DÉVELOPPEMENT ET RECONNAISSANCE »,
D'EMMANUELLE TOURME JOUANNET

OLIVIER DE FROUVILLE

*Professeur à l'Université Panthéon-Assas,
Membre de l'Institut Universitaire de France*

« Car l'être humain est l'acte
de reconnaître et d'être reconnu.
L'homme est toujours au moins deux,
et il ne peut exister en acte qu'à deux,
dans et par une relation de reconnaissance »¹.

La phrase est de Kojève, mais elle pourrait aussi bien être d'Axel Honneth. Même si l'un et l'autre ne se fondent pas sur le même moment de la pensée hégélienne, ils en retiennent tous deux la centralité de la reconnaissance dans la conception du social, du politique et du juridique. Et sans aller jusqu'à considérer la reconnaissance comme un nouveau « phénomène social total »², reprenant en cela l'expression de Marcel Mauss à propos du don, nul ne peut contester aujourd'hui sérieusement la pertinence du concept pour décrire un certain nombre de phénomènes et de tendances contemporains. Cette centralité de la reconnaissance se vérifie tant sur le plan d'une phénoménologie du rapport à autrui que d'une ontologie sociale. A cet égard, Axel Honneth a posé de bonnes questions, ce qui explique sans doute la résonance de son discours dans toutes les disciplines qui réfléchissent aux évolutions des sociétés à l'âge démocratique. Sur le plan juridique, en particulier, il en résulte que le droit moderne, dont le projet est par définition démocratique, se doit nécessairement d'être un « droit de la

¹ A. KOJEVE, *Esquisse d'une phénoménologie du droit* [1943], Paris, Gallimard, 1981, p. 243.

² A. CAILLE (dir.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La découverte, « bibliothèque du M.A.U.S.S. », 2007, 302 p.

LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

reconnaissance » ou, à tout le moins, d'inclure certaines branches dont l'objet serait de corriger les tendances réifiantes d'autres branches du droit.

C'est ce « statut » particulier de la reconnaissance dans le droit démocratique que j'aimerais examiner dans un premier temps (I), avant d'en venir plus spécifiquement à la problématique du droit international, ce qui me permettra d'explicitier comment je comprends le « droit international de la reconnaissance » mis en avant par Emmanuelle Tourme Jouannet dans son ouvrage (II).

I. LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE ET LES PROMESSES DU DROIT MODERNE

Dans un premier temps, il s'agit d'expliquer en quoi la théorie de la lutte pour la reconnaissance est impossible à dissocier d'une théorie bien comprise de la modernité juridique dans sa dimension démocratique et égalitaire (A). Après cet aperçu de la théorie telle que je la comprends, il semble utile d'examiner deux approches critiques pertinentes non seulement en général, mais plus particulièrement lorsque, comme on le verra dans la deuxième partie, on les applique au développement contemporain du droit international (B).

A. Lutte pour la reconnaissance et théorie de la démocratie

Le premier intérêt de la lutte pour la reconnaissance rapportée au droit est de fournir une théorie au moins partiellement explicative de la genèse de certaines normes juridiques. Nous allons tout d'abord analyser cette théorie, essentiellement à travers l'interprétation qu'en donne Axel Honneth, afin de nous interroger sur son apport dans la construction d'une théorie du droit. Puis nous verrons en quoi, selon nous, cette théorie de la reconnaissance a toujours besoin de la théorie de la discussion pour être vraiment signifiante sur le plan de la compréhension du phénomène juridique.

1. La théorie de la lutte pour la reconnaissance et le droit de Hegel à Honneth

Dans son *Esquisse de la phénoménologie du droit*, Kojève fait déjà de l'*Anerkennung*³ hégélienne la « source » de l'Idée de Justice, dont le droit constitue la réalisation concrète. S'appuyant sur la pensée du Hegel de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Kojève identifie l'origine de la lutte pour la reconnaissance dans le « désir de désir » qui se comprend comme un désir de reconnaissance⁴. Ce désir de désir entraîne une lutte qui commence dans

³ La reconnaissance.

⁴ A. KOJEVE, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981, p. 237, § 35 : « L'être spécifiquement humain se crée à partir de l'animal Homo sapiens dans et par l'acte (libre par définition) qui satisfait un désir (*Begierde*), portant sur un autre désir pris en tant que désir. [...] Le désir qui porte sur un autre désir peut donc être appelé *désir anthropogène* ». Et plus loin,

l'égalité des deux adversaires, mais s'achève par la victoire de l'un (le Maître) sur l'autre (l'Esclave), avant de trouver sa synthèse dans un nouvel état de l'existence pacifiée, celui de « l'Etat universel et homogène »⁵ dans lequel l'homme s'actualise par une synthèse de la maîtrise et de la servitude sous la forme du Citoyen.

A cette phénoménologie fondée sur la dialectique du Maître et de l'Esclave, Axel Honneth offre, dans l'ouvrage fondateur de sa pensée⁶, une alternative qui s'inspire de l'œuvre du jeune Hegel de la période d'Iéna, selon lui plus féconde dans la visée d'une ontologie sociale et d'une compréhension du rôle de la lutte pour la reconnaissance au regard du droit moderne. La spécificité de la lutte pour la reconnaissance vient ici du fait qu'elle est engendrée par le droit moderne en même temps qu'elle est le moyen du développement de ses potentialités. Car la lutte pour la reconnaissance ne prend en effet véritablement sens que dans le contexte du droit moderne, porteur d'un projet démocratique d'égalisation des conditions : dans sa double affirmation de l'autonomie du sujet et d'égalité des droits, le droit moderne est à la source d'attentes sociales fortes de la part des groupes pour lesquelles ces promesses sont hors d'atteinte. La marginalisation, l'exclusion de groupes entiers de la société est ressentie comme une non-reconnaissance, dont la traduction violente se matérialise dans ce qu'Honneth désigne sous le concept de « mépris ». S'inspirant du modèle de socialisation du soi issue des travaux de la période de Iéna ainsi que de la « psychologie sociale » de George Herbert Mead, Honneth définit trois sphères de la reconnaissance intersubjective : l'amour, le droit et la solidarité. A chacune de ces sphères correspond une forme de rapport pratique à soi.

L'amour comprend « toutes les relations primaires qui, sur le modèle des rapports érotiques, amicaux ou familiaux, impliquent des liens affectifs

pp. 239-240 : « Or qu'est-ce que ce désir anthropogène, ce désir du désir ? [...] Disons donc que désirer un désir, c'est vouloir être "reconnu" (*anerkannt*). Le désir du désir, c'est-à-dire le désir anthropogène est le désir de la "reconnaissance" (*Anerkennen*). Par conséquent, si l'homme est l'acte par lequel il satisfait son désir du désir, il n'existe en tant qu'être humain que dans la mesure où il est *reconnu* : la reconnaissance d'un homme par un autre homme est son être même. (Comme le dit Hegel : "*Der Mensch ist Anerkennen.*") ».

⁵ *Ibidem*, p. 254. Voir aussi p. 392 : « Nous voyons ainsi qu'on aboutit au même résultat soit en partant du Droit international (public), soit en prenant pour point de départ le Droit interne. En s'actualisant pleinement et complètement, les deux Droits aboutissent au Droit fédéral, c'est-à-dire au Droit interne d'un Etat fédéral ou d'une Fédération mondiale. [...] Le « Droit international public » n'est donc pas un droit *sui generis*. Il n'y a qu'un seul Droit, qui est le Droit interne (la Société qui le réalise étant à la limite l'Humanité). Mais dans la mesure où le Droit n'existe qu'en puissance et s'applique aux interactions entre Etats souverains, on peut l'appeler « Droit international public ». Seulement ce Droit n'existe par définition qu'en puissance et il se transforme en droit interne (fédéral) en s'actualisant. C'est pourquoi il tend à se supprimer soi-même en tant qu'international ».

⁶ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, première édition en Allemand en 1992, trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2010, 352 p.

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

puissants entre un nombre restreint de personnes »⁷ et constitue la condition de la « confiance en soi ». Le droit – qui est le droit de la modernité – « doit désormais pouvoir être compris comme l'expression des intérêts universalisables de tous les membres de la société, de sorte qu'il exige lui-même de n'admettre ni exception ni privilège »⁸. Le rapport à soi qui en découle est celui du « respect de soi »⁹, le terme de « respect » devant ici être entendu au sens de l'impératif catégorique kantien¹⁰. Enfin, la solidarité traduit le besoin des sujets humains d'une reconnaissance en termes d'estime sociale « qui leur permet de se rapporter positivement à leurs qualités et à leurs capacités concrètes »¹¹. Autrement dit, si le droit met l'accent sur l'universalité du sujet et des droits, la solidarité porte sur l'affirmation des particularités. A cette reconnaissance correspond l'« estime de soi », qui souligne, au-delà de l'universalité du sujet au regard du droit moderne, l'altérité inhérente à chaque être humain.

La lutte pour la reconnaissance traverse les trois sphères, mais Honneth ne fait pas mystère du fait que c'est dans la sphère du droit que les attentes normatives sont initialement produites : le droit moderne est en quelque sorte l'élément déclencheur de la lutte, ce que Tocqueville avait parfaitement analysé en son temps comme on le rappellera plus loin. Honneth ne décrit rien d'autre que cette dynamique de l'égalité qui pousse à une double extension : celle du cercle des sujets de droit « égaux » et donc titulaires des « droits de l'Homme » (c'est-à-dire des droits reconnus à tous les sujets) ; et celle de la catégorie des droits eux-mêmes, avec la succession des « générations » de droits, les nouvelles venant corriger ce qui, dans les précédentes, restait de myopie à l'égard des souffrances sociales¹².

Par ailleurs, à chaque sphère correspond un type particulier de non reconnaissance atteignant le seuil du « mauvais traitement » et comportant donc la dimension d'une faute morale. Comme on l'a dit, Honneth regroupe ces formes de non reconnaissance sous le concept général de « mépris »¹³.

⁷ *Ibidem.*, p. 117.

⁸ *Ibid.*, p. 134.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 137.

¹¹ *Ibid.*, p. 147.

¹² *Ibid.*, pp. 138-144.

¹³ Il est intéressant de noter que le terme de « mépris » est déjà employé par Jean-Jacques Rousseau dans un sens très proche de celui qu'Honneth lui donne, à ceci près que Rousseau n'y voit pas la cause effective de la lutte pour la reconnaissance, mais plutôt du développement de la violence dans les stades premiers de la formation de la société (sans institutions suffisamment développées pour limiter les effets de cette socialisation première entre individus). V. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'égalité parmi les hommes* (1755), Seconde partie, in *Œuvres complètes*, éd. G. Mairat, Paris, Le livre de poche, 1992, p. 115 : « Sitôt que les hommes eurent commencé à s'apprécier mutuellement et que l'idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit, et il ne fut plus possible d'en manquer impunément pour personne. De là

Ainsi, « [l]a violence physique représente le type de mépris qui blesse durablement la confiance que le sujet a acquise, grâce à l'expérience de l'amour [...] Ce qui est nié ici, c'est la capacité même du sujet à disposer librement de son propre corps, telle qu'elle s'est constituée au cours des expériences affectives dont dépend le processus de socialisation »¹⁴. L'atteinte au respect de soi, dans la sphère du droit, renvoie en revanche aux

*« expériences d'humiliation qui peuvent affecter aussi le respect moral [que la personne] se porte : il s'agit des modes de mépris personnel dont un sujet est victime lorsqu'il se trouve structurellement exclu de certains droits au sein de la société. [...] A cet égard, l'expérience de la privation de droits est typiquement liée à une perte du respect de soi, c'est-à-dire à l'incapacité de s'envisager soi-même comme un partenaire d'interaction susceptible de traiter d'égal à égal avec tous ses semblables »*¹⁵.

Enfin, le mépris qui caractérise la non-reconnaissance dans la sphère de la solidarité s'analyse en une forme d'humiliation « qui consiste à juger négativement la valeur sociale de certains individus ou de certains groupes ».

Selon l'analyse d'Honneth, qui semble assez juste sur ce point,

*« c'est seulement avec la forme pour ainsi dire évaluative du mépris, ce regard de dénigrement porté sur des modes de vie individuels et collectifs, qu'on aborde réellement l'attitude qui est aujourd'hui couramment désignée comme une "offense" ou une "atteinte à la dignité" d'autrui. [...] Pour l'individu, l'expérience d'un tel déclassement social va donc de pair avec une perte de l'estime de soi, il n'a plus aucune chance de pouvoir se comprendre lui-même comme un être apprécié dans ses qualités et ses capacités caractéristiques »*¹⁶.

Outre cette phénoménologie de la lutte pour la reconnaissance ancrée dans les acquis de la sociologie et la psychologie, l'apport principal de l'analyse honnethienne réside dans une mise en exergue des sentiments moraux dans les luttes sociales. Honneth, qui a beaucoup lu les sociologues, se plaint de ce que la sociologie ne situe les luttes sociales que dans un horizon dominé par les intérêts des différents groupes composant la société : le moteur du changement social trouverait son origine dans une conflictualité essentiellement utilitariste. Or Honneth veut montrer que, sans que l'explication par les intérêts soit pour autant exclue, il faut également faire une place aux motivations morales dans les luttes sociales. Ce que la théorie de la

sortirent les premiers devoirs de la civilité, même parmi les sauvages, et de là tout tort volontaire devint un outrage, parce qu'avec le mal qui résultait de l'injure, l'offensé y voyait le mépris de sa personne, souvent plus insupportable que le mal même. C'est ainsi que chacun punissant le mépris qu'on lui avait témoigné d'une manière proportionnée au cas qu'il faisait de lui-même, les vengeances devinrent terribles, et les hommes sanguinaires et cruels ».

¹⁴ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 163.

¹⁵ *Ibidem*. pp. 163-164.

¹⁶ *Ibid.*, p. 164-165.

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

reconnaissance met au jour, c'est que la lutte pour la reconnaissance prend très souvent racine dans l'expérience du mépris : et c'est cette expérience du mépris, à travers la violence physique, l'humiliation ou l'atteinte à la dignité, qui conduit à des mouvements collectifs de revendication des promesses faites par le droit moderne. Aussi la théorie de la reconnaissance ne se comprend-elle pas seulement comme rendant compte « de l'émergence des luttes sociales, mais aussi comme l'horizon d'interprétation d'un processus de formation morale »¹⁷.

Autrement dit, si l'on revient au droit, la lutte pour la reconnaissance vue par Honneth permet d'une part de mieux comprendre la genèse du droit et d'autre part d'appréhender la dynamique du droit lui-même, c'est-à-dire le sens profond de son évolution à l'époque moderne.

D'un côté, en effet, la lutte pour la reconnaissance peut venir s'insérer dans une théorie sociologique du droit qui, comme chez Duguit ou Scelle, voit dans la rencontre entre le « fait social » et le pouvoir la source réelle du droit. Comme on l'a montré ailleurs, une telle conception manque sa cible par son incapacité à donner une explication de la manière dont s'articulent concrètement le fait, le pouvoir et la validité¹⁸. La lutte pour la reconnaissance fournit une partie de l'explication en établissant un lien systématique entre certains faits sociaux et les caractéristiques du droit moderne.

D'un autre côté, la théorie de la reconnaissance donne également des indications précieuses sur le sens de l'évolution du droit moderne, comme s'orientant vers un élargissement continu des relations de reconnaissance. Honneth montre en effet que le premier acquis de la modernité est de provoquer une différenciation des sphères de reconnaissance. Avec la double consécration de l'égalité et de l'autonomie des sujets, les relations de reconnaissance au sein des trois sphères que sont l'amour, le droit et la solidarité sont dissociées. Le respect des droits et l'estime sociale ne sont plus tributaires de l'appartenance à une famille ou un clan tandis que le respect de soi (fondé sur des droits universels) ne détermine plus l'estime de soi et inversement. Ce n'est plus l'honneur qui conditionne l'attribution de droits (privilèges), mais le seul fait d'être un Homme et, comme le remarque Honneth, « [n]ous pouvons reconnaître un individu en tant que personne sans pour autant apprécier ses services ni son caractère »¹⁹. Mais le deuxième acquis est le plus important et le plus significatif : une fois les sphères totalement dissociées, chacune dévoile un potentiel de développement infini

¹⁷ *Ibid.*, p. 201.

¹⁸ O. DE FROUVILLE, « On the theory of the international constitution », in D. Alland, V. Chetail, O. de Frouville, J. Vinuales, *Ecrits en l'honneur du professeur Pierre-Marie Dupuy*, Leiden/Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2014, pp. 77-103.

¹⁹ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 137.

des relations de reconnaissance et devient, dès lors, l'objet de luttes incessantes. Au fond, comme l'admet Axel Honneth, la théorie de la lutte pour la reconnaissance telle qu'il la développe a essentiellement pour objet de mettre en lumière ce processus d'élargissement continu des relations intersubjectives de reconnaissance :

« C'est seulement maintenant [dans la période de réalisation du droit moderne dans les démocraties modernes] que la relation juridique – avec ses possibilités d'universalisation et de concrétisation – et la communauté de valeurs – avec ses possibilités d'individualisation et d'égalisation – intègrent des structures normatives auxquelles on accède par l'expérience émotionnelle du mépris, et dont on peut se réclamer dans les luttes qui résultent de cette expérience. De telles formes collectives de résistance trouvent leur terrain dans des sémantiques subculturelles qui fournissent aux sentiments d'injustice un langage commun, où s'annoncent – si indirectement que ce soit – les possibilités d'un élargissement des relations de reconnaissance. Décrire l'itinéraire idéal au cours duquel ces luttes ont pu libérer le potentiel normatif du droit moderne et des rapports d'estime sociale, telle est la fonction du cadre interprétatif que nous cherchons à définir »²⁰.

2. Lutte pour la reconnaissance et théorie de la discussion

Toutefois, la théorie ne va pas jusqu'à expliciter la manière dont ces faits sociaux acquièrent une pertinence dans l'espace public et sont finalement pris en compte par le pouvoir en vue de produire du droit valide. A cet égard, il me semble que, malgré les critiques périphériques qu'elle lui adresse, la théorie de la lutte pour la reconnaissance n'a pas pour ambition de se substituer à la théorie de la discussion développée par le prédécesseur de Honneth à Francfort, Jürgen Habermas. Il faut, à tout le moins, combiner les deux théories si l'on veut espérer comprendre non seulement la dynamique des luttes, mais également les principes qui président à l'évolution du droit moderne.

Ce qui m'intéresse en particulier ici, c'est la manière dont Habermas a su expliquer – en partant de la théorie de la discussion – ce que l'on peut appeler la « dynamique des droits de l'Homme » dans les sociétés dans lesquelles les droits de l'Homme ont été intégrés à l'ordre juridique en tant que normes positives et justiciables. Habermas a montré comment les droits de l'Homme devenaient l'outil par lequel les exclusions opérées sur leur fondement étaient traquées et progressivement éliminées – en vertu d'une dynamique menant progressivement de l'égalité formelle autrefois dénoncée par Marx à une égalité concrète, sensible aux différences :

« Le débat sur les droits de l'homme est lui aussi censé faire entendre toutes les voix. C'est pourquoi il avance lui-même les critères à la lumière desquels les infractions, même latentes, à ses propres exigences peuvent être repérées

²⁰ *Ibidem.*, p. 203.

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

et corrigées. [...] en effet, ces droits, qui exigent que l'autre soit inclus dans le champ de leur application, fonctionnent en même temps comme senseurs capables de détecter les exclusions pratiquées en leur nom »²¹.

Sur cette base, Habermas montre qu'il n'est nul besoin, comme le fait Charles Taylor, de distinguer entre deux versions du libéralisme, l'une centrée sur les droits individuels et l'autre sur les droits collectifs, la seconde venant en quelque sorte « corriger » la cécité de la première aux différences culturelles. Contre la conception réductionniste que Taylor se fait des droits de l'Homme, Habermas réaffirme la « co-originarité » de l'autonomie publique et de l'autonomie privée dans le droit moderne : les droits de l'Homme ne se bornent pas à garantir les droits propres à la « liberté des Modernes », mais exigent également la « liberté des Anciens ». Il y a donc un lien interne entre démocratie et droits de l'Homme qui fait que ces derniers ne peuvent rester aveugles aux différences : celles-ci sont nécessairement prises en compte du fait de l'inclusion, dans la sphère démocratique, de toutes les voix, y compris celles des personnes qui, du fait de leur appartenance à un groupe, se sentent discriminées²². Dès lors, Habermas montre qu'il n'y a non seulement pas de contradiction entre les droits de l'Homme et la reconnaissance, mais qu'au contraire, « une théorie des droits bien comprise requiert précisément une politique de la reconnaissance qui protège l'intégrité de l'individu, y compris dans les contextes de vie qui forment son identité »²³. Et suivant en cela Honneth, il souligne que « sans les mouvements sociaux et sans les luttes politiques, cette réalisation serait difficile à traduire dans les faits »²⁴.

B. Approches critiques

Plusieurs critiques importantes ont été adressées à la théorie de la lutte pour la reconnaissance. Il me semble ici important, pour notre propos, d'en relever deux : la première est purement interne, dans la mesure où elle est formulée par Honneth lui-même, comme une sorte de correctif à la formulation initiale de la lutte pour la reconnaissance ; la seconde est externe et articulée notamment par Nancy Fraser. *Premièrement* la non-reconnaissance prend,

²¹ J. HABERMAS, « Le débat interculturel sur les droits de l'homme », in J. Habermas, *L'intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, pp. 247-248.

²² J. HABERMAS, « La lutte pour la reconnaissance dans l'Etat de droit démocratique », in Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine, op. cit.*, p. 210 : « Car, en dernière instance, les sujets de droit privés ne peuvent pas même jouir d'une égalité de leurs libertés subjectives si, dans l'exercice commun de leur autonomie civique, ils ne prennent pas conscience des intérêts et des critères légitimes et s'ils ne s'entendent pas sur les aspects pertinents sous lesquels, chaque fois, ce qui est pareil devra être traité pareillement, et ce qui diffère, différemment ».

²³ *Ibidem*, pp. 210-211.

²⁴ *Ibid.*, p. 211. Et plus récemment, dans le même sens, v. « La conception de la dignité humaine et l'utopie réaliste des droits de l'homme », in J. Habermas, *La constitution de l'Europe*, Paris, Gallimard, coll. Nrf essais, trad. Ch. Bouchindhomme, 2012, p. 152, avec la note n°36.

dans les sociétés modernes capitalistes, des formes autres que le mépris, plus insidieuses. Comme ces formes de non-reconnaissance sont en quelque sorte inhérentes au droit moderne et à l'économie de marché, elles semblent en quelque sorte hors d'atteinte des luttes pour la reconnaissance qui n'apportent pas, à cet égard, de solutions satisfaisantes sur le plan éthique. *Deuxièmement*, il semble difficile, dans la réalité sociale, de distinguer entre des luttes « authentiques » de reconnaissance et des revendications qui cherchent en fait davantage à valoriser l'identité particulière d'un groupe au détriment des autres et qui, de ce fait, présentent des risques de fragmentation de la société plutôt que d'intégration sociale.

1. Lutte pour la reconnaissance et réification

Il me semble que l'on peut réintroduire la première critique en partant de l'anthropologie philosophique de Jean-Jacques Rousseau et des réflexions prémonitoires d'Alexis de Tocqueville sur la théorie de la démocratie²⁵. Rousseau, d'abord, en ce qu'il montre les limites de l'identification au semblable dans toute société quelle qu'elle soit, y compris la société démocratique. Ce sentiment naturel que Rousseau nomme la *pitié* – ce que nous nommerions aujourd'hui la compassion – ne trouve en effet à se déployer qu'à l'état naturel ou, ce qui revient au même, dans une spontanéité qui, par définition, est à la fois fragile et éphémère. Si tout être humain peut en effet imaginer l'autre comme son semblable, une telle imagination est brouillée lorsque l'homme rentre en société : et l'émotion spontanée peut disparaître totalement au profit d'un sentiment construit qui conduit les individus jusqu'au meurtre de leurs semblables²⁶. On y reviendra à propos du droit international, que Rousseau juge durement à cet égard²⁷. Pour Rousseau, la solution à une telle difficulté réside à la fois dans les institutions politiques et dans l'éducation. C'est par le contrat social²⁸, mais aussi en formant de *bons* citoyens dès l'enfance, qui aiment leur patrie plus

²⁵ Je dois à la lecture des écrits de Myriam Revault D'allones d'avoir attiré mon attention sur cet aspect de l'œuvre de ces deux auteurs. Voir en particulier *L'Homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008.

²⁶ *Discours sur l'origine et les fondements de l'égalité parmi les hommes*, in *Ecrits politiques*, op. cit. note n° 12, p. 101 : « C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même ; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige ; c'est la philosophie qui l'isole ; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant : péris si tu veux, je suis en sûreté. Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre ; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine ».

²⁷ Voir citation *infra*.

²⁸ Par exemple, *Du contrat social*, livre 1, chapitre VIII « De l'état civil » in *Ecrits politiques*, op. cit., p. 231 : « Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme qui jusque là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants ».

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

qu'eux-mêmes²⁹, que l'on peut parvenir à contrer la dénaturation de l'être humain du fait de l'entrée en société.

La réflexion d'Alexis de Tocqueville oppose le modèle aristocratique et le modèle démocratique. Le règne de l'égalité qui vient avec la démocratie fait de tous les citoyens des semblables. En même temps qu'elle unifie les sentiments et les opinions, qu'elle rend possible l'émotion à l'égard de la souffrance de tout autre, la vie démocratique tend également à éloigner les citoyens les uns des autres. Comme le montre Tocqueville, à la lumière d'un de ces paradoxes lumineux dont il a le secret, l'émotion pour autrui perd en intensité ce qu'elle gagne en extension : au fur et à mesure que le cercle des « semblables » s'élargit, la sympathie pour l'autre s'épuise et l'individu tend à se replier sur le cercle de ceux qui lui sont le plus proches, voire à se replier sur soi dans un égocentrisme sans limite³⁰. L'imagination du semblable facilitée par les institutions politiques de la modernité s'accompagne ainsi, paradoxalement, d'une indifférence croissante pour le semblable. La conscience d'appartenance à un groupe qui crée la solidarité sociale s'affaiblit dans une société toujours davantage fondée sur la division du travail entre égaux et non plus sur le sentiment d'appartenance à un groupe caractérisé par des traits spécifiques. Le remède trouvé par les Américains à de telles dérives réside dans les institutions politiques³¹ et civiles³², particulièrement au niveau local, dans le droit et la liberté de la presse qui

²⁹ Par exemple, parmi d'autres, *Discours sur l'économie politique, in Ecrits politiques, op. cit.*, p. 164 : « L'éducation publique sous des règles prescrites par le gouvernement, et sous des magistrats établis par le souverain, est donc une des maximes fondamentales du gouvernement populaire ou légitime. Si les enfants sont élevés en commun dans le sein de l'égalité, s'ils sont imbus des lois de l'Etat et des maximes de la volonté générale, s'ils sont instruits à les respecter par-dessus toutes choses, s'ils sont environnés d'exemples et d'objets qui leur parlent sans cesse de la tendre mère qui les nourrit, de l'amour qu'elle a pour eux, des biens inestimables qu'ils reçoivent d'elle, et du retour qu'ils lui doivent, ne doutons pas qu'ils n'apprennent ainsi à se chérir mutuellement comme des frères, à ne vouloir jamais que ce que veut la société, à substituer des actions d'hommes et de citoyens au stérile et vain babillage des sophistes, et à devenir un jour les défenseurs et les pères de la patrie dont ils auront été si longtemps les enfants ».

³⁰ Voir *De la démocratie en Amérique*, Deuxième partie, Chapitre II « De l'individualisme dans les pays démocratiques », GF Flammarion, tome II, par exemple, p. 126 : « Chaque classe venant à se rapprocher des autres et à s'y mêler, ses membres deviennent indifférents et comme étrangers entre eux. L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi ; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part ».

³¹ *Ibidem*, Chapitre IV « Comment les Américains combattent l'individualisme par des institutions libres », en part. p. 132, cette mention de « l'agir ensemble » que nous retrouverons plus loin chez Heidegger : « Les Américains ont combattu par la liberté l'individualisme que l'égalité faisait naître, et ils l'ont vaincu. Les législateurs de l'Amérique n'ont pas cru que pour guérir une maladie si naturelle au corps social dans les temps démocratiques et si funeste, il suffisait d'accorder à la nation tout entière une représentation d'elle-même ; ils ont pensé que, de plus, il convenait de donner une vie politique à chaque portion du territoire, afin de multiplier à l'infini, pour les citoyens, les occasions d'agir ensemble, et de leur faire sentir tous les jours qu'ils dépendent les uns des autres ».

³² Voir le chapitre V « De l'usage que les Américains font de l'association dans la vie civile » ; chapitre VI « Du rapport des associations et des journaux » ; chapitre VII « Rapports des associations civiles et des associations politiques ».

entretiennent le goût des citoyens pour le « public », mais aussi par une « doctrine de l'intérêt bien entendu »³³, en vertu de laquelle il est dans l'intérêt de chacun d'être un bon citoyen.

Sur ce plan, il me semble que la pensée de Tocqueville anticipe ce qui sera l'un des prolongements de la théorie de la lutte pour la reconnaissance d'Axel Honneth, à savoir sa réinterprétation du concept de *réification* à partir des écrits de Georg Lukács.

Selon la manière dont je comprends ce concept tel que reformulé par Honneth, la réification vise certains dénis de reconnaissance qui ne vont pas jusqu'aux pratiques désignées sous le concept générique de mépris. Car la réification n'emporte jamais en elle-même, dit Honneth, une *faute morale*, contrairement aux différentes formes de mépris qui, toujours, sont réprouvées par la morale. Au fond, la réification relève de quelque chose de plus banal qui est inhérent à la dynamique des sociétés modernes et que Honneth caractérise comme *oubli de la reconnaissance*. Pour caractériser cet oubli, Honneth recourt à la phénoménologie existentielle de Heidegger dont, selon son habitude, il vient conforter les principes à partir de travaux plus empiriques dans le domaine de la sociologie et de la psychologie.

Il n'est pas anodin, à cet égard, que Honneth, abordant la question d'une phénoménologie du rapport à autrui, préfère se référer à Heidegger plutôt qu'à Husserl. Chez Heidegger, le *Dasein* est non seulement *être-là* dans le monde mais aussi en même temps *être-avec*, et non monade, c'est-à-dire pur *ego* à partir duquel s'effectue la saisie analogisante d'autrui :

« Sur la base de cet être-au-monde affecté d'un "avec", le monde est chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *Dasein* est monde commun [*Mitwelt*]. L'être-au est être-avec [*Mitsein*] en commun avec d'autres. L'être-en-soi de ceux-ci à l'intérieur du monde est coexistence [*Mitdasein*] »³⁴.

Il en résulte que l'être-avec est *existentiellement* constitutif de l'être-au-monde. Le phénomène correspondant à cette relation du *Dasein* avec ses semblables est appelé « souci » par Heidegger, par opposition à la « préoccupation » manifestée à l'égard des objets (les « *utiles* »)³⁵. Cette conception existentielle permet à Honneth de confirmer son intuition d'une primauté de la reconnaissance à la fois sur le plan chronologique et sur le

³³ Voir le chapitre VIII « Comment les Américains combattent l'individualisme par la doctrine de l'intérêt bien entendu ».

³⁴ M. HEIDEGGER, *Etre et temps* (1976), § 26, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, trad. F. Vezin, pp. 160-161.

³⁵ *Ibidem*, p. 163 : « Mais l'étant avec lequel le *Dasein* en tant qu'être-avec entre en rapport n'a pas le genre d'être de l'util en usage, il est lui-même *Dasein*. Cet étant n'est pas ce qui préoccupe, il se tient au contraire dans le *souci mutuel* ».

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

plan « *catégorial* »³⁶. Honneth compare le « souci » heideggerien à l'idée de « participation engagée » chez Georg Lukács.

A vrai dire, dans cette comparaison, Honneth omet de dire que, chez Heidegger, le « souci » se situe toujours entre deux « possibilités extrêmes », la première se chargeant « pour le compte de l'autre de ce dont il y a lieu de se préoccuper » et la seconde visant « l'existence de l'autre et non une quelconque chose dont il se préoccupe » et qui « aide l'autre à y voir clair dans son propre souci et à se rendre libre pour lui »³⁷. Il en résulte deux formes « d'être-en-compagnie » qui, en tout état de cause, ne rassemblent jamais qu'« autour d'une préoccupation commune » : l'être-en-compagnie de ceux qui sont employés à la même tâche et qui, dit Heidegger, « ne se nourrit souvent que de méfiance » ; et l'être-en-compagnie fondé sur « l'engagement dans la même tâche » qui constitue la seule façon « d'être authentiquement liés ensemble », « permet seule un rapport direct à la tâche entreprise » et « met l'autre face à sa liberté pour lui-même »³⁸.

Mais cette distinction, loin de remettre en cause les conclusions d'Honneth, ne fait que renforcer la pertinence de l'analogie qu'il opère entre « souci » comme participation engagée et reconnaissance. Car c'est bien la même idée, semble-t-il, qui oppose de manière radicale *l'emploi* (typique de la société capitaliste critiquée dans une optique marxiste par Lukács) et *l'engagement commun* dans une même tâche ou « préoccupation commune ». Ce que veut dénoncer Lukács, en effet – et que dénonce également Heidegger à travers son ontologie fondamentale – c'est la tendance réifiante des sociétés modernes, qui tendent à faire de l'homme le simple instrument de la réalisation d'une fin utile. Le problème de *l'emploi*, tel que le conçoit Heidegger, est que le souci mutuel s'y trouve déformé (il n'est pas *authentique*) par la préoccupation (donc orientée vers les choses) de celui qui se soucie de l'autre : le souci devient en quelque sorte le point de passage obligé d'une préoccupation qui s'impatiente (Heidegger parle de *se précipiter à l'aide* de l'autre pour prendre sa place).

C'est à partir de cette analogie entre le *souci* et la *reconnaissance* envisagée comme émotion première pré-cognitive que Honneth peut qualifier la réification comme *oubli de la reconnaissance*. Car la reconnaissance ne peut

³⁶ A. HONNETH, *La réification. Petit traité de Théorie critique*, Paris, Gallimard, coll. « Nrf essais », p. 44 : « avec la prudence requise, je substitue au concept heideggerien de "souci" la catégorie de "reconnaissance" tirée de l'œuvre de Hegel. Il me semble possible de cette manière de justifier la thèse selon laquelle, dans la relation humaine à soi-même et au monde, une posture affirmative, en l'occurrence une posture formée par la reconnaissance, précède toutes les autres attitudes aussi bien d'un point de vue génétique que d'un point de vue catégoriel ».

³⁷ *Ibidem*, p. 164.

³⁸ *Ibid.*, p. 165. Cette idée d'engagement dans la même tâche est à rapprocher de l'accent mis sur « l'agir ensemble » comme remède à l'individualisme dans des sociétés égalitaires, voir note *supra* n°28.

être totalement détruite, étant de l'ordre de l'ontologie de la relation avec autrui : elle est seulement *oubliée* par le sujet dont la préoccupation à l'égard de la chose vient en quelque sorte effacer l'encre sympathique de l'émotion première à l'égard d'autrui.

Dans son effort pour affiner le concept de réification développé par Lukács dans une perspective marxiste, Honneth cherche à en extirper toute connotation normative. D'une part, toute réification n'est pas en soi absolument condamnable. Plus exactement, Lukács assimile abusivement, selon Honneth, la réification telle qu'il l'entend comme « chosification » de la personne et la « dépersonnalisation des relations sociales » dans une certaine mesure inhérente aux processus marchands³⁹. On peut se demander, à cet égard, si Honneth n'en revient tout simplement pas à la formulation de l'impératif catégorique chez Kant : « [A]gis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen »⁴⁰ ? Traiter une personne comme un moyen (comme un « util » dirait Heidegger) ne contrevient pas au respect dû à toute personne, à condition toutefois de ne pas « oublier » que ce moyen est aussi une personne digne de respect parce que libre (et donc jamais réductible à une chose). D'autre part, Honneth estime qu'il n'est pas possible de faire, comme chez Lukács, du développement du capitalisme et de l'économie de marché la seule cause de l'oubli de la reconnaissance. Rétablissant la primauté du social sur l'économie, il distingue ainsi deux causes principales à la réification : « ou bien [les êtres humains] participent à une pratique sociale dans laquelle la simple observation d'autrui devient une fin en elle-même, à tel point que toute conscience d'une relation sociale préalable est effacée, ou bien ils se laissent conduire dans leurs activités par un système de conviction qui les contraint à dénier cette reconnaissance originelle »⁴¹.

C'est évidemment dans la première catégorie que Lukács situait la réification inhérente à l'échange marchand : pour autant, selon Honneth, Lukács aurait sous-estimé la protection que le droit confère à la personne dans ce type d'échange. C'est seulement lorsqu'une pratique « observatrice » se trouve soustraite aux rapports juridiques qu'elle présenterait un risque de réification.

A cet égard, on peut légitimement, en tant que juriste, trouver Honneth un peu trop confiant à l'égard du Droit. Certes, le droit moderne repose sur un certain nombre de principes qui donnent corps à l'impératif de respect de toute personne à égalité ; mais il a également pour objet d'accompagner, de

³⁹ *Ibid.*, pp. 109-110.

⁴⁰ E. KANT, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, 2^{ème} section, trad. A. Renaut, *Métaphysique des mœurs*, I, GF Flammarion, p. 108.

⁴¹ A. HONNETH, *La réification*, *op. cit.*, p. 115.

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

faciliter et de diffuser l'exercice du pouvoir dans la société, avec des conséquences qui peuvent s'avérer réifiantes. C'est le droit de l'Etat-providence qui, à cet égard, est souvent en ligne de mire de la critique, soit en tant qu'il gère de grands ensembles (comme les systèmes de protection sociale), soit parce qu'il prétend rétablir ou établir une égalité réelle en distinguant des catégories au sein de la population, avec le risque d'une assignation de l'individu à un groupe caractérisé sur la base de critères définis plus ou moins arbitrairement par la loi.

Ainsi les mouvements sociaux aboutissent-ils à l'échec lorsque, au prétexte d'une revendication de l'égalité réelle, ils renforcent les tendances réifiantes de la société par l'imposition de mesures « positives » mal ajustées. C'est ce que montre Habermas en s'appuyant sur l'histoire du féminisme, produit d'une dialectique entre égalité de droit et égalité de fait. Dans une première phase, l'égalisation des droits au nom d'une « politique libérale » a montré ses limites, en ce que la reconnaissance d'égalité s'opère à partir du modèle masculin dominant dans la société. Mais la seconde phase correspondant aux « politiques de la différence » de l'Etat providence s'est également heurtée à une difficulté majeure, car les mesures positives étaient elles-mêmes le fait d'institutions obéissant à des « modèles d'interprétation traditionnels » et ne faisaient dès lors que « consolider les stéréotypes classiques de l'identité sexuelle »⁴². La solution proposée par Habermas, dès lors, consiste à dépasser l'opposition entre Etat libéral et Etat providence par une « *conception procéduraliste du droit*, selon laquelle le processus démocratique doit assurer *simultanément* l'autonomie privée et l'autonomie publique ; en effet, les droits subjectifs, qui sont censés garantir aux femmes une vie privée autonome, ne peuvent être formulés de façon adéquate si les personnes concernées n'ont pas préalablement articulé et justifié, dans le cadre de débats publics, les aspects chaque fois significatifs pour l'égalité ou l'inégalité de traitement des cas typiques. L'autonomie privée des citoyens égaux en droit ne peut être assurée qu'en activant leur autonomie civique »⁴³.

En définitive, le concept de réification redécouvert par Honneth vient fragiliser ses propres conclusions antérieures quant à la dimension prétendument morale de la lutte pour la reconnaissance. Car ce que la réification met en exergue, c'est la possibilité d'une forme plus insidieuse, plus normale et donc moins visible de déni de la reconnaissance. Une forme qui ne serait pas affectée par les luttes pour la reconnaissance menées à partir de l'expérience du mépris. Toute société générerait un certain niveau stable et incompressible de non reconnaissance que les luttes seraient inaptées à

⁴² J. HABERMAS, « La lutte pour la reconnaissance dans l'Etat de droit démocratique », in J. Habermas, *L'intégration républicaine*, op. cit., p. 212.

⁴³ *Ibidem*, p. 213.

réduire, voire même qu'elles approfondiraient au fil de leurs « acquis ». A un certain stade, la lutte pour la reconnaissance n'en vient-elle pas elle-même à produire les conditions d'une non reconnaissance universelle, d'un solipsisme généralisé, chacun se repliant sur soi dans une contemplation égocentrique, pratiquant un respect indifférent pour les autres, s'estimant au regard de valeurs pour soi définies, et réservant son affectivité à un cercle d'*apparentés* ? Ce retrait sur soi n'est-il pas lui-même le signe de la naissance d'un despotisme, le pouvoir politique étant finalement accaparé par un petit nombre de citoyens, généralement les plus riches, tandis que la masse de la « société civile » borne son activité à la sphère économique ? On en revient à Tocqueville : l'amour de l'égalité croît sans cesse avec l'égalité elle-même ; ce règne de l'égalité rend les citoyens indifférents les uns aux autres, à la fois indépendants et faibles. Si les citoyens égaux sont hostiles à toute autorité, leur faiblesse les conduit à se tourner « vers cet être immense qui seul s'élève au milieu de l'abaissement universel », l'Etat, favorisant ainsi la « centralisation du pouvoir »⁴⁴. Ainsi, « chaque pas [que les nations démocratiques] font vers l'égalité les rapproche du despotisme ». A cet égard, Tocqueville met une nouvelle fois en regard les peuples aristocratiques et les peuples démocratiques : chez les premiers le « pouvoir social se bornait d'ordinaire à diriger et à surveiller les citoyens dans tout ce qui avait un rapport direct et visible avec l'intérêt national ; il les abandonnait volontiers à leur libre arbitre en tout le reste ». Au contraire, chez le second, le pouvoir social devient envahissant, l'administration prend le pas sur le politique.

« Il est évident que la plupart de nos principes ne veulent pas seulement diriger le peuple tout entier ; on dirait qu'ils se jugent responsables des actions et de la destinée individuelle de leurs sujets, qu'ils ont entrepris de conduire et d'éclairer chacun d'eux dans les différents actes de sa vie, et, au besoin de le rendre heureux malgré lui-même.

De leur côté, les particuliers envisagent de plus en plus le pouvoir social sous le même jour ; dans tous leurs besoins, ils l'appellent à leur aide, et ils attachent à tout moment sur lui leurs regards comme sur un précepteur ou sur un guide.

J'affirme qu'il n'y a pas de pays en Europe où l'administration publique ne soit devenue non seulement plus centralisée, mais plus inquisitive et plus détaillée ; partout elle pénètre plus avant que jadis dans les affaires privées ; elle règle à sa manière plus d'actions, et des actions plus petites, et elle s'établit davantage tous les jours, à côté, autour et au-dessus de chaque individu, pour l'assister, le conseiller et le contraindre »⁴⁵.

⁴⁴ A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Troisième partie, Chapitre III « Que les sentiments des peuples démocratiques sont d'accord avec leurs idées pour les porter à concentrer le pouvoir ».

⁴⁵ *Ibidem*, Chapitre V « Que parmi les nations européennes de nos jours le pouvoir souverain s'accroît quoique les souverains soient moins stables ».

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

Ce despotisme rampant est accentué par l'industrialisation dont la conséquence est un surcroît de pouvoir conféré à l'Etat, cela d'autant plus que l'Etat devient lui-même « le plus grand des industriels »⁴⁶. Essayant de se figurer le type de despotisme qui émergera de ce nouvel état des sociétés, Tocqueville y voit un phénomène politique tout à fait nouveau : un « pouvoir immense et tutélaire [...] absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux » :

« Il [ce pouvoir] ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance ; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages ; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ? »⁴⁷

Ce tableau évoque la face sombre de la naissance d'une nouvelle forme de pouvoir, décrit par Michel Foucault bien plus tard en tant que pouvoir sur la vie⁴⁸. Pour Tocqueville, il n'y a toutefois pas de fatalité à l'évolution vers ce nouveau despotisme. Comme le rappelle la dernière phrase admirable de l'ouvrage, « [l]es nations de nos jours ne sauraient faire que dans leur sein les conditions ne soient pas égales ; mais il dépend d'elles que l'égalité les conduise à la servitude ou à la liberté, aux lumières ou à la barbarie, à la prospérité ou aux misères »⁴⁹. Parmi les garanties contre l'oppression, Tocqueville cite la démocratie locale, les fonctionnaires électifs, les associations, la liberté de la presse et le pouvoir judiciaire. Toutes institutions qui, sans obéir à un grand principe, comme chez Rousseau le contrat social, sont de nature à vivifier le goût de la liberté à l'âge de l'égalité.

2. Lutte pour la reconnaissance et lutte pour l'identité

La deuxième critique adressée à la théorie de la reconnaissance porte sur la question de savoir s'il serait possible d'élaborer des critères pertinents à l'aune desquels distinguer les « bonnes luttes » des « mauvaises luttes ».

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, Chapitre VI « Quelle espèce de despotisme les nations démocratiques ont à craindre ».

⁴⁸ Le droit du souverain comme « droit de *faire mourir* ou de *laisser vivre* » est progressivement complété, à partir du XVIII^{ème} siècle, par un « pouvoir de *faire vivre* ou de *rejeter* dans la mort », qui est un « pouvoir sur la vie », se développant lui-même sous deux formes : les *disciplines* ou « *anatomo-politique du corps humain* » et les *contrôles régulateurs* ou « bio-politique de la population ». Selon Foucault, « [c]e bio-pouvoir a été, à n'en pas douter, un élément indispensable au développement du capitalisme ; celui-ci n'a pu être assuré qu'au prix de l'insertion contrôlée des corps dans l'appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques ». M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. *tel*, 1976.

⁴⁹ A. DE TOCQUEVILLE, *op. cit.*, Chapitre VIII « Vue générale du sujet ».

Nancy Fraser met l'accent sur ce caractère ambivalent des luttes pour la reconnaissance à une époque de mondialisation :

« [L]es luttes actuelles pour la reconnaissance se produisent à une époque où l'interaction et la communication trans-culturelles augmentent dans des proportions gigantesques, tandis que l'accélération des migrations et les flux médiatiques mondiaux hybrident et pluralisent les formes culturelles. Certaines luttes pour la reconnaissance cherchent à adapter les institutions à cette condition de complexité accrue. Pourtant, les voies empruntées par beaucoup d'autres contribuent moins à favoriser l'interaction dans le respect au sein de contextes multiculturels qu'à simplifier considérablement et à réifier les identités de groupes. Elles tendent plutôt à encourager le séparatisme, l'intolérance et le chauvinisme »⁵⁰.

Ce « problème de la réification » dénoncé par Nancy Fraser trouverait son origine dans une extension abusive du modèle hégélien de la socialisation du soi sur le terrain politique et culturel : sans citer Honneth, Fraser semble critiquer sa démarche consistant à passer d'une phénoménologie de la socialisation de l'individu à une modélisation des revendications collectives d'identité. Cette superposition abusive d'une « politique de la reconnaissance » et d'une « politique de l'identité » conduirait à hypostasier la question culturelle et, en conséquence, à évincer le problème de la distribution, tout en réifiant les identités. A ce point, l'analyse de Fraser prend le tour d'une critique acerbe d'un communautarisme, *au nom de la reconnaissance* (de la socialisation de l'individu) :

« [L]e modèle identitaire a paradoxalement tendance à renier ses propres prémisses hégéliennes. Parti de l'hypothèse selon laquelle l'identité est dialogique, construite dans l'interaction avec un autre sujet, il finit par valoriser le monologisme, en supposant que les personnes souffrant d'un déni de reconnaissance peuvent et doivent construire seules leur identité »⁵¹.

La critique est convaincante si on la rapporte à la réinterprétation honnethienne du jeune Hegel : Honneth n'a-t-il pas été un peu rapidement en besogne en voulant étendre ses conclusions relatives à la socialisation du soi aux luttes sociales ?

En attendant, la critique de Fraser met le doigt sur ce qui, en France en particulier, fait douter de la capacité du paradigme de la reconnaissance à se substituer à l'idéal républicain d'égalité des citoyens : le risque que, en encourageant les revendications des identités collectives, une telle théorie ne finisse par encourager le communautarisme, qui préparerait les conditions du délitement du lien social et politique. Comment prévenir un tel risque ?

⁵⁰ N. FRASER, « Repenser la reconnaissance », in N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et distribution*, Paris, La découverte/Poche, 2011, p. 72.

⁵¹ *Ibidem*, p. 78.

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

J'aimerais ici présenter deux réponses qui me semblent se fonder l'une sur le droit et l'autre plus généralement sur les institutions politiques et qui, l'une et l'autre, ne sont pas sans écho en droit international.

La première réponse est présentée par Alain Renaut et Sylvie Mesure et porte sur la mise en valeur des droits culturels. Les auteurs commencent par souligner le caractère inéluctable du passage d'un « régime moderne » à un « régime contemporain » ou postmoderne⁵². La modernité s'était construite sur l'égalisation des conditions. Mais cette égalisation a trouvé son prolongement dans une « réduction à l'identique, en n'assurant l'égalisation de l'autre qu'au prix de l'effacement de sa différence, selon diverses modalités allant de la colonisation (où l'éventuelle égalisation de l'autre supposait son assimilation) jusqu'à l'extermination du différent, s'il était supposé ne pouvoir être intégré par l'annulation de sa différence »⁵³. Alain Renaut et Sylvie Mesure dénoncent ici, avec d'autres, une dérive de la modernité, une certaine perversion de la raison des Lumières qui aurait conduit jusqu'aux totalitarismes du XX^{ème} siècle⁵⁴. La période contemporaine se caractériserait en conséquence par le passage à un nouveau « régime » postmoderne, dont le projet serait de « réinscrire la différence au cœur de l'identité »⁵⁵. Un tel projet renverrait lui-même davantage à une question de philosophie pratique qu'à un problème théorico-ontologique. « Autrement dit : jusqu'à quel point et à quelles conditions apprécier la différence (de culture, de genre) comme une valeur à la reconnaissance de laquelle pourrait alors correspondre un droit à se faire valoir en tant que telle ? [...] dans quels cas répondre positivement, dans quels cas répondre négativement ? »⁵⁶ A cet égard, la réponse présentée par les auteurs passe par une insertion dans les ordres juridiques de *droits de l'Homme (individuels et non collectifs) à l'identité culturelle*. Une telle proposition permet de retenir ce qu'il y a de central dans le libéralisme, à savoir la primauté de l'individu par rapport à la collectivité, tout en s'inscrivant « dans la perspective d'une transformation du libéralisme politique par l'approfondissement des exigences du pluralisme culturel »⁵⁷. A cette aune, la « lutte pour la reconnaissance » n'apparaît plus que comme une quête individuelle d'identité, éventuellement exercée à plusieurs. On échapperait ainsi à l'écueil du communautarisme et aux « déformations » d'une lutte aux effets désintégrateurs.

⁵² A. RENAUT, S. MESURE, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1999, pp. 44 s.

⁵³ *Ibidem*, p. 48.

⁵⁴ *Ibid.* : « D'une certaine façon, les totalitarismes de ce siècle, en produisant l'homogénéisation du social, parfois au nom de l'égalisation des conditions, ont correspondu à une monstrueuse dérive à partir de cette figure de l'identité ».

⁵⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 282.

Même inquiétude, autre piste que dessine Paul Ricœur au terme de son « Parcours de la reconnaissance », une piste cette fois se situant davantage au niveau des institutions politiques :

« [L]a demande de reconnaissance affective, juridique et sociale, par son style militant et conflictuel, ne se résout-elle pas en une demande indéfinie, figure du “mauvais infini” ? La question ne concerne pas seulement les sentiments négatifs de manque de reconnaissance, mais bien les capacités conquises, ainsi livrées à une quête insatiable. La tentation est ici d’une nouvelle forme de “conscience malheureuse”, sous les espèces soit d’un sentiment inguérissable de victimisation, soit d’une insatiable postulation d’idéaux hors d’atteinte »⁵⁸.

Face à ce risque, Ricœur oppose l’expérience effective « des états de paix » aboutissant possiblement – et de manière fragile et précaire – à des expériences de reconnaissance pacifiée. Cette expérience, Ricœur la recherche à travers la figure de l’*agapè* qui, elle-même, renvoie à une tentative de cerner ce qui, dans l’institution du don, peut relever d’une *bonne réciprocité* qui se distinguerait de la logique purement marchande : « Le trait le plus important de notre propos réside dans l’ignorance du contre-don, dans l’effusion du don en régime d’*agapè* »⁵⁹. C’est le terme de *gratitude* – qui signifie également en français « reconnaissance » – qui constitue la clé ouvrant vers la possibilité d’une expérience pacifiée de la reconnaissance. Car « la gratitude allège le poids de l’obligation de rendre et oriente celle-ci vers une générosité égale à celle qui a suscité le don initial. [...] C’est sur la gratitude [...] que repose le *bon recevoir* qui est l’âme de ce partage entre la bonne et la mauvaise réciprocité »⁶⁰. Cet espace de paix retrouvé n’est toutefois qu’un intermède dans la lutte, prévient Ricœur, une « clairière ». Il ne s’agit pas de mettre un terme à la lutte pour la reconnaissance, qui est indissociable de l’expérience du don. Mais la *gratitude* qui accompagne le don joue ici le rôle d’un critère de discernement entre des demandes de reconnaissance qui, pour certaines, relèvent de la « conscience malheureuse » évoquée plus haut. Ainsi :

« La lutte pour la reconnaissance reste peut-être interminable : du moins les expériences de reconnaissance effective dans l’échange des dons, principalement dans leur phase festive, confèrent à la lutte pour la reconnaissance l’assurance que la motivation qui la distingue de l’appétit du pouvoir, et la met à l’abri de la fascination par la violence, n’était ni illusoire, ni vaine »⁶¹.

⁵⁸ P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2004, pp. 338-339.

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 344.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 374-375.

⁶¹ *Ibid.*, p. 378.

LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

A ce point, il reste à Ricœur à répondre à une objection fondamentale adressée à la phénoménologie du rapport à l'autre : cette reconnaissance mutuelle gagée par le don qu'il défend, n'est-elle pas finalement la tentative de méconnaître « la dissymétrie originaire entre le moi et l'autre » :

« *Jusque dans la festivité de l'échange des dons, l'autre reste inaccessible dans son altérité en tant que telle. Méconnu, reconnu, l'autre reste inconnu en termes d'appréhension originaire de la mienneté du soi-même* »⁶².

Ricœur, loin de nier cette dissymétrie, la revendique et appelle à en « découvrir l'oubli » pour mieux établir « la reconnaissance sous sa forme mutuelle ». Car la dissymétrie originaire, une fois sortie de l'oubli, est l'affirmation de l'irréductible altérité d'autrui. Ainsi « l'aveu de la dissymétrie [...] protège la mutualité contre l'union fusionnelle, que ce soit dans l'amour, l'amitié ou la fraternité à l'échelle communautaire ou cosmopolite : une juste distance est préservée au cœur de la mutualité, juste distance qui intègre le respect à l'intimité »⁶³. Il faudra, là aussi, s'en souvenir, lorsqu'on abordera la dimension « cosmopolite » du droit international.

II. LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE ET L'ÉVOLUTION DU DROIT INTERNATIONAL

Emmanuelle Tourme Jouannet forge l'expression « droit international de la reconnaissance » pour « décrire un ensemble d'institutions, de discours, de pratiques et principes juridiques qui jusque-là n'avaient pas été suffisamment théorisés et regroupés ensemble, alors qu'ils ont le même objet qui les distingue des autres en ce qu'il ressort précisément au besoin de reconnaissance »⁶⁴. En tant qu'historienne du droit international, l'auteur peut déceler l'existence d'une évolution du droit international, allant d'une demande d'égalité à une revendication d'un droit à la différence : « Cette évolution fait en effet ressortir un cheminement complexe et singulier, lié en partie au difficile héritage de la colonisation, où l'attente de reconnaissance au plan international s'est traduite avant la guerre froide par une demande d'égalité de statut et de droits alors que, dans le nouveau contexte post-guerre froide, les attentes de reconnaissance prennent électivement la forme de la revendication particulière et inverse d'un droit à la différence »⁶⁵. Avec cette conséquence et ce constat que « là où le droit international postcolonial de la guerre froide restait encore basé exclusivement sur des principes libéraux abstraits d'égalité formelle et d'égalité de droits, le droit interna-

⁶² *Ibid.*, p. 397.

⁶³ *Ibid.*, p. 401.

⁶⁴ E. JOUANNET, *Qu'est-ce qu'une société internationale juste ? Le droit international entre développement et reconnaissance*, Paris, Pedone, 2011, p. 171.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 146. V. aussi pp. 171-172.

tional post-guerre froide se fait moins abstrait et entérine progressivement une politique internationale de la reconnaissance basée sur le droit à la différence et le droit de préserver son identité culturelle »⁶⁶. Et l'objet de l'étude est essentiellement d'examiner ces développements contemporains du droit international, à l'aide de plusieurs exemples significatifs : « la diversité des cultures qui vise notamment à lutter contre les phénomènes de domination culturelle liés à la mondialisation ; [...] l'octroi de droits particuliers qui permettent de préserver l'identité d'un groupe ou d'un individu ; [...] la reconnaissance des torts infligés dans le passé et la réparation des crimes historiques »⁶⁷. A travers ces exemples apparaît, selon l'auteur, un « statut juridique de la différence qui côtoie le statut juridique de l'égalité »⁶⁸.

La force du modèle proposé par Emmanuelle Tourme Jouannet est non seulement de fournir un outil d'interprétation du droit international contemporain, mais aussi de permettre une réinterprétation du droit international « classique », fondé sur un principe formel d'égalité, tel qu'il s'est étendu à l'ensemble du monde après le processus de décolonisation. On peut discuter de la question de savoir si l'inclusion de la problématique de l'altérité est la marque du passage d'un droit moderne à un droit postmoderne, ou encore d'une transformation du libéralisme⁶⁹, ou encore si, comme semble le soutenir Habermas, le droit moderne la porte déjà dans ses flancs, celle-ci n'étant d'une certaine manière que le déploiement d'une logique déjà à l'œuvre dans la proclamation des droits de l'Homme. Ce qui est certain, c'est que le phénomène de la reconnaissance n'est pas nouveau en droit international, même s'il est transformé. En fait, le droit international est justiciable de l'idée selon laquelle tout droit *issu de la modernité se doit* d'être un droit de la reconnaissance, ce qui nous permet de lire autrement son évolution contemporaine (A). Il nous faudra ensuite faire droit aux deux perspectives critiques dégagées dans la première partie et voir dans quelle mesure elles s'appliquent au droit international ou sont en mesure d'approfondir la compréhension que nous en avons (B).

A. Le droit international comme droit de la reconnaissance : une relecture

Lorsque l'on dit que tout droit moderne se *doit* d'être un droit de la reconnaissance, on fait simplement valoir que l'idée de la reconnaissance mutuelle est une conséquence logique des présupposés du droit moderne. C'est le passage de l'hétéronomie de la loi naturelle à l'autonomie du droit

⁶⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 173.

⁶⁸ *Id.*

⁶⁹ A. RENAUT, S. MESURE, *op. cit.*, p. 56.

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

naturel moderne qui constitue le pivot de l'évolution. A partir du moment où l'on admet que la personne humaine est, par l'intermédiaire de la « droite raison », en mesure de se donner à elle-même sa propre règle de conduite, on doit admettre que toute personne que l'on *reconnaît* comme son semblable dispose de cette capacité. Ainsi, au stade de l'intersubjectivité, l'autonomie donne les bases d'une relation à l'autre fondée à tout le moins sur la *tolérance*⁷⁰, qui ne peut d'ailleurs se matérialiser sans être imposée légalement aux sujets. Non pas que les sujets ne soient pas certains, dans leur for intérieur, que l'autre a tort et qu'il est dans la vérité : mais il lui est interdit – et il s'interdit extérieurement – de porter un tel jugement, au nom de la coexistence pacifique dans une société divisée⁷¹.

Comme l'a montré la sociologie, l'évolution des sociétés modernes accentue les phénomènes de solidarité fondés sur la division du travail et affaiblit d'autant la solidarité « organique » fondée sur les sentiments communautaires d'appartenance. Dans cette évolution qu'encourage la croissance de l'économie capitaliste et l'industrialisation, la reconnaissance au départ restreinte aux conditions d'une simple *tolérance* de l'autre élargit son horizon. Dans une société de plus en plus atomistique, l'appartenance au groupe n'est plus la condition fondamentale de la construction de l'identité. Dans cet état de la société, l'impossibilité de juger de la vérité d'une norme de conduite est intériorisée par la conscience : le relativisme ne se joue plus uniquement dans l'extériorité du rapport à l'autre, mais dans le for intérieur. Ce n'est plus seulement que l'autre est perçu comme un semblable et un semblable autonome, c'est qu'il m'est devenu de plus en plus difficile d'affirmer avec certitude que j'ai raison et qu'il a tort. A l'imagination du semblable – qui constitue déjà un dépassement de la position solipsiste initiale dans laquelle se trouve tout individu non socialisé – s'ajoute une capacité à se figurer l'altérité radicale de

⁷⁰ Voir en particulier Y. Ch. ZARKA, commentant la pensée de Pierre Bayle in Y. Ch. Zarka, F. Lessay, J. Rogers, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, tome 1, PUF, coll. « Fondements de la politique », p. XII : « L'argument de Bayle montre non seulement que la conscience errante mérite l'indulgence et la pitié parce qu'elle résulte de l'ignorance et non pas du caprice ou de la malice, mais, bien plus fortement, que l'obstination même dont la conscience errante peut faire preuve dans sa conviction, ce que les persécuteurs appellent l'opiniâtreté, est l'expression de la plus haute vertu humaine : la liberté. Autrement dit, c'est moins le contenu de l'opinion ou de la croyance que le précepte de la conscience qui fait la valeur d'une pensée ou d'une action. Vérité ou bonté se mesurent moins selon le contenu objectif d'une pensée ou d'une action qu'en fonction de l'acquiescement ou du consentement de notre esprit à cette pensée ou à cette action. Il en résulte que la conscience erronée a le même droit que la conscience vraie ».

⁷¹ Voir Y. Ch. ZARKA, « Tolérance », in J. Adriantsimbazovina et al, *Dictionnaire des droits de l'Homme*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2008, p. 922 ss., qui montre que, outre une dimension morale, la tolérance revêt une dimension « juridico-politique » qui, seule, a une effectivité : « On voit donc que l'institutionnalisation de la tolérance a donné lieu à la mise en place de dispositifs juridico-politiques, qui vont être d'une importance capitale dans l'établissement d'une tolérance des religions [...] On peut aller plus loin et dire que ce sont les Edits et Déclarations de tolérance qui ont permis la mise en pratique de la tolérance des religions, ce qui n'était absolument pas quelque chose d'évident [...] ».

l'autre, autrement dit à entretenir une relation dialogique avec mon semblable. Et toute compréhension commune du monde, toute règle commune, émerge nécessairement de ce dialogue sans lequel la position de l'un et de l'autre ne pourrait être dépassée, alors même que leur dépassement est nécessaire pour atteindre une vie sociale non plus fondée sur une simple tolérance réciproque mais sur un projet commun.

Dans les sociétés démocratiques modernes, c'est la proclamation des droits de l'Homme qui a permis ce passage de la tolérance à ce que l'on pourrait appeler, avec Ricœur, la *reconnaissance mutuelle*⁷², c'est-à-dire à la relation dialogique avec l'autre. Car non seulement les droits de l'Homme imposent au citoyen de reconnaître l'autre comme son semblable (en vertu du principe d'égalité des droits), mais ils confèrent à l'autre un *droit* d'être différent et de revendiquer sa différence (par exemple à travers la liberté de religion ou la liberté d'expression mais aussi les droits culturels). Ce faisant, le droit moderne oblige à tout le moins le citoyen à non seulement tolérer mais accepter pleinement la différence de l'autre dans la sphère publique, quand bien même, dans son for intérieur, sa conviction se réduirait à une simple tolérance à l'égard d'autrui et de sa différence⁷³.

L'évolution du droit international s'inscrit dans un processus parallèle, propre à la modernité, mais nécessairement différent. Le droit international est né de la nécessité pour les Etats modernes européens en formation de coexister, en une période caractérisée par la rupture du lien communautaire qui les unissait préalablement : la Chrétienté. La seule manière d'instaurer la paix entre souverains protestants et souverains catholiques était de reconnaître à chaque souverain le droit de décider de la religion de son peuple : le principe *Cujus regio, ejus religio* devint la clé du nouvel ordre de coexistence qui s'instaure au XVII^{ème} siècle. Ce droit des Etats de choisir la religion de leur peuple et, par extension, la forme de leur régime politique, de leur économie... fut appelé Souveraineté et eut pour corollaire un principe absolu de non intervention, marquant la tolérance forcée des Etats les uns envers les autres. A ce point, l'analogie avec les sociétés internes est évidemment tentante mais comme

⁷² Titre de la troisième étude du *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*

⁷³ Habermas montre toutefois que les deux dimensions – tolérance et acceptation de l'autre en tant qu'autre – ne se succèdent pas comme deux « stades » de la pensée, mais sont en réalité intimement liés dans le mouvement des idées : l'appel à la tolérance contient déjà, chez les philosophes, l'idée d'une reconnaissance réciproque et d'une égalité des droits : « Jusqu'à l'époque des révolutions, le terme [de tolérance] ne renvoie pas seulement aux croyants, mais encore à un pouvoir qui conçoit le fait de pratiquer la tolérance comme une concession. A vrai dire, les justifications philosophiques de la tolérance religieuse renvoient déjà, depuis Spinoza et Locke, non seulement à l'acte juridique autoritaire d'une tolérance religieuse unilatéralement déclarée, mais encore au droit du libre exercice de sa religion, droit qui repose sur la reconnaissance réciproque de la liberté religieuse de l'autre et entraîne ainsi le droit négatif de respecter les pratiques religieuses des autres ». J. HABERMAS, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, 2003/1, n°13, p. 152.

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

toujours trompeuse. Car contrairement aux sociétés internes, la société internationale à l'âge des Etats souverains ne prétend pas parvenir à former une communauté soudée autour d'un projet commun. Au contraire, le droit international a pour principe et pour but la coexistence pacifique des Etats dans le respect absolu d'un statut formel qui assure non seulement leur droit à la différence mais aussi leur droit à l'indifférence. La *reconnaissance* comme institution du droit international n'a donc en principe pas vocation à se muer en une reconnaissance mutuelle instaurée par les droits de l'Homme dans les sociétés démocratiques internes : là où cette dernière ouvre la voie à un dialogue sur ce qui divise, sans nécessairement, d'ailleurs, réduire le désaccord, mais uniquement comme possibilité de principe d'une mise en cause de ses propres normes de conduite pour faire place à celles des autres, la *reconnaissance* du droit international est la reconnaissance du fait qu'une entité (reconnue en tant qu'Etat) dispose d'un statut juridique conférant à cette entité des droits et obligations égaux à ceux des autres Etats. Il s'agit, ce faisant, non pas d'inclure ce qui divise dans la discussion, mais de l'exclure par principe comme possibilité d'une coexistence de semblables qui cherchent avant tout à préserver leur autonomie individuelle sans accéder à l'intersubjectivité autrement que pour des fins utilitaires. Car s'il y a dialogue entre Etats, à ce stade de la formation du droit international, l'objet en est non la fondation et le développement d'une communauté de valeur – exclue par principe – mais l'établissement d'une société fondée sur la solidarité par division du travail. C'est l'ambition de la *coopération interétatique* que de dialoguer selon une rationalité purement instrumentale : soit que les Etats soient contraints à une certaine répartition des compétences (par exemple pour l'usage d'un espace particulier : un fleuve, la mer, un détroit...), soit que la fonction qu'ils souhaitent mettre en œuvre nécessite de se mettre d'accord sur un certain nombre de règles (par exemple les communications postales, aériennes, téléphoniques...).

1. Première phase : la lutte pour la reconnaissance par le droit international de la société des Etats souverains

Emmanuelle Tourme Jouannet situe le point de départ du phénomène de la reconnaissance comme « phénomène social total » au début des années 90, c'est-à-dire à la fois après la décolonisation et l'écroulement du bloc soviétique (« post-colonial et post-guerre froide »). La décolonisation est analysée comme « un premier et spectaculaire phénomène de reconnaissance de l'Autre par le biais du droit international, qui met fin en droit, sinon en fait, à des siècles de dévalorisation et de stigmatisation des peuples colonisés par leur accession automatique et généralisée au statut d'Etat et de sujet à part entière du droit international »⁷⁴.

⁷⁴ E. JOUANNET, *Qu'est-ce qu'une société internationale juste, op. cit.*, p. 155.

Si l'on adopte la définition plus large de la reconnaissance qui nous semble ressortir de la théorie d'Honneth, il faut admettre que le processus de décolonisation s'insère parfaitement dans cette théorie, en ce qu'elle prétend décrire un processus propre à la modernité. Pour les peuples soumis à domination coloniale, la revendication d'un droit à l'autodétermination correspond à la conviction profonde que la liberté d'un peuple ne peut se réaliser que par le medium de l'Etat, précisément en raison du statut que le droit international donne à l'Etat. Comme le remarque très justement Emmanuelle Tourme Jouannet :

« Etendu désormais à tous, [le droit international] se révèle dès lors pour ce qu'il est originellement, un instrument juridique d'émancipation qui proclame l'égalité formelle de tous et son indifférence aux différences, consacrant le respect du pluralisme culturel de jure là où, contrairement à ses principes originaires, il imposait l'uniformisation suivant un même modèle civilisationnel »⁷⁵.

Si les peuples soumis à domination coloniale ou à l'apartheid ont tant souhaité acquérir le « statut » d'Etat souverain, c'est parce qu'ils savaient que ce statut serait protecteur de leur autonomie, qu'il leur fournirait à tout le moins le cadre juridique approprié (sinon le cadre économique ou politique) de développer leurs institutions politiques et leur régime économique selon leur décision mais aussi, éventuellement, leurs propres politiques culturelles. A cet égard, il est douteux que le droit international ait déçu leurs attentes et je ne crois pas qu'il faille imputer à une quelconque insuffisance du droit international le sentiment de la part des peuples que leur « identité » propre n'aurait pas été suffisamment reconnue. Tout d'abord, la non-reconnaissance des identités vient des Etats nouvellement décolonisés eux-mêmes qui, en même temps qu'ils revêtaient les habits de l'Etat moderne, en adoptaient également les principes économiques – qu'ils s'inspirent en cela du marxisme ou du libéralisme, selon leur choix. Ensuite, si leur « souveraineté culturelle » a pu se trouver limitée, ça n'est pas en raison du droit international qui, à cet égard, leur garantissait une pleine autonomie (le débat autour du libre échange appliqué aux « biens culturels » n'est somme toute que récent), mais plutôt en raison de rapports de force défavorables aux Etats en développement, qui les rendaient vulnérables aux pressions des grandes économies capitalistes. Enfin, il me paraît difficile d'interpréter l'émergence de discours culturalistes au début des années 90 *de la part des Etats* comme le simple produit d'une frustration accumulée qui éclaterait soudain à la fin de l'affrontement Est-Ouest. Que certaines minorités ou que certains groupes comprimés dans les carcans d'Etats dictatoriaux aient profité de ce souffle de liberté pour libérer leurs forces centrifuges, c'est incontestable, comme en témoigne par exemple la dissolution de l'ex-

⁷⁵ *Ibidem*, p. 156.

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

Yougoslavie ou les mouvements irrédentistes en ex-Union Soviétique. Mais le « discours asiatique » dans les phases préparatoires de la conférence de Vienne, comme les diatribes de certaines ONG en marge de la conférence de Durban⁷⁶ relèvent d'un tout autre phénomène, qui est celui de l'*instrumentalisation* par certains Etats d'un discours protestataire à résonance identitaire dans la poursuite de la défense de certains intérêts nationaux. Une coïncidence troublante doit à cet égard ouvrir les yeux : le discours « relativiste » étatique au sein des instances internationales en matière de droits de l'Homme émerge au moment même où l'argument défensif de la « non intervention dans les affaires intérieures » perd toute crédibilité. Ce n'est pas un hasard si c'est lors de la conférence mondiale sur les droits de l'Homme, à Vienne, en 1993 – où les Etats affirment bon gré mal gré que les droits de l'Homme « sont une préoccupation légitime de la communauté internationale » – que ce discours relativiste se fait jour. Par la suite, ce sont les mêmes Etats qui, avant 1990, invoquaient le principe de « non ingérence », qui mettront en avant, plus ou moins insidieusement, l'argument relativiste, à savoir les Etats condamnés par des résolutions du Conseil des droits de l'Homme et leurs soutiens. Ne pouvant plus opposer aux « procédures spéciales », qui enquêtent sur leurs méfaits, l'article 2 § 7 de la Charte, ils mettent progressivement en place une rhétorique fondée sur la « différence culturelle et religieuse ». L'objectif est toutefois toujours le même : à travers la contestation de l'universalité des normes, c'est le contrôle exercé par les organes des Nations Unies qui est visé. Ce que ces Etats mettent en cause, ce ne sont pas tant les droits de l'Homme, que les mécanismes mis en place pour veiller à leur application effective. En réalité, ce sont souvent les mêmes Etats qui revendiquent le respect de leur « différence culturelle et religieuse » à l'extérieur qui sont les premiers à la refuser à leur population, en imposant par exemple une religion d'Etat.

Autrement dit, le droit international, comme pur produit de la modernité, n'a pas manqué à ses promesses en termes de demande de reconnaissance par les Etats souverains. Il leur a offert un cadre protecteur à l'intérieur duquel il leur était possible d'affirmer effectivement leur différence. Le droit international classique et le principe d'auto-détermination répondent correctement à une revendication de réalisation de la liberté *par le médium de l'Etat*. Pour les peuples soumis à domination coloniale et luttant pour leur auto-détermination, l'Etat est compris comme le seul médium possible de réalisation de la liberté à l'âge moderne. Si l'on reprend les sphères d'Honneth, il n'est pas difficile de voir que le droit international réalise les promesses de la modernité en termes de reconnaissance pour ce qui est des Etats souverains :

⁷⁶ Voir D. EL YAZAMI et A. MADELIN, « Durban et les ONG », *Projet*, n° 269, Printemps 2002, pp. 25-32.

DROIT INTERNATIONAL ET RECONNAISSANCE

- Le droit international réalise la reconnaissance dans la *sphère de l'amour*, en ce sens où il permet, par le lien qu'il établit entre Etat et « nation », de raffermir la confiance que ces *nations* artificiellement assimilées à l'Etat ont en elles-mêmes. C'est par le rapport que les *nations-Etats* ont avec les autres *nations-Etats* qu'elles se constituent dans leur identité et dans leur différence. Parallèlement à cette différenciation constitutive d'identité se forme également, par le biais du droit international, un sentiment d'appartenance à la *famille des nations*, dont on fait l'expérience caractéristique, par exemple, lors des « grandes réunions de famille » comme les jeux olympiques. A ce moment, toutes les « nations » sont réunies dans l'esprit et autour des valeurs de l'olympisme. Malheur, en revanche, à celui qui voudrait affirmer sa présence sans faire partie de la famille – par exemple le sportif kurde ou tibétain qui brandirait un drapeau de « sa » nation non constituée en Etat souverain !

- Dans la *sphère du droit*, il est évident que le droit international est l'instrument qui, par l'attribution de droits égaux, permet aux Etats d'entretenir avec eux-mêmes un rapport fondé sur le « respect de soi ». C'est parce que les Etats sont « également souverains » qu'ils déploient, sur le plan symbolique, des signes de majesté qui sont étroitement associés à la souveraineté – signes qui se vérifient jusqu'aux portes d'entrée des organisations internationales, que les diplomates franchissent sans avoir à se soumettre aux contrôles de sécurité qui sont imposés aux ONG.

- Enfin dans la sphère de la « solidarité », le droit international permet, comme on le disait plus haut, à chaque Etat d'affirmer ce qui fait sa particularité, sa différence : c'est paradoxalement parce que le droit international est un droit de l'indifférence que non seulement il n'interdit pas mais encourage même les chefs d'Etats et de gouvernements à revendiquer, par exemple devant l'Assemblée générale des Nations Unies, les spécificités et l'excellence de leurs histoires nationales, de leurs cultures, de leurs traditions.

On peut donc affirmer que le droit international classique est bien un *droit de la reconnaissance*, au sens où il s'agit d'un droit porteur du projet de la modernité, à savoir la réalisation de l'autonomie des sujets, et cela même si l'on entend par « sujets » les individus. Les deux pactes sur les droits de l'homme de 1966 sont à cet égard tout à fait explicites : leur article premier commun consacre le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, qui apparaît dès lors comme la *condition des autres droits de l'Homme*, car il ne peut pas y avoir de droit de l'Homme et de liberté sous domination coloniale⁷⁷. L'émancipation par la constitution de l'Etat souverain au sens du droit

⁷⁷ Voir le commentaire de J.-B. marie, in E. Decaux (dir.), *Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques. Commentaire article par article*, Paris, Economica, 2011, pp. 92 ss. ; Observation générale n° 12 du Comité des droits de l'Homme (1984), in HRI/GEN/1/Rev.9 (Vol. I), p. 213.

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

international apparaît donc comme une condition de liberté des individus. Mais justement, c'est bien là que le bât blesse. Si le droit international est bien un droit de la reconnaissance pour les Etats, il s'avère peu opérant pour les individus, une fois ceux-ci devenus citoyens d'un Etat. Puisqu'à partir du moment où l'individu se libère de la tutelle étrangère pour se soumettre à l'autorité d'un Etat national, alors il devient « national » et *sujet* de cet Etat et dès lors inexistant au regard du droit international : en même temps que l'Etat gagne la *reconnaissance internationale* (au sens de l'institution juridique), l'individu perd son droit à la reconnaissance en tant qu'individu au regard du droit international. Le pari de l'individu est donc manqué : il espérait une réalisation de la liberté par le médium de l'Etat. Mais les conditions mêmes qui permettent, aux termes du droit international, de faire de l'Etat un sujet autonome, se retournent contre l'individu : il devient victime de l'indifférence du droit international à l'égard de la forme des régimes politiques, économiques et culturels. Car pour qu'une telle indifférence puisse s'imposer, il faut que le droit international n'ait pour sujet que les Etats, les autres êtres étant saisi « médiatement » par son intermédiaire. On se souvient de la formule très éloquente, à cet égard, de la Cour Permanente de Justice Internationale à propos de la protection diplomatique (nous soulignons) :

« En prenant fait et cause pour l'un des siens, en mettant en mouvement, en sa faveur, l'action diplomatique ou l'action judiciaire internationale, cet Etat fait, à vrai dire, valoir son droit propre, le droit qu'il a de faire respecter en la personne de ses ressortissants, le droit international »⁷⁸.

La formule met bien en valeur le rapport qui s'établit, sous le droit international moderne, entre l'Etat et l'individu rattaché à lui par un lien de nationalité : cet individu est non seulement l'un de *ses* « ressortissants » – qualification en apparence assez objective, mais néanmoins lourde de sens sur le plan politique – mais il est « l'un des siens ». C'est dire quasiment qu'il *appartient* à l'Etat, qu'il est de son essence même d'être sous la dépendance de l'Etat, voire d'être constitutif du « corps » de l'Etat.

La formule a également des résonances paternalistes ou patriarcales : elle évoque justement la situation des « incapables » – femmes et enfants – sous la dépendance et sous la « protection » du père de famille. Et c'est exactement ce que sont les individus sous le droit international : des incapables qui ne peuvent défendre leur droit dans la « sphère internationale » et qui doivent, pour ce faire, s'en remettre à la « protection » de *leur* Etat. Leur droit n'est pas leur droit, c'est « à vrai dire », le « droit propre » de l'Etat que celui-ci fait valoir. Car toute atteinte aux droits d'un « des siens » est une

⁷⁸ *Affaire des concessions Mavrommatis en Palestine*, arrêt du 30 août 1924, *Rec. Série A*, n°2, p. 12.

atteinte au droit de l'Etat. La formule est également lourdement signifiante sur le plan politique, car elle signifie l'assignation de l'individu à une « nation », elle-même associée à l'identité intrinsèque de l'Etat. Etre « national » de l'Etat, c'est faire partie de la nation. Une telle assignation à un groupe est naturellement fondée sur un principe d'inclusion/exclusion qui fait que sont « étrangers » ceux qui ne sont pas nationaux. Et l'on voit dès lors se profiler la conflictualité de l'âge moderne, la guerre inter-nationale, non plus une guerre de religion, ou une guerre de souverains, mais une guerre de masse, opposant des peuples tout entiers entre eux. Jean-Jacques Rousseau avait parfaitement vu cette évolution :

« Les corps politiques restant ainsi entre eux dans l'état de nature se ressentirent bientôt des inconvénients qui avaient forcé les particuliers d'en sortir, et cet état devint encore plus funeste entre ces grands corps qu'il ne l'avait été auparavant entre les individus dont ils étaient composés. De là sortirent les guerres nationales, les batailles, les meurtres, les représailles qui font frémir la nature et choquent la raison, et tous ces préjugés horribles qui placent au rang des vertus l'honneur de répandre le sang humain. Les plus honnêtes gens apprirent à compter parmi leurs devoirs celui d'égorger leurs semblables ; on vit enfin les hommes se massacrer par milliers sans savoir pourquoi ; et il se commettait plus de meurtres en un seul jour de combat et plus d'horreurs à la prise d'une seule ville qu'il ne s'en était commis dans l'état de nature durant des siècles entiers sur toute la face de la terre. Tels sont les premiers effets qu'on entrevoit de la division du genre humain en différentes sociétés »⁷⁹.

Le droit international moderne échoue par conséquent là où il réussit : au moment même où les individus acquièrent une forme de reconnaissance par l'acquisition du statut d'Etat souverain en droit international, ils se trouvent réifiés par ce même droit international⁸⁰.

Au-delà de la chronique des guerres entre Etats et des crimes commis par les Etats contre leur propre « nationaux », deux problèmes mettent en valeur cette faille du droit international moderne. D'abord celui des minorités nationales, qui a été à l'origine de la première guerre mondiale dans un contexte de montée en puissance des nationalismes. C'est parce que la Grande guerre a jeté une lumière crue sur cette grave insuffisance du droit

⁷⁹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'égalité parmi les hommes op. cit.*, p. 124.

⁸⁰ Forme de réification qui renvoie à la deuxième cause principale identifiée par Honneth, lorsque « [les êtres humains] se laissent conduire dans leurs activités par un système de conviction qui les contraint à dénier cette reconnaissance originelle ». Et Honneth de conclure par cette interrogation inquiète : « Cependant, quelque chose demeure obscur dans un tel raisonnement : qu'est-ce qui explique qu'une simple construction mentale ou encore un système de description possède le pouvoir d'ébranler après coup une donnée familière qui, du coup, ne subsiste plus que sous une forme socialement fragmentée ? » (*La reification ..., op. cit.*, p. 117) Il semble ignorer la puissance d'impact de la relation politique sur le psychisme individuel que Rousseau avait bien perçue.

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

international que les Etats qui ont créé la SdN ont voulu mettre en place tout un système de protection des minorités. Ils avaient compris que, dans un contexte croissant d'assimilation étroite entre la nation et l'Etat, le droit international moderne aboutissait à la réification des minorités, ainsi soumises à la volonté arbitraire des Etats et à la violence illimitée. Pour que le système survive, il fallait lui apporter ce correctif permettant aux minorités d'être reconnues en tant que telles par le droit international⁸¹. Mais c'est en partie en raison de l'échec de ce système, pris à partie et politisé à outrance par les Etats, qu'une nouvelle logique s'est imposée : celle des droits individuels et des droits de l'Homme⁸².

Le deuxième problème significatif est celui des peuples sans Etats – c'est-à-dire des peuples que la constitution des Etats souverains laisse littéralement sans reconnaissance, n'étant majoritaires dans aucun Etat ou, à tout le moins, n'étant officiellement assimilés à aucun Etat-nation en particulier. Cette non reconnaissance se manifeste dans les trois sphères identifiées par Honneth : aucun amour de soi possible pour des peuples en butte aux persécutions et parfois victime d'extermination ; aucun respect de soi pour des peuples dont les membres sont systématiquement privés d'un égal accès aux droits que l'Etat reconnaît à ses citoyens ; aucune estime de soi, enfin, pour ces peuples sommés de se fondre dans les « nations » majoritaires et dont les particularités, de ce fait, sont totalement niées ou rejetées comme une marque dangereuse d'irréductibilité.

Sur le plan historique, on peut donc dire que la décolonisation a constitué une première vague de reconnaissance, en ce qu'elle a permis à certains peuples d'accéder au statut d'Etat souverain. Mais parallèlement, cette même décolonisation, en universalisant le régime du droit international, a également généralisé la réification des individus d'un double point de vue : d'une part en en faisant des « incapables » aux yeux du droit international ; d'autre part, en en faisant des « nationaux » assignés à leur Etat et voués à « mourir pour la Patrie » en combattant des « nationaux » d'Etats tiers.

A cette première phase de la lutte pour la reconnaissance succède donc une deuxième phase, qui suit la décolonisation et dont il est sans doute vrai de dire qu'elle ne trouve véritablement à se développer complètement qu'après la chute du Mur de Berlin. Mais encore une fois, il me semble impossible de

⁸¹ L'objectif du système de protection des minorités mis en place par la SdN est synthétisé par la Cour Permanente de Justice Internationale dans l'avis du 6 avril 1935 en l'affaire des *écoles minoritaires grecques en Albanie* (série A/B, n°64, p. 17) : « assurer à des groupes sociaux incorporés dans un Etat [...] la possibilité d'une existence pacifique et d'une collaboration cordiale avec (le reste de) la population, tout en gardant les caractères par lesquels ils se distinguent de la majorité ».

⁸² Cf. par exemple : J. MALENOVSKI, « Vers un régime cohérent de protection des minorités nationales en droit international ? », in E. Decaux, A. Pellet, *Nationalité, minorités et succession d'Etats en Europe de l'Est*, Paris, Montchrestien, coll. « Cedin Paris X », 1996, pp. 96-97.

réduire cette deuxième phase à une lutte pour la reconnaissance sous la forme d'une revendication des identités ignorées ou méprisées. Si cette dimension n'est sans doute pas absente, elle ne saurait résumer la lutte pour la reconnaissance qui comprend, au-delà de sa dimension agonistique, une dimension morale incontestable. Il s'agit avant tout, dans l'ordre « post-guerre froide » de lutter contre les effets réifiant du droit international classique par une reconnaissance effective des individus, des peuples et des groupes minoritaires à l'échelle internationale.

2. *Deuxième phase :
lutte pour la reconnaissance et processus cosmopolitique*

Cette deuxième phase de la lutte pour la reconnaissance sur le plan international et, à certain niveau, global, se caractérise par deux mouvements parallèles.

Le premier mouvement résulte de la tentative des individus et des groupes de se délivrer de l'enfermement *dans* l'Etat imposé par le cadre du droit international classique. Les raisons qui motivent ces tentatives sont multiples, mais on peut en distinguer deux principales.

Il s'agit premièrement d'assurer la *continuité* de certaines luttes nationales sur le plan international. Les individus et les groupes qui luttent sur le plan national pour la reconnaissance – par exemple les membres d'un parti politique persécuté ou les membres d'une minorité opprimée, ou encore les individus en butte à la répression de l'Etat en raison de leur « combat pour la liberté » – cherchent à avoir accès à l'espace public *international*, c'est-à-dire aux forums normalement réservés aux seuls Etats en vertu du principe constitutionnel du droit international selon lequel les individus et les « sujets internes » sont des incapables et des sujets « médiats ». Ces individus et ces groupes portent leur lutte, menée sur le plan national, sur la « place publique internationale » et cherchent à en faire une question discutée entre les Etats, alors même qu'il s'agit d'une question qui relève normalement, selon la logique du droit international classique, de la « compétence nationale exclusive » des Etats. Cette tactique a pour ressort un équilibre des forces défavorable à ceux qui sont en lutte *à l'intérieur* des frontières et par conséquent la recherche de contreponds *à l'extérieur* des frontières.

La tentative de se dissocier de l'Etat peut également être le fruit d'une volonté, de la part de certains individus, de se *dénationaliser* pour faire valoir un point de vue qui n'est pas celui de *leur* Etat national. C'est le cas, bien évidemment, pour les minorités nationales ou pour les peuples sans Etat, prisonniers du carcan national et en proie à la discrimination et aux persécutions. C'est aussi le cas pour les mouvements pacifistes, nés de la prise de conscience provoquée par les horreurs de la guerre, et qui voient à

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

juste titre dans la montée en puissance des nationalismes un facteur majeur de conflit : les mouvements *internationalistes* affirment les solidarités transnationales contre celles des Etats qui tendent à opposer les peuples et les individus entre eux. Il s'agit de sortir du cercle vicieux si bien décrit par Jean-Jacques Rousseau dans le passage cité plus haut.

Le deuxième mouvement est fondé sur une prise de conscience par les individus et les groupes assignés à leurs Etats de ce qui se joue pour eux, dans leur statut, leurs droits, leurs intérêts, sur le plan international. D'une part, en effet, les individus et les groupes sont à la recherche d'une *garantie* de leurs droits et parfois de leurs intérêts qui soit au-dessus des Etats, au cas où ceux-ci viendraient à porter atteinte à ces droits et intérêts. C'est ce qui motive la revendication de la reconnaissance de droits garantis par des organes supranationaux sous la forme de droits de l'Homme ou de droits plus catégoriels (minorités, populations autochtones, travailleurs mais aussi investisseurs étrangers...). Cette demande correspond à la prise de conscience de l'ambivalence profonde de l'Etat-nation moderne, en principe « protecteur » mais en pratique potentiellement bourreau, à l'abri du paravent de la souveraineté.

D'autre part, les individus et les groupes à l'intérieur des Etats prennent conscience de ce qu'une part croissante de leur vie est désormais réglementée par des normes juridiques négociées et adoptées dans les enceintes internationales, et par conséquent en dehors du circuit de la délibération nationale ou des institutions nationales éventuellement représentatives, comme les parlements. Ceci a pour effet qu'à un certain point, les luttes menées sur le plan national perdent leur sens, dans la mesure où il devient évident qu'elles n'ont plus et n'auront plus d'impact, puisque les auteurs des normes sont ultimement non les gouvernements nationaux mais les forum de délibération internationaux. La conclusion logique est qu'il devient nécessaire de prolonger la lutte sur le plan international : une lutte autrefois cantonnée au plan national doit désormais être portée dans les enceintes internationales, par le biais notamment de la constitution de réseaux *transnationaux* de citoyens qui, tous, ont la même expérience de perte de sens de la lutte sur le plan national. A un certain niveau, il est d'ailleurs possible que la logique de constitution des luttes s'inverse : alors que les luttes naissent initialement sur le plan national et, du fait d'une prise de conscience de leur perte d'impact, se portent sur le plan international par le biais de la constitution de réseaux transnationaux, ces réseaux tendent de plus en plus à se former en premier lieu. C'est-à-dire que la mise en évidence de problèmes globaux amène à la constitution de réseaux ou d'organisations globales animant la lutte sur le plan international ou global et qui trouvent, seulement dans un deuxième temps, leur prolongement sur le plan national.

DROIT INTERNATIONAL ET RECONNAISSANCE

Le plus souvent, évidemment, il s'agit en réalité d'un processus dialogique, à savoir que des luttes nationales éparses donnent naissance à un mouvement global qui, lui-même, rétroagit sur les cadres nationaux et stimule de nouvelles luttes sur le plan national : ainsi d'Amnesty International, de la F.I.D.H., ou de la campagne contre les mines antipersonnel ou encore de la défense des droits des homosexuels.

Pour accéder à la « sphère internationale » autrefois réservée aux Etats, les « incapables » en quête d'un droit de cité mettent à profit les moindres failles procédurales laissées ouvertes par les Etats. Ainsi du « statut consultatif » des organisations non gouvernementales dont la vocation n'était initialement, on l'a montré ailleurs⁸³, que purement instrumentale : les Etats ne « consultaient » les ONG que pour réaliser les fins de l'organisation internationale, et certainement pas en vue de permettre à ces ONG de promouvoir leurs propres intérêts. La pratique des statuts consultatifs a consacré l'inversion progressive de cette logique, les ONG utilisant de plus en plus le « statut consultatif » dans une visée « participative », aboutissant à la reconnaissance progressive par les Etats d'une place pour ces acteurs dans les négociations internationales.

Ainsi la première phase de la lutte pour la reconnaissance s'inscrivait dans l'utopie d'un Etat souverain protecteur et émancipateur. La deuxième phase de la lutte pour la reconnaissance part du constat que le droit de cette première modernité, le droit de l'Etat moderne et le droit international classique, a tout autant enfermé qu'il a émancipé. Il s'agit donc essentiellement de contrer la dimension réifiante de ce droit, d'une part en établissant une garantie internationale *contre l'Etat* potentiellement persécuteur, d'autre part en sortant de l'état d'incapacité dans lequel le droit international avait réduit les individus soumis à la « tutelle » de l'Etat.

Ainsi, selon moi, la spécificité de cette deuxième lutte pour la reconnaissance ne réside pas tellement dans la revendication d'une identité collective de la part de certains groupes, peuples, minorités. Une telle revendication s'inscrit dans un mouvement plus global, qui réside dans une tentative de se libérer de la tutelle réifiante de l'Etat qui, *notamment*, avait conduit certaines identités collectives à être humiliées et dégradées.

⁸³ « La place de la société civile dans les organisations internationales : quelle stratégie pour la France au XXI^{ème} siècle ? », in G. Cahin, F. Poirat, S. Szurek (dir.), *La France et les organisations internationales au XXI^{ème} siècle*, Paris, Pedone, 2014, pp. 295-325.

B. Lutte pour la reconnaissance et risques du processus cosmopolitique

Maintenant que nous avons précisé le sens que nous donnons à la « lutte pour la reconnaissance » comme théorie explicative de l'évolution du droit international, il nous reste à faire droit aux deux critiques que nous avons identifiées dans la première partie, en essayant de voir dans quelle mesure elles s'appliquent dans le contexte de l'évolution du droit international contemporain. A savoir : d'une part, le fait que le droit moderne et la lutte pour la reconnaissance seraient eux-mêmes à l'origine de certaines formes de réification insidieuses ; d'autre part, la difficulté qu'il y a à distinguer entre les « bonnes » et les « mauvaises » luttes pour la reconnaissance.

1. Cosmopolitisation et réification

La thèse est que l'expansion des relations intersubjectives de reconnaissance serait en elle-même porteuse d'une forme *d'oubli de la reconnaissance*. Un tel oubli serait caractéristique de la dynamique des sociétés modernes comme dynamique d'égalisation des conditions et de socialisation à une échelle toujours plus vaste. Une telle thèse ne peut pas ne pas avoir d'impact sur une réflexion qui se propose de situer la lutte pour la reconnaissance dans le contexte d'un processus cosmopolitique. Si le résultat du dépassement de la première modernité au niveau du droit international consiste en la formation d'un espace politique à l'échelle globale, c'est-à-dire un espace public qui ne soit plus seulement international, mais qui inclut les individus considérés comme citoyens du monde, ne risque-t-on pas de voir se reproduire, à une échelle plus grande, ce que l'on a pu observer sur le plan des sociétés nationales ? S'il est juste que la lutte pour la reconnaissance porte en elle une tendance à la réification par oubli de la reconnaissance, alors pourquoi ce constat ne s'appliquerait-il pas à une lutte pour la reconnaissance au niveau global ? Avec, toutefois – et c'est le sens le plus important de la critique – des conséquences beaucoup plus profondes.

D'une part, si l'on suit Rousseau, l'émotion pour autrui (la pitié) se dissout dans la socialisation : la politisation des liens entre les personnes détruit la pitié et la remplace par un sentiment construit par la société elle-même, ou par le droit. On a vu la conséquence qui en découlait dans les relations entre individus appartenant à des nations ennemies : la guerre devient une relation d'Etat à Etat et non d'individu à individu. Une politisation du rapport à autrui dans le contexte d'une relation entre deux nations ennemies conduit à l'impossibilité de toute imagination de l'autre comme son semblable : l'autre est ennemi et doit donc être tué. Mais on peut retourner l'argument, en considérant le sentiment que peut éprouver le national d'un Etat à l'égard d'un étranger appartenant à une nation non ennemie, amie, ou avec laquelle l'Etat du national n'entretient aucune relation politique particulière. Dans ce cas, la

relation à l'étranger est une relation a-politique et même a-sociale : elle est la relation pure d'un individu à un autre dans laquelle peut se déployer pleinement la pitié rousseauiste, sous la forme d'une émotion cosmopolitique : l'autre-étranger est perçu comme mon semblable avec lequel je compatis. Inversement, la cosmopolitisation, c'est-à-dire l'établissement de liens politiques entre tous les « citoyens du monde », sans considération de nationalité, viendra *socialiser et politiser* la relation à l'autre-étranger. L'autre-étranger sera désormais perçu comme appartenant à mon espace politique et social. Selon la logique rousseauiste, une telle politisation ou socialisation du rapport à l'autre condamne nécessairement toute émotion à l'égard d'autrui : selon un paradoxe apparent, la cosmopolitisation signe l'impossibilité de toute émotion cosmopolitique avec, ce faisant, un risque de réification qui ne peut être prévenu *que par le droit et les institutions cosmopolitiques*, auxquelles il reviendrait de susciter la possibilité d'une imagination du semblable sous la forme d'un *sentiment cosmopolitique*⁸⁴.

Et on en vient alors à l'inquiétude formulée en particulier par Tocqueville : cette imagination du semblable qu'il est sans doute possible d'entretenir au sein de petites communautés, perd de sa force au fur et à mesure que s'élargit cette communauté. S'il est sans doute possible de la maintenir au sein d'un Etat, comment imaginer qu'on puisse en faire autant dans une communauté qui engloberait l'Humanité toute entière ?

Une telle difficulté semble particulièrement difficile à surmonter si l'on voit le processus de cosmopolitisation comme s'effectuant essentiellement au profit d'une généralisation de la solidarité fondée sur la division du travail au détriment d'une solidarité plus organique. Or, c'est bien cette vision de la cosmopolitisation qui est brandie par les critiques d'une globalisation qui s'effectuerait essentiellement sous l'impulsion et dans l'intérêt du « marché ». Pour un Carl Schmitt, le cosmopolitisme qui anime l'évolution du droit international à partir de la SdN est indissociable du projet libéral dans sa composante économique : il prétend mettre un terme à l'ordre interétatique classique, au *nomos de la terre*, comme ressortissant du domaine du politique (constitué par la relation ami-ennemi) au profit d'un nouvel ordre marchand qui entend accomplir une séparation nette entre le politique et l'économique, embrouillant ainsi le problème de l'ordre spatial⁸⁵. Schmitt est on ne peut plus clair sur ce lien qui unit le cosmopolitisme de la SdN et l'expansion du capitalisme à l'échelle mondiale :

⁸⁴ Voir O. DE FROUVILLE, « Qu'est-ce que le cosmopolitisme juridique ? », in *Le cosmopolitisme juridique*, actes du colloque international tenu à l'Université Panthéon-Assas du 21 au 23 novembre 2013, Paris, Pedone, 2015, 458 p.

⁸⁵ C. SCHMITT, *Le Nomos de la terre* [1950], Paris, PUF, coll. « Leviathan », 2001, p. 256.

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

« A la conception régnant d'un universalisme global aspatial, correspondait cependant bien une réalité dans le domaine de l'économie, distincte de l'Etat, à savoir un commerce et un marché libre mondiaux, avec la libre circulation de l'or, du capital et du travail. [...] Bref : par-dessus, par-dessous et à côté des frontières politiques des Etats tracées par un droit des gens en apparence purement interétatique et politique, s'étendait de toute part l'espace d'une économie libre, c'est-à-dire non étatique, et qui était une économie mondiale. L'idée d'une économie mondiale n'impliquait pas seulement le dépassement des frontières politiques des Etats. Elle comportait aussi comme présupposé essentiel un standard de la constitution interne de chacun des membres de cet ordre juridique international ; elle présupposait que chaque membre introduisit chez lui un minimum d'ordre constitutionnel. Ce minimum consistait en la liberté, c'est-à-dire en la séparation d'une sphère publique relevant de l'Etat et du domaine du privé, et se ramenait donc avant tout au caractère non étatique de la propriété, du commerce et de l'industrie »⁸⁶.

Autrement dit, une cosmopolitisation aboutie conduirait nécessairement, pour Schmitt (qui est certain qu'elle est cependant une illusion), à une généralisation des relations sociales fondées sur l'échange marchand. Pour reprendre les catégories de Heidegger, ce serait un monde dominé par *l'emploi* par opposition à l'engagement commun. Un monde, par conséquent, où la relation à l'autre prendrait la forme d'une simple *préoccupation* et non d'un *souci*. Un monde, pour reprendre cette fois les catégories d'Honneth, où se généraliserait *l'oubli de la reconnaissance* aboutissant à la réification d'autrui, en ce sens où autrui serait toujours considéré en fonction de son utilité.

Les questions posées par cette série d'arguments critiques (que j'articule volontairement sous la forme d'une suite logique pour les besoins du propos) sont réelles. La critique de Schmitt n'est pas, comme toujours, sans portée. Ce que dénonce Schmitt, c'est le brouillage des catégories produit par le placage, par le biais du « nouveau » droit international, du modèle de la fédération, sur une réalité des relations internationales qui reste fondamentalement dominée par des rapports de puissance fondés sur un « ordre spatial ». Cette irruption d'un droit téléologique, d'un droit révolutionnaire par essence, obscurcit la compréhension que l'on peut avoir de cet ordre, et masque en même temps une réalité qui est celle de l'expansion du marché capitaliste au détriment du pouvoir politique fondé sur la Souveraineté.

Mais là où Carl Schmitt reste réactionnaire, c'est en ce qu'il oppose ce nouveau *désordre* du monde à une sorte d'âge d'or qui aurait été celui du *jus publicum europaeum* – à savoir un âge où le droit dérivait du politique entendu comme relation ami-ennemi et se conformait à l'ordre spatial fondé sur les « prises de terre ». Ce que Schmitt ne parvient pas à accepter, c'est

⁸⁶ *Ibidem*, p. 233.

que non seulement cet âge d'or n'a jamais existé comme il l'imagine, mais que les temps ont changé, et pas forcément en pire. Schmitt ne peut se départir de sa vision pessimiste de l'avenir, qui lui paraît gros de menaces : on se dirige nécessairement vers le *pire*.

Ce qui est certain – et là où il voit juste – c'est qu'à partir de 1919 le droit international et le monde sont entrés dans une phase de transition incertaine, allant de l'anarchie de la société internationale vers une « Fédération d'Etats libres », expression dont on a montré ailleurs qu'elle revêtait le caractère d'un oxymore. Mais ce qui est certain également, c'est qu'il ne sert à rien de déplorer cette incertitude et de tenter de revenir à un âge d'or qui n'a jamais existé. Habermas, adversaire de Schmitt s'il en est, a une analyse proche de celle de Schmitt lorsqu'il constate :

« A mi-chemin entre l'ordre des Etats-nations et l'ordre cosmopolitique, on ne sait pas bien ce qui est plus dangereux : le monde en déclin des sujets souverains du droit international, qui ont depuis bien longtemps perdu leur innocence, ou la situation peu claire des institutions et conférences supranationales, certes capables d'acquiescer une légitimité d'emprunt, mais qui dépendent toujours de la bonne volonté d'Etats et d'alliances disposant de la force »⁸⁷.

Mais ce qui sépare fondamentalement Habermas de Schmitt, c'est que le premier ne s'en tient pas à cette appréhension face aux incertitudes de la transition. Il y fait face, en cherchant à donner sens au processus de cosmopolitisation. A cet égard, Habermas note que « les droits de l'Homme constituent bien entendu aux yeux de la communauté des peuples la seule base de légitimation possible »⁸⁸ sans pour autant ignorer que l'interprétation de ces droits – et c'est l'objet de son article – prête à discussion.

On ne saurait donc ignorer les risques de réification inhérents au processus en cours : comme l'avait bien vu Schmitt, dans le contexte d'un propos aux accents pamphlétaire et réactionnaire, la cosmopolitisation entendue comme ouverture des frontières et affaiblissement de l'autonomie (de la *souveraineté* des Etats) laisse d'abord le champ libre à l'économie mondialisée. C'est d'abord l'échange marchand qui tire bénéfice de ce processus et qui en est, en même temps, la locomotive. Une telle cosmopolitisation par l'économie fait entrer chaque individu dans une société globale concurrentielle qui, selon la logique de Rousseau, tend à anéantir toute possibilité d'émotion cosmopolitique. A partir du moment où les individus sont pensés comme des agents économiques – « employés », pour reprendre la terminologie heideggerienne – en concurrence, leurs intérêts particuliers conflictuels prévalent dans la relation

⁸⁷ J. HABERMAS, « Le débat interculturel sur les droits de l'homme », in *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 246.

⁸⁸ *Ibidem*.

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

qu'ils entretiennent à autrui. L'ouvrier chinois du textile est perçu par l'ouvrier français au chômage non comme un être humain victime du système économique et dont les droits sociaux universels mériteraient d'être défendus, mais comme l'acteur d'un dumping social injuste. La seule manière de lutter contre une telle réification consiste à suivre la voie proposée par Tocqueville ou par Habermas, à savoir : repolitiser la relation, ce qui exige la mise en place d'institutions et d'un droit cosmopolitiques qui soient assez forts pour extraire les relations interindividuelles de leur dimension purement sociale. Autrement dit, la solution n'est ni la déploration, ni le retour en arrière, mais bien plutôt le perfectionnement de la logique fédérale, la construction politique venant ainsi progressivement gouverner l'expansion du marché mondial. A cet égard, les droits de l'Homme constituent, comme on l'a montré ailleurs, l'outil fondamental de la construction, dans la société globale, d'un *sentiment cosmopolitique*.

Reste toutefois la question de Tocqueville qui devient celle de la possibilité même d'un tel sentiment cosmopolitique : si les droits de l'Homme peuvent susciter le sentiment d'obligation d'identification au semblable dans de petites communautés nationales, un tel sentiment peut-il être élargi à l'humanité toute entière ? Autrement dit, ne sommes-nous pas condamnés, dans ce processus de cosmopolitisation, à en rester à un processus d'expansion sans fin du règne de l'économie, sans jamais pouvoir réaliser les conditions politiques du cosmopolitisme, faute de pouvoir créer un sentiment communautaire à l'échelle de l'Humanité ? On se gardera bien d'apporter une réponse à cette question : toute conjecture à cet égard nécessiterait d'examiner non seulement les présupposés anthropologiques que l'on se donne, mais aussi l'éventail des choix en termes de régimes politiques de nature à institutionnaliser une communauté mondiale.

Telle est la question la plus difficile qui se pose lorsqu'on examine de manière critique cette deuxième phase de la lutte pour la reconnaissance. S'il s'agit bien de se dégager de la tutelle réifiante de l'Etat, il n'est pas du tout certain que le processus de cosmopolitisation ne conduise pas à une nouvelle forme de réification, plus insidieuse, qui serait du type de celles qui sont induites par la relation marchande. Si la lutte pour la reconnaissance n'a pour effet que d'affaiblir les souverainetés, sans parvenir à institutionnaliser un pouvoir politique à l'échelle globale, alors il est bien probable que l'on aille progressivement vers une forme de gouvernement du marché. Il est alors prévisible – et d'une certaine manière on en voit déjà les traces de manière sporadique, en réaction aux crises économiques à répétition – qu'une telle réification généralisée provoque de nouvelles luttes dont il est difficile de deviner le sens. Si l'on suit Tocqueville, la réaction à l'expansion trop grande de la société des égaux serait le repli sur soi. Ceci expliquerait les réactions

nationalistes et la force des revendications d'identité à l'âge du libéralisme mondialisé, que relève Emmanuelle Tourme Jouannet. Car si la moralisation des rapports sociaux ne peut s'obtenir par la cosmopolitisation, alors il semble assez logique que les populations recherchent cette moralisation dans un retour à leurs identités, à leur cadre de vie et à leurs Histoires infra-étatiques. Ainsi, au processus de fédéralisation succéderait un processus de décomposition. Cette dialectique n'est pas sans évoquer la dialectique hégélienne, à ceci près que le « travail du négatif » n'aboutirait pas, ici, *in fine*, à l'Etat mondial, mais rappellerait plutôt le mythe de Babel, la destruction succédant à l'*hubris*.

2. *Cosmopolitisation et luttes identitaires*

Si l'on se situe dans une perspective moins dialectique et que l'on adopte le point de vue de l'observateur d'une réalité en train de se faire *hic et nunc* devant nos yeux, on est amené à distinguer entre des luttes qui correspondraient justement au travail du négatif, et d'autres luttes dont l'apport seraient fondamentalement positif, en ce qu'elles auraient une dimension morale et constructive au sens de Honneth. Il faudrait donc, d'une certaine manière, opposer la lutte agonistique à l'état de nature, qui est au cœur de la dialectique du maître et de l'esclave, et la lutte pour la reconnaissance comme vecteur de la socialisation du soi. La revendication d'identité, en soi, ne saurait être taxée de communautarisme destructeur. L'ambivalence de telles luttes est d'ailleurs soulignée par Emmanuelle Tourme Jouannet dans son ouvrage, ce qui la conduit à défendre l'option d'un argument culturaliste « faible » contre l'argument culturaliste « fort »⁸⁹. Ce que tous les auteurs s'accordent donc à rejeter – et nous avec eux – ce sont des revendications d'identité qui, par l'affirmation du soi, ne chercheraient rien d'autre que l'anéantissement de l'autre. Autrement dit, la lutte pour la reconnaissance comme lutte à mort est à disqualifier dans les institutions politiques. Hegel ne dit rien d'autre, d'ailleurs, y compris lorsque la lutte pour la reconnaissance, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, vient s'inscrire dans la dialectique du Maître et de l'Esclave : car il s'agit bien d'une lutte menée à un stade pré-juridique et pré-politique, une lutte qui constitue l'origine du phénomène juridique, comme le montre bien Kojève. Le juridique n'est jamais que le produit de la synthèse entre la Justice du Maître et la justice de l'Esclave, il n'est pas la loi du Maître s'imposant par une lutte à mort sur l'Esclave.

La question qui se pose, dès lors, est celle de savoir comment, dans les institutions politiques et le droit, prévenir cette dérive de la lutte pour la reconnaissance dans sa dimension identitaire (la « sphère de la solidarité »

⁸⁹ E. JOUANNET, *Qu'est-ce qu'une société internationale juste ?*, op. cit., p. 239.

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

d'Honneth)? On a cité en première partie deux voies qui nous semblent l'une et l'autre pouvoir être transposées à la question du droit international.

La première est celle proposée par Alain Renaut et Sylvie Mesure et consiste à valoriser, voire à développer la catégorie des droits culturels au sein du catalogue des droits de l'Homme. La tactique juridique consiste ici à maintenir les revendications identitaires dans le cadre général des droits de l'Homme universels, autrement dit à laisser inchangé le cadre libéral universaliste, tout en y incluant, en son cœur même, la question de la diversité.

Il semble bien que c'est une telle tactique que l'on voit à l'œuvre depuis une trentaine d'années au sein du droit international. Emmanuelle Tourme Jouannet brosse le tableau de cette évolution en retraçant la reconnaissance contemporaine des droits des personnes appartenant à des minorités, à des peuples autochtones, ainsi que l'expansion, dans le droit international des droits de l'Homme, des droits culturels. Il est à cet égard un point sur lequel il convient d'insister : c'est que tous ces développements n'opèrent aucune rupture avec le cadre général des droits de l'Homme, même s'ils conduisent certainement à une compréhension nouvelle du principe fondamental d'égalité⁹⁰. Par là on peut s'expliquer, notamment, l'importance des *clauses de non préjudice* dans les différents instruments catégoriels de protection des minorités et des peuples autochtones : il s'agit à chaque fois de préciser qu'aucune pratique culturelle ou revendiquée par un groupe ou une minorité ne peut porter atteinte aux droits de l'Homme⁹¹. Au contraire, les minorités et les peuples autochtones sont encouragés à intégrer (*mainstream*) les droits de l'Homme dans leurs sociétés, d'une manière qui soit compatible avec leurs traditions et leurs valeurs⁹². Ainsi les droits culturels des minorités et des peuples autochtones entrent en dialectique avec les droits de l'Homme universels et en modifient l'interprétation, sans pour autant affecter le principe d'universalité.

⁹⁰ Voir M. BIDAULT, *La protection internationale des droits culturels*, Bruylant, 2009, p. 53 : « Les instruments de protection des droits des personnes appartenant à des minorités font partie du système plus général de protection des droits de l'homme, dont ils ne sont qu'une application catégorielle ». Et p. 76 : « Comprendre le principe de protection des minorités comme une émanation du principe de non-discrimination permet de réintégrer les dispositions protectrices des minorités non seulement dans la forme, mais également en substance, dans le système des droits de l'homme. Ces dispositions permettent une élucidation catégorielle des droits universels : les membres des minorités ont les mêmes droits que le reste de la population, par rapport à leur propre culture ».

⁹¹ Voir article 8 § 2 de la déclaration sur les droits des personnes appartenant à des minorités nationales, ethniques, religieuses ou linguistiques ; article 46 § 2 de la déclaration sur les droits des peuples autochtones, résolution 61/295 de l'Assemblée générale du 13 septembre 2007.

⁹² Voir par ex. l'article 34 de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones et le rapport du Rapporteur spécial sur les droits des populations autochtones, A/HRC/9/9, § 79.

Toutefois, l'apport de la réflexion contemporaine montre que la problématique des droits culturels va au-delà de celle des minorités et des peuples autochtones⁹³. La compréhension récente des droits culturels articule diversité culturelle et universalité des droits de l'Homme, sans les opposer, bien au contraire⁹⁴. Elle promeut l'affirmation et l'expression des cultures propres à certains groupes, mais insiste surtout sur la liberté de choix culturel de l'individu et sur la nécessité de protéger les identités multiples⁹⁵. Là encore, une balance délicate doit être accomplie entre d'un côté la protection et la promotion des identités culturelles, dont le fondement est collectif, et de l'autre la nécessité de défendre l'individu contre toute assignation à un groupe particulier⁹⁶. La diversité culturelle et le respect des identités sont une composante des droits de l'Homme. Mais le respect de la diversité culturelle n'est qu'une facette de l'universalité, une manière de « mieux comprendre » et mieux appliquer le principe d'universalité des droits de l'Homme⁹⁷. Chaque personne doit rester libre de se revendiquer d'une ou de plusieurs cultures simultanément : voilà le principe « constitutionnel » qui conditionne

⁹³ Cf. M. BIDAULT, *op. cit.*, pp. 227 ss.

⁹⁴ Voir le « cadre conceptuel et juridique » présenté par l'experte indépendante sur les droits culturels, Madame F. SHAHEED, dans son premier rapport : A/HRC/14/36, §§ 32 ss.

⁹⁵ Voir M. BIDAULT, *op. cit.*, pp. 211 et ss. sur le « libre choix des identités culturelles comme exigence reconnue ». Et le rapport de Mme F. SHAHEED, *op. cit.*, § 23 : « En effet, chaque individu est porteur d'une identité complexe et plurielle, ce qui fait de lui une personne unique, et lui permet de faire partie de communautés où s'entremêlent des cultures partagées. Les individus forgent leur identité de plusieurs manières, en participant simultanément à plusieurs communautés culturelles, caractérisées par l'origine ethnique, l'ascendance, la religion, les croyances et les convictions, la langue, le sexe, l'âge, l'appartenance à une classe sociale, la profession, les modes de vie et la localisation géographique. [...] Le développement de la circulation des personnes et des idées a élargi les possibilités d'appartenance culturelle. Les personnes peuvent se réclamer d'une communauté plutôt que d'une autre dans certaines interactions et lors de certaines occasions. Ces identités culturelles multiples, qui englobent – mais vont aussi au-delà – des considérations d'appartenance ethnique, linguistique et religieuse, concernent la sphère privée comme la sphère publique, et font partie intégrante de la diversité culturelle ». Plus spécifiquement, à propos des femmes, l'experte indépendante souligne, dans son rapport consacré à l'intersection entre cultures, identités et genre, A/67/287, § 28 : « Les femmes doivent jouir de la liberté de créer de nouvelles communautés aux valeurs culturelles partagées autour de tout marqueur d'identité qu'elles souhaitent privilégier, de nouvelles significations et pratiques culturelles sans craindre de représailles, y compris toute forme de violence. Cela signifie que les femmes doivent pouvoir accepter ou rejeter des pratiques et identités culturelles particulières et réviser et (re)négocier les traditions, valeurs ou pratiques existantes, indépendamment de leur provenance ».

⁹⁶ Voir la *déclaration de Fribourg sur les droits culturels*, article 4 : « a. Toute personne a la liberté de choisir de se référer ou non à une ou plusieurs communautés culturelles, sans considération de frontières, et de modifier ce choix ; b. Nul ne peut se voir imposer la mention d'une référence ou être assimilé à une communauté culturelle contre son gré ».

⁹⁷ Voir le « cadre conceptuel et juridique » de l'experte indépendante sur les droits culturels, cité *supra* note n° 84, A/HRC/14/36, § 3 : « Dès lors que les droits culturels sont pleinement conçus comme faisant partie intégrante du système global des droits de l'homme et qu'il est donc entendu qu'ils reposent sur des normes et principes du droit international des droits de l'homme, ils permettent de mieux comprendre le principe d'universalité des droits de l'homme en tenant compte de la diversité culturelle ».

L A LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

toute l'interprétation des droits culturels comme droits à la différence placés au cœur du système des droits de l'Homme⁹⁸. Voilà également le principe qui permettra que les luttes pour la reconnaissance, significatives sur le plan moral, ne se transforment en « mauvaises luttes » pour la préservation d'identités réifiées.

La deuxième voie évoquée, celle de Paul Ricœur, me semble intéresser cette fois moins le droit substantiel que la procédure ou les institutions. Il s'agit, comme l'explique Ricœur, non pas de mettre un terme à la revendication d'identité, mais du moins, plus modestement, de parvenir à certains « états de paix » où cette revendication s'apaise, au moins pour un temps : ce que Ricœur attend de ces « clairières », c'est « [l]a confirmation que la motivation morale des luttes pour la reconnaissance n'est pas illusoire »⁹⁹. Ce point est très important : il permet de maintenir la lutte pour la reconnaissance dans le cadre théorique que lui a fixé Honneth et de faire en sorte que l'on ne passe pas de la lutte au sens du Hegel de la période d'Iéna à la lutte au sens de la dialectique du Maître et de l'Esclave, où la revendication d'identité se fait volonté d'anéantissement de l'autre. Cette expérience de l'*agapè*, on a dit que Ricœur la recherchait dans l'institution d'un don qui n'aurait pour réponse que la *gratitude* et non le contre-don. C'est dans « l'effusion du don », nous dit Ricœur, que l'*agapè* est possible, principalement, lorsque cette effusion s'opère sur un mode « festif ».

Cette piste est à mon sens extrêmement féconde en général, elle l'est sans doute en particulier lorsqu'on la rapporte aux institutions du multilatéralisme dans les organisations internationales et à la place qu'y tient le *consensus* dans les négociations. Le consensus est trop souvent mal compris et parfois mal pratiqué par les diplomates eux-mêmes, lorsqu'il est réduit à la recherche du plus petit dénominateur commun. Mais s'il en est fait usage dans les règles de l'art diplomatique, il représente précisément cette technique permettant de parvenir à une « expérience pacifiée de la reconnaissance ». Au début d'une négociation multilatérale, toutes les parties s'assoient à la table des négociations avec des intérêts personnels et par essence conflictuels. Les premiers tours de table sont souvent l'occasion de constater l'immense écart qui sépare les participants. L'art de la négociation consiste non pas à rechercher ce qu'il y a de *commun* dans toutes ces revendications hétéroclites d'identité, mais bien à conduire les participants à *sacrifier* certaines de leur position en vue de parvenir à un accord. Le *bon accord de consensus* est celui dont tous les participants sont, au moins en

⁹⁸ Voir M. BIDAULT, *op. cit.*, pp. 226-227 et p. 236, où l'auteur rapproche le droit de s'identifier ou de ne pas s'identifier à une minorité des libertés du for interne, non susceptibles de limitation. V. aussi la clause de non préjudice de l'article 1-c de la *déclaration de Fribourg sur les droits culturels*.

⁹⁹ P. RICŒUR, *Parcours de reconnaissance, op. cit.*, p. 339.

partie, insatisfaits, parce qu'ils ont dû dépasser leurs positions et leurs revendications initiales pour parvenir à l'accord. Autrement dit, le bon consensus exige toujours des participants un *don*. La négociation multilatérale bien faite doit être le lieu de cette « effusion de dons » dont parle Ricœur, dons qui n'ont aucune contrepartie, sinon la *gratitude* des autres participants, qui reconnaissent l'effort fait par leur partenaire, reconnaissance qui les encourage à donner à leur tour, non pour produire un contre-don mais pour ajouter à cette effusion du don qui, dans sa dynamique, conduit à l'accord final. Le moment de l'accord est toujours ressenti comme une « fête » par les participants : un intense moment de joie et de plénitude, un instant de reconnaissance pacifiée, en effet, car au moment où le marteau du président tombe pour signifier l'accord sans qu'aucune pancarte ne se soit levée pour l'interrompre, chaque participant garde en soi ses ressentiments et ses frustrations. Et la joie qui suit ce moment, le soulagement qui suit l'instant où le marteau a touché la table reflète la fierté que les participants ont d'avoir permis l'accord *au prix* du sacrifice de ce qui leur était cher. C'est la joie du don qui s'exprime dans cette joie des diplomates qui soudain explose et s'exprime, souvent, par de longs applaudissements, debout, et parfois par quelques larmes.

Tous ceux qui ont participé à ce type de conférences savent que le moment d'*agapè* est de courte durée. Dès les applaudissements terminés et les délégués rassis, certains d'entre eux lèveront leurs pancartes pour exprimer les raisons qui les ont conduits à accepter le consensus, en même temps que les *réserves* qu'ils émettent à l'égard du texte adopté. L'accord à peine adopté, on sort de la « clairière » et c'est la reprise du parcours de la reconnaissance, qui rappelle opportunément la dissymétrie originaire entre le moi et l'autre. Le consensus, en ce qu'il n'oblige pas à oublier cette dissymétrie, « protège la mutualité contre l'union fusionnelle » : placé dans la perspective d'un processus de cosmopolitisation, cela signifie que le consensus ne saurait avoir pour objet, sous prétexte de l'accord, de gommer les différences ou d'oublier l'altérité fondamentale de l'autre.

Mais à tout le moins l'accord s'est fait. Le parcours n'est pas repris là où il a commencé, une étape a été franchie, un *accord* a été atteint, qui grave dans le marbre et fixe dans la durée ce moment de reconnaissance pacifiée dont seuls les contours et les marges seront désormais contestés.

De cette critique, on doit donc à mon sens, pour ce qui concerne le droit international, tirer des leçons pour une éthique de la *praxis* : loin d'être un élément périphérique de la construction, ou un simple outil au service d'une fin, l'art diplomatique est au contraire au centre de la problématique cosmopolitique. Maintenir à un très haut niveau l'art diplomatique, c'est-à-dire enseigner cet art dans ce qu'il a de plus élevé aux jeunes diplomates qui

LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

sont appelés à négocier dans les organisations internationales, est la condition aux termes de laquelle les luttes pour la reconnaissance qui sont menées à l'échelle internationale peuvent acquérir une dimension morale. Autrement, ces luttes portées devant les organisations internationales sont soit appelées à produire des décisions insignifiantes, hors de proportion au regard de l'ampleur des enjeux, soit à exacerber les tensions jusqu'à réunir les conditions d'une lutte à mort.

*

Est-il possible, en définitive, de voir en la lutte pour la reconnaissance une nouvelle théorie explicative de l'évolution du droit international ? Il est incontestable que cette théorie offre en effet des outils de compréhension très utiles et c'est le grand mérite d'Emmanuelle Tourme Jouannet d'avoir perçu cette potentialité et d'avoir su montrer en quoi la théorie de la reconnaissance pouvait être transposée au droit international. Il me semble toutefois qu'un bon usage de cette théorie exige de respecter deux conditions.

La première est de ne pas la réduire à une seule de ses composantes, à savoir la lutte pour la reconnaissance des identités collectives. La théorie d'Honneth fait apparaître que la lutte pour la reconnaissance comme processus de socialisation du soi – et au-delà, comme modélisation des luttes sociales – traverse trois sphères distinctes et autonomes les unes des autres : l'amour, le droit et la « solidarité ». C'est uniquement dans cette dernière sphère que se joue la question de l'identité. Mais les deux autres sphères sont tout aussi importantes pour comprendre les luttes sociales, que ce soit dans les sociétés nationales ou sur le plan global.

La deuxième condition est de ne pas séparer la théorie de la lutte pour la reconnaissance de la théorie de la discussion et, plus spécifiquement, de ce que j'ai appelé une « théorie démocratique du droit international ». Une telle théorie repose sur trois piliers que l'on veut brièvement rappeler ici :

- a) une définition « démocratique » du droit, c'est-à-dire aussi une définition kantienne du droit, étroitement articulée à l'idée de liberté comme autonomie.
- b) une définition moniste du droit, qui considère qu'il n'y a pas de différence de nature entre le droit « interne » et le droit « international » mais que le droit constitue un phénomène dont les caractéristiques varient en fonction des sociétés dans lesquels il est amené à se développer et à s'appliquer.
- c) une théorie cosmopolitique du droit international, qui voit dans le droit international « moderne », un droit de la transition entre l'anarchie des souverainetés et l'état cosmopolitique, quelle que soit la forme que celui-ci revête.

DROIT INTERNATIONAL ET RECONNAISSANCE

De a), il résulte que la lutte pour la reconnaissance doit, si l'on veut qu'elle ait une quelconque valeur explicative, être comprise comme une lutte pour la réalisation des promesses du droit moderne, c'est-à-dire une lutte pour la reconnaissance de droits intangibles à égalité pour tous les individus. C'est la raison pour laquelle la lutte pour la reconnaissance ne peut trouver à se déployer, à cette fin, que dans le cadre constitutionnel des droits de l'Homme universels, considérés comme condition de possibilité de l'autonomie collective, que ce soit sur le plan « interne » ou sur le plan global.

De b) on doit déduire qu'il n'est pas possible d'opérer une césure entre les luttes menées sur le plan interne et sur le plan « international » ou global, mais qu'il faut penser les deux ensemble : notamment que les luttes internes trouvent leur prolongement naturel sur le plan international et qu'inversement les luttes initiées ou menées sur le plan international sont relayées sur le plan interne. Et que luttes nationales et luttes internationales se fertilisent mutuellement pour vivifier l'ébauche d'une citoyenneté mondiale.

Enfin, de c) on doit comprendre que la lutte pour la reconnaissance, en ce qu'elle est lutte pour la réalisation des promesses du droit moderne, amène nécessairement à repenser la question du pouvoir politique à l'échelle globale. Autrement dit, le processus constitutif d'une société globale doit nécessairement s'accompagner d'une réflexion sur la constitution d'une politique globale, sauf à risquer de livrer le monde à une logique purement marchande, dans lequel les individus se désintéresseraient de leurs semblables et de la politique, laissant le champ libre à ce despotisme nouveau que redoutait tant Tocqueville.