

INTRODUCTION

Le renouveau de la tradition philosophique de la guerre juste, et surtout le regain d'intérêt qu'elle suscite aujourd'hui, vient témoigner que la guerre a encore un bel avenir. S'abstenir ou refuser d'y réfléchir, c'est non seulement « irresponsable », mais plutôt faire cruellement preuve d'une naïveté coupable. Alors que la philosophie se veut l'antithèse de la naïveté. Nous refusons donc d'être naïfs. Surtout que, pire encore, en ce temps d'amalgames et de quiproquos trop faciles, de collusions entre les dialectiques guerrières et l'«impérialisme humanitaire », entre la logique légitimante de la violence et le monothéisme démocratique partout et sans concession, entre le dogme du marché autorégulateur et l'accélération des exclusions sociales, le retour de la guerre juste sollicite une profonde reconversion du regard sur le discours de la guerre comme horizon philosophique des politiques étrangères des Etats, d'une part, et comme option ultime de la lutte pour la reconnaissance des « mis-à-l'écart », des « communautés identificatoires » ou des « ennemis idéologiques » d'autre part. La guerre juste, violence à visage humain, devient-elle le lieu où la morale et la politique font curieusement bon ménage ? Souvent expulsée du système politique international par les réalistes « radicaux », souvent opposée à la politique tout court¹, la morale y rejoue pourtant un rôle prépondérant dans les stratégies d'évitement, jusqu'à prendre même les devants –par rapport au droit- dans la défense de la conduite politique des Etats et dans la justification des luttes contre les injustices sociales dont nous sommes témoins ou victimes. Comment expliquer, par exemple, que la guerre du Kosovo, opposant la Serbie souveraine et l'OTAN puissante, soit à la fois **illégale** et **légitime** ? La guerre juste permet-elle de surmonter de pareille tension ? Le « pan-démocratie » est-il la seule religion qui vaille pour instaurer la paix mondialiste ?

Toutefois, les expériences fondamentales de l'injustice, vécues et ressenties par les acteurs sociaux au sein de nos sociétés contemporaines (prétendument démocratiques), se soldent par un double constat : d'un côté, le déficit aggravé de la justice sociale (extrême inégalité de la redistribution des richesses à l'échelle d'un monde incessamment globalisé et le déni de reconnaissance des droits fondamentaux de certains groupes des personnes) et, de l'autre côté, la crise exponentielle des démocraties (le divorce de plus en plus consommé entre les citoyens-électeurs et leurs représentants-élus) accompagnée de la déroute institutionnelle (les institutions qui se détournent de leur fonction première, celle de servir le bien commun, l'intérêt général). Un tel constat, qui synthétise l'état actuel de la justice sociale, exige une réflexion en profondeur sur les véritables problèmes (éthiques, sociaux et politiques) qu'elle génère et les conflits qui leurs sont inhérents. Autrement dit, comment justifier le déferlement différencié du déni de reconnaissance qui met en mal l'idéal de justice sociale aujourd'hui ?

¹ Nous faisons ici référence à la courte phrase d'Emmanuel Lévinas : « La politique s'oppose à la morale, comme la philosophie à la naïveté. » Pour Lévinas, la politique est l'art de prévoir et de gagner la guerre par tous les moyens. Ce sont-là autant de considérations discutables. Car, avant d'être un art guerrier, la première vocation de la politique est de construire un vivre ensemble. Ce n'est pas la discussion que nous voulons mener ici ; nous voulons juste montrer que certains penseurs opposent souvent la politique à la morale ; ce qui n'est pas toujours évident. Cf. E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer, 1994, p. 5.

Et pourtant, la justice sociale demeure une notion fondamentale pour le maintien de l'ordre social plus juste, bien qu'elle soit intensément polémique et constamment dynamique, car elle est liée, comme dirait Judith Shklar, au changement des circonstances sociales et à l'évolution idéologique qui créent de nouvelles attentes allant à l'encontre des convictions antérieures².

Au regard des différents contextes socio-historiques dans lesquels se posent les problèmes de justice sociale et les conflits qu'ils génèrent, il est certain que les solutions qu'ils requièrent ne sauraient être axiologiquement neutres. Car ils sont si complexes que ceux qui y pensent proposent mille et une stratégies pour en sortir. Si les uns vont les chercher dans la construction des principes universellement recevables³ (en exigeant l'adhésion consensuelle à ces principes afin de garantir l'existence des sociétés libéralement démocratiques); ou encore dans l'organisation d'une discussion argumentée ouverte à tous les points de vue et orientée vers la production d'un accord raisonné. Une société serait alors démocratique lorsque « ses affaires sont gouvernées par la délibération publique de ses membres »⁴. Les autres vont plutôt les chercher dans les institutions⁵ (en considérant la démocratie et la justice qui lui est inhérente comme un système institutionnel qui devra favoriser l'insertion des plus dominés par leur engagement politique), et certains autres encore recourent à l'identité morale⁶ même de la personne et à sa situation existentielle (la démocratie devient alors une dynamique sociale qui s'intéresse a priori aux acteurs sociaux, à leur contexte historique et à leurs aspirations légitimes à devenir ce qu'ils veulent être). Du moins, l'analyse des fils argumentatifs des uns comme des autres font état de ce que Fred Poché appelle : le morcellement polysémique du social. Lequel morcellement, à en croire l'auteur, fait que « le sentiment d'injustice, la souffrance de la mise à l'écart et le déni de reconnaissance se déploient-ils dans des registres qui se croisent, s'articulent et se chevauchent »⁷.

² Cf. J. SHKLAR, *Visages de l'injustice*, trad. Jean Mouchard, Belfort, Circé, 2002.

³ John Rawls, pour ne citer que lui, montre la nécessité d'avoir une conception commune de la justice et donc d'une théorie qui lui confère un caractère impérativement global. « On a donc besoin d'un ensemble de principes pour choisir entre les différentes organisations sociales qui déterminent cette répartition des avantages et pour conclure un accord sur une distribution correcte des parts. » Lire J. RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 30.

⁴ Pour les défenseurs de la démocratie délibérative, en particulier Habermas, celle-ci permettrait de rencontrer les attentes de reconnaissance formulées par de nombreux groupes sociaux. C'est en prenant part à l'élaboration discursive de la loi qui s'impose à tous que l'individu peut garantir son autonomie. Cf. J. HABERMAS, *L'intégration républicaine : essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998 ; H. POURTOIS, *Luttes pour la reconnaissance et politique délibérative*, in *Philosophiques*, vol. 29/n° (2002), pp. 297-309.

⁵ Cf. M. WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. Pascal Engel, Paris, Seuil, 1997 et M. WALZER, *Pluralisme et Démocratie*, traduction collective, Paris, Esprit, 1997, voir le chapitre sur la justice dans les institutions.

⁶ L'identité morale dont il est question ici revêt le sens que lui donne Mark Hunyadi, c'est-à-dire « un point de référence susceptible de se déplacer, de se transformer, de s'amender, de se réinterpréter. » Autant, l'identité morale est constituée de ce que la personne est et de ce qu'elle souhaite être ; elle n'est pas figée et inerte. Cf. M. HUNYADI, *L'homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Paris, Cerf, 2012, p.197.

⁷ F. POCHE, « La question sociale en déconstruction et la quête de reconnaissance. Retour sur la condition ouvrière », in A. GOMEZ-MULLER (dir.), *La reconnaissance : Réponse à quels problèmes ?*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 18.

Quel serait notre positionnement face à ce morcellement polysémique du réel social ? Notre essai de critique sociale serait conceptuellement et même politiquement « quasi-infondé » si, d'une part, il ne se positionnait pas vis-à-vis de deux modèles critiques dominants qui sont la *stratégie du consensus* et la *stratégie de prise de parti* et, d'autre part, s'il ne démontrait pas la nécessité d'une complémentarité « méthodologique » qu'il entend réaliser en s'appuyant sur le modèle de la reconnaissance, reconnaissance à la fois en tant que pourvoyeuse d'estime sociale permettant de s'inscrire de façon stabilisée au sein de la communauté et une lutte sociale interminable permettant également de fonder et de justifier la justice et la moralité de la guerre juste. Rappelons que la *stratégie du consensus* voudrait concevoir la politique selon un modèle de la recherche du consensus, de l'accord motivé de tous les acteurs sociaux. Cette stratégie, à en croire Emmanuel Renault, ferait du philosophe « critique », le médiateur dont les discours devraient favoriser ou viser le consensus en rendant possible la traduction des intérêts divergents dans un langage commun⁸. C'est notamment le point de vue de John Rawls qui pense que les modèles démocratiques, fondés sur les constitutions, sont tenus de donner à leurs citoyens une justification rationnelle des institutions sociales et politiques. Cette justification doit être acceptable par tous, abstraction faite aux opinions philosophiques, morales et religieuses. La stratégie consensualiste vise donc à édicter préalablement des principes de justice universellement recevables. Dans ces conditions, la tâche de la philosophie politique serait, selon J. Rawls, d'«éviter les questions les plus problématiques » (les questions morales, religieuses et philosophiques). Car « en évitant les doctrines compréhensives, nous tentons de contourner les controverses les plus graves de la religion et de la philosophie, afin de maintenir quelque espoir de découvrir une base pour un consensus par recoupement qui soit stable »⁹. L'enjeu pratique, recherché à travers le consensus par recoupement, est de trouver la base d'un accord public d'une justification.

Le type de discours critique, que propose la stratégie du consensus, maintient donc la philosophie politique dans un rôle justificateur. Lequel rôle la réduit à une réflexion sur les principes normatifs susceptibles de produire un accord universel. Certes, un tel rôle ne saurait être disqualifié par principe, parce que les différents discours politiques qui s'affrontent dans l'espace public se basent essentiellement sur le décorum normatif à même de légitimer un projet social, économique ou juridique. De ce point de vue, la nature des normes concerne l'affrontement des discours politiques produits en public ; mais elle ne subsume pas les aspects problématiques mis en relief par les concepts généraux qui structurent fondamentalement ces mêmes discours. D'autant plus que, pour reprendre l'expression de Renault, « ces coordonnées générales (liberté, égalité, justice, sécurité, ...) sont elles-mêmes

⁸ E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, p. 17.

⁹ J. RAWLS, *Justice et Démocratie*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1993, p. 267. Le consensus par recoupement existe dans une société lorsque la conception politique de la justice qui gouverne ses institutions de base est acceptée par chacune des doctrines compréhensives : morales, philosophiques et religieuses qui durent dans cette société à travers les générations. Le consensus par recoupement se distingue d'un simple *modus vivendi*. Voir aussi J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Points, 2009, p. 427. Les doctrines et les conceptions compréhensives sont des doctrines philosophiques, religieuses et morales personnelles qui englobent plus ou moins systématiquement et complètement les divers aspects de l'existence humaine. Elles dépassent ainsi les seules questions politiques.

traversées par des conflits politiques »¹⁰. Quelle définition de la liberté, de la justice, de l'égalité ou de la sécurité faudra-t-il choisir ? C'est là le double aspect de la conflictualité discursive irréductible à laquelle la politique doit faire face. Le conflit normatif serait donc lié au conflit conceptuel. Est-il possible de définir *objectivement* les principes de justice et de se dérober à la controverse sur ce qui est un bien, une liberté, un droit, etc. ? Et pourtant, la définition d'un bien, d'un droit et même d'une liberté requiert un contexte social objectif dans lequel se pose, comme dirait Mark Hunyadi¹¹, la question d'un bien disponible et distribuable socialement ou d'un droit revendicable et obtainable.

Le double aspect de la conflictualité discursive (normes et concepts) révèle, d'une manière générale, la difficulté à laquelle se heurte la stratégie du consensus. Cette difficulté résiderait dans la quasi-impossibilité d'obtenir un accord universel sur l'usage du discours normatif qui serait à l'abri de toute contestation conceptuelle. La stratégie du consensus signe ainsi son échec méthodologique en sous-estimant les controverses, la conflictualité et les indéisions qui caractérisent les discours politiques produits dans un espace public. Parce que si le conflit se veut la première référence de la réflexion morale, on ne saurait plus, pour paraphraser Walter Lesch, se contenter seulement « d'une belle cohérence sur le plan des principes » et ainsi « relativiser les conflits normatifs de simples problèmes d'application qui pourraient être résolus dans des contextes plus favorables »¹². Or, c'est en affrontant toutes les questions normativement et conceptuellement controversées, en explicitant les alternatives sédimentées dans les affronts discursifs et en prenant parti pour un discours qui intègre le langage revendicatif que la philosophie politique peut véritablement assumer sa dimension politique. Le modèle de la démocratie délibérative, qui est un prolongement de la stratégie du consensus, serait-elle une solution crédible à la critique sociale ?

L'émergence du modèle délibératif serait justifié, à en croire certains théoriciens, par l'insatisfaction à l'égard des théories de la justice (libertarienne et égalitariste) qui ont vu le jour à la suite de celle de John Rawls. L'objectif de la démocratie de la délibération étant donc de prolonger le débat sur les principes de justice par une réflexion sur les processus de formation de l'opinion et de la décision politique. Il s'agirait, commente Hervé Pourtois, « d'identifier les conditions que doivent satisfaire ces processus pour que les exigences morales (en particulier les exigences de justice) puissent être prises en considération et réalisées dans la sphère politique. La condition majeure réside dans le fait que ces processus devraient prendre la forme d'une discussion argumentée ouverte à tous les points de vue et orientée vers la production d'un accord raisonné. Une société est démocratique lorsque "ses affaires sont gouvernées par la délibération publique de ses membres" »¹³. Aux dires de l'auteur, c'est une nouvelle catégorisation de l'idéal démocratique qui est proposée. Un idéal

¹⁰ E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Op.Cit., p. 18.

¹¹ M. HUNYADI, "La justice distributive au miroir de la reconnaissance", in GIUGNI, M. et

HUNYADI, M., (dir.), *Sphères d'exclusion*, Paris, Harmattan, 2003.

¹² W. LESCH, « Les compromis dans les conflits d'intérêts et dans les conflits de convictions », in *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Op.Cit., pp. 102-113.

¹³ H. POURTOIS, *Luttes pour la reconnaissance et politique délibérative*, in *Philosophiques*, Op.Cit., p. 7.

qui se refuserait de se dissoudre dans la vision classique de la souveraineté du peuple. Par-delà la règle de la majorité, le contrôle judiciaire, le respect de la Constitution et des droits fondamentaux, la démocratie délibérative préconise que « les décisions prises par les autorités publiques résultent de procédures d'échanges de raisons dans lesquelles toute partie concernée doit pouvoir faire valoir et soumettre les siennes »¹⁴.

La résolution délibérative est nettement avantageuse dans la mesure où, par le débat public qu'elle propose, elle permet à chaque acteur social de formuler discursivement ses attentes de reconnaissance. Le débat public devient à la fois le lieu de la mise en question des coordonnées normatives qui génèrent les formes de mépris et l'occasion de reconstruction normative qui favorise la reconnaissance réciproque. Nonobstant cet avantage qu'il offrirait aux acteurs et aux groupes sociaux en lutte pour la reconnaissance, le modèle délibératif reste cependant tributaire d'abstraction et de limites cognitives internes. Il ne favoriserait pas ainsi la mise en place des dispositifs de résolution alternatifs qui permettraient la négociation d'un compris intégrateur. Car, comme le remarque H. Pourtois, « l'exercice même de la délibération publique n'est possible que moyennant l'existence d'un espace de reconnaissance prédiscursif dans une sphère sociale « vécue comme coopération » »¹⁵. Mais en quoi la stratégie de *prise de parti* serait une alternative philosophiquement crédible pour la critique sociale ?

L'option de juger l'ordre social et juridique fait que la philosophie politique soit une sorte de critique sociale, mais une critique qui vient aider les femmes et les hommes qui luttent pour un ordre normatif plus juste, un ordre que cette même critique sociale envisagerait aussi. La critique sociale devrait s'opposer, pour ce faire, à ceux qui voudraient conserver un ordre social jugé injuste par les acteurs sociaux. C'est en cela que consiste la stratégie de prise de parti. Il ne s'agit plus ici, pour le discours normatif, de revendiquer son entière indépendance vis-à-vis du contexte socio-historique au sein duquel doit s'exercer sa fonction critique. Il ne s'agit plus, comme le stigmatise Mark Hunyadi, de construire des principes purs de toute contamination empirique et affranchis de toute contingence historique¹⁶ ; car une telle construction foncièrement idéaliste ferait du discours normatif et de son point de vue une simple déduction n'ayant aucune prise sur le réel social. Alors qu'une critique sociale n'est politiquement efficace que lorsque « son discours est homogène à celui des individus qui,

¹⁴ *Ib*, p. 8.

¹⁵ L'auteur insiste sur l'importance de la coopération sociale dans les luttes pour la reconnaissance : « Si une politique délibérative est une condition nécessaire d'une restauration de la reconnaissance là où a prévalu l'humiliation, le mépris et la mésestime sociale, elle n'est pas une condition suffisante. Car elle présuppose non seulement la garantie de droits fondamentaux mais surtout une forme de coopération sociale, c'est-à-dire d'activité dont tous les agents sont aussi les bénéficiaires. Celle-ci est génératrice d'un sens de la coopération et d'une estime de soi pour ceux qui y prennent part et, pour cette raison, donne, à leurs yeux, une raison d'être à la délibération publique ». pp. 15-16.

¹⁶ Cf. M. HUNYADI, *L'homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Op.Cit. L'auteur critique sévèrement l'idéalisme qui caractérise la frange dominante de la pensée occidentale qui voudrait que la réflexion morale se cantonne dans une « quête de principes purs, a priori, absolus, indépendants de toute expérience et de tout contexte pour être assurée de toute la stabilité et déonticité (c'est-à-dire son caractère obligatoire) voulues. » p. 21. Alors que le contexte offre les ressources assez suffisantes qui permettent d'élaborer une théorie morale.

vivant au sein d'une société déterminée, sont intéressés à sa transformation »¹⁷. C'est en remplissant cette fonction que la philosophie politique retrouve le « dialecte politique » des acteurs sociaux ; lequel dialecte lui permet de légitimer son propre langage théorique. Donc, négliger ou oublier une telle nécessité méthodologique, c'est condamner le point de vue de la philosophie politique sur l'ordre social à planer vainement dans un ciel apolitique. Evidemment, d'aucuns objecteraient en disant que tel est précisément le destin de toute approche purement normative, à savoir celui de ne pas rester dépendante du contexte socio-historique déterminé. Mais le modèle de la critique herméneutique de Michael Walzer, qui consiste à interpréter les significations partagées, ne fournirait-il pas un élément de réponse possible à cette objection ?

Sur le plan théorique, le cœur argumentatif du modèle critique walzérien propose une justification qui devrait être prise en compte : seules les normes valides dans une société donnée sont susceptibles d'avoir une certaine intelligibilité auprès des individus concernés par la critique de cette société. Ces normes en vigueur constituent, sans doute, les matériaux discursifs disponibles pour une critique sociale désireuse d'atteindre ses objectifs légitimes¹⁸. La lecture interprétative des pratiques sociales et le décryptage de sens cachés des traditions font que les sujets sociaux accordent une valeur morale à l'identité qu'ils ont de leur appartenance communautaire. Contrairement à Platon et à sa descendance idéaliste, avec leur obsession permanente de s'extraire de la caverne mondaine afin d'atteindre les vérités plus stables de l'esprit¹⁹, M. Walzer choisit de rester dans la caverne, c'est-à-dire sur la terre ferme, le monde quotidien pour essayer d'interpréter les significations communes de ses concitoyens. Nous y reviendrons plus loin. A ce niveau, disons simplement que la conception herméneutique de la critique sociale permet de réduire la distance entre le contexte socio-historique des acteurs sociaux et le discours critique qui cesse d'être surplombant. La raison en est simple, notre monde quotidien est un monde suffisamment moral et nous avons intérêt à étudier ses règles, ses maximes et ses convictions. Rester dans la caverne ne consiste pas à défendre, de façon aveuglante, le *statu quo* ; mais c'est plutôt éviter une décontextualisation initiale qui obscurcirait le point de vue critique sur le réel social. Pour Walzer, « la forme usuelle du discours critique consiste à faire appel à (...) des principes "internes" contre les usurpations de ceux qui, hommes ou femmes, ont du pouvoir »²⁰.

Mais jusque-là, il convient de le souligner, les options politiques soutenues par la démarche herméneutique ne sont pas encore ici des véritables prises de parti, puisqu'en conditionnant prioritairement la prise en compte de normes en vigueur comme seuls matériaux théoriques de critique sociale, le modèle herméneutique de Walzer offre également une version « consensualiste » à peine voilée. Comme il faut se référer aux normes régulièrement existantes, il n'est plus donc question de prendre parti, mais d'arbitrer simplement et d'interpréter le réel social en fonction de ces normes ayant validité. Dans de telles conditions, la « médiation philosophique » sous-entend un certain consensus caché autour de certaines intuitions fondamentales. D'ailleurs, un peu comme pour J. Rawls qui restreint le cadre

¹⁷ E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Op.Cit., p. 21.

¹⁸ Cf. M. WALZER, *Critique et sens commun*, Paris, La Découverte, 1989.

¹⁹ Cf. M. HUNYADI, *L'homme en contexte*, Op.Cit., p. 13.

²⁰ M. WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Op.Cit., pp. 30-31.

d'application de sa théorie aux démocraties industrialisées, M. Walzer trouve que dans une société démocratique donnée, il y a lieu de trouver un consensus autour d'une conception partagée de ce qui est juste. On trouve là une vision aussi harmonieuse des coutumes et des cultures qui donne l'impression que le modèle walzérien sous-estime en quelque sorte le fait que, les normes régulières ou valides dans une société donnée ne sont pas toujours en mesure de rendre radicalement compte de toutes les expériences négatives vécues par les acteurs sociaux qui y vivent.

Toutefois, dans un cadre mieux formalisé de l'égalité complexe et de la reconnaissance, le modèle herméneutique de M. Walzer a le réel avantage de contextualiser le discours critique et de ressortir les enjeux de justice sociale à l'œuvre dans les sphères de la participation politique et de l'adhésion à des identités collectives. Nous y reviendrons. On retrouve ainsi et de façon systématique, dans le projet walzérien, une conjugaison raisonnée des questions de la reconnaissance et de l'égalité complexe. Faut-il le signaler dès le départ, la reconnaissance par autrui de l'identité individuelle est une aspiration plus puissante que celle de la recherche de l'égalité des conditions matérielles²¹. Cet argument n'est pas nouveau, du moins dans sa version walzérienne, la problématique de la reconnaissance induit un idéal d'authenticité, de résistance aux pressions du conformisme extérieur et permet à chaque individu de s'autoréaliser, c'est-à-dire d'auto-évaluer les conditions nécessaires à la réussite de son existence. Mais cet idéal d'authenticité se fonde essentiellement sur la dimension « dialogique » de la condition du sujet en tant qu'être social, donc coopératif. C'est dans cette conception fondamentalement « dialogique », intersubjective que se réalise l'identité et non dans une réflexion purement solitaire tel que le défendrait le modèle libéral-libertarien. Rappelons-le rapidement, le modèle libéral-libertarien, surtout sous la plume de Robert Nozick, prône une grande autonomie des sujets qui, indépendamment du jugement d'autrui, sont censés trouver en eux-mêmes et avec les critères qui leur sont propres, les ressources morales nécessaires à l'organisation et la réalisation de leur vie morale²². Et pourtant, la découverte de sa propre identité, comme l'exprime si bien Charles Taylor, ne veut aucunement dire que « je l'élabore dans l'isolement, mais que je la négocie par le dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres. C'est la raison pour laquelle le développement d'un idéal d'identité engendré intérieurement donne une importance nouvelle à la reconnaissance. Ma propre identité dépend vitale de mes relations dialogiques avec

²¹ S. WUHL, *L'égalité. Nouveaux débats. Rawls et Walzer : Les principes face aux pratiques*, Paris, PUF, 2002, p. 186. Comme nous le verrons plus loin avec Axel Honneth, la problématique de la reconnaissance est rattachée aux réflexions hégéliennes. Elle fournit un cadre explicatif des tensions et des contradictions qui affectent l'évolution de nos sociétés. Ces tensions ne se posent pas d'abord en termes de justice distributive, elles se posent avant tout en termes de l'estime sociale, c'est-à-dire en termes de reconnaissance de ce que l'on veut être, de ses talents, etc.

²² Il faut préciser que la grande problématique libertarienne est de refuser toute validation de la reconnaissance par l'Etat. Car toute reconnaissance officielle concourt à polluer le lien social par la généralisation des sentiments néfastes (amour-propre, envie, etc.). Toute intervention étatique tient à faire respecter une configuration donnée de la justice sociale. Ce qui porte une entorse la coordonnée normative des libertariens, c'est-à-dire le respect des libertés négatives, surtout le libre choix en matières économiques qui ne peut nullement souffrir d'aucun empiètement extérieur. Voir Cf. R. NOZICK, *Anarchie, Etat et utopie*, trad. Evelynne d'Auzac de Lamartine ; révisée par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Puf, 1988, p. 200.

les autres »²³. L'idée force ici, par rapport à l'argument libertarien, est qu'il y a, d'une part, un lien entre l'accomplissement de l'identité et la validation sociale et, d'autre part, l'identité reste une tension, un canon révisable pour répéter M. Hunyadi.

Walzer aborde cette problématique (de la reconnaissance) sous l'angle du pluralisme social dans la diversité de ses figures : pluralisme de la nature des biens sociaux distribuables (pouvoir, éducation, argent, temps libre, loisirs, etc.), pluralisme des formes d'action citoyenne (engagement politique, associatif, syndical, groupal, etc.), pluralisme des formes d'appartenance culturelle et identitaire, etc.²⁴. Pour le philosophe américain, l'approche pluraliste convie à penser la justice sociale autrement, à prendre en compte l'existence d'une multiplicité de « sphères » d'attribution des biens sociaux qui devrait obéir à la multiplicité de critères distributifs. Le rôle de l'égalité complexe serait, dans ce contexte pluraliste, de promouvoir la reconnaissance équitable des qualités applicables à des divers domaines d'activité sociale afin d'éviter les exclusions de tous ordres. Il explique que : « L'égalité complexe va de pair, non pas seulement avec la différenciation des biens sociaux, mais aussi des personnes, des qualités, des intérêts et des compétences de chacun. Il n'y a pas que deux sortes de personnes ; il n'y a pas non plus que de personne qui soit d'une seule sorte. L'éventail des qualités, des intérêts et des compétences est très large, et je ne vois pas de raison de penser – et certainement pas au vu de mon expérience – qu'il y ait des associations de qualités uniformément positives ou uniformément négatives chez des individus particuliers. Tel mathématicien génial est un piètre politicien. Tel musicien talentueux est tout à fait incapable de communiquer avec son prochain. Tel parent attentif et affectueux n'a aucun sens des affaires. Tel entrepreneur ambitieux et brillant est moralement lâche. Tel clochard dans la rue ou tel criminel en prison est un habile artisan, un poète ignoré ou un orateur hors pair »²⁵. En donnant ces exemples, le défenseur du pluralisme social entend stigmatiser toute conception de l'ordre social qui générerait structurellement l'injustice sociale. En observant empiriquement la société, on réalise qu'il n'est pas d'individus (ou des classes d'individus) qui seraient complètement dépourvus de talents sur tous les plans. Toute exclusion révèle donc l'injustice systémique qui refuse de considérer certains talents, certaines compétences ou les besoins d'expression de la personnalité sociale. Cela étant, au regard de la diversité des sphères de justice et pour satisfaire à toutes les aspirations à la reconnaissance, Walzer ne trouve pas d'autres issues ni d'autres garants possibles que l'Etat et les institutions publiques.

On peut s'en douter, toute la défense de la guerre juste, ainsi que nous le verrons, repose sur ces prémisses critiques qui privilégient la centralité de l'Etat. En envisageant un usage justifié et mesuré de la force, la guerre juste (selon Walzer) est en premier lieu une théorie qui consiste à critiquer intensément certains actes de la guerre. C'est en cela qu'elle se veut à la fois une critique hautement sociale (dans la mesure où le déni des droits des acteurs sociaux et de leurs communautés en constitue l'enjeu moral principal) et une doctrine de la

²³ C. TAYLOR, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1997, p. 52.

²⁴ M. WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, *Op.Cit.*

²⁵ *Ib*, *Pluralisme et Démocratie*, *Op.Cit.*, p. 202.

responsabilité radicale (parce qu'elle permet de juger les décisions et la conduite des responsables politiques et militaires).

En effet, Walzer récuse le présupposé normatif libertarien selon lequel : l'individu serait entièrement libre et devrait être considéré « en soi », indépendamment de toute détermination socio-institutionnelle, ne suivant que ses désirs, ses libres choix, etc. Le défenseur des sphères de justice pense, au contraire, qu'il y aura toujours déjà un individu en société, vivant dans un environnement social qui définit une part de son identité, mais surtout dans des institutions qu'il n'a pas créées et pourtant qui le contraignent en partie. La conséquence qui résulte de cet argument est que le modèle de justice sociale est à chercher dans les institutions bien séparées, en démultipliant les possibilités d'expressions de l'existence sociale et en définissant des critères de justice susceptibles de s'accommoder à la pluralité des logiques de valorisation sociale en contexte. Mais la reconnaissance sous le miroir étatique et institutionnel suffit-elle pour poser et discuter radicalement le problème de la guerre juste et celui de la justice sociale qu'elle sous-entend ?

Néanmoins, en accordant à l'Etat et aux institutions une place stratégique (surtout à l'Etat qui ne peut pas rester neutre face aux processus d'exclusions qui s'exercent au sein des sphères de justice), le modèle walzérien reste cependant tributaire d'une logique institutionnelle qui ne permet pas de rendre suffisamment compte de la légitimité du langage revendicatif lui-même et donc de la « dynamicité » et de la « révisabilité » de l'identité morale. Or, il peut s'avérer que les discours d'interprétation soient eux aussi, ainsi que le redoute Axel Honneth, capables d'un degré de fausseté, car ils peuvent contribuer à justifier l'injustice sociale et à défendre les institutions injustes. L'objection que l'on adresserait à Walzer est que les institutions peuvent également contribuer à entretenir les exclusions. Ceci revient à penser légitimement que les critiques sociales ne devraient pas non plus se contenter d'interpréter simplement et seulement les principes de justification, mais qu'elles devraient aussi, comme le souhaiterait E. Renault, les saper. Saper les principes inopérants ou producteurs d'injustices sociales et revenir au réel social en privilégiant l'écoute du « dialecte politique » des acteurs sociaux. C'est là, à notre avis, que la philosophie politique peut véritablement assumer sa dimension politique en devenant un outil utilisé dans des luttes politiques, en devenant un discours qui sert les victimes de déni de reconnaissance intéressées et engagées dans la transformation de l'ordre social injuste.

Il sied de le dire à nouveau, même si la critique herméneutique réduit la distance « objectivante » entre le contexte socio-historique et le discours interprétatif du réel social (basé sur les normes ayant validité), elle demeure déficitaire de la langue politique des victimes. Même si, bien sûr, M. Walzer reconnaît la nécessité de l'action politique des « exclus » pour leur propre émancipation ; les « exclus », les plus dominés et les plus défavorisés devraient être mobilisés par les mouvements de contestation contre les injustices. Surtout que, pour le philosophe américain, l'engagement politique est la première forme d'insertion dans le processus d'émancipation et de libération²⁶. Axel Honneth partage aussi la

²⁶ *IDEM.*

même idée. Selon lui, l'avantage de l'engagement politique provient du bénéfice de la reconnaissance sociale procurée par la manifestation publique. Autrement dit, un engagement individuel dans la lutte politique atteste publiquement sa capacité et rend, *ipso facto*, une partie du respect de soi qui a été perdu²⁷. De cette façon, sans être considéré comme un simple prolongement du modèle walzérien, tel que le supposerait Simon Wuhl, le modèle de la reconnaissance de Honneth en constitue plutôt un complément méthodologique indispensable²⁸.

C'est dans la perspective d'une théorie sociale normative que Axel Honneth recourt assidument à la pensée hégélienne qui ouvre sur la thèse selon laquelle : tout conflit social a une signification morale parce qu'il est inévitablement motivé par une lutte pour la reconnaissance. L'existence humaine est constamment mue par le désir d'être reconnue par les autres, ses semblables. Tout déni de cette attente provoque un ressentiment qui peut pousser à la résistance pacifique, jusqu'à la violence. Pour Axel Honneth, nous venons de le voir aussi avec Walzer, la lutte pour la reconnaissance n'a pas exclusivement de motivations matérielles ou politiques, mais aussi et prioritairement morales. Les statuts, les images ou les jugements dépréciatifs générés par les structures socio-institutionnelles engendrent souvent chez les acteurs sociaux qui en sont les victimes une réelle difficulté à développer un rapport positif à soi. C'est pour cela que la lutte pour la reconnaissance se trouve à la base des grands combats pour l'émancipation sociale. En tant que théorie critique, la reconnaissance doit maintenir et promouvoir son objectif d'émancipation et de libération de l'individu d'abord et de groupes sociaux ensuite. Ainsi, la première préoccupation de Honneth est de savoir quelles sont les conditions d'une émancipation possible de l'être humain dans son rapport positif à soi, en vue de son intégrité personnelle. La possibilité de développer une relation positive à soi-même s'inscrit dans la perspective d'autoréalisation individuelle. Surtout que l'enjeu dans un conflit entre individus d'abord autour de la reconnaissance est justement cette possibilité pour chacun de sauvegarder son intégrité personnelle. Mais la condition de l'autoréalisation individuelle est la dépendance mutuelle qui fait que le conflit interindividuel se transforme à un conflit entre communautés sociales où chaque membre agit maintenant comme une unité d'un tout et non comme une individualité isolée²⁹.

En se proposant d'élaborer son discours critique à partir des expériences de mépris (du déni de reconnaissance) vécues individuellement ou collectivement, Honneth prend clairement parti et maintient une bonne distance réflexive vis-à-vis de ce que M. Hunyadi a appelé la frange dominante et idéaliste de la pensée occidentale. Celle-ci exigerait que « toute la dimension matérielle, qui donne son contenu à la morale, soit méthodologiquement transcendée par des principes purs de toute contamination empirique, qu'elle doive elle-même

²⁷ Cf. HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, *Op.Cit.*, p. 196.

²⁸ On retrouve cette tendance de rapprochement simpliste chez Simon Wuhl qui estime que le modèle de l'égalité complexe de Walzer-qui est fondé philosophiquement à partir d'une approche de la justice par la reconnaissance de la valeur sociale des individus- apporte une réponse efficace à la problématique de l'exclusion. Car l'exclusion est liée « à la persistance de mécanismes de domination à caractère structurel,... » S. WUHL, *L'égalité. Nouveaux débats. Rawls et Walzer : Les principes face aux pratiques*, *Op.Cit.*, p. 198.

²⁹ *Ib*, pp. 33-35.

être établie dans des principes affranchis de toute contingence historique,.... »³⁰. Le modèle de la reconnaissance n'entend pas fonder la justice sociale sur les principes universels qui devraient produire des formes de vie appropriées et qui devraient ainsi réduire le problème normatif, posé par les formes de vie sociale particulières, à l'unique problème des conditions d'une adhésion consensuelle aux principes universellement recevables. Par ailleurs, le modèle critique de la reconnaissance vient aussi, comme pour nous rappeler, conforter la conception selon laquelle la justice ne doit pas uniquement se figer dans la défense des normes ayant validité et des droits établis, mais elle devrait plutôt adapter sa jurisprudence à l'évolution de la demande sociale en réhabilitant le langage revendicatif.

En effet, dans sa texture globale retissée par Axel Honneth, la reconnaissance serait plutôt favorable à l'argumentation proposée par l'approche communautarienne, dans la mesure où celle-ci se rend compte de l'irréductibilité des formes de vie sociale à une simple production politique. Puisque le problème normatif suscité par les formes d'existence sociale se poserait moins en termes d'adhésion consensuelle aux principes universels, mais plus en termes de liberté positive en tant que possibilité individuelle et collective d'un exercice des droits fondamentaux et d'une inscription à la vie bonne. La reconnaissance vient à l'appui de cette approche en suggérant une conception normative de communauté définie, cette fois-ci, par l'intégration sociale dans un réseau de relations intersubjectives. La vocation de ces dernières étant de garantir à l'individu une image non dégradée de lui-même, ce qui est une condition minimale de la réalisation de la liberté.

Comment nous situons-nous vis-à-vis de ces conceptions de critique sociale ? Sous quel angle entendons-nous aborder notre essai à vocation critique ? Pour nous positionner face aux stratégies critiques que nous venons de survoler, nous privilégions deux auteurs avec deux modèles conceptuels complémentaires. Il s'agit de M. Walzer et A. Honneth. Ce choix se justifie du fait que le modèle de la reconnaissance met en relation le développement de l'identité individuelle (à travers des rapports positifs à soi) et la nécessité de la reconnaissance des autres et de la société. Mais cette reconnaissance des autres n'est pas seulement celle du droit, mais également celle du point de vue que l'on a sur sa propre situation. En d'autres termes, la version de la reconnaissance que nous entendons retenir pour notre propos sous-entend deux types de respect : le respect réciproque entre les individus et le respect du point de vue que chacun a sur lui-même, sur ce qu'il entend être. Si la reconnaissance, dans sa perspective honnethéenne, mobilise à la fois un idéal d'authenticité (qui permet à ce que chaque acteur social se mette en situation d'auto-évaluation des conditions nécessaires à la réalisation de son existence) et l'accord de l'autre et de la société de ces conditions et de l'idée que l'on s'en fait ; elle complète alors méthodologiquement l'optique critique de Walzer qui nous ramène à « l'homme en contexte » mais noyauté par l'Etat et les institutions (des sphères de justice) qui sont censés neutraliser la domination et le monopole en tant que sources d'exclusion.

Si nous considérons le déni de reconnaissance comme un concept générique qui couvre tous les processus d'injustice et qui se déploie dans des registres qui se croisent, nous estimons que

³⁰ M. HUNYADI, *L'homme en contexte*, Op.Cit., p. 21.

les deux modèles critiques peuvent nous aider ici à justifier ou plutôt à fonder notre propos sur la guerre la juste. Bien qu'exprimés avec des accentuations conceptuelles différentes, le modèle de la guerre juste défendu par Michael Walzer et la grammaire morale des conflits sociaux reconstruite à partir du modèle de la reconnaissance par Axel Honneth peuvent, de façon extensive, normativement se recouper et se compléter afin de donner lieu à une saisie plus large du déni de reconnaissance et de ses conséquences graduées. L'enjeu normatif commun étant la problématisation ou la mise en question des préjugés, des stéréotypes et des mécanismes génératifs du mépris. Lequel mépris est pourtant source des conflits sociaux. Quand Honneth part de l'identité personnelle, en privilégiant trois modes de reconnaissance (qui sont aussi trois sources de conflits sociaux), à savoir : l'amour (famille), le droit (société civile) et l'estime sociale (Etat) ; il élabore un diagnostic pénétrant de facteurs qui sont à la base des injustices sociales et des conflits qu'elles génèrent. Dans un autre registre de réflexion, Walzer établit quasiment le même diagnostic, mais à une échelle plus collective de ces injustices et de la lutte également collective qu'elles imposent. Autrement dit, si chez le philosophe allemand la lutte pour la reconnaissance s'avère d'abord comme une réponse individuelle face au déni de reconnaissance, chez le philosophe américain, la guerre juste y est une réponse collective. Toutefois, les arguments que l'on peut reconstruire pour justifier une lutte individuelle et/ou collective trouvent leur meilleure signification dans l'effort pour reconnaître et respecter à la fois les droits, les spécificités culturelles et les identités multiples des individus et des communautés qu'ils forment. Surtout que, comme le dira Walzer lui-même, les seconds (droits des communautés ou des Etats) ne sont que les reflets des premiers (droits des individus)³¹.

Au fond, nous souscrivons ici au projet selon lequel la lutte pour la reconnaissance, telle qu'elle est réactualisée par Axel Honneth, constitue une sorte d'ontogenèse de notre essai de reconstruction de la théorie de la guerre juste dans sa version walzérienne. Bien que n'ayant pas explicitement parlé de la guerre, la lutte pour la reconnaissance de Honneth joue un rôle clinique dans les diagnostics qui portent sur les conditions de possibilité d'une entreprise guerrière moralement acceptable. Si l'analyse graduelle de trois modes de mépris aboutit possiblement à une résistance politique, c'est, à point nommé, cette possibilité qui ouvre la voie à la transformation d'optique, des stratégies et des moyens de la lutte. Car la sphère politique (qui, aux yeux de Honneth comme à ceux de Walzer, doit couronner toute lutte sociale) couvre un éventail d'options de lutte : diplomatique, économique, militaire, etc. C'est peut-être à ce niveau que s'affichent à la fois le mérite et la limite du modèle de la reconnaissance que nous propose Honneth. Son mérite est qu'il nous offre des matériaux théoriques qui nous permettent de diagnostiquer, avec une compréhension ontologisante, les sources potentielles des conflits sociaux qui écument et déstabilisent nos sociétés. Et sa limite, à notre avis, serait qu'il s'arrête un peu comme à mi-chemin dans la recherche diversifiée des solutions pratiques et techniques à y apporter. Est-ce pour dire que le modèle walzérien prend le relais critique là où celui d'Honneth semble l'abandonner ?

³¹ Cf. M. WALZER, *Guerres justes et injustes. Argumentation morale avec exemples historiques*, trad. Simone Chambon et Anne Wicke, Paris, Belin, 1999, p. 95.

Enfin, le modèle walzérien de la guerre juste surgit comme le point paroxysmique de la lutte pour la reconnaissance. Sa conditionnalité hautement politique et sa dimension morale le placent comme le dernier recours, parmi les solutions envisageables, d'une longue lutte contre les injustices collectivement subies. Mais ce dernier recours n'est plus une démarche individuée pour la reconnaissance. Il sous-entend la mutualisation des efforts de toute la communauté qui cherche sa reconnaissance, sa liberté et le rétablissement de la justice. Par conséquent, l'enjeu stratégique de la lutte pour la reconnaissance est, sans doute, la jouissance d'une estime sociale, pour autant que celle-ci soit considérée comme une valorisation des qualités singulières qui constituent la spécificité des individus ou des groupes d'individus. Néanmoins, cette reconnaissance de la valeur spécifique aux groupes d'individus, ce qui est l'objet des conflits sociaux, ne s'apprécie mieux qu'à l'aune d'une communauté de valeurs partagées. Le mérite de la guerre juste réside dans son effort de transposer la réflexion sur le déni de reconnaissance au niveau collectif (communautaire ou étatique) et d'explorer le rôle « multidimensionné » de la sphère politique dans la quête des solutions pratiques. Néanmoins, ce mérite apparaît également lacunaire du fait que la conception walzérienne de la guerre s'emploie à chercher la justice prioritairement dans les institutions, au point même de quasi-marginaliser le rôle épical des acteurs sociaux dans leur propre lutte pour leur reconnaissance. Mais est-il alors possible de construire une critique sociale qui ne se recroquevillerait pas obstinément sur la forme et le statut des communautés, ni sur une interprétation individuée des injustices sociales, mais qui émergerait à la fois du contexte socio-historique et du point de vue des acteurs sociaux eux-mêmes ?

Mobiliser les lignes fondamentales de la lutte pour la reconnaissance dans une interrogation délibérément normative et critique sur la guerre juste, c'est, d'une part, retourner véritablement au réel social en accordant une place de choix au langage revendicatif et, d'autre part, se distancier de la posture critique idéaliste qui consisterait à échafauder des principes généraux qui ne seraient pas en mesure de répondre substantiellement aux aspirations de « l'homme en contexte ». L'expérience de l'injustice, le point de vue des acteurs sociaux (victimes de cette injustice), la souffrance en contexte, etc. s'avèrent dès lors autant de lieux légitimateurs de toute lutte pour la reconnaissance et de toute reconnaissance de luttes sociales. La forme de démocratie, qui naîtrait de ces luttes sociales, serait à proprement parler la démocratie locale avec son levier réflexif qui est le paradigme de la « dialogie compromissaire ». La reconstruction de la théorie de la guerre juste, que vise cet essai de critique démocratique, s'appuiera donc sur trois coordonnées normatives. Premièrement, les modes de justification et d'interprétation du théoricien critique devraient normativement s'homogénéiser avec les aspirations politiques des victimes du déni de reconnaissance engagées dans la transformation de leur situation existentielle ; deuxièmement, la définition des choix conceptuels devrait se valider au cœur même du langage revendicatif des victimes ; troisièmement, le point de vue de ceux qui font quotidiennement l'expérience de l'injustice, la façon dont ils se comprennent, leur propre herméneutique, c'est-à-dire le déchiffrement de leur « monde » quotidien devraient constituer le socle d'une critique sociale philosophiquement et politiquement engagée. Ces trois coordonnées normatives sont à la fois les trois défis que devrait relever cet essai reconstructif

de la guerre juste. Guerre juste entendue comme une lutte localement collective et transformatrice de l'ordre social injuste.

