

Un premier déplacement

Miriam Barrera C.
miriam.barrera@uclouvain.be

Dans ce qui suit, je propose deux choses. Dans un premier temps, je voudrais vous donner un aperçu général de ma recherche à partir de la présentation du sujet qui m'occupe et de l'hypothèse qui l'accompagne et, dans un second moment, avancer avec vous quelques idées liées au titre de cet exposé.

Premier moment

Cet exposé fait partie d'un projet plus large où je me suis proposé de me pencher sur la problématique de la reconnaissance. Ce projet a comme antécédent biographique ma participation régulière depuis deux ans aux activités de groupe ISIS¹ (l'Institut de recherche interdisciplinaire et interculturelle des phénomènes d'exclusion sociale) et s'inscrit dans le cadre général du programme pour une « transformation interculturelle de la philosophie et du dialogue des cultures » qui a comme référence le travail réalisé depuis plus de trente ans par le philosophe cubain-allemand Raul Fornet-Betancourt² tant en Europe qu'en Amérique latine, dédié à la recherche et à l'élaboration des conditions théorico-pratiques pour le dialogue interculturel.

Dans la mesure où le dialogue interculturel suppose de reconnaître la pluralité et l'historicité des divers contextes culturels et épistémologiques, c'est-à-dire l'interaction symétrique entre les cultures³, la question de la reconnaissance devient importante. La

¹ Universidad de Eichstätt-Alemania): Institut zur interdisziplinären und interkulturellen Erforschung von Phänomenen sozialer Exklusion e.V.

² Il s'agit concrètement du travail réalisé dans les différentes rencontres de philosophie interculturelle et du Dialogue Nord-Sud, organisés par ce philosophe et le groupe ISIS en Europe et Amérique Latine depuis 1995 jusqu'à nos jours et la création de la *Gessellschaft fur Interkulturelle Philosophie*. Pour un aperçu plus détaillé, voir : FORNET BETANCOURT, RAÚL (ED): *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización* (Palimpsesto), Bilbao, 2003, pp. 15-19. y a la creación de la *Gessellschaft fur Interkulturelle Philosophie*.

³ FORNET-BETANCOURT, RAÚL, *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Concordia (Rhien Monographien, 49) p. 46. L'auteur comprend "culture" comme des pratiques de vie, caractérisées par la contextualité et l'historicité. Il ne s'agit pas d'une conception essentialiste et traditionaliste de la culture. Dans ce sens, le philosophe montre la nécessité de « de-culturer » la notion de culture. C'est-à-dire de la libérer de l'« image » dominante, en dénonçant les asymétries et les possibilités opprimées dans leur processus de configuration asymétrique. Ainsi, dans toutes les cultures se génère le « propre » et l'« ex-culturation » des possibilités qui auraient pu être également propres. (Voir: FORNET-BETANCOURT, RAÚL,

thèse qui soutient mon travail de recherche, dite de manière simple et générale, est que la reconnaissance n'est pas avant tout une affaire de justice sociale, mais de justice culturelle et épistémologique. Autrement dit, sans justice culturelle et épistémologique la justice sociale est condamnée à devenir, en termes de Todorov, une justice impuissante ou une puissance injuste⁴ et, dans ce cadre-là, la reconnaissance a très peu à nous offrir.

De nos jours, la reconnaissance est devenue l'objet de débats importants et passionnés notamment dans les champs politiques et médiatiques. Cependant de quoi parle-t-on quand on parle de reconnaissance ? Pourquoi celle-ci est devenue un objet de réflexion ? Quels sont les enjeux des demandes de reconnaissances ? S'il s'agit des exigences qui apparaissent dans un contexte historique et culturel déterminé, ne devraient-elles pas être comprises à partir de leur lieu d'énonciation ? Si la réponse est affirmative, on peut se demander comment il est possible d'harmoniser dans la demande de reconnaissance le caractère universel de cette aspiration et la singularité des contextes réels. Finalement, dans quelles conditions peut avoir lieu la réalisation effective du processus de reconnaissance dans un contexte marqué par les asymétries et les antagonismes qui accompagnent la globalisation capitaliste ?⁵

Ces questions trouvent une première perspective d'analyse dans les « théories de la reconnaissance » provenant du champ de la philosophie sociale et politique contemporaine, fondamentalement de type européen et anglo-saxon. Malgré qu'il ne s'agit pas d'une théorie unifiée, il me semble possible de parler d'un corpus théorique qui, depuis les années 90, avec la publication presque simultanée des œuvres *La lutte pour la reconnaissance*⁶ du philosophe Axel Honneth et *La politique de la reconnaissance*⁷ du philosophe canadien Charles Taylor, inaugure le mouvement de réactualisation et recontextualisation de la *Anerkennung* hégélienne⁸. Ce corpus sera

Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización (Palimpsesto), Bilbao, 2003, pp. 23).

⁴ TODOROV T., *L'expérience totalitaire. La signature humaine*, Seuil (Essais) Paris, 2011, p. 279.

⁵ Je suis consciente qu'il s'agit d'un concept confus et ambigu. Cependant, Il désigne ici l'existence de trois processus qui ont éteints la globalisation: l'informatisation, la libéralisation et la financiarisation : Dans sa version négative la globalisation apparaît comme un projet d'universalisation de politiques et stratégies libéraux.

⁶ HONNETH, A., *La Lutte pour la reconnaissance* (Passage), Paris, Cerf, 2010.

⁷ TAYLOR, CH., *La politique de reconnaissance*, en TAYLOR, CH., *Multiculturalisme, Différence et démocratie* (Champ essais), Paris, Flammarion, 2009, pp. 41-99.

⁸ Notamment comme dit Honneth, à partir du *Système de la vie éthique* de 1802/03 et les travaux postérieures tel: *Realphilosophie d'Iéna* de 1803/04 et des fragments qui nous connaissons aujourd'hui,

élargi, postérieurement, à partir de la critique de la philosophe et sociologue américaine Nancy Fraser qui introduit à la réflexion sur la reconnaissance la notion de justice.

Honneth, représentant de la troisième génération de l'École de Frankfurt, réactualise l'idée de la lutte pour la reconnaissance hégélienne dans le cadre de la compréhension d'une grammaire morale des conflits sociaux⁹, où les contenus normatifs surgissent du processus de formation de l'identité des sujets liés à la reconnaissance. Le point de départ d'Honneth est le constat du caractère conflictuel de la reconnaissance et de ce fait, l'importance donnée à la lutte comme l'élément qui dynamise et dirige l'action des sujets. Le fait que la lutte ne soit pas associée directement au manque de biens matériels ou à la survie, mais à l'absence de reconnaissance, permet à Honneth de dire que les conflits sociaux, qualifiés à partir de cette grammaire comme « lutte pour la reconnaissance »¹⁰, ont originellement un mobile de caractère morale (éthique)¹¹.

Taylor, de son côté, actualise l'idée hégélienne de la reconnaissance dans le contexte des problèmes que pose le multiculturalisme aux sociétés démocratiques contemporaines. Taylor voit que l'exigence de reconnaissance apparaît dans le domaine politique actuel formulé au nombre de groupes nommés « minoritaires », « subalternes » dont certains groupes féministes. L'interprétation de Taylor est basée sur le lien entre l'identité et la reconnaissance. L'auteur soutient que notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres¹². Cette relation a un caractère symbiotique qui explique, selon Taylor, l'importance de la reconnaissance de l'identité des individus et des groupes culturels dans la société.

Fraser, introduit de son côté l'aspect critique dans les réflexions normatives et culturalistes sur la reconnaissance à travers la notion de justice sociale. Fraser montre la nécessité d'incorporer à la proposition d'une politique de la reconnaissance, élargissable à la culture, une politique de la redistribution, ancrée dans l'ordre économique. La

comme *Realphilosophie d'Iéna* de 1805/06. (Cf. HONNETH, A., *La lutte pour la Reconnaissance*, Cerf, Paris 2002, p. 11-12).

⁹ Une grammaire qui permet d'interpréter, de qualifier et ainsi justifier les conflits sociaux;

¹⁰ Cela signifie que tout conflit ne peut être qualifié de "lutte pour la reconnaissance"

¹¹ Dans ce sens, la nouveauté de la théorie hégélienne de la reconnaissance est d'avoir pu dépasser ce qui, dans la tradition de Machiavel et Hobbes, avait dominé l'interprétation de ces conflits comme conflits pour l'autoconservation.

¹² Taylor, Ch., *La politique de reconnaissance*, en Taylor, Ch., *Multiculturalisme, Différence et démocratie* (Champ essais), Paris, Flammarion, 2009, pp. 41.

perspective de Fraser relève l'insuffisance présente dans les propositions qui réifient la culture et qui diminuent le rôle décisif du cadre politico-juridique et institutionnel de la reconnaissance. D'après Fraser, aujourd'hui la justice a autant besoin de la redistribution que de la reconnaissance, un paradigme sans l'autre n'est pas suffisant.

La réappropriation contemporaine de la problématique de la reconnaissance n'est pas présente par hasard; elle répond à ce que plusieurs ouvrages européens considèrent comme une évolution des conflits sociaux et culturels qui ont lieu dans nos sociétés actuels¹³. Dans ce sens, il est important de mentionner que le corpus initial des théories sur la reconnaissance (Honneth, Taylor, Fraser) a eu de nouvelles reformulations de la part de la critique d'auteurs tels Paul Ricoeur, Judith Butler ou Emmanuel Renault. Je ne vais pas m'attarder au développement de ces prolongations, mais je voudrais quand même dire que celles-ci offrent des outils conceptuels et méthodologiques qui permettent d'élargir la formulation de la reconnaissance, surtout en considérant que la convivialité sociale est de plus en plus en tension à cause de la diversité culturelle et de la présence des dispositifs de contrôle et d'exclusion sociale.

Les théories de la reconnaissance ont eu un grand succès en Europe et en Amérique latine. Je me demande pourtant quelle est la pertinence et la suffisance des théories de la reconnaissance et de leur matrice théorique vis-à-vis de l'interaction culturelle dans un contexte d'exclusion. Est-ce que ces théories peuvent expliquer la conflictualité des contextes qui sont structurellement injustes ? Quel est la portée explicative de ces théories quand le contexte d'analyse n'est pas la société européenne de bien-être ?¹⁴ Ces questions ne cherchent pas à minimiser la valeur des approches de la reconnaissance, mais à savoir jusqu'à quel point la révision des positions adoptées par rapport aux

¹³ Des œuvres tels : *Les Théories de la reconnaissance*, (Guéguen et Malochet 2012), *La quête de Reconnaissance. Nouveau phénomène sociale total* (Caillé, A et alii, 2007), *La reconnaissance aujourd'hui* (Caillé, A et Lazzeri Ch. Et alii, 2009) *Qu'est-ce que lutter pour la reconnaissance* (Ferrarese, E., 2013) parmi d'autres.

¹⁴ A l'égard de l'structure générale de ma recherche, le développement de ces questions s'inscrit dans le premier moment de la thèse que j'ai nommé "énonciatif". C'est-à-dire la phase d'immersion orientée à la formulation du problème et de l'état actuelle de la question. L'structure de la thèse a été conçu préliminairement, en trois moments : « énonciatif », « sistématico-critique », et « pragmatique ». Le premier a été déjà définie, le deuxième, constitue par rapport au premier moment, un mouvement de distanciation qui cherche à travers une approche historico-contextuel de la compréhension de la reconnaissance en Ricoeur et Fornet-Betancourt, reconstruire la matrice théorique à la base et d'évaluer les perspectives pour une réflexion sur la reconnaissance tel comme nous la comprenons. Le troisième, le moment pragmatique, est nommée ainsi par son caractère pratique et expérimental. Il est compris comme une phase de réappropriation orienté à la reconstruction de la discussion de la reconnaissance vis-à-vis de l'élaboration programmatique d'une politique de la reconnaissance en termes de justice culturelle et épistémologique.

dynamiques qui portent les transformations actuelles ont besoin de considérer les rapports entre le cadre global et leurs répercussions locales. Autrement dit, il s'agit d'évaluer la nécessité d'avoir un point de vue situé (loin des localismes) qui permet d'avoir une perspective critique vis-à-vis des processus d'émergence sociale qui ont une spécificité particulière.

Cette conviction est à la base de l'hypothèse de ma recherche. Je propose de comprendre préliminairement la reconnaissance comme un phénomène contextuel dont la structure formelle et matérielle correspond à une matrice historique, culturelle et épistémologiquement située à partir de laquelle s'établit une grammaire qui décide les principes de recognoscibilité et de justification des sujets et/ou des communautés, leur droit à être ou à appartenir.

Si on examine dans cette optique les approches de la reconnaissance, même si elles ne constituent pas une théorie unifiée au sens propre du terme, il me semble que : 1. Elles représentent des cadres interprétatifs et explicatifs de la crise sociale et culturelle qui affecte l'Europe et une partie de l'Amérique du Nord et 2. La matrice théorique à la base de ces approches répond à la tradition philosophique de la modernité occidentale. À partir de cette matrice, les transformations actuelles sont expliquées par le tournant subjectif de la culture moderne et la revue de la trajectoire suivie par le libéralisme individualiste comme l'idéologie fondatrice de la tradition démocratique.

Cependant, quand on regarde l'urgente réalité d'exclusion de ceux qui n'ont pas accès aux ressources minimales pour survivre ou à l'ensemble des droits basiques pour « appartenir » au corps social quel qu'il soit, il me semble que la portée de ces approches de la reconnaissance est limitée. Cependant, le problème n'est pas leurs limites, mais de penser qu'elles ne sont pas là. Le point de départ de ma recherche est le constat non seulement théorique mais aussi empirique de l'expérience d'exclusion sociale et culturelle quotidienne de milliers de personnes. Il est important de dire que ce problème n'est pas abordé dans ma recherche comme une affaire entre le Nord et le Sud. C'est un problème qui a aussi bien lieu dans le Nord que dans le Sud et de ce fait, on ne peut pas le réduire à une logique binaire de domination Nord-Sud (cela reviendrait à caricaturer le problème). D'après moi, il s'agit plutôt de la mise en œuvre d'une logique « a-topique » qui, sans avoir un lieu spécifique, opère là où les dispositifs

d'exclusion sont prêts à fonctionner. C'est un phénomène assez bien illustré par la réalité de l'immigration.

En fonction de cela, la manière d'examiner la reconnaissance est indirecte dans ma recherche. C'est ainsi que j'ai décidé d'aborder le phénomène à partir de deux perspectives philosophiques. Celles-ci m'apportent une grille de lecture de la reconnaissance telle que nous l'avons proposée auparavant. Ces perspectives sont : l'approche herméneutique de Paul Ricoeur, principalement à partir de son dernier livre *Parcours de la reconnaissance. Trois études*¹⁵ et l'approche histórico-interculturelle de Raúl Fornet-Betancourt à partir de textes comme *Notes pour une dialectique de la reconnaissance*¹⁶ et *Reconocimiento y acogida. Por una mejor acogida con el otro extranjero*¹⁷ (*Reconnaissance ou accueil. Pour un meilleur accueil avec l'autre étranger*). Cette décision obéit fondamentalement à trois éléments: 1. L'hypothèse de la recherche en vertu de laquelle on comprend que la reconnaissance est toujours un processus qui peut échouer 2. Le fait que ces auteurs illustrent des contextes historiques et culturels avec des différences significatives et 3. Le point de départ de leurs réflexions sur la reconnaissance et la façon de l'aborder. Je voudrais maintenant développer quelques aspects de ce dernier point à partir de la question suivante :

Seconde moment

Quel serait le point de départ et de quelles coordonnées doit-on tenir compte pour une réflexion philosophique sur la reconnaissance vis-à-vis des réalités marquées par une fragilité structurelle en raison de laquelle l'injustice (quelle que soit sa forme) devient une conséquence inévitable et souvent scandaleusement justifiable ?

Pour répondre, je présenterai quelques aspects de la compréhension ricœurienne de la reconnaissance à partir de l'œuvre *Parcours de la reconnaissance*. Ensuite j'esquisserai le besoin de déplacer le regard vers le domaine des conditions historiques et

¹⁵ RICOEUR Paul, *Parcours de la Reconnaissance Trois études*, Paris, Editions Stock, 2004.

¹⁶ FORNET-BETANCOURT Raúl, *Notes pour une dialectique de la Reconnaissance* en GÓMEZ MILLER Alfredo (ed.), *La reconnaissance: réponse à quels problèmes*, Paris, Ed. L'Harmattan, 2009, p. 143 – 154.

¹⁷ FORNET-BETANCOURT Raúl, *Reconocimiento y acogida. Por una mejor acogida con el otro extranjero* en Tareas y propuestas de la filosofía intercultural, Concordia (Reihe Monographien (49), Verlag-Mainz, Aachen, 2009, p.73-80.

contextuelles de la reconnaissance à partir de la notion d'interculturalité, centrale dans la pensée de Fornet-Betancourt.

Le « pari » de Ricoeur :

Ricoeur offre un parcours articulé par trois grands moments : *la reconnaissance comme identification, reconnaître soi-même* et *la reconnaissance mutuelle*. Pour l'occasion, je me concentrerai fondamentalement sur le troisième moment. Là, le philosophe a placé opératoirement le concept de « reconnaissance » au cœur des liens de réciprocité, c'est-à-dire dans la mutualité. Son pari est que les relations de reconnaissances impliquées dans l'échange mutuel confèrent à la mutualité sa structure et sa signification au travers de ce qu'elles symbolisent : l'intérêt, la confiance, l'estime. Dans cette perspective, le don constituera pour Ricoeur un « opérateur » clé car, dans sa dimension symbolique et cérémonielle, il facilite les expériences de reconnaissance et l'échange mutuel pacifique. Cela permettrait finalement d'incorporer la dissymétrie originaire (entre le « moi » et l'« autre ») dans le champ de l'échange intersubjectif sans menacer de l'intérieur et dès le début cet échange.

La dialectique entre dissymétrie et mutualité. Le parcours ricœurien porte le sceau d'une tension dialectique entre reconnaissance et méconnaissance. Cette dialectique implique que tout acte de reconnaissance porte en soi un moment de méconnaissance. Dans la troisième étude, cette dialectique atteint le niveau proprement existentiel. Là, la réflexion pratique du « soi-même » (atteint déjà dans la deuxième étude) sera mise en tension par l'altérité des autres qui apparaissent comme ceux qui peuvent exercer et demander la reconnaissance de leurs capacités. Ainsi, Ricoeur nous amène d'un plan logico-cognitif, dominé par l'idée d'exclusion de l'un et de l'autre comme activité centrale de l'exercice d'identification, vers un plan existentiel où s'impose l'idée de l'« inclusion » par laquelle l'autre est toujours capable d'affecter au « soi-même ». À ce niveau-là, la menace de la reconnaissance exprimée par la figure de l'*erreur* dans les premières et deuxièmes études acquiert dans la figure du *crime* hégélien et dans leurs actualisations un nouveau visage : l'indifférence, le mépris, la négation. Sous la forme de la dialectique entre dissymétrie et mutualité, la tension entre reconnaissance et méconnaissance aura son moment de plus grande visibilité dans l'idée de la « lutte pour la reconnaissance » avant d'assumer, comme le dit Ricoeur, les formes de la plus grande

dissimulation au travers de l'« oubli de la dissymétrie originaire » comme le moment qui précède et mobilise la lutte¹⁸.

Dans le champ thématique, la dialectique entre dissymétrie et mutualité enchevêtra toute une série d'« événements de pensée »¹⁹ que Ricoeur articule à partir de l'*Anerkennung* hégélienne. Celle-ci s'offre comme une réplique de caractère moral au défi naturaliste de Hobbes et comme point de départ des diverses actualisations de la thématique de la reconnaissance. Chaque « événement » fait apparaître dans son déploiement et sa problématisation l'essai de surmonter la dissymétrie entre le « moi » et l'« autre ». Je ne voudrais pas reconstruire ici les analyses faites par Ricoeur de chacun des « événements de pensée ». Je vais, simplement, remarquer trois questions : 1) Selon Ricoeur, dans le contexte de la problématisation phénoménologique de l'être-dans-le-monde faite par la phénoménologie de Husserl et Levinas, la dissymétrie originaire non surmontée fait de la réciprocité une forme de dépassement toujours inachevé²⁰. 2) Avec Hobbes, la dissymétrie persiste. La « reconnaissance » exprimée par le « pacte » social et par lequel l'homme surmonte la peur de la mort violente en se situant au-delà de l'« état de nature », n'arrive pas à intégrer positivement l'altérité. 3) Le désir d'« être reconnu » est la base morale de la réplique hégélienne au défi de l'interprétation naturaliste des sources de la politique chez Hobbes. Bien que Ricoeur reconnaisse chez Hegel que la reconnaissance gagne une dimension intersubjective positive (absente chez Hobbes), le philosophe est conscient que la référence spéculative, sans référence empirique²¹, implique un problème. Dans l'ordre des « événements de pensée », ce seraient les actualisations²² de la théorie de la reconnaissance hégélienne qui apporteraient cette référence pratique ou empirique, notamment le travail d'A. Honneth.

Chez Ricoeur, dans le contexte de l'*Anerkennung* hégélienne, par la présence du *crime*, la méconnaissance est incorporée à la dynamique de la reconnaissance. C'est justement cette implication intime entre méconnaissance et reconnaissance, dans la figure du

¹⁸ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 370.

¹⁹ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 33.

²⁰ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 228.

²¹ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 263 Je ne voudrais pas m'attarder à discuter dans ce point. De toute façon, il est intéressant de souligner l'importance que Ricoeur attribue au caractère empirique dans cette recherche. Le corrélat pratique est toujours un élément apprécié dans sa philosophie.

²² C'est-à-dire les travaux de Honneth et Taylor principalement, et d'une série de réappropriations où la reconnaissance opère comme soutien théorico-pratique de la vie communautaire. Selon Ricoeur, ces actualisations ont la valeur de prendre en charge et d'essayer de dépasser le caractère formel et de la présence de la négativité de la proposition hégélienne de la reconnaissance.

mépris et dans l'instauration de la lutte comme mécanisme de dépassement sans garantie²³, la raison qui motive Ricoeur à explorer les voies de l'échange de dons et à proposer cet échange comme une figure privilégiée des « États de paix ». Le don, ou plus spécifiquement l'échange de dons au travers de la mutualité symbolique et cérémonielle de ses rapports est propice à des expériences dans lesquelles la lutte n'a pas de place. Selon Ricoeur, en reconnaissant l'exceptionnalité de ces situations, celles-ci peuvent être proposées comme une « trêve » au cœur de la conflictualité sans fin de la lutte²⁴.

Essayant de défaire le tissu de cette dialectique et considérant le fait que l'oubli de la dissymétrie originaire nous a mené au point où la réciprocité a été menacée dans sa forme la plus élémentaire, c'est-à-dire dans la mutualité Ricoeur proposera la thèse suivante : la reconnaissance - dans sa forme existentielle et mutuelle - est facilitée par la découverte de cette dissymétrie originaire entre le « moi » et l'« autre ». Chez Ricoeur donc, l'alternative ne sera pas d'éliminer la dissymétrie, mais de la subsumer. Autrement dit, il s'agit d'intégrer la dissymétrie originaire dans la mutualité contre le soupçon que cette dissymétrie puisse miner la confiance du pouvoir de réconciliation lié au processus de la reconnaissance²⁵. Avouer cette dissymétrie, menacée par l'oubli, a des bénéfices : 1) Cela rappelle le caractère irremplaçable de chacun des partenaires de l'échange; l'un n'est pas l'autre; on échange des dons, non des places. 2) Protéger la mutualité contre les pièges de l'union fusionnelle : que ce soit dans l'amour, l'amitié et la fraternité communautaire ou cosmopolite. Une juste distance est préservée au cœur de la mutualité, juste distance qui intègre le respect à l'intimité²⁶. Ainsi, dans l'arc herméneutique offert par Ricoeur, le don apparaît comme l'expression la plus finie de la reconnaissance mutuelle.

Cependant, reconnaissant la valeur analytique et critique de l'effort ricœurien pour soulever la question de la reconnaissance, y compris l'effort pour offrir un scénario alternatif à celle de la « lutte », la question qui surgit est : Jusqu'à quel point un itinéraire herméneutique comme celui-ci pourrait-il renforcer une réflexion sur la reconnaissance dans le champ social qui prend en charge son intrinsèque dimension historique et contextuelle ? Sous-entendu que la reconnaissance ou plutôt la

²³ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 318.

²⁴ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 318.

²⁵ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, 376.

²⁶ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, 376 -377.

méconnaissance constitue un problème réel qui surgit à partir de certaines conditions historiques spatialement et temporellement situées, il me semble que le défi est en quelque sorte de récupérer la dimension de l'expérience concrète de ce problème.

Je ne voudrais pas m'attarder sur un développement approfondi de la question, mais en faire une simple ébauche.

La reconnaissance exprime, à mon sens, une tension puissante et complexe entre interculturalité et globalisation. Cette tension reprend l'expansion et la fragmentation résultant de l'imposition d'un type de rationalité monologique qui provoque, d'un côté, la visibilité de certains phénomènes et l'invisibilité d'autres, et d'un autre côté, la configuration d'un « système-monde » qui incorpore en sa constitution les différences culturelles comme des aspects formels et non comme des réalités concrètes. Dans cette perspective, la reconnaissance peut parvenir à nous montrer son côté le plus négatif, c'est-à-dire comme un « dispositif » de visibilité et légitimation des asymétries négatives. Selon Fornet-Betancourt, la reconnaissance nous renvoie à notre histoire anthropologique et épistémique, à savoir à l'histoire de comment nous avons compris et vécu ce que nous appelons « humanité ». Histoire qui, dans le cas de l'Amérique Latine et d'autres réalités mal nommées « tiers-monde », « dépendants » « périphériques » (peu importe la sémantique utilisée), porte le sceau de la négation et l'oubli de l'asymétrie radicale qui les fonde.

Avec tout ceci, il ne s'agit pas de délégitimer l'apport d'un parcours théorique comme celui offert par Ricoeur, mais d'accueillir de manière critique sa proposition en déplaçant le point de départ : si la réflexion sur la reconnaissance de Ricoeur a comme point de départ un sentiment de perplexité à l'égard du statut sémantique du terme « reconnaissance » sur le plan du discours philosophique et de l'absence d'une théorie de la reconnaissance digne de ce nom²⁷, dans notre cas, il s'agit d'un sentiment partagé entre l'indignation face aux réalités douloureuses et injustes où certains individus sont légitimement reconnus et d'autres « légitimement » niés, et la perplexité face à certains discours philosophiques de la reconnaissance incapable de mobiliser des

²⁷ RICOEUR, P., *Parcours de la reconnaissance*, p. 9 : « L'investigation a été suscité par un sentiment de perplexité concernant le statut sémantique du terme même 'reconnaissance' au plan du discours philosophique ».

ressources qui permettent de résister aux mécanismes de contrôle et domaine de la pensée.

Un élément qui pourrait contribuer à la réélaboration de la discussion sur la reconnaissance dans la lignée historico-contextuel est une certaine « récurrence » thématique et méthodologique observée dans l'itinéraire ricœurien : le « entre ». Reconnaître la présence d'une dissymétrie originaire relève au domaine du pensable l'« entre » comme lieu de savoir.

Quels aspects font du « entre » une notion digne d'être prise en compte ? Le « entre » apparaît comme : 1) « résistance » de la vivacité de l'expérience à l'appréhension réductionniste du concept. Le « entre » résiste à la réduction du multiple à l'unique, de l'altérité à la similitude, de la différence dans l'identité, du complexe au simple, de l'asymétrie à la mutualité. 2) « altération » de la pensée. Le « entre » exige de la raison la recherche de ressources conceptuelles qui lui permettent de reprendre la tension et la conflictualité de la relation sans les éliminer. 3) « médiation » entre les ordres : celui de l'expérience et celui de la conceptualisation, de la pratique et de la théorie, de l'action individuelle et de l'action collective. 4) « lieu » d'énonciation d'un phénomène, comme par exemple celui de l'asymétrie originaire ou celui de l'échange des dons. D'après moi, il ne s'agit pas purement d'un lieu théorique, mais concret et situé.

Le « entre » résiste, altère, équilibre et accueille. Il me semble que nous ne sommes pas en présence d'un concept simple. Le « entre » introduit une cassure dans la rationalité logico-formelle qu'il faut reprendre. Proposer le « entre » comme une catégorie de la pensée est solidaire avec le projet d'élaborer une critique de la domination culturelle et épistémologique dans la mesure où cette catégorie relève les frontières non seulement comme des limites mais aussi comme lieux du dialogue. L'« entre » rapproche mais ne fusionne pas. Autrement dit, il permet de maintenir la « juste distance ». L'« entre » est frontière et ainsi un espace ouvert à la différence, mais aussi un espace de protection de ce que nous sentons comme propre. Un lieu où il serait possible d'accueillir la différence irréductible. Vu ainsi, le « entre » pourrait être un premier pas dans l'élaboration d'une rationalité critique et imaginative qui permette de penser les conditions pratiques et historiques d'une « théorie » de la reconnaissance.

Par rapport à mon travail, la notion d' « entre » apparaît comme un outil important dans la mesure où elle permet d'intégrer l'interculturalité à la réflexion sur la reconnaissance.

D'après moi, l'interculturalité s'offre premièrement comme une exigence « normative » issue de conditions historique actuelles : la globalisation du marché et de leurs méthodes de production, le flux de l'information et de la communication, les mouvements migratoires et d'autres phénomènes qui caractérisent le monde global d'aujourd'hui.

L'interculturalité ne se laisse pas réduire à la simple constatation de la coexistence et du rapport entre les différentes cultures. Comme une catégorie de pensée, elle met en évidence les limites et la précarité des théories et pratiques monoculturellement construites, spécialement, dit Fornet-Betancourt, de celles qu'ont « construit son histoire et sa sécurité catégorielle à l'ombre de l'idéologie d'eurocentrisme et de la politique coloniale »²⁸. Dans cette perspective, s'interroger sur la reconnaissance implique de s'interroger sur la pathologie d'une histoire culturelle et sociale de *normalisation* de savoirs et pratiques de domination et d'exclusion culturelle et épistémologique. Selon le Fornet-Betancourt il faudrait poser la question gênante si la réflexion sur la reconnaissance ne paie pas encore tribu pour cette histoire²⁹.

Dans une approche comme celle que je viens d'esquisser, le défi serait non seulement de lire dans les livres une théorie, mais aussi d'être capable d'extraire le propre des contextes dans lesquelles sont enracinées les idées des auteurs, afin d'identifier les pratiques socio-culturelles et politiques qui peuvent y apparaître.

²⁸ Raúl Fornet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Concordia (Reihe Monographien (49), Verlag-Mainz, Aachen, 2009, p.29.

²⁹ RAUL FORNET-BETANCOURT, *Notes pour une dialectique de la reconnaissance*, p. 145.