

# **L'icône et le foulard. Identité culturelle, dignité morale et reconnaissance réciproque**

Radu Neculau  
University of Windsor, Ontario

## **Abstract**

### **The Icon and the Veil. Cultural Identity, Moral Dignity, and Mutual Recognition**

The paper examines one possible argument against restricting the display of religious icons in Romanian public schools. Opponents of this decision claim that cult objects affirm something essential about our cultural identity and therefore that using legal instruments to protect this identity is justified. Using a differential analysis of two models of identity recognition, Charles Taylor's and Axel Honneth's, this paper argues that the legal protection of cultural identity is compatible with value pluralism but only if its defense is justified in the terms provided by Honneth's theory of identity recognition. However, the argument in favor of displaying icons in Romanian public schools, unlike the argument against wearing the Islamic veil in French public schools, cannot be justified in these terms.

**Keywords:** cultural identity, moral dignity, recognition, Honneth, Taylor

## **I. Introduction**

En 2006, Le Conseil National de Lutte Contre la Discrimination a sollicité au Ministère de l'Education et de la Recherche de Roumanie l'élimination des icônes de culte dans les écoles publiques, en justifiant la décision par le fait que la présence de ces « objets » porterait atteinte au droit des élèves à la liberté de conscience. Bien que sans écho institutionnel discernable, la décision a provoqué des réactions critiques violentes, surtout du côté de l'élite conservatrice, d'orientation

---

\* Traduction française de Liliana Fosalau. Cet article est le résultat d'une recherche menée dans le cadre du projet « Etat de droit et conflit des sources normatives. L'Europe et les Balkans », financé par le réseau « L'état de droit saisi par la philosophie » de l'Agence Universitaire de la Francophonie (2007-2008).

théologique orthodoxe. En l'absence d'une tradition républicaine forte, et sans se placer explicitement dans le contexte intellectuel des débats au sujet de la philosophie politique contemporaine portant sur la neutralité de l'Etat, les adversaires de la décision ont adopté – à titre de justification – deux stratégies contre cette mesure – l'une explicite, l'autre implicite.

La dernière de ces deux stratégies essaie de lier la décision du Conseil à un fondamentalisme des droits de l'homme qui radicalise le discours politique libéral par le biais de certaines dépendances idéologiques non-assumées. Ces dépendances – et ici l'explication proposée devient plutôt confuse – sont attribuées soit à un gauchisme post-marxiste à la recherche de repères théoriques non-contaminés par l'histoire récente du socialisme soviétique ou européen, soit à un relativisme méthodologique accentué par la crise (moderne ou post-moderne) des valeurs, dans la culture européenne du siècle passé. Pour les observateurs désengagés, comme l'auteur de cette étude l'est, « l'affaire des icônes » représente seulement un des nombreux efforts de différenciation interne menés par des intellectuels roumains dans leur tentative d'acquérir une position de domination ou de monopole du prestige culturel et de la légitimité morale et politique dans l'espace public (Matei 2004).

D'autre part, et il sera question de la seconde stratégie, les opposants de la décision du Conseil semblent avoir avancé un argument en faveur de l'exposition des icônes dans les espaces de formation publique, en partant de l'idée que les objets de culte sont nécessaires à l'affirmation d'une identité culturelle déformée ou supprimée à l'époque communiste, comme à l'âge moderne ou postmoderne. Selon cette interprétation, la décision du Conseil ne reconnaît pas au niveau institutionnel le besoin d'identité des individus situés dans une tradition culturelle. L'identité des individus est vidée de substance éthique, tandis que la tradition est transformée – d'une source constitutive de la personnalité – en un ornement. L'aspiration de la modernité vers l'universalité et l'autonomie se trouve ainsi légalement réduite au solipsisme normatif d'une subjectivité morale autoréférentielle.

Malheureusement, cet argument n'est pas poursuivi à partir de ressources théoriques supérieures, offertes, par exemple, par le débat entre le libéralisme, le communitarisme, ou la théorie critique plus récente, mais à partir de : (a) une compréhension généalogique de l'identité culturelle-religieuse européenne, comme celle qui est dénoncée (comme répressive) par Nietzsche ou Foucault (Patapievici 2008). (b) Une théorie ontologique de la constitution de l'identité par le truchement de la tradition culturelle et qui appuie le généalogisme dont on vient de parler ; cette théorie tourne tacitement, mais visiblement, vers un foundationalisme théologique qui subvertit ses prémisses herméneutiques (par exemple : Patapievici 2006 ; Patapievici 2009). (c) Un rapprochement non critique, et occasionnellement incohérent de point de vue conceptuel, du conservatisme culturel et politique Nord-américain des dernières décennies (Neamțu 2009)<sup>1</sup>.

Cette étude se propose de reconstruire les arguments qui pourraient justifier partiellement les conclusions poursuivies par la deuxième stratégie, ayant comme point de départ la théorie de la reconnaissance réciproque et la philosophie de l'identité personnelle et de l'identité de groupe qui l'étaye. Nous distinguons ici entre les différents modèles de reconnaissance réciproque proposés par des auteurs comme Charles Taylor et Axel Honneth. Nous allons argumenter que seulement une version de cette théorie, celle que Honneth a avancé – et que d'autres ont détaillé – réussit à saisir l'importance culturelle de l'identité religieuse sans nier la dignité morale de l'individu autonome. Mais cette version ne peut pas soutenir les arguments des critiques roumains, quoiqu'elle puisse renforcer – comme nous le suggérerons plus loin – l'argument de ceux qui affirment l'importance des symboles culturels religieux pour les membres d'un groupe minoritaire dans une culture majoritaire (tel le foulard islamique dans une société chrétienne ou sécularisée, virtuellement hostile). Par contraste, les critiques roumains semblent se situer sur une position communautariste qui radicalise des arguments similaires à ceux que Taylor propose (mais ils le font contre les intentions éthiques et politiques de celui-ci), à l'appui d'un conservatisme culturel potentiellement répressif.

## II. Reconnaissance et déformation culturaliste de l'identité

Dans une série de textes devenus à la suite de leur publication très célèbres, Nancy Fraser présente une critique persuasive de la version identitaire de la théorie de la reconnaissance, attribuée à Charles Taylor et Axel Honneth, au nom d'une interprétation distributive de cette théorie. Parmi les objections émises contre les deux philosophes, une place importante revient à l'accusation de réduction culturaliste de l'identité de l'individu à l'identité de groupe, où la dernière se définit par des attributs culturels de la communauté d'appartenance. Tout en affirmant l'identité de groupe comme objet de la reconnaissance, la réduction a pour conséquences le séparatisme, l'enclavisation, la falsification de la conscience et la réification de la culture.

La critique de Fraser, devenue un repère obligé dans la philosophie sociale et politique récente, situe dans une même catégorie deux conceptions différentes portant sur deux objets distincts, l'identité et la reconnaissance. Comme nous allons essayer de le démontrer dans cette étude, la réduction culturaliste ne vise pas le lien entre l'identité et la reconnaissance, mais le type spécifique d'identité que la dernière affirme, où le type d'identité est déterminé non seulement par la reconnaissance, mais aussi par la conception sur la subjectivité que l'identité suppose<sup>2</sup>. Si cette hypothèse se justifie, la critique de Fraser doit être réévaluée en conséquence. Comme nous allons le voir, la critique garde sa pertinence par rapport à la théorie sur l'identité et reconnaissance élaborée par Taylor, mais non pas par rapport à la version que Honneth développe. Par extension, son argument s'applique aussi aux critiques roumains de la laïcité à l'intérieur de l'espace public de l'école. Dans ce qui suit, les arguments de cette interprétation seront fournis en deux étapes.

Dans la première étape (section III) on va essayer de montrer que la théorie de la reconnaissance élaborée par Taylor ne peut avoir d'autre objet que l'identité de groupe, et que cela est dû à la théorie de la subjectivité comme acculturation,

théorie que sous-tend la conception de Taylor sur la reconnaissance. Puisque le processus de formation du moi est coextensif à celui d'acculturation orientée par les valeurs, la notion de reconnaissance de l'identité promue par Taylor privilégie nécessairement ces dimensions de la subjectivité qui constituent l'identité culturelle de la personne, au détriment d'autres traits particularisants de l'individualité. En même temps, la théorie de la subjectivité proposée par Taylor ne peut offrir une explication convaincante des motivations inter- et intra-culturelles qui permettent aux personnes de se soustraire à la pression homogénéisante de conformité à l'éthos du groupe dominant, et d'affirmer leur unicité à l'encontre de ce groupe. La conséquence en est la subordination normative du processus d'individuation aux exigences de la reconnaissance de groupe, ce qui sanctionne la dissolution du sens de l'identité irréductible d'une personne dans la sphère – éthiquement saturée – des formes dominantes d'identité collective.

Par contraste – et ceci constitue la seconde séquence de notre argument (section IV) –, l'identité chez Honneth est différenciée à partir de trois relations à soi irréductibles et la formation de l'identité ne peut être séparée des processus recognitifs qui actualisent le potentiel évaluatif d'une personne selon ces trois types différents de relation. Allant plus loin, Honneth met en place une théorie mixte de la reconnaissance qui recèle des éléments d'attribution tout autant que des éléments de réponse aux qualités évaluatives du moi. La reconnaissance pour Honneth n'est pas purement représentationaliste, et non plus tout à fait constructiviste. Selon les mots de Arto Laitinen, la notion de reconnaissance interpersonnelle promue par Honneth constitue tant « une réponse à une valeur qu'une précondition de la personnalité » (Laitinen 2002, 463). Enfin, la différence majeure entre Taylor et Honneth au sujet de l'identité et de la reconnaissance est révélée par le rôle central qu'y jouent les phénomènes de blessure morale – ce que Honneth appelle « la réalité sociale et expérientielle des qualités évaluatives » (Honneth 2002, 513) – lors de l'actualisation, par reconnaissance, des qualités évaluatives virtuelles qu'une personne acquiert dans le monde vécu (*Lebenswelt*). L'accent que le philosophe allemand met sur

le phénomène de blessure morale, où la blessure est particularisée par rapport aux qualités évaluatives différencierées selon les types de relation à soi, l'aide à éviter les difficultés issues d'une théorie qui explique la formation de l'identité par les processus d'acculturation des individus à l'intérieur du groupe.

Avant de présenter de façon détaillée les deux étapes de l'argument, nous allons examiner dans ce qui suit les principaux éléments de la théorie de la reconnaissance, de même que la signification des critiques émises par Fraser à l'égard du modèle identitaire de la reconnaissance.

Les dernières décennies, de nombreux auteurs, parmi lesquels les plus importants demeurent Axel Honneth et Charles Taylor, ont contribué à la transformation de la théorie de la reconnaissance dans le cadre normatif des investigations portant sur la justice sociale. Malgré quelques variations dans la modalité de comprendre la reconnaissance, ces auteurs font voir un élément commun, dont nous allons nous servir afin de fournir une définition du concept. La reconnaissance désigne donc les processus intersubjectifs socialement situés et historiquement évolués, à travers lesquels le contenu des normes contraignantes sous les aspects moraux et juridiques<sup>3</sup> est validé par les pratiques au moyen desquelles les agents offrent et acceptent des prétentions (*claims*) d'identité. Le mot « identité », tel qu'il est utilisé ci-dessus, recouvre le contenu sémantique de quelques notions rapprochées, comme, par exemple, la personne, le sujet et le moi (*self*), dans la mesure où celles-ci transmettent l'idée que les agents humains désignés par l'intermédiaire de ces termes sont liés de manière pratique (et non pas théorique) au contenu de leur propre subjectivité. Un autre mot utilisé comme synonyme pour l'identité c'est « l'autonomie » (dans le sens hégélien et non pas kantien du terme), où la personne autonome est celle qui peut « s'identifier sans réserves » à ses propres désirs et capacités (Frankfurt 1988, chapter 7).

De cette définition il en résulte un premier corollaire : un agent peut être considéré comme personne morale ou juridique et comme sujet éthique seulement s'il est reconnu comme tel par d'autres pareils agents, à des niveaux différents

de sa personnalité (Ikäheimo 2002, 101). Un autre corollaire en résulte : toute qualité évaluative peut acquérir le statut normatif explicite, autant qu'on la reconnaît comme qualité essentielle de l'identité de quiconque, c'est-à-dire comme élément indispensable dans la réalisation plénière du potentiel de l'être d'une personne (Laitinen 2007, 248-70). Enfin, un troisième corollaire : le contenu des normes morales et juridiques se développe à la suite des conflits engendrés par la reconnaissance de l'identité, ce qui veut dire que le combat pour la reconnaissance représente en fait le moteur du progrès moral et social à l'âge de la modernité. A l'inverse, le présupposé qu'il y a progrès, dont le potentiel normatif est affranchi par l'idée de récupérer une identité complètement développée, ce présupposé fonctionne comme une condition de fond sur la base de laquelle on peut évaluer les prétentions de validité normative de certaines demandes de reconnaissance, et déterminer si les types d'identité reconnus conduisent à des degrés supérieurs d'autonomie personnelle et d'inclusion sociale. A cause du « surcroît normatif » de la notion de reconnaissance, l'augmentation – tant du côté de l'individualité, que du côté de l'inclusion sociale – peut être comprise comme le résultat d'un processus historique d'apprentissage (Honneth 2001).

L'attrait exercé par les théories cognitives de la justice est principalement dû aux transformations apparues dans la lutte pour la justice sociale déroulée les dernières décennies. Tandis que la philosophie académique s'est concentrée plutôt sur la justification des normes qui sous-tendent les schémas politiques de redistribution des biens sociaux primaires, l'adoption de l'idée de reconnaissance comme point de départ de l'analyse de l'injustice sociale peut être expliquée, tel que Axel Honneth le fait, comme « conséquence d'une évolution de la sensibilité morale [de la société occidentale]. Toute une série de nouveaux mouvements sociaux ont attiré notre attention sur la signification politique de l'expérience du manque de respect social ou culturel. Par conséquent, on est arrivé à la conclusion que la reconnaissance de la dignité des individus et des groupes constitue une partie fort importante de notre conception sur la justice » (Honneth 2001, 44). Cela ne veut pas dire que la reconnaissance et la redistribution se trouvent dans une

relation d'opposition radicale. C'est plutôt que l'accent mis sur la reconnaissance indique le fait que « les lois de redistribution doivent être considérées comme l'expression institutionnelle d'un dispositif socioculturel qui détermine l'estime due à certaines activités à un moment donné. Les conflits engendrés par la distribution sont, dans la plupart des cas, des formes de combats pour la légitimité du dispositif socioculturel qui détermine la valeur des activités, des attributs et des contributions. De cette façon, les combats pour la redistribution sont, à leur tour, partie intégrante de la lutte pour la reconnaissance » (Honneth 2001, 44).

L'ascendance des théories cognitives dans la philosophie sociale récente peut être expliquée aussi de point de vue méthodologique. A la différence des théories distributives de la justice, théories qui résolvent avec succès le problème de l'évaluation des prétentions de validité normative, les conceptions cognitives sur la justice sont mieux munies pour expliquer la force morale qui doit accompagner de pareilles prétentions. Ainsi, les théories cognitives occupent une position privilégiée, qui leur permet de saisir les motivations de changement social existantes dans les communautés humaines données. Pour cette raison, la théorie de la reconnaissance est préférable aux théories du consensus rationnel ou à celles qui font appel à des formes non-reproductibles d'expérience morale. Les premières souffrent d'un déficit motivationnel – en supposant que l'on rejette l'idée (empiriquement sous-déterminée) selon laquelle le consensus rationnel en soi est capable de motiver et de construire ainsi une unité de volonté, en l'absence de stimulants extérieurs. Les dernières de ces théories, celles qui s'appuient sur des explications empiriques qui dérivent de la psychologie morale des agents humains, souffrent d'un déficit opposé, plus exactement d'un surcroît de motivation derrière lequel se cache souvent un déficit de justification. Par contraste, les théories cognitives de la justice expliquent l'émergence de l'universalité normative à partir d'idéalisations ancrées dans des processus de vie concrets, socio-historiques, qui arrivent à un degré raisonnable de formalisation, ce par quoi on exclut l'importation de contingence éthique.

Enfin, l'émergence récente des théories de la reconnaissance peut être présentée, selon la perspective de l'histoire de la philosophie sociale, comme un effort de la théorie critique contemporaine de réactualiser des thèmes importants de la pensée hégélienne, thèmes temporairement abandonnés sous l'impact du tournant linguistique et pragmatique pris par le projet de recherche habermasien dans les années '70. Une pareille réflexivité historique et méthodologique est à même d'encourager la récupération théorique des conditions psychologiques et anthropologiques qui rendent possible l'intégration sociale<sup>4</sup>. Il devient de plus en plus évident qu'un philosophe social comme Axel Honneth tente de réclamer la dimension implicitement cognitive de l'action communicationnelle «en remplaçant la pragmatique universelle de Habermas par une conception anthropologique qui peut exprimer les présuppositions normatives de l'interaction sociale» (Honneth 1999, 330). Les agents, soutient Honneth, «éprouvent l'expérience ... [de la frustration] de leurs attentes morales, de «leur point de vue moral», non pas comme une restriction des lois de langage intuitivement dégagées, mais comme une violation des prétentions d'identité acquises lors du processus de socialisation» (Honneth 1999, 328). Cet éloignement de la pragmatique universelle du langage et le rapprochement de l'anthropologie représente une tentative de récupérer un point de vue préthéorique pour la théorie critique dans les expériences de trauma de l'identité – une «anthropologie de la transcendance» (Heidegren 2002, 437) – et, à la fois, une tentative de préserver la compréhension de la reconnaissance comme «un comportement transformé en *habitus*, qui se situe dans *l'espace historiquement émergent des raisons morales*» (Honneth 2002, 503). La reconnaissance (ou le déni de la reconnaissance) confirme (ou interrompt) ce processus de socialisation d'une force qui transcende le pouvoir motivationnel des interprétations existantes, en neutralisant ainsi la capacité d'autoillusion idéologique. Cette motivation représente juste ce qui manque à une norme basée strictement sur le consensus rationnel (Bernstein 2005, 308).

L'expression «lutte pour la reconnaissance» dans le contexte de la politique de l'identité (*identity politics*) est

comprise de façon courante comme il suit : l'autonomie d'une personne, ou son identité personnelle, se forge au travers de la lutte menée pour la reconnaissance, tant interpersonnelle qu'institutionnelle, de ses qualités évaluatives. Les qualités évaluatives dont on parle sont définies comme « culturelles », ce qui porte sur les traits ou les propriétés que les individus acquièrent immanquablement à la suite de leur participation aux styles de vie spécifiques à un groupe. La thèse principale de cet essai, ayant comme point de départ les recherches de Nancy Fraser, c'est que l'autonomie, et par extension l'identité personnelle même, se trouvent en danger si la reconnaissance vise les qualités évaluatives d'une personne qui assurent à celle-ci l'identité culturelle, quelle qu'en soit l'importance de cette identité et de ces qualités pour la compréhension de soi-même d'une personne. Le danger c'est l'émergence des identités de groupe réifiées, qui empêchent le développement plénier de l'autonomie personnelle lorsque l'individu devient le prisonnier d'une stase engendrée de manière intersubjective ou – pour utiliser une expression discréditée de point de vue épistémologique, mais qui n'a rien perdu de son importance pratique – lorsque l'individu adopte une conscience de soi fausse. Cette stase réduit le conflit social à une dispute culturelle et, par conséquent, assujettit les questions de justice sociale aux impératifs politiques de la solidarité culturelle, tels qu'on les définit dans les politiques de l'identité.

Nancy Fraser décrit de la façon la plus éloquente cette pathologie de la politique de reconnaissance:

Le modèle identitaire [de la reconnaissance] est fondamentalement problématique. En construisant l'absence de reconnaissance ou la reconnaissance déformée (*misrecognition*) comme identité altérée, le modèle identitaire met l'accent sur la structure psychique, au détriment des institutions et de l'interaction sociale. De cette manière, le modèle remplace le changement social par des formes intrusives d'ingénierie de la conscience. Le modèle pousse à l'extrême ces risques, dans la mesure où ils transforment l'identité de groupe en objet de la reconnaissance. En encourageant l'élaboration et l'exposition d'une identité collective authentique, centrée sur le moi, la reconnaissance

de l'identité crée sur les individus des pressions pour se conformer à la culture du groupe. Le résultat en est souvent l'affirmation d'une identité de groupe singulière, sévèrement simplifiée, et qui nie la complexité de la vie humaine, la multiplicité des identifications d'une personne et l'incongruité de ses diverses affiliations.... Par conséquent, la théorie identitaire de la reconnaissance promeut le séparatisme et l'enclavisation de groupe à la place de l'interaction qui transcende l'appartenance au groupe (Fraser 2001, 24)<sup>5</sup>.

Les distorsions que Nancy Fraser énumérait ont un impact indéniable sur le statut normatif de la théorie même de la reconnaissance. Si Nancy Fraser a raison – et cette théorie se trouve encourager systématiquement des distorsions comme celles mentionnées plus haut – il y aura assez d'arguments pour conclure que l'aspiration originale de cette théorie, celle de contribuer à l'émancipation sociale des individus et des groupes par une critique morale des formes de vie pathologiques, est détruite irrémédiablement par la pression idéologique exercée par une compréhension culturaliste du mécanisme de constitution de l'identité. Dans ce cas-ci, la théorie de la reconnaissance se réduirait à l'acquiescement à des politiques de régression, inspirées par des «formes répressives de communautarisme» (Fraser 2001, 24).

Dans ce qui suit, on essaiera d'offrir une solution aux problèmes soulevés par la compréhension culturaliste de l'identité personnelle comme identité de groupe (ou culturelle), tout en focalisant sur ce qui distingue la théorie unidimensionnelle de la reconnaissance, théorie formulée par Charles Taylor, de la variante multidimensionnelle de cette même théorie, variante promue par Axel Honneth. Nous allons essayer de montrer que les distorsions indiquées par Fraser portent atteinte seulement à la théorie de la reconnaissance en la variante adoptée par Taylor, et non pas à celle élaborée par Honneth<sup>6</sup>.

### **III. Taylor : identité, subjectivité, reconnaissance**

La raison pour laquelle la déformation (ou la réduction) culturaliste affecte la théorie élaborée par Taylor, théorie qui

puise ses prémisses dans l'idée que l'orientation d'un sujet vers les valeurs est constitutive de son identité, tout comme dans un puissant réalisme à l'égard des valeurs (Seymour 2008, 173-4), c'est que le modèle de reconnaissance que cette théorie avance se prête de manière quasi automatique à de pareilles déformations. La théorie proposée par Taylor s'appuie sur ce que nous nommons, dans le paragon de Arto Laitinen, un modèle-réponse de la reconnaissance, conformément auquel les attitudes recognitives s'avèrent être des réponses aux qualités évaluatives que possède la personne reconnue. Cette idée n'est pas forcément controversée. Pourtant, puisque le processus normatif de constitution de la subjectivité chez Taylor est coextensif au processus d'acculturation, sa conception sur la reconnaissance priviliege nécessairement les dimensions collectives et culturelles de l'identité, aux dépens de ces expériences formatives qui ne sont pas réductibles aux premières.

Taylor présente sa propre théorie du moi en partant d'une critique de la notion naturaliste de l'agir humain<sup>7</sup>. Le point central de cette critique est la réfutation de l'idée d'action performative utilisée par le bélaviorisme et par ses avatars dans les sciences sociales. Pour atteindre son objectif, Taylor distingue entre une télologie mécaniciste utilisée dans l'explication naturaliste de l'agir humaine, et une « télologie spéciale » qui nous fournit une certaine notion de désir (d'une personne) qui ne peut être attribuée qu'à des sujets capables d'expériences intentionnelles (Taylor 1964, 26). Tandis que dans le schéma conceptuel du naturalisme les objets désirés sont la cause des actions d'un agent, dans celui élaboré par Taylor, l'agent est motivé par des fins qui doivent compter (*matter*) (Taylor 1964, 219-20).

Le schéma conceptuel alternatif qui permet à Taylor de clarifier cette intuition théorique c'est l'expressivisme<sup>8</sup>. La philosophie expressiviste voit le sujet comme l'actualisation permanente d'une forme, où la réalisation de cette forme « tire au clair, ou détermine ce que la forme est » (Taylor 1979, 16). Lorsqu'une personne exprime des sentiments ou désirs, elle détermine ou articule ce qu'elle éprouve. La notion du vécu comme expression suppose donc que la personne concernée

atteint des fins qu'elle articule dans le cadre du processus de clarification de soi. En même temps, on ne peut pas « s'exprimer », selon Taylor, sans faire appel de manière herméneutique au langage de la culture de référence. Puisque nous sommes « des animaux qui se servent du langage », l'espace de « l'intériorité acquise », c'est-à-dire le moi expressif, se révèle être à la fois l'espace des interactions culturellement médiées. La notion expressiviste du moi est par conséquent synonyme avec une notion d'externalisation linguistique et « culturelle » de la nature intérieure, orientée selon des fins internalisés.

Taylor enrichit cette conception expressiviste et, en même temps, téléologique de la subjectivité d'une dimension évaluative qu'il développe à partir du modèle d'une conscience désidérative, modèle introduit par Harry Frankfurt. Selon Frankfurt, le moi se définit à partir de l'évaluation de ses désirs. Lorsque nous évaluons à un premier niveau – ce que Taylor nomme évaluation faible ou quantitative – nous sommes préoccupés du résultat de l'évaluation, c'est-à-dire de l'objet désiré. Dans le deuxième type d'évaluation, l'évaluation forte, comme Taylor la nomme, on ne s'intéressé qu'à la qualité de notre motivation (Taylor 1985, 17). L'évaluation faible porte sur des buts définis en fonction des objets de nos désirs, tandis que l'évaluation forte reflète la valeur que nous attribuons aux désirs de premier niveau, et aux fins qui les enclenchent (Taylor 1985, 16). L'évaluation forte est donc « réflexive » ; elle dépend de la signification que l'on attache aux désirs évalués, ce qui veut dire que celle-ci suppose des standards que nous employons pour présenter par opposition les alternatives à l'évaluation.

Taylor présente l'appel aux standards lors de l'évaluation des désirs par l'intermédiaire de la notion d'importation. Les sentiments ou les désirs sont pour Taylor des expériences intentionnelles dépourvues d'un objet nettement défini. L'objet de ces expériences est un espace vide (*empty slot*). Une importation signifie donc une ascription de signification dans une situation donnée (comme, par exemple, l'expérience de la honte éprouvée), et l'expérience d'une telle importation se révèle être l'expérience de soi d'un sujet pour lequel les

expériences du premier niveau comptent (*matter*) (Taylor 1985, 48). Ces importations dépendent des fins, tout comme les valeurs de la culture de référence du sujet – ce que Taylor nomme *biens* – ou les standards par lesquels nous déterminons ce qui compte pour nous, ce qui pour nous devrait avoir du poids dans l'évaluation forte.

Pour Taylor, la notion de bien ou de ce qui est bon pour une certaine culture représente « le corrélé du vocabulaire de celle-ci » et « s'articule dans les actes de parole d'une personne » (Taylor 1989, 91-2). Le sujet dépend d'une image de soi qu'il développe à partir d'importations qui présupposent une forme quelconque de bien. L'identité d'une personne est liée aux références à des normes d'évaluation qui dérivent d'une « vision du bien » (Taylor 1989, 105). Du moment où l'identité présuppose une forme de compréhension de soi interprétative, et que l'interprétation fait toujours appel à des toiles de fond sémantiques linguistiquement structurées (Taylor 1989, 26-7), il en résulte clairement que pour Taylor la constitution de l'identité représente une expérience culturelle communautaire qui se cristallise en une « vision du bien » qui peut simultanément être accédée et constituée par l'individu lors de ses expériences d'évaluation interprétative.

Comme nous l'avons déjà prouvé, l'être qui analyse son propre moi – l'évaluateur fort – fait des choix à empreintes éthiques dans un horizon culturellement déterminé ; il définit ses choix en tenant compte de la profondeur et de la richesse de ses expériences dans la culture de référence. L'évaluation éthique part de la présupposition que le sujet désire avoir des biens ; ces biens sont fournis dans les processus culturels de création de la valeur d'une communauté. Quoique l'évaluation des désirs conformément à leur mérite éthique ne soit pas synonyme avec l'évaluation de ces désirs conformément au standard culturel que les individus détiennent, le fait que les biens sont « accédés » dans les processus de reproduction culturelle d'une communauté montre que l'évaluation éthique et l'acculturation se superposent, au moins partiellement.

Est-ce qu'il existe des ressources dans cette théorie de la subjectivité qui annulent la tension entre la demande d'individuation et le processus de socialisation orienté par

certaines valeurs? Peut-on identifier des stratégies par lesquelles les individus affirment une identité différente, à l'encontre de la pression de conformité aux valeurs culturelles d'un groupe? Dans ce qui suit, nous allons présenter trois stratégies proposées par Taylor – stratégies qui n'aboutissent pas – tout en commençant par la raison pour laquelle elles sont vouées à l'échec.

L'explication concernant la subjectivité – ci-dessus mentionnée – est compliquée par le fait que Taylor introduit quelques catégories de biens, hiérarchiquement organisées. Parmi ces catégories, on rappelle les hyper-biens, des biens qui sont « non seulement beaucoup plus importants que d'autres, mais qui fournissent le standard selon lequel ceux-là doivent être pesés, jugés, adjugés » (Taylor 1989, 63), et aussi une sous-catégorie d'hyper-biens, les biens constitutifs. Ces hyper-biens, ou biens constitutifs, représentent ce que Taylor nomme « sources morales », c'est-à-dire les fondements motivationnels de tous les biens (Taylor 1989, 93). L'existence des hyper-biens n'est pas controversée. Dans toute société on accorde un poids plus lourd à certains biens, qui l'emportent sur tous les autres. Le problème c'est que la possibilité de refus ou de contestation des hyper-biens répressifs est sapée par le type de relation que nous entretenons avec les « sources morales » qui les justifient. A l'appui de cette affirmation, nous pouvons offrir une justification en deux séquences.

Il faut remarquer tout d'abord que le réalisme de Taylor à l'égard des valeurs, bien qu'il ne soit pas conçu en manière platonicienne<sup>9</sup>, est rattaché à une explication cognitiviste quasi-platonicienne sur l'orientation du moi envers les valeurs<sup>10</sup>. Le problème soulevé par ce type de cognitivisme c'est qu'il réduit l'orientation envers les valeurs à la « perception » ou « contemplation » de leurs sources morales (Taylor 1989, 54-5, 74, 77, 89, 91, 94, 95). Taylor affirme que les sources morales sont « accédées », et lorsque l'on y a accès, nous les « approchons » (Taylor 1989, 91-8). Ce type de relation entre le moi et la source de valeur efface la distinction entre le fait de comprendre ce qu'un bien est, et le fait d'avoir des raisons pour agir (Anderson 1996, 33). Connaître un bien devient synonyme pour Taylor d'être « touché » ou mu par celui-ci (Taylor 1989,

73-4, 92, 93). La relation cognitive avec un hyper-bien devient donc une relation de motivation, et, par cela, d'identification affective avec ce bien-là<sup>11</sup>.

La deuxième séquence de notre justification porte sur les liens « génétiques » qui unissent l'émergence de la subjectivité à la perception de la valeur. Comme on l'a montré, la notion du moi chez Taylor est coextensive d'une description de ce qui signifie désirer un bien, description qui prend la forme d'une investigation de la capacité humaine d'évaluer d'un point de vue qualitatif. Mais, puisque ces évaluations s'appuient sur des interprétations linguistiques et communicationnelles du moi, l'évaluation des désirs s'avère être une expérience communautairement constituée (Taylor 1989, 85, 91). Ainsi, l'individu ne peut-il désirer ce qui n'est pas déjà sanctionné par son groupe de référence. Allant plus loin, puisque les standards utilisés dans les évaluations – les hyper-biens – sont « découverts » et « accédés » dans le cadre des pratiques culturelles d'un groupe, il s'ensuit que le statut épistémique des évaluations est identique au statut épistémique de ces pratiques culturelles (Orlie 2004, 148).

Par la suite, la convergence cognitive dans la perception des hyper-biens est liée à une réalité empirique, plus précisément au fait que les évaluations (et les biens et les hyper-biens qu'elles supposent) sont constituées en commun et ancrées dans la culture. Inévitablement donc, la constitution de l'identité selon Taylor ne peut qu'emprunter la forme d'un processus de réflexion qui renforce l'identification au groupe, sur le fondement de la convergence cognitive nécessaire des individus acculturés vers les sources morales (Orlie 2004, 149-50). Brièvement, dans les processus d'acculturation, l'individu s'identifie avec la communauté par le moyen de la perception du bien, tandis que la perception du bien est renforcée par les processus d'évaluation qui se reproduisent culturellement.

Taylor est très conscient de la tension existante dans sa théorie entre le poids excessif des biens et des hyper-biens culturellement définis et la dimension personnelle de toute orientation envers les hyper-biens. Une des stratégies qu'il utilise pour réduire cette tension est relevée par la notion d'identité narrative (Taylor 1989, 47-52). Pour qu'un individu

garde son identité, comme l'argumente Taylor, il doit être capable d'harmoniser son orientation vers les hyper-biens avec toute sorte d'événements perturbateurs qui nuisent à sa vie. Le besoin d'unité narrative dans la vie de quelqu'un encourage l'individu à remettre en question la suprématie des hyper-biens dans le processus de reconstitution du propre horizon des valeurs, et d'ouvrir ainsi une nouvelle perspective morale sur le monde, qui puisse être soumise à des standards éthiques alternatifs. Mais pour que le processus d'unification narrative ait l'effet escompté, Taylor devrait montrer que la perte de cohérence narrative aurait des effets catastrophiques pour l'identité de l'individu, position qu'il ne peut pas justifier (Smith 2002, 100). Afin de renforcer cette affirmation, nous renvoyons à certaines histoires vraies sur des conversions réussies : religieuses, politiques, ou, dans un sens plus large, culturelles.

Une autre stratégie nous est fournie par le rôle important que jouent dans l'interprétation de l'orientation vers la valeur certaines notions comme « la cartographie morale » (*moral mapping*) (Taylor 1985, 67) et la « résonance personnelle » (Taylor 1991, 87-91). La première de ces notions permet à Taylor de soulever la prétention – herméneutiquement justifiée – selon laquelle être une partie d'un horizon moral n'est pas la même chose que (a) être incapable d'assumer une orientation spécifique dans le cadre de cet horizon, et (b) être incapable de distinguer entre la propre position dans cet horizon de signification morale par rapport à la position d'un autre (Taylor 1989, 42). Malgré cela, l'orientation vers la valeur dans un domaine ou un « terrain » que l'on partage avec d'autres agents peut accommoder une explication différentielle de l'identité personnelle seulement de la perspective des biens habituels ou ordinaires, et non pas de celle des hyper-biens, dont le pouvoir normatif est universel. La divergence entre les individus à l'égard des biens subordonnés n'indique ainsi que ce qui est permissible, une fois que la condition supraordonnée de convergence cognitive envers les hyper-biens est remplie (Anderson 1996, 27). Ainsi, la tendance vers la particularité, inévitable dans un domaine ou horizon moral, ne peut compenser la force normative qui agit intersubjectivement, et qui est engendrée par la position de chaque agent à l'égard des

hyper-biens. Cette tendance ne peut pas non plus contrebalancer l'attraction gravitationnelle que les hyper-biens exercent sur le domaine tout entier. Une objection similaire s'applique à la fonction individualisante attribuée au degré de résonance personnelle d'un bien.

La troisième stratégie vise l'importance du dialogue entre les individus ou entre les cultures, en tant qu'élément constitutif du processus d'édification de la personnalité d'un individu (Taylor 1991, 33-40). Mais ni le dialogue interpersonnel, ni celui interculturel ne peuvent être conçus en l'absence de la convergence cognitive qui est facilitée par le fait de partager un horizon commun de valeur. Dans d'autres mots, le dialogue suppose l'existence d'une communauté morale qui guide l'acculturation ou le dialogue entre les cultures, conformément aux sources morales autour desquelles cette communauté se bâtit.

Si cette critique de la conception sur l'identité comme acculturation est justifiée, il s'ensuit que la théorie de l'identité formulée par Taylor ne peut pas offrir une explication différentielle des motivations inter- et intra-culturelles qui permettent aux personnes de se soustraire à la pression uniformisante de conformité à l'éthos du groupe, et d'affirmer le sens de l'unicité contre celui-ci<sup>12</sup>. La conséquence en est la subordination normative du processus d'individuation aux exigences de socialisation, phénomène qui sanctionne la dissolution de l'identité personnelle, ce qui nous permet de dire « moi », dans la sphère éthiquement saturée des formes prévalentes d'identité collective. L'autre conséquence de cette compréhension du moi c'est que toutes les formes de reconnaissance qui sont virtuellement disponibles pour un individu restent subordonnées à la reconnaissance de l'identité de groupe qui rend explicite l'identification avec une orientation de valeur culturellement partagée. Reconnaître signifie donc, dans ces conditions, reconnaître ce qui est déjà donné, et ce qui est donné représente une identité culturelle préalablement constituée. Si l'on analyse la citation suivante en tenant compte de celle qui lui suit, on voit bien qu'il s'agit précisément de la théorie de Taylor. Ces citations trahissent la tension existante entre l'intention de la théorie de la reconnaissance chez Taylor,

celle d'affranchir l'individu de certaines formes d'identité déformées, et la réalité empirique promue par la théorie de la subjectivité comme acculturation, sur laquelle se fonde la théorie de la reconnaissance:

L'urgence des sollicitations de reconnaissance est donnée par les liaisons entre reconnaissance et identité, où le dernier terme désigne quelque chose qui se rapproche de la compréhension de soi d'une personne, la compréhension de ses caractéristiques fondamentales en tant qu'être humain. La thèse en est la suivante : notre identité est partiellement formée par la reconnaissance de l'absence de cette identité, tout comme, fréquemment, par la reconnaissance déformée que les autres nous assignent ; ainsi, une personne ou un groupe de personnes peuvent subir des traumas et des distorsions réelles si la société ou les gens de leur entourage leur transmettent une image de soi qui les rend incapables d'agir, une image méprisante et dénigrante. L'absence de reconnaissance ou la reconnaissance déformée peuvent produire la souffrance, constituer une forme d'oppression qui réduit la personne à une modalité d'existence fausse ou distorsionnée (Taylor 1994, 25).

Un langage (y compris la série de distinctions qui sous-tendent l'expérience et nos interprétations) c'est quelque chose qui ne peut se développer et qui ne peut être soutenu que par une communauté. Dans ce sens, ce que nous sommes en tant qu'êtres humains, nous ne pouvons l'actualiser qu'à l'intérieur d'une communauté culturelle... La vie d'un langage et d'une culture est beaucoup plus large que celle de l'individu, elle se réalise dans la communauté. L'individu possède cette culture, et, par conséquent, une identité, par le fait qu'il participe à une vie communautaire plus riche... Notre expérience est partiellement constituée par la manière dont nous nous y rapportons, dont nous l'interprétons, cela ayant partie prenante avec les termes que notre propre culture nous fournit. Grand nombre de nos expériences et de nos émotions les plus importantes seraient impossibles en dehors de la société, tout d'abord parce qu'elles ont trait à des objets sociaux... Le langage que l'on parle est toujours le langage de la collectivité (Taylor 1978, 138-9).

De ces deux fragments, nous déduisons que la reconnaissance chez Taylor exerce son pouvoir normatif après la constitution de l'identité culturelle d'un sujet. Par conséquent, la reconnaissance ne peut sanctionner institutionnellement qu'une orientation de valeur déjà produite de point de vue culturel et qui, par cela, devient normative par rapport aux identités individuelles.

Selon certaines interprétations (Laitinen 2006, 473-4 ; Seymour 2008, 171-2), Taylor propose deux formes différentes de reconnaissance, une de la différence, l'autre de l'égalité. Cette distinction peut cependant être réduite à un seul type de reconnaissance, voir la reconnaissance de l'identité culturelle. Tout comme Taylor le montre dans l'article intitulé « Atomisme » (Taylor 1997, 223-254), la politique de l'égalité (ou de la dignité) suppose l'existence d'un sujet à traits évaluatifs reconnus par les membres de la communauté ou de la culture de référence (par exemple l'autonomie ou la raison). La politique de la différence suppose à la fois l'existence d'un sujet ayant des traits évaluatifs reconnus par la communauté. Donc, les deux formes de reconnaissance ne sont que des sous-catégories du même genre, précisément la reconnaissance des traits évaluatifs d'une communauté culturelle. Elles coexistent en tant que formes différentes de reconnaissance dans le laps de temps où les biens qu'elles expriment ne sont pas en conflit. Lorsqu'un conflit apparaît, l'une de ces formes est réduite à l'autre, selon l'autorité normative du bien correspondant : soit la différence culturelle à l'égalité juridique, soit l'égalité à la particularité culturelle, c'est-à-dire à des qualités évaluatives ethnocentriques. Dans une culture de la neutralité libérale, la différence culturelle est ignorée, voire même supprimée institutionnellement. Dans une culture ethnocentrique, on n'encourage point les politiques libérales de protection institutionnelle des minorités. Ikähéimo a raison lorsqu'il soutient que la reconnaissance des cultures différentes ou des membres de ces groupes culturels chez Taylor est une forme «d'acceptation de la différence» (*acknowledgment*), mais non pas reconnaissance dans le sens vrai du mot (Ikähéimo 2002, 105-8).

#### **IV. Honneth : blessure morale, reconnaissance, identité**

Comme nous l'avons affirmé dans l'introduction à cette étude, la théorie de la reconnaissance proposée par Honneth, tout comme la conception de l'identité sur laquelle elle s'appuie, nous aident à dépasser les problèmes liés à la compréhension culturaliste de l'identité et de la reconnaissance, selon les modalités suivantes : (i) Pour Honneth, la reconnaissance opère à trois paliers – différents, mais équivalents – de la relation à soi d'une personne, ce qui signifie que l'identité ne peut être réduite à aucun de ces aspects de la relation à soi au détriment des autres relations. (ii) Bien que Honneth entende la reconnaissance comme réponse aux qualités évaluatives d'une personne, il modère le réalisme implicite des valeurs dans cette option théorique lorsqu'il accepte que l'attitude cognitive est attributive, non pas par rapport aux qualités évaluatives du sujet, mais par rapport à la compréhension de soi du sujet comme personne qui possède ces qualités. (iii) Cette compréhension de soi est dévoilée et, en même temps, construite par des expériences de blessure morale, c'est-à-dire comme suite à des actes de non-reconnaissance ou de reconnaissance déformée des qualités évaluatives d'une personne.

(i) La reconnaissance pour Honneth offre une réponse à trois types différents de blessure morale qui structurent l'identité personnelle autour de trois relations positives à soi. Les trois relations positives sont : la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi. Un seul de ces trois types, le dernier, se retrouve dans la théorie de Taylor, et, par conséquent, une seule forme de reconnaissance est mobilisée dans sa conception sur l'identité culturelle. La distinction opérée par Honneth n'est ni arbitraire, ni déterminée selon un critère *a priori*. Elle formalise les expériences d'interaction interpersonnelle dans des domaines de la vie sociale qui à leur tour se sont différenciés à la suite des processus de rationalisation du monde moderne, décrits par Weber et Habermas. Ces domaines sont : la sphère des interactions privées, la sphère des relations

juridiques et celle des interactions sociales à l'intérieur des groupes qui partagent un certain style de vie. Vu le point d'ancrage dans la réalité sociale de la différenciation entre des domaines d'interaction, les types de relation à soi décrits par Honneth ne peuvent être réduits aux processus de reproduction culturelle.

Le premier type de blessure morale et l'expérience corrélative du manque de respect sont le résultat de la violence à l'égard de l'intégrité corporelle d'une personne. L'idée est développée par Honneth à partir de recherches psychanalytiques influencées par la *object relations theory*, dans la version due à Donald W. Winnicott (Honneth 1995, 98-106). Selon Honneth, « La maltraitance physique d'un individu constitue une forme de manque de respect qui produit des effets désastreux sur la confiance en soi qu'un sujet acquiert dans une première étape [de l'expérience de soi], plus exactement la capacité de coordonner le corps de manière autonome. C'est pour cela qu'une des conséquences, liée à un type de honte sociale, c'est la perte de confiance en soi, et de la confiance en l'autre, ce qui affecte négativement toutes les interactions pratiques avec les autres sujets, même à un niveau physique » (Honneth 1992, 190).

A cette forme de manque de respect correspond symétriquement une structure de reconnaissance qui, « puisqu'elle permet à l'individu de développer la confiance corporelle de soi, prend la forme d'un attachement émotionnel du type de celui que Hegel, le romantique, essayait d'exprimer à l'aide de la notion d'*amour*. Comme les besoins psychiques et les émotions peuvent être, dans un certain sens, « confirmés » seulement s'ils sont satisfaits ou adressés directement, la reconnaissance doit tout aussi bien prendre en ce cas-ci la forme de l'approbation et de l'encouragement émotionnel.... L'attitude positive que l'individu est capable d'assumer envers soi-même s'il vit l'expérience de cette reconnaissance, c'est la confiance en soi » (Honneth 1992, 193).

Les deux types suivants de blessure morale (et les expériences cognitives correspondantes) ont un caractère normatif plus poussé (bien que Honneth soutienne que l'idéal d'interaction requis dans les relations affectives représente la

garantie de l'interaction sur une base de réciprocité au niveau juridique et socioculturel) (Honneth 1995, 107-8). Ainsi, au palier des relations de type moral et légal : « Pour l'individu, lui retirer des droits juridiques socialement valides, signifie une violation de l'attente intersubjective d'être reconnu comme sujet capable de formuler des jugements moraux. De ce point de vue, l'expérience de ne pas bénéficier de droits juridiques est typiquement corrélée à une perte du respect de soi, de la capacité de se considérer comme un partenaire d'interaction qui possède des droits égaux aux autres individus. Par l'expérience du manque de respect, une personne est donc privée de cette forme de reconnaissance qui se traduit en respect cognitif envers la responsabilité morale, responsabilité acquise avec beaucoup de difficultés au fil des processus intégratifs de socialisation » (Honneth 1995, 107-8).

Symétriquement, le type de reconnaissance correspondant à cette forme de blessure morale, et que Honneth identifie à partir de recherches empiriques (comme celles de Joël Feinberg), tout aussi bien qu'à partir d'investigations historiques (initiées par des auteurs comme Ihering, Darwall ou Marshall) (Honneth 1995, 119-20 et 111-18), ce type « doit être combiné à une condition de reconnaissance réciproque où l'individu apprend à se voir de la perspective de ses partenaires d'action comme possesseur de droits égaux.... *Ego* et *alter* se reconnaissent l'un l'autre comme personnes liées par le fait de partager la connaissance de ces normes par lesquelles la communauté particulière à laquelle ils appartiennent supervise les droits et les responsabilités qu'on leur reconnaît en égale mesure. L'attitude positive qu'un sujet assume envers soi-même s'il a l'expérience de ce type de reconnaissance légale, c'est l'attitude du respect de soi» (Honneth 1992, 194).

Enfin, voyons ce qui correspondrait à la notion de reconnaissance déformée (ou non-reconnaissance) chez Taylor et chez les auteurs communautaristes : « Le troisième type de dégradation ... a des conséquences négatives sur la valeur sociale des individus ou des groupes. Ce n'est que si l'on prend en considération les qualités évaluatives du manque de respect, particulièrement le dénigrement des styles de vie individuels et collectifs, que l'on arrive à la forme de comportement pour

laquelle le langage quotidien peut fournir des termes descriptifs comme *l'insulte* ou la *dégradation*. *L'honneur*, la *dignité*, ou, pour employer un terme moderne, le *statut* d'une personne peuvent être compris comme des termes qui désignent le degré d'acceptation sociale qui revient à la méthode d'accomplissement du moi d'une personne dans l'horizon des traditions culturelles d'une société donnée » (Honneth 1992, 195).

Une forme d'insulte peut être compensée par une forme spécifique de reconnaissance : « une relation de reconnaissance qui peut aider l'individu à acquérir ... l'estime de soi – une condition de solidarité et d'approbation des styles de vie non-conventionnels. Cette condition permettrait aux sujets de recevoir la reconnaissance sur la base des encouragements réciproques assignés aux caractéristiques spéciales de personnalité que ceux-ci possèdent, sujets dont l'individualité est le résultat de leurs biographies spécifiques.... Cette attitude positive envers soi-même qu'un sujet peut assumer s'il reçoit ce type de reconnaissance, c'est l'estime envers la propre personne...» (Honneth 1992, 195 ; Honneth 1995 a, 121-30).

Ce schéma – qu'on ne peut malheureusement pas discuter ici en détail – peut être élargi et développé de plusieurs façons (Honneth 2007, 144-62, 163-80). On peut reconnaître l'importance des droits non-juridiques accordés aux personnes avec lesquelles nous entrons en interaction de façon courante, selon le premier type de reconnaissance, comme par exemple les « droits » accordés aux enfants de rester à la télé après l'heure du couche. On peut introduire également dans ce schéma les sentiments d'affection (qui correspondent au premier type de reconnaissance) que nous accordons aux personnes que l'on estime, comme dans le cas des stars de cinéma (où l'estime correspond à la troisième forme de reconnaissance, par [fausse] solidarité). Enfin, le schéma peut être construit, comme d'ailleurs il a été suggéré par Habermas, de façon à ce que l'on puisse accorder, sans faire appel à des principes universaux, mais à un principe de solidarité démocratiquement exercé, des droits juridiques pour les groupes culturels particuliers dont la contribution à l'unité et à la stabilité d'une entité politique est désirée et valorisée tout spécialement (comme les droits « ethniques » ou « culturels ») (Habermas 1994, 113, 130).

Ce qui nous semble important dans le contexte de cette discussion, c'est qu'aucune dimension de la relation à soi n'est privilégiée *à priori*, c'est-à-dire à partir d'expériences culturelles et sociales privilégiées, expériences qui guident de l'arrière plan l'orientation normative de certaines formes de réponse. Aucune de ces expériences n'est considérée plus importante que les autres pour l'identité d'une personne, même pas lorsque, pratiquement, l'intensité d'une expérience de blessure morale cache l'importance des autres types de blessure. L'explication réside dans le fait que la notion du moi chez Honneth n'est pas rattachable, comme c'était le cas chez Taylor, à une description culturelle substantielle de l'orientation du moi vers la valeur. Tel que Honneth l'affirme, la blessure morale transcende la culture de l'intérieur des expériences psychologiques des agents sociaux qui interagissent.

(ii) Comme nous l'avons déjà mentionné un peu auparavant, il existe une distinction fondamentale entre un modèle attributif de la reconnaissance et un modèle responsif. La question qui se pose est la suivante : à quel de ces modèles Honneth souscrit-il ? Le modèle attributif de Heikki Ikaheimo soutient que reconnaître c'est « considérer une personne comme personne, ce qui va de soi, et qui est acceptée par la personne en cause » (Ikäheimo 2002, 450). L'idée principale qui étaye cette affirmation c'est que la normativité épistémique et pratique naît entièrement de ce processus de sollicitation et d'assignation de la reconnaissance. En d'autres mots, la relation biunivoque de reconnaissance décrite ci-dessus est constitutive de ces qualités évaluatives qui définissent l'identité d'un individu.

Contre cette conception constructiviste qui concerne l'identité, Arto Laitinen soutient que la théorie de la reconnaissance développée par Honneth doit être comprise comme articulant une réponse aux qualités évaluatives qui sont déjà présentes dans l'individu. Mais, à la fois, Laitinen croit que la reconnaissance fonde la personnalité, et que, de cette manière, la reconnaissance est attributive par rapport à l'identité<sup>13</sup>. Selon ce point de vue, l'identité personnelle ne

pourrait pas être instituée si ces traits (les qualités évaluatives) n'étaient pas actualisés de manière interpersonnelle (Laitinen 2006, 473-4).

Honneth souscrit à cette interprétation de sa théorie, mais il lui apporte des amendements importants (Honneth 2002, 510). Tout d'abord, et pour éviter la construction ontologique du réalisme des valeurs qu'il affirmait, ce qui affaiblirait radicalement le pluralisme des valeurs, Honneth conçoit les qualités évaluatives comme des propriétés historiquement modifiables du monde vécu (*Lebenswelt*) (Honneth 2002, 512). En second lieu, et pour éviter le relativisme généré par *cette* compréhension de la valeur, Honneth soutient que les traits ou les qualités évaluatives qui sont reconnues doivent promouvoir l'individualisation et l'inclusion, ce qui ne peut être expliqué que si l'on part d'un standard transhistorique – l'idéal d'accomplissement du moi (*self-realization*) – et d'une notion de progrès qui complète ce standard : « Afin d'isoler les particularités morales justifiées par la richesse des affirmations typiquement exprimées dans les luttes sociales pour la reconnaissance, il est nécessaire d'abord d'appliquer un critère de progrès, si implicite soit-il » (Fraser and Honneth 2003, 187. Voir aussi Kauppinen 2002, 491-6).

Comme nous l'avons montré, le pluralisme des valeurs chez Honneth n'est pas assimilé à une hiérarchie dominée par les hyper-biens. Il existe tout de même une question qui ne trouve pas de réponse convaincante chez Honneth, à savoir : comment est-ce que l'on fait l'évaluation des hyper-biens acceptés par une communauté culturelle ou linguistique à un certain moment du développement socio-historique? Tel qu'on a pu le voir, Honneth affirme que cette évaluation ne peut être faite que si l'on assume une notion faible de progrès<sup>14</sup>, où le progrès est élucidé à partir d'un double critère, voir un plus haut degré d'inclusion sociale et d'autonomie personnelle. Mais ce critère se justifie seulement si nous envisageons une valeur universelle, comme par exemple l'accomplissement du moi, (*self-realization*) ou « l'épanouissement » (*flourishing*) d'une personne. Cet hyper-bien n'est pas non plus évalué conformément aux critères de progrès utilisés (inclusion et

autonomie), bien que les divers traits qui constituent son contenu puissent être évalués à partir de l'idée de progrès. La seule modalité dont on peut éviter cette circularité dans la justification c'est d'interpréter la notion d'accomplissement du moi dans une manière strictement logique, comme complément de la notion de perfectibilité infinie d'un potentiel, où le contenu de la perfection du potentiel est augmenté sous l'impact des limites temporaires d'ordre naturel, historique, social, etc., limites générées par la contingence de l'existence humaine. Mais cet artifice ne réussit pas à expliquer la raison pour laquelle nous avons choisi comme valeur fondamentale la perfectibilité d'un potentiel humain individuel et non pas la perfectibilité de celui d'une communauté ou d'une pratique religieuse.

(iii) Si l'idée que l'accomplissement de soi (*self-realization*) représente une valeur suprême n'acquiert pas une justification satisfaisante chez Honneth, les notions de progrès moral et d'apprentissage social sont plus faciles à accepter si l'on part des questions suivantes : Qu'est-ce qui peut motiver l'apprentissage social et quels sont les signes du progrès moral ? Est-ce qu'il existe une expérience morale qui transcende l'horizon évaluatif d'une communauté culturelle dans une période déterminée d'évolution historique et de développement social ? C'est ici que trouve le contexte d'application l'analyse de la blessure morale. Une telle analyse peut expliquer la sollicitation de reconnaissance à partir de la tension existante entre l'idéal de réalisation de soi mentionné en haut et les qualités évaluatives concrètes qui prétendent le représenter dans une séquence historique de progrès moral (Bernstein 2005, 303-24). Cela ne peut se produire que si l'on comprend « les trois relations de reconnaissance comme le résultat d'un processus historique d'apprentissage : dans notre monde, nous, les enfants de la modernité, nous avons appris à percevoir chez les autres, nos semblables, trois qualités évaluatives virtuelles auxquelles nous pouvons répondre de manière adéquate par le comportement recognitif adéquat... » (Honneth 2002, 512).

« Le transcendant », dans l'anthropologie différenciée formellement selon les types de reconnaissance, c'est la

souffrance morale même. Comme Jay Bernstein le soutient, « la blessure morale est objective ; elle peut se manifester sous la forme de souffrance sociale, ou peut être anéantie de point de vue historique par le même mécanisme qui l'a créée » (Bernstein 2005, 318). La souffrance, ou la blessure ressentie dans le contexte de l'identification avec certaines valeurs, est filtrée par des interprétations qui lui assurent la signification par l'appel à des formes de reconnaissance que les agents réclament à juste titre. Souvent, la souffrance est liée à des attentes de reconnaissance qui ne peuvent pas être assurées de point de vue normatif, comme dans le cas des psychopathologies. Il est très possible que certains types de souffrance ne soient pas des expressions d'une blessure morale, puisque ces souffrances ne sont pas induites par le refus d'accorder la reconnaissance (malgré la conviction contraire de l'agent). Pour aller plus loin, il faut dire que toutes les formes de non-reconnaissance ne sont pas pertinentes de point de vue social. C'est le cas des orientations de valeur et des qualités évaluatives des racistes, des sexistes, des homophobes ou des fondamentalistes religieux.

Malgré tout ça, le phénomène de souffrance ne disparaît pas. Ce qui change, c'est la façon dont on interprète (faussement peut-être) la blessure, la signification qu'on lui attribue, la manière dont on oriente l'énergie psychique. L'idéologie, par exemple, confère la signification en exacerbant le désconfort ou en imaginant le déni de reconnaissance ou la reconnaissance déformée là où elle n'existe pas, mais elle ne peut pas supprimer la souffrance des individus idéologisés. Encore, la différenciation de la reconnaissance déformée selon les formes de relation à soi, tout comme la dynamique sociale et interpersonnelle des relations de reconnaissance sont en mesure de nous assurer qu'aucune forme d'orientation idéologique ou de manipulation de la souffrance ne peut être maintenue indéfiniment et sans conflits causés par des sources réelles de non-reconnaissance ou de reconnaissance déformée.

Nous ne voudrions pas laisser comprendre que Taylor, à la différence de Honneth, ignore la souffrance humaine de point de vue théorique. Mais ce que la théorie de Taylor sur l'identité ne peut qu'ignorer, c'est la manifestation de la dimension

morale de cette souffrance à des niveaux de la relation de soi qui mettent en évidence des traits évaluatifs culturellement non-acceptés. La dimension morale peut être accréditée uniquement si l'on renvoie aux traits évaluatifs acquis par l'acculturation guidée par les hyper-biens. C'est vrai, Taylor reconnaît que certains hyper-biens peuvent s'avérer cruels ou intolérants. Mais cette évaluation ne peut être entreprise que de la perspective d'une position antagoniste ou suffisamment distancée de point de vue historique, position qui n'est pas accessible au groupe initial de référence. Encore plus, il n'est pas du tout évident que la réaction que nous éprouvons par rapport à la souffrance causée par l'intolérance ou la cruauté soit substantiellement différente de la sympathie que nous manifestons envers la souffrance naturelle, c'est-à-dire envers ce qui passe pour un fait commun de l'existence humaine ou animale. Mais il s'agit ici d'une réaction psychologique, sans aucune connotation morale. La souffrance pourrait acquérir la dimension d'une blessure morale chez Taylor si l'on acceptait une des options suivantes : (i) assumer un pluralisme radical des valeurs, ce qui conduirait à l'abandon de la notion de source morale, et, probablement, de l'épistémologie qui l'étaie, ou (ii) renoncer à la conception sur la subjectivité comme acculturation qui sous-tend la conception de Taylor sur l'identité. Mais nous doutons que Taylor accepte une de ces alternatives<sup>15</sup>.

Par opposition, Honneth accorde du poids moral aux expériences personnelles individualisantes, aux besoins qui ne peuvent être réduits à des interprétations orientées par l'horizon de valeur d'une tradition culturelle, comme, par exemple, les styles de vie non-conformistes, les frustrations engendrées par des orientations sexuelles réprimées ou par les traits évaluatifs désavoués d'une minorité ethnique, raciale ou culturelle. Il s'agit de formes de blessure morale dans la relation du moi qui ne sont pas reconnues automatiquement dans une communauté culturelle si celle-ci est ancrée dans des hyper-biens incompatibles avec de pareils traits évaluatifs.

Si l'on accepte cette thèse, alors une théorie critique de la reconnaissance doit être orientée en fonction de l'analyse phénoménologique de la blessure morale, dont la présence est

révélée empiriquement par des phénomènes comme l'apathie sociale et l'absence de participation ou de mobilisation communautaire, c'est-à-dire par les signes sociaux du manque de motivation personnelle. Cela ne devrait pas exclure l'examen de la violence sociale ou politique, parce que le manque de motivation crée souvent des conditions pour le comportement agressif ou pour d'autres formes violentes de compensation psychologique, tant individuelle, que collective. *La misère du monde*, de Pierre Bourdieu, mettant l'accent sur les expériences personnelles de souffrance sociale, nous semble être un exemple très parlant pour la façon dont on peut conduire une pareille analyse phénoménologique. Mais la théorie de la reconnaissance n'est pas en mesure de compléter cette tâche. La responsabilité en revient aux sciences empiriques et aux disciplines herméneutiques.

## V. Conclusion

La thèse que nous soutenons dans cette étude c'est que la théorie de la reconnaissance élaborée par Honneth n'est pas affectée par la déformation culturaliste qui sape la version due à Taylor. Nous fournissons trois arguments à l'appui de cette conclusion. Tout d'abord c'est que la reconnaissance opère à trois paliers différents de la relation à soi. À la différence de Honneth, Taylor réduit ces paliers à l'acculturation. En second lieu, bien que Honneth considère la reconnaissance comme une réponse aux qualités évaluatives d'une personne, il tend à modérer le réalisme implicite des valeurs dans cette option méthodologique, puisqu'il accepte que l'attitude cognitive soit en même temps attributive. L'aspect attributif de la reconnaissance vise non pas les qualités intrinsèques de la personne, mais la compréhension que celle-ci manifeste par rapport au fait même de détenir de pareilles qualités, ce que Honneth nomme attitude positive envers soi-même. Le réalisme des valeurs concernant la formation de l'identité s'avère donc être situationnel, et non pas ontologique, ce qui permet à Honneth d'adopter un point de vue quasi-aristotélicien à l'égard de la personnalité, qu'il conçoit comme une potentialité (i.e. les qualités évaluatives) reconnue comme telle, mais qui peut être

actualisée seulement par le biais des attitudes cognitives des autres. Enfin, Honneth ne réduit pas la phénoménologie de la souffrance morale à ce qui peut être interprété si l'on part exclusivement de repères familiers d'un horizon culturel de signification. Par conséquent, la conception sur la reconnaissance et sur la reconnaissance déformée articulée par Honneth peut requérir conceptuellement des types de blessure morale qui relèvent de dimensions de l'identité auxquelles Taylor n'a pas accès. Ces types de blessure et la reconnaissance que chacun sollicite sont constitutifs de l'identité chez Honneth, mais non pas chez Taylor. Pour le dernier, la souffrance d'un sujet ne peut être interprétée comme blessure *morale* que par l'intermédiaire des valeurs, les hyper-biens qui orientent les processus d'acculturation.

S'agit-il de cela dans le cas de l'élimination des icônes dans l'espace des écoles roumaines ? A-t-on à faire avec une forme de non-reconnaissance de l'identité culturelle (chrétienne) qui conduise à des traumas moraux individuels ou collectifs, à la diminution de l'autonomie personnelle ou de la capacité de réalisation personnelle ? A notre avis, la réponse ne peut être que négative. Tout au contraire, garder les icônes dans les écoles publiques de Roumanie, à la différence de *l'affaire du foulard* en France, c'est maintenir le potentiel d'un trauma moral différent, dans ce cas la souffrance, exprimée ou non, de ceux qui sont soumis à une acculturation forcée, au détriment d'autres formes d'affirmation de l'identité. La souffrance induite par l'élimination des icônes dans les écoles roumaines semble plutôt indiquer le désconfort cognitif de certains intellectuels trouvés à la recherche d'une identité idéologique évasive.

## NOTES

<sup>1</sup> Pour l'expression juridique de cette tendance, voir Bogdan Iancu, « Legea cultelor fată cu noul bonjurism » (La loi des cultes face au nouveau bonjourisme), *Idei în dialog* 2 (29), 2007.

<sup>2</sup> Bien que Honneth distingue entre sujet éthique et personne légale ou morale, distinction qui ne se superpose pas à celle entre subjectivité et identité, Taylor ne distingue pas systématiquement entre subjectivité et identité (voir Abbey 2000, 57). On a introduit ici cette distinction pour des

raisons méthodologiques, afin d'illustrer le contraste entre une personne ou un sujet et une personne ou sujet à identité culturelle.

<sup>3</sup> Selon le modèle des distinctions classiques introduites dans la tradition de la philosophie pratique sous l'influence de Kant, Hegel et Habermas, on emploie les termes de « moral », « éthique » et « légal/ juridique » comme les équivalents français (adverbiaux ou adjectivaux) des termes allemands « moral », « sittlich » et « legal » (rechtlich), qui sont à leur tour dérivés des substantifs correspondants « Moralität », « Sittlichkeit » et « Legalität ». En procédant ainsi, nous adoptons implicitement les connotations acquises par ces mots dans l'usage technique de la tradition philosophique mentionnée ci-dessus.

<sup>4</sup> Sur ce point de vue (Honneth 1995 - spécialement les chapitres consacrés au jeune Hegel) et (Heidegren 2002, 34-6).

<sup>5</sup> Ces idées sont reprises dans (Fraser et Honneth 2003), surtout le premier chapitre.

<sup>6</sup> On ne va pas s'occuper ici de l'alternative due à Nancy Fraser, le soi-disant modèle *status* de la reconnaissance. Christopher Zurn le fait d'une manière très compétente dans « Identity or Status ? Struggles over 'Recognition' in Fraser, Honneth, and Taylor » (Zurn 2003), 519-37). Nous allons ignorer aussi l'affirmation de Fraser selon laquelle la reconnaissance identitaire engendre des phénomènes de fausse conscience, bien que l'on comprenne la raison qui l'avait déterminée à formuler cette accusation, plus exactement l'accent que Honneth met sur les états psychologiques des individus comme fondement empirique des prises de position à caractère normatif.

<sup>7</sup> Pour une analyse plus détaillée de la théorie du moi chez Charles Taylor, on renvoie à (Gagnon 2002, 30-51, 97-115) et à (Smith 2002, 35-57 et 87-120).

<sup>8</sup> Dans *Sources of the Self et Ethics of Authenticity*, Taylor introduit deux versions, historiquement développées, de l'expressivisme: un expressivisme subjectif d'inspiration romantique, et un expressivisme objectif, à sources morales. Taylor émet des critiques vis-à-vis de la première version, en adoptant la seconde.

<sup>9</sup> Pour une opinion différente, voir Richard Rorty, « Taylor on Truth » dans (Tully 1994, 21).

<sup>10</sup> Gary Kitchen va jusqu'à soutenir que Taylor est obligé à fournir une théorie de la vérité morale (Kitchen 1999, 34, 47). Charles Blattberg soutient aussi cette idée, et il ajoute que la relation aux hyper-biens doit être comprise à partir du modèle esthétique de la création, et non pas de celui éthique de la délibération, (Blattberg 2007, 807, 803, 822).

<sup>11</sup> A certains endroits de l'ouvrage *Les sources du moi*, Taylor semble expliquer l'internalisation d'un hyper-bien à partir du mécanisme hégelien de l'actualisation de la conscience de soi, mécanisme présenté de façon détaillée dans la monographie sur Hegel (Taylor 1995, 140-8). Voir aussi (Taylor 1985, 88). Un pareil mécanisme semble sous-tendre ce que Taylor appelle « rationnement pratique » ou « rationnement par transitions ». Mais ce type de rationnement, qui explique l'adoption d'un hyper-bien différent, ne peut pas miner la relation cognitive de type perceptuel que nous avons avec les hyper-biens. La transition se fait de la perception d'un bien vers la perception d'un autre.

<sup>12</sup> Brenda Lyshaug arrive à une conclusion similaire, tout en partant de prémisses différentes, dans «Authenticity and the Politics of Identity: A Critique of Charles Taylor's Politics of Recognition», (Lyshaug 2004, 300 et sq.).

<sup>13</sup> Pour une justification indépendante de la théorie honnethienne du modèle mixte, responsif-attributif de la reconnaissance, voir (Laitinen 2007, 248-70). Laitinen propose un schéma explicatif conformément auquel la reconnaissance est une réponse au statut normatif des facultés d'une personne et, par cela, elle confère de l'identité à la personne qui possède ces qualités à statut normatif.

<sup>14</sup> Deux ans plus tard, «faible» devient «robuste» (Honneth 2008, 334).

<sup>15</sup> Voir, par exemple, le chapitre intitulé «The Immanent Framework» (Taylor 2007, 539-593).

## REFERENCES

- Abbey, Ruth. 2000. *Charles Taylor*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Anderson, Joel. 1996. The Personal Lives of Strong Evaluators: Identity, Pluralism, and Ontology in Charles Taylor's Value Theory. *Constellations* 3, 1: 17-38.
- Bernstein, J. M. 2005. Suffering Injustice: Misrecognition as Moral Injury in Critical Theory. *International Journal of Philosophical Studies* 13, 3: 303-24.
- Blattberg, Charles. 2007. What's Wrong with Hypergoods. *Philosophy and Social Criticism* 33, 7: 802-832.
- Frankfurt, Harry. 1988. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fraser, Nancy. 2001. Recognition without Ethics?. *Theory, Culture, and Society* 18, 2-3: 21-42.
- Fraser, Nancy, and Axel Honneth. 2003. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London and New York: Verso.
- Gagnon, Bernard. 2002. *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

- Habermas, Jürgen. 1994. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, 107-148. Princeton: Princeton University Press.
- Heidegren, Carl-Goran. 2002. Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition. *Inquiry* 45: 433-446.
- Honneth, Axel. 1992. Integrity and Disrespect. Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition. *Political Theory* 20, 2: 187-201.
- Honneth, Axel. 1995 a. *The Struggle for Recognition. On the Moral Grammar of Social Struggles*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Honneth, Axel. 1995 b. *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*. Albany: SUNY Press.
- Honneth, Axel. 1999. The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today. In *Habermas: A Critical Reader*, ed. Peter Dews, 320-337. Oxford: Blackwell.
- Honneth, Axel. 2001. Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society. *Theory, Culture, and Society* 18, 2-3: 43-55.
- Honneth, Axel. 2002. Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions. *Inquiry* 45: 499-520.
- Honneth, Axel. 2007. *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, Axel. 2008. *Reification. A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Honneth, Axel. 2008. Recognition as Ideology. In *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, ed. Bert van den Brink and David Owen, 323-347. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iancu, Bogdan. 2007. Legea cultelor fata cu noul bonjurism [La loi des cultes face au nouveau bonjourisme]. *Idei in dialog* 2 (29).

- Ikaheimo, Heikki. 2002. On The Genus and Species of Recognition", *Inquiry* 45: 447-462.
- Ikäheimo, Heikki. 2002. Taylor on Something Called Recognition. In *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. *Acta Philosophica Fennica* 71, ed. Arto Laitinen & Nicholas N. Smith, 99-111. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
- Kauppinen, Antti. 2002. Reason, Recognition, and Internal Critique. *Inquiry* 45: 478-498.
- Kitchen, Gary. 1999. Charles Taylor. The Malaises of Modernity and the Moral Sources of the Self. *Philosophy and Social Criticism* 25, 3: 29-55.
- Laitinen, Arto. 2002. Interpersonal Recognition: A Response to Value, or a Precondition of Personhood?. *Inquiry* 45: 463-78.
- Laitinen, Arto. 2006. Interpersonal Recognition and Responsiveness to Relevant Differences. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9, 1: 47-90.
- Laitinen, Arto. 2007. Sorting Out Aspects of Personhood. Capacities, Normativity and Recognition. *Journal of Consciousness Studies* 14, 5-7: 248-270.
- Lyshaug, Brenda. 2004. Authenticity and the Politics of Identity: A Critique of Charles Taylor's *Politics of Recognition*. *Contemporary Political Theory* 3, 3: 300-320.
- Matei, Sorin Adam. 2004. *Boierii mintii. Intelectualii romani intre grupurile de prestigiu* [La noblesse de l'esprit. Les intellectuels roumains entre les groupes de prestige]. Bucuresti: Compania.
- Neamtu, Mihail. 2009. "Argument" la Dosar ID: Conservatismul American. *Idei in dialog* 2 (53).
- Orlie, Melissa. 2004. Taylor and Feminism. From Recognition of Identity to a Politics of the Good. In *Taylor*, ed. Ruth Abbey, 140-165. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patapievici, H. R. 2006. Distrugerea legală a creștinismului European. *Idei in dialog* 12 (27).

- Patapievici, H. R. 2008. Ce este Europa? [Qu'est-ce que l'Europe ?] (II). *Idei in dialog* 11 (50).
- Patapievici, H. R. 2009. Noua Europa si vocea care lipseste, crestinismul. *Idei in Dialog* 1 (52).
- Rorty, Richard. 1994. Taylor on Truth. In *Philosophy in the Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully, 20-33. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seymour, Michel. 2008. *De la tolérance à la reconnaissance*. Montréal: Boréal.
- Smith, Nicholas N. 2002, *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Taylor, Charles, 1964, *The Explanation of Behaviour*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Taylor, Charles. 1978. Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions, In *Philosophy of History and Action*, ed. Yirmiahu Yovel, 133-154. Dordrecht and Boston: Reidel.
- Taylor, Charles. 1979. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1985. *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1994. The Politics of Recognition. In *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, 3-67. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Charles. 1995. *Philosophical Arguments*. Cambridge: Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1995 (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles. 1997. « L'atomisme », In *La liberté des modernes*, 223-254. Paris : PUF.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Zurn, Christopher. 2003. Identity or Status? Struggles Over 'Recognition' in Fraser, Honneth, and Taylor. *Constellations* 10, 4: 519-537.

**Radu Neculau** is assistant professor of philosophy at the University of Windsor, Ontario. His research interests and recent publications are in Kant, Hegel, and social and political philosophy.

Address:

Radu Neculau  
University of Windsor  
401 Sunset Avenue  
Windsor, Ontario N9B 3P4, Canada  
Email: [neculau@uwindsor.ca](mailto:neculau@uwindsor.ca)