Document generated on 07/14/2025 9:45 p.m.

Laval théologique et philosophique

Justice et identité
La reconnaissance comme enjeu de la question sociale dans l'enseignement moral de l'Église catholique

Guy Jobin

Volume 69, Number 3, October 2013

René-Michel Roberge : la fonction magistérielle dans l'Église

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1025865ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1025865ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval
Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Jobin, G. (2013). Justice et identité : la reconnaissance comme enjeu de la question sociale dans l'enseignement moral de l'Église catholique. *Laval théologique et philosophique*, *69*(3), 499–519. https://doi.org/10.7202/1025865ar

Article abstract

This article studies the effects of the mutation of the social question on the magisterial discourse in social and political ethics. The word "mutation" refers to the fact that to the socio-economical stakes which traditionally formed the hard core of the social question are added other stakes of a different nature, notably those that are tied to the moral and juridical recognition of individual and collective identities. Two themes of the social teaching of the Church are here retained and explored to test the hypothesis of a repercussion of the mutation of the social question upon the social teaching of the Catholic Church. These are the teaching concerning the common good and the teaching that condemns discrimination. We conclude that there is indeed an opening of the magisterial discourse to transformations in ideas and judgments in the ethical moral domain. Yet one can see that, even under those conditions, the coordination of heterogeneous logics generates in the social teaching epistemological and practical "tensions" which cannot be minimized.

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2013

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Laval théologique et philosophique, 69, 3 (octobre 2013) : 499-519

JUSTICE ET IDENTITÉ

LA RECONNAISSANCE COMME ENJEU DE LA QUESTION SOCIALE DANS L'ENSEIGNEMENT MORAL DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Guy Jobin

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Cette étude est consacrée aux effets de la mutation de la question sociale sur le discours magistériel en éthique sociale et politique. Le mot « mutation » désigne le fait qu'aux enjeux socio-économiques qui formaient traditionnellement le noyau dur de la question sociale s'ajoutent d'autres enjeux de nature différente, notamment ceux liés à la reconnaissance morale et juridique des identités individuelles et collectives. Deux thèmes de l'enseignement social de l'Église seront retenus et explorés ici pour tester l'hypothèse d'une répercussion de la mutation de la question sociale sur l'enseignement social de l'Église catholique. Ce sont l'enseignement sur le bien commun et l'enseignement qui condamne la discrimination. Nous concluons qu'il y a bien une ouverture du discours magistériel aux transformations des idées et des jugements dans le domaine éthico-moral. On voit pourtant que, même dans ces conditions, l'arrimage de logiques hétérogènes génère dans l'enseignement social des « tensions » épistémologiques et pratiques qu'on ne saurait minimiser.

ABSTRACT : This article studies the effects of the mutation of the social question on the magisterial discourse in social and political ethics. The word "mutation" refers to the fact that to the socio-economical stakes which traditionally formed the hard core of the social question are added other stakes of a different nature, notably those that are tied to the moral and juridical recognition of individual and collective identities. Two themes of the social teaching of the Church are here retained and explored to test the hypothesis of a repercussion of the mutation of the social question upon the social teaching of the Catholic Church. These are the teaching concerning the common good and the teaching that condemns discrimination. We conclude that there is indeed an opening of the magisterial discourse to transformations in ideas and judgments in the ethical moral domain. Yet one can see that, even under those conditions, the coordination of heterogeneous logics generates in the social teaching epistemological and practical "tensions" which cannot be minimized.

INTRODUCTION

Les années 1960 furent un moment particulièrement fécond pour l'enseignement social de l'Église catholique. Non seulement les documents pontificaux[1] et conciliaires[2] sont nombreux dans cette période, de plus, ils témoignent de développements doctrinaux marquants : l'adoption d'un regard plus positif sur les droits humains, sur la liberté religieuse et sur la collaboration des catholiques avec des non-croyants dans des actions de réforme économique ou sociale ou pour pallier aux effets des inégalités économiques, que ces dernières soient d'ordre local ou d'ordre international.

Ces développements doivent être situés dans le contexte d'un monde en mouvement, d'un monde en bouleversement. Ils sont à interpréter à la lumière d'événements sociaux et politiques importants : l'adoption de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* en 1948 ; l'escalade de la guerre froide et de la course aux armements nucléaires ; les luttes géopolitiques Est/Ouest et la formation d'un regroupement de pays non alignés ; les mouvements de décolonisation en Afrique et en Asie ; les mouvements sociaux critiquant les effets conjoints du capitalisme et de l'autoritarisme politique en Amérique latine, pour ne nommer que ceux-là. D'autres développements de l'enseignement social de l'Église de la même période sont aussi attribuables à des transformations des enjeux qui constituent la nature même de la question sociale. Par le mot « mutation », je désigne le fait qu'aux enjeux socio-économiques qui formaient traditionnellement le noyau dur de la question sociale s'ajoutent d'autres enjeux de nature différente, notamment ceux liés à la reconnaissance morale et juridique des identités individuelles et collectives.

Cette étude est consacrée aux effets de la mutation de la question sociale sur le discours magistériel[3]. Deux thèmes de l'enseignement social de l'Église seront retenus ici, soit l'enseignement sur le bien commun et l'enseignement qui condamne la discrimination[4]. Ces deux développements permettront d'apprécier différemment la force de pénétration de l'enjeu de la reconnaissance des identités dans l'enseignement social. Le thème du bien commun est à la fois général et fondamental de la pensée sociale catholique. Son étude permettra de jauger la portée conceptuelle de la mutation de la question sociale. Le thème de la discrimination est éminemment concret et sera le test pour évaluer la portée « pratique » de la reconnaissance des identités.

---

1. Trois encycliques touchant directement à la question sociale : *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963), *Populorum Progressio* (1967) ; une encyclique abordant le problème de l'Église au monde : *Ecclesiam Suam* (1964).
2. La Constitution pastorale *Gaudium et Spes* et la déclaration *Dignitatis Humanae*, toutes deux promulguées le 7 décembre 1965.
3. La recherche ayant mené à ce texte s'inscrit dans la foulée d'un projet de recherche, financé par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, que mon collègue Gilles Routhier et moi avons réalisé, sur la parole épiscopale dans les sociétés plurielles. Quelques idées structurant ce texte ont fait l'objet d'une première formulation lors de conférences organisées par la Fondation Spes à Lisbonne et Porto au cours de l'automne 2012.
4. L'enseignement de l'Église sur la discrimination chevauche à la fois l'éthique sociale et l'éthique de la sexualité. Il ressortit tout autant au bien commun qu'à la régulation de la sexualité.

Pour réaliser ce travail, je propose un parcours qui se déroulera en trois temps. Le premier temps sera consacré à une exploration historique sommaire du déplacement de la question sociale en Occident, une histoire que je limiterai au XXe siècle. Ensuite, dans un deuxième temps, je procéderai à un court survol de la théorie contemporaine de la reconnaissance. Le troisième temps sera voué à la présentation d'exemples de réception de la thématique de la reconnaissance dans la parole magistérielle sur la justice sociale et sur l'éthique de la sexualité et à l'évaluation de l'accueil réservé à cette logique séculière dans le langage ecclésial.

I. JALONS HISTORIQUES DU DÉPLACEMENT DE LA QUESTION SOCIALE

Il y a plus de trente ans, Jean-Paul II affirmait que « le travail humain *est une clé*, et probablement la clé essentielle, de toute la question sociale[5] ». Ce faisant, il situait encore, quoiqu'avec prudence, la question sociale sur le terrain de la justice socio-économique. Or, une telle affirmation ne pourrait plus être formulée aujourd'hui sans être pondérée. De fait, la justice sociale a longtemps été pensée en catholicisme sous les auspices de la justice commutative et de la justice distributive, et ce dans le contexte de transformations successives du marché et des conditions de travail sous la pression des mutations du capitalisme. Il faut cependant prendre acte de la montée d'un autre type d'enjeu social où la préoccupation de la justice vise la reconnaissance des identités aussi bien dans les rapports entre citoyens que dans les rapports entre les citoyens et les institutions du bien-vivre-ensemble — les « institutions de base[6] » de Rawls. Les cris pour la justice entendus de nos jours portent à la fois l'appel à remédier aux dénis de reconnaissance ou au mépris social et celui de résorber les inégalités socio-économiques. Par ailleurs, si certaines inégalités socio-économiques sont tolérables en théorie et en pratique[7], l'idéal de la reconnaissance des identités ne saurait souffrir des inégalités structurelles.

Concrètement, les demandes de reconnaissance sont variées. Elles vont de la demande de légalisation de l'union, voire du mariage entre conjoints de même sexe, aux législations sur l'équité salariale, en passant par les réclamations territoriales et politiques des peuples autochtones, là où ceux-ci ont été relégués historiquement et juridiquement à une citoyenneté de seconde zone. Les demandes de reconnaissance peuvent aussi porter sur une réparation symbolique d'événements passés comme, par exemple, les demandes sans cesse répétées par les Arméniens, auprès des autorités

5. JEAN-PAUL II, *Laborem Exercens*, nº 3, 1981, souligné dans le texte.

6. John RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 33 : « […] l'objet premier de la justice, c'est la structure de base de la société ou, plus exactement, la façon dont les institutions sociales les plus importantes répartissent les droits et les devoirs fondamentaux et déterminent la répartition des avantages tirés de la coopération sociale ».

7. Le principe de différence proposé par Rawls stipule que « les inégalités économiques et sociales doivent remplir deux conditions : elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances ; ensuite, elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société » (ID., *La justice comme équité. Une reformulation de* Théorie de la justice, Montréal, Boréal, 2004, p. 69-70).

turques, de reconnaissance du génocide de 1915-1916 perpétré par les forces de l'Empire ottoman, demande à laquelle le gouvernement d'Ankara fait encore la sourde oreille. L'initiative des demandes publiques de pardon de la part d'institutions (comme l'Église catholique) ou de gouvernements auprès de victimes ou de leurs descendants participe de cette forme de reconnaissance tournée vers le passé, une « justice historique » selon Jean-Marc Ferry[8].

L'entrée de la reconnaissance des identités sur le terrain de la justice sociale en Occident est intimement liée à l'émergence et la consolidation de l'État-providence. Pourtant, rien ne laissait présager une telle alliance. En réponse aux transformations du capitalisme du XIXe siècle, aux luttes ouvrières de ce temps et, enfin, au krach de 1929, l'État-providence aura d'abord une « vocation » socio-économique de stimulation de l'économie et d'atténuation des effets sociaux (structurels et ponctuels) des cycles économiques. Puis, au sortir de la Seconde Guerre mondiale et pendant les Trente Glorieuses (1945-1975), l'interventionnisme étatique a modifié la cible de ses actions, en raison de la transformation interne des sociétés occidentales. Celles-ci sont devenues plurielles par d'importants mouvements migratoires, d'une part, et par la présence publique accrue de groupes sociaux déjà présents, mais jusque-là minorisés : les femmes, les groupes ethniques issus des anciennes colonies, les populations autochtones des pays américains, toujours aux États-Unis les Afro-Américains, les minorités religieuses, etc.

Les pressions politiques exercées par ces groupes ont obligé l'État-providence à ne plus seulement centrer son intervention sur la redistribution plus juste de la richesse et des biens socio-économiques. Graduellement, mais sûrement, l'État s'est attaqué aux situations avérées et potentielles de discrimination, afin de garantir et affirmer l'égalité morale et juridique des personnes et des groupes formant le tissu social. Il est presque trivial de faire remarquer que l'adoption en 1948 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, et la signature subséquente des pactes où les États membres de l'ONU s'engageaient à intégrer le contenu de la Déclaration dans les législations nationales, ont nettement contribué d'abord à l'ouverture des États occidentaux aux revendications identitaires, puis au traitement juridique de ces demandes. L'argumentation morale contre la discrimination avait dès lors un appui de plus (et un appui de taille) dans le droit et dans les législations nationales. Par ces transformations de l'État-providence occidental, il s'avère que la question sociale déborde les seules inégalités socio-économiques ; elle intègre maintenant les situations de discrimination fondées sur un trait identitaire (ethnie, religion, langue, sexe et orientation sexuelle).

La réponse étatique aux demandes de reconnaissance ne fait qu'avaliser une réalité tardivement reconnue : la question sociale qui se pose dans les sociétés démocratiques et marquées par le capitalisme, entrelace les différentes facettes de la justice, soit le redressement des inégalités socio-économiques et la lutte contre le mépris social. Cette polarité thématique et foncière de la justice dans la question sociale en-

8. Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf, 1996, p. 58.

gendre le débat sur les stratégies à adopter pour aborder le problème de la justice (et, *a fortiori*, sur les correctifs à privilégier pour remédier aux injustices[9]) aussi bien que sur la formulation d'une théorie morale de la reconnaissance.

II. LA RECONNAISSANCE EN QUÊTE D'UNE THÉORIE

Le « fait » de la reconnaissance des identités et son identification comme élément intégral de la justice sociale n'entraîne pas seulement des bousculements institutionnels ou des modifications législatives. Il assigne également une tâche fondamentale à la réflexion. En l'occurrence, il s'agit de questionner (le verbe « questionner » est à comprendre dans les deux sens qu'il prend en français, soit « interroger » et « remettre en cause ») les traditions philosophiques, juridiques et éthiques afin d'aborder les dilemmes concrets suscités par la prise en compte des revendications identitaires dans la question sociale.

1. Théories de la justice

Cela étant, l'effort de réflexion en vue d'élaborer une théorie de la reconnaissance s'intègre dans un chantier réflexif déjà ouvert : une théorie de la justice à la hauteur des défis posés par les transformations des institutions du bien-vivre-ensemble, dans les conditions d'un affaiblissement des États nationaux après la guerre froide et d'une transnationalisation des dispositifs économiques.

Voici quelques exemples de reformulation du concept de justice qui, parfois de manière centrale, parfois de manière périphérique, intègrent la question de la reconnaissance : les principes de justice élaborés par John Rawls dans *Theory of Justice*[10] et ses ouvrages subséquents où la justice politique (la justice comme équité) sert d'assise à la justice socio-économique[11] ; la justice politique de Jürgen Habermas fondée sur une interprétation cosmopolitique de la citoyenneté[12] ; les théories féministes ou contextuelles de la justice comme celles de Nancy Fraser[13] et de Seyla Benhabib[14] ; l'idée de justice d'Amartya Sen où l'auteur revient à une forme de conséquentialisme

9. Nancy FRASER, Axel HONNETH, *Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange*, Londres, Verso, 2003, 276 p. ; James BOHMAN, « Beyond Distributive Justice and Struggles for Recognition : Freedom, Democracy, and Critical Theory », *European Journal of Political Theory*, 6, 3 (2007), p. 267-276. Sur le débat, voir l'article synthèse de Hervé POURTOIS, « La reconnaissance : une question de justice ? Une critique de l'approche de Nancy Fraser », *Politiques et sociétés*, 28, 3 (2009), p. 161-190.

10. John RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987 (édition originale anglaise en 1971).

11. La théorie de la justice de Rawls fait peu de place à la reconnaissance des identités puisque, par définition, l'orientation procédurale et universaliste de sa conception politique de la justice est insensible aux particularismes identitaires, lesquels sont le matériau des demandes de reconnaissance et des politiques publiques de reconnaissance.

12. Jürgen HABERMAS, John RAWLS, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997.

13. Nancy FRASER, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the « Postsocialist » Condition*, Londres, Routledge, 1997.

14. Seyla BENHABIB, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

pensé sous les auspices du concept de capabilité[15] ; la justice reconstructive du philosophe français Jean-Marc Ferry[16] qui cherche à rendre compte des processus de réconciliation au sein de nations meurtries par les conflits internes ; la théorie des sphères de justice de Michael Walzer[17] où c'est sous la notion d'égalité complexe, tenant compte de la signification sociale des biens (matériels ou symboliques) à distribuer, que la justice est pensée.

2. Théories de la reconnaissance

Si des reformulations contemporaines de la théorie de la justice donnent plus ou moins de place à l'enjeu de la reconnaissance, d'autres théoriciens prennent à bras-le-corps la question et proposent des théories morales dont la reconnaissance est l'objet propre.

Les premières élaborations d'une théorie de la reconnaissance remontent à l'idéalisme allemand. Les travaux de Fichte et Hegel sur la reconnaissance (*Anerkennung*) s'inscrivent dans une réflexion sur le lien moral, social et politique dans les sociétés modernes. À son époque, Hegel s'est interrogé sur les processus qui marquent, pour chaque individu, le passage de la « naturalité » des relations familiales à la « socialité » des relations entre citoyens au sein de l'État. Il a nommé « lutte pour la reconnaissance » ces processus et ces situations qui marquent la sortie de l'individu du giron familial ainsi que des relations affectives dites naturelles et, par voie de conséquence, l'entrée dans le monde social et politique où les relations sont institutionnellement médiatisées et rationalisées. Pour Hegel, les processus de reconnaissance amènent *Ego* et *Alter*, « extirpés » de leurs relations naturelles, à se considérer comme égaux. Il s'ensuit que le lien qui les unit doit être animé par le respect et l'estime mutuels. Pourtant la reconnaissance ne se limite pas seulement aux relations interpersonnelles, à une forme de relations de bon voisinage. Pour Hegel, la reconnaissance mutuelle « produit au sein de la société un mouvement tendant irrésistiblement à établir sur le plan politique et pratique des institutions garantes des libertés[18] ». Elle fait donc sentir son influence jusque dans les institutions de la vie sociale et politique.

---

15. Amartya SEN, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2010. La capabilité est « le pouvoir réel de faire quelque chose » (p. 45) ou « le pouvoir réel de faire les choses [que la personne] a raison de valoriser » (p. 284), c'est-à-dire les choses pour lesquelles la personne a des raisons ou des arguments à produire pour rendre compte de ses choix. Tout en reconnaissant sa dette envers Rawls, Sen s'oppose à lui de manière fondamentale. La théorie rawlsienne de la justice est celle qui vaut dans une société bien ordonnée ou, selon l'expression de Sen, une « société parfaitement juste » (*L'idée de justice*, p. 13). Or, c'est là que le bât blesse. Toujours selon Sen, une théorie de la justice « doit inclure des moyens de déterminer comment réduire l'injustice et faire progresser la justice ; elle ne doit pas viser exclusivement à définir des sociétés parfaites » (*ibid*., p. 13). De plus, « la justice est liée […] à la façon dont chacun vit sa vie, pas seulement à la nature des institutions qui l'encadre » (*ibid*., p. 15). Ce genre de critique de l'idéalisme rawlsien se conjugue bien, comme nous le verrons, avec des orientations centrales d'une théorie de la reconnaissance.
16. Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstructive*. Pour Jean-Marc Ferry, la reconnaissance est au cœur de son éthique reconstructive.
17. Michael WALZER, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983. Pour Michael Walzer, la reconnaissance est un des multiples biens sociaux à distribuer.
18. Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000, p. 11.

Ainsi, au début du XIXe siècle, Hegel jetait les bases d'une théorie de la reconnaissance qui sera principalement connue par les développements de la dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit*[19], publiée en 1807. Pourtant ce sont ses travaux antérieurs, ceux communément nommés « la philosophie de l'esprit d'Iéna » (rédigés vers 1803-1804) qui auront la préférence des théoriciens actuels de la reconnaissance.

Dans ses moutures actuelles, trois tâches sont unanimement assignées à une théorie de la reconnaissance. Elle doit d'abord rendre compte de l'origine et de la consolidation de la subjectivité morale dans des rapports intersubjectifs. Le sujet moral se constitue graduellement au sein d'un réseau de relations à partir des relations familiales jusqu'aux relations sociales. Cette première tâche reprend et poursuit le travail de Hegel. Ensuite, la deuxième tâche est constituée par l'identification des dispositifs rendant compte de la genèse des rapports sociaux, juridiques et moraux dans la société. C'est donc l'institutionnalisation de la reconnaissance qui est au cœur du deuxième axe théorique. Enfin, la troisième tâche est celle de la critique. Une théorie de la reconnaissance devra « diagnostiquer, parmi les processus de développement social, ceux qui constituent une entrave pour les membres de la société et réduisent leurs possibilités de mener une "vie bonne"[20] ». L'une de ces entraves est le mépris, le dénigrement de l'autre qui peut même être institutionnalisé et systématisé, comme l'ont affreusement montré les politiques ségrégationnistes et génocidaires du XXe siècle. Sans toujours se rendre à cette horrible extrémité de l'élimination physique de l'autre, l'expérience du mépris social peut aller jusqu'à l'exclusion, voire l'invisibilisation de l'autre[21]. L'autre n'existe tout simplement plus socialement. Quand, à son époque, Gustavo Gutiérrez parlait des pauvres comme étant des non-personnes aux yeux des possédants, c'est à ce phénomène d'invisibilisation de l'autre, de non-reconnaissance de l'autre en tant que sujet à part entière, qu'il faisait allusion[22].

Le geste critique de la théorie de la reconnaissance prend ses repères dans l'expérience sociale du mépris. Cette prise en compte de la négativité concrète et vécue se double d'un geste « positif », soit celui d'une critique appuyée sur les critères d'une expérience réussie de reconnaissance. Ainsi, lorsqu'il y a effectivement reconnaissance entre deux sujets, celle-ci se réalise sur deux versants distincts et complémentaires[23]. Le premier versant est celui de la reconnaissance de l'identité morale (ou reconnaissance morale) dans les relations courtes, là où l'autre est considéré comme irremplaçable. C'est le cas des relations familiales, des relations amoureuses, des relations d'amitié, des relations au sein de regroupement par affinités ou par intérêts. Pour qualifier le respect dans la reconnaissance morale, le philosophe Jean-Marc

19. Cf. G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 150-158.

20. Axel HONNETH, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2008, p. 41.

21. ID., « Invisibilisation : sur l'épistémologie de la reconnaissance », dans *ibid.*, p. 225-243.

22. Gustavo GUTIÉRREZ, *La force historique des pauvres*, Paris, Cerf ; Montréal, Fides, 1986, p. 202.

23. Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 2, *Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Cerf, 1991, p. 115-222.

Ferry parlera d'une « rétention de l'action instrumentale[24] » envers celle ou celui qui me fait face. Ce respect est une attitude qui traduit « l'idée d'une *atteinte-à-ne-pas-porter-à-l'intégrité*, à la vulnérabilité[25] » de l'autre. La vulnérabilité des sujets, nous dit par ailleurs Habermas, est inhérente aux identités contemporaines, « structurellement inscrites dans les formes de vie socioculturelles[26] » puisqu'elles résultent de processus de socialisation par individuation. Il sera alors question de reconnaissance réciproque[27] lorsqu'il y a refus mutuel de l'instrumentalisation de l'autre et, par conséquent, de reconnaissance de l'autre comme un sujet, comme un sujet à part entière, par le biais de la communication[28].

Le second versant de la reconnaissance se réalise dans les institutions du bien-vivre-ensemble. Dans les sociétés de droit, c'est principalement, mais non exclusivement, par l'ordre juridique et dans la société politique que se traduit « la reconnaissance de la reconnaissance réciproque[29] », laquelle advient quand « une collectivité prend acte d'une reconnaissance réciproque entre ses membres[30] ». Comme je l'ai déjà souligné, les droits humains sont le vecteur de cette deuxième forme de reconnaissance ; la pleine reconnaissance de l'égalité de ceux qui en sont porteurs en est la conséquence. Dans le cas de la « reconnaissance politique », celle-ci ne se limite pas à un aspect formel du sujet comme, par exemple, le fait que ce dernier soit porteur de droits. Outre cet aspect libéral de la reconnaissance, qui porte sur une caractéristique universelle, commune à tous les citoyens, il y a aussi un aspect plus substantiel de la reconnaissance. En effet, un sujet est aussi reconnu en tant que sujet plongé dans une forme de vie, dans une forme particulière d'être-au-monde qui possède une texture, une consistance souvent héritée d'une tradition et, de toute façon, vécue dans une communauté.

En conclusion, l'égalité si chèrement acquise aux cours des luttes sociales des XIXe et XXe siècles, l'égalité par ailleurs toujours fragile dans un monde plus volontiers caractérisé par la mutation que par la stabilité, l'égalité donc n'est plus seulement garantie par une intervention étatique corrective dans les mécanismes du marché comme, par exemple, la redistribution de la richesse socialement créée. L'égalité est tout autant liée à l'inclusion de tous dans la sphère publique et dans la vie sociale. L'égalité de tous, c'est aussi le respect de tous et l'estime sociale auxquels chaque personne peut s'attendre en tant que sujet moral et en tant que citoyen. Ce qui revient à dire que les exclusions dénoncées sont tout autant celles qui résultent de la pauvreté que de la discrimination. Ce trop court excursus sur la reconnaissance ne peut rendre justice à un phénomène aussi fondamental pour les institutions démocratiques et aussi complexe dans l'imaginaire social. J'espère cependant avoir fourni suffisamment de

24. *Ibid*., p. 148.
25. *Ibid*., p. 146, souligné par l'auteur.
26. Jürgen HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, 1991, p. 19.
27. Marcel HÉNAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, p. 174-198.
28. Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 2, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 162.
29. *Ibid.*
30. *Ibid*., p. 161.

matière à penser dans ces deux premières parties pour étayer l'affirmation d'un déplacement de la question sociale tant dans la vie des sociétés que dans la réflexion éthique.

III. UN DÉPLACEMENT DANS L'ENSEIGNEMENT MORAL DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Quelles ont été, et quelles sont encore, les répercussions de cette mutation de la question sociale sur l'enseignement social de l'Église catholique ?

1. Reconnaissance et bien commun

Le bien commun est une notion morale antique qui fut adoptée assez tôt dans la pensée chrétienne, avec le succès qu'on lui connaît au fil des siècles[31]. Il n'est donc pas surprenant de retrouver le bien commun comme concept clé au moment de la rédaction de *Rerum Novarum* (1891)[32]. Constamment reprise dans l'enseignement social subséquent, la notion de bien commun a bénéficié d'un développement conceptuel et doctrinal fort intense dans les années 1960. Les traces sont visibles dans trois documents importants : les encycliques *Mater et Magistra* (1961) et *Pacem in Terris* (1963), de même que dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* (1965). Ces trois textes feront l'objet d'un parcours rapide afin d'y repérer la façon dont le discours magistériel a intégré graduellement, mais sûrement, des intuitions et un langage liés à la reconnaissance des identités dans la réflexion sur le bien commun.

1.1. Mater et Magistra

C'est dans la section sur la socialisation comme trait caractéristique des sociétés modernes que le bien commun est succinctement défini. Pour Jean XXIII, la socialisation est présentée de manière à rendre compte, à la fois, de l'intrication toujours plus poussée, dans les sociétés contemporaines, des relations entre les acteurs sociaux et de l'intensification de l'action de l'État dans des domaines que le *night watchman State* laisserait à d'autres régulations, notamment celle du marché ou des institutions religieuses[33]. Le pape définit le bien commun comme « l'ensemble des conditions

31. David HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 65-66 et 120-129.

32. Cet état de fait n'est pas étranger au rôle fondamental que Léon XIII a joué dans le renouveau thomiste de la fin du XIXe siècle en faisant des travaux du docteur angélique le pilier de la formation des prêtres, une décennie avant *Rerum Novarum* (*Aeterni Patris*, 1879).

33. « La "socialisation" est un des aspects caractéristiques de notre époque. Elle est une multiplication progressive des relations dans la vie commune ; elle comporte des formes diverses de vie et d'activités associées et l'instauration d'institutions juridiques. Ce fait s'alimente à la source de nombreux facteurs historiques, parmi lesquels il faut compter les progrès scientifiques et techniques, une plus grande efficacité productive, un niveau de vie plus élevé des habitants. La "socialisation" est à la fois cause et effet d'une intervention croissante des pouvoirs publics, même dans les domaines les plus délicats : soins médicaux, instruction et éducation des générations nouvelles, orientation professionnelle, méthodes de récupération et réadaptation des sujets diminués. Elle est aussi le fruit et l'expression d'une tendance naturelle, quasi incoercible, des humains : tendance à l'association en vue d'atteindre des objectifs qui dépassent les capacités et les moyens dont peuvent disposer les individus. Pareille disposition a donné vie, surtout en ces dernières dé-

sociales qui permettent et favorisent dans les hommes le développement intégral de leur personnalité[34] ». Le bien commun advient par l'interaction et la coopération entre les acteurs sociaux individuels et institutionnels. C'est à l'État que revient le rôle de coordination et de sauvegarde de ces conditions tant qu'il respecte le principe de subsidiarité, par lequel est consacrée une certaine autonomie de la société civile et des corps sociaux intermédiaires. L'État ne crée pas le bien commun ; il en est le gardien.

Je retiens deux éléments qui permettent de rendre compte de l'interprétation du bien commun dans *Mater et Magistra*. Le premier est l'indice d'une interprétation que je qualifierais volontiers de structurelle, c'est-à-dire qu'elle est attentive aux rapports entre les différents niveaux d'autorité et d'intervention de l'action collective, de l'action de la société sur elle-même. Par ailleurs, il est fait allusion dans cette définition à un ordre de réalité qui intègre et dépasse les réalités économiques (le développement intégral de la personnalité), mais cela ne va pas jusqu'à la précision que l'on retrouve dans les documents ultérieurs. Tout en soulignant le développement intégral de la personnalité comme finalité du bien commun, le texte de *Mater et Magistra* n'envisage pas nécessairement la question des identités collectives.

Un second élément important pour mon propos est la 3e partie de l'encyclique qui traite, selon son titre, de « Nouveaux aspects de la question sociale ». Le titre de cette section semble, à première vue, prendre acte de ce que j'ai nommé plus tôt la mutation de la question sociale. Mais à bien y regarder, le contenu de cette partie tourne essentiellement autour de nouvelles réalités économiques telles que les exigences de justice dans de nouveaux secteurs de production comme l'agriculture, l'équilibre économique entre régions d'un même pays, les relations entre pays inégalement développés, la démographie croissante et l'économie, la collaboration des communautés politiques à l'échelle mondiale.

Bref, il n'y a rien ici qui ne touche de près ou de loin à la question de la reconnaissance des personnes, si ce n'est sous un mode allusif dans l'incise qui lie le bien commun au développement intégral de la personnalité.

1.2. Pacem in Terris

L'encyclique de Jean XXIII sur la paix témoigne de nouveaux développements sur la question du bien commun et de la reconnaissance[35]. Le bien commun y est défini comme « la sauvegarde des droits et devoirs de la personne humaine[36] ». On voit ici une référence claire au personnalisme de Maritain et à sa conception du bien

---

cennies, à toute une gamme de groupes, de mouvements, d'associations, d'institutions, à buts économiques, culturels, sociaux, sportifs, récréatifs, professionnels, politiques, aussi bien à l'intérieur des communautés politiques que sur le plan mondial » (*Mater et Magistra*, *http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_fr.html*, consultée le 11 avril 2013).

34. *Ibid*.

35. Dans son article sur le bien commun, Dominique GREINER fait aussi ce constat, cf. « Bien commun », dans L. LEMOINE, E. GAZIAUX, D. MÜLLER, dir., *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 303.

36. *Pacem in Terris*, nº 60, *http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_fr.html*, consultée le 6 mai 2013.

commun. Pour Maritain, le bien commun est lié au bien des personnes : « […] sous peine de se dénaturer lui-même, le bien commun implique et exige la reconnaissance des droits fondamentaux des personnes[37] ». Outre cette référence aux personnes, le rédacteur de l'encyclique souligne aussi la dimension communautaire des personnes en appelant à l'inscription des particularités ethniques des différents groupes humains « dans l'aire du bien commun[38] ».

Il semble donc y avoir une ouverture, dans la définition du bien commun, à des caractéristiques qui relèvent du particularisme et qui, par le fait même, amènent la pensée du bien commun sur un autre terrain que celui de l'universalisme. Pourtant, à peine énoncée, cette ouverture est aussitôt qualifiée de nécessaire, mais non suffisante, et ce, deux fois plutôt qu'une. D'abord, et toujours au nº 55, l'encyclique affirme que le bien commun est « un élément essentiellement relatif à la nature humaine ». La définition du bien commun ne peut donc s'appuyer que sur cet élément fondamental et universel : la nature humaine, la même partout et de tout temps, ce qui revient à ré-ancrer le bien commun dans une perspective universelle. Puis, le texte affirme que la prise en compte des particularismes ne doit pas se faire au détriment de l'ensemble : « […] l'effort des pouvoirs publics doit tendre à servir les intérêts de tous sans favoritisme à l'égard de tel particulier ou de telle classe sociale de la société […]. Mais, poursuit le texte, des considérations de justice et d'équité dicteront parfois aux responsables de l'État une sollicitude particulière pour les membres les plus faibles du corps social, moins armés pour la défense de leurs droits et de leurs intérêts légitimes[39] ».

En plus de ces ouvertures théoriques, d'autres indices montrent que la pensée sociale magistérielle à l'œuvre dans *Pacem in Terris* déborde le cadre strictement socio-économique. Il s'agit de l'identification de signes des temps tels que l'entrée « de la femme dans la vie publique[40] » et la propagation de l'idée de l'égalité naturelle de tous les hommes, laquelle réfute toute forme de discrimination fondée sur les théories raciales[41]. En somme, *Pacem in Terris* témoigne de manière non équivoque de l'entrée du thème de la reconnaissance dans l'idée du bien commun, et ce, même s'il ne s'agit encore que d'un premier pas.

---

37. Jacques MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. 45.

38. *Pacem in Terris*, nº 55.

39. *Ibid.*, nº 56.

40. *Ibid.*, nº 41. Déjà, en 1961, Jean XXIII soulignait que « les structures sociales modernes sont encore loin de faire que, dans l'exercice de sa profession, la femme réalise la plénitude de sa personnalité et apporte la contribution que la société et l'Église attendent d'elle. De là, l'urgence qu'il y a à rechercher de nouvelles solutions afin de réaliser un ordre et un équilibre plus conformes à la dignité humaine et chrétienne de la femme. […] L'accession progressive de la femme à toutes les responsabilités de la société requiert son intervention active sur le plan social et politique » (« La femme et la profession », *La documentation catholique*, 1361 [1961], col. 1208). Cela étant, cette exhortation est faite dans un document où est réaffirmée la vocation première de la femme à la maternité.

41. *Pacem in Terris*, nº 44. L'horreur de la Shoah et l'accélération de la décolonisation (nºs 42-43) servent certainement de ressort dans le geste d'identification de ce signe des temps.

1.3. Gaudium et Spes

Enfin, la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* témoigne que le bien commun est un thème abondamment discuté dans les textes conciliaires. C'est connu, le nº 26 de la Constitution pastorale définit le bien commun ainsi : c'est « [l']ensemble des conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée. [Le concept] recouvre des droits et des devoirs qui concernent tout le genre humain[42] ». Le texte précise ensuite ces aspects du bien commun qui concernent l'épanouissement des personnes et des groupes. Ainsi, « tout groupe doit tenir compte des besoins et des légitimes aspirations des autres groupes, et plus encore du bien commun de l'ensemble de la famille humaine[43] ». Sans qualifications plus précises, on peut penser que ces besoins et ces aspirations débordent les seuls questions et enjeux économiques habituels. C'est d'ailleurs ce qui se confirme dans la suite du texte.

De manière prudente, et en cohérence avec une conception personnaliste des rapports entre les individus et les instances sociales supra-individuelles (les autres groupes, les institutions, l'État), le texte s'empresse d'indiquer que la personne humaine, « supérieure à toutes choses et dont les droits et les devoirs sont universels et inviolables », doit avoir accès « à tout ce dont elle a besoin pour mener une vie vraiment humaine ». Suit une liste de biens matériels et sociaux qui soutiennent cette vie vraiment humaine. Parmi ces biens sociaux, certains touchent plus directement à l'enjeu de la reconnaissance : « […] choix libre de l'état de vie ; droit à la réputation, au respect ; droit d'agir selon sa conscience ; sauvegarde de la vie privée ; une juste liberté, y compris en matière religieuse[44] ».

Gaudium et Spes reprend ici ce que Jean XXIII rappelait du bien commun dans *Mater et Magistra* et dans *Pacem in Terris*. La participation des femmes à la vie sociale et culturelle et l'interdit de la discrimination fondée sur la race, le sexe, la nation, la religion ou la condition sociale sont réitérés[45]. Bien sûr, les questions de justice socioéconomique sont traitées dans le 3e chapitre de la seconde partie, de même que les questions des droits de la personne sont reprises dans le 4e chapitre sur la vie de la communauté politique : « La garantie des droits de la personne est en effet, une condition indispensable pour que les citoyens, individuellement ou en groupe, puissent participer activement à la vie et à gestion des affaires publiques[46] ».

En terminant cette section, force est de constater que les années 1960 constituent un point tournant en ce qui concerne l'accueil de la mutation de la question sociale dans l'enseignement sur le bien commun. Cet accueil, qui se réalise à un niveau conceptuel aussi fondamental que celui du bien commun, est tout de même pondéré. Il

---

42. *Gaudium et Spes*, nº 26, *http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html*, consulté le 6 mai 2013.

43. *Ibid*.

44. Les trois citations de ce paragraphe sont tirées du nº 26, cité dans les deux notes précédentes.

45. *Gaudium et Spes*, nº 60.

46. *Ibid*., nº 73.

traduit bien cependant l'importance de la mutation de la question sociale. Et maintenant, par-delà les principes, qu'en est-il effectivement de la pénétration de la « grammaire de la reconnaissance » jusqu'à un niveau plus concret, plus pratique de l'enseignement social de l'Église ?

2. Reconnaissance et condamnation de la discrimination

Le fait et la question de la discrimination sont au cœur des théories de la reconnaissance. En effet, s'il est une réalité sociale emblématique du déni de reconnaissance ou du mépris social, il s'agit bien des pratiques d'exclusion en raison d'un trait identitaire ou d'un comportement associé à des traits de ce type. Empruntant et transformant la définition de la discrimination de M. Iacub, je définis la discrimination comme :

> […] l'ensemble des distinctions injustifiées dont souffrent les individus en raison d'un trait identitaire ou d'un comportement associé à un trait identitaire. La discrimination est *de fait* lorsqu'elle est due à l'arbitraire privé et *de droit* lorsque c'est la loi qui établit des distinctions injustifiées entre les individus. La discrimination de droit peut se présenter sur une modalité répressive (par la punition à la suite de certaines pratiques) ou sur une modalité de dénégation de certains droits[47].

Le trait qui entraîne la discrimination peut être transitoire, comme dans le cas de la grossesse ; il peut être inné, comme la couleur de la peau ou le sexe ; il peut être acquis volontairement, comme lors de la conversion religieuse, ou acquis involontairement, comme pour un handicap. En tout état de cause, la discrimination est la « naturalisation de catégories sociales[48] ».

De la discrimination de droit *aux discriminations* de fait

Le discours magistériel sur la discrimination porte la marque de son temps. Les travaux de P.-É. Bolté ont montré que si un discours sur l'égalité fondamentale de tous les humains devant Dieu est déjà tenu dans les textes fondateurs de l'enseignement social de l'Église, c'est avec les papes des années 1960 qu'un tournant est amorcé et qu'une intensification de la condamnation de la discrimination se manifeste[49]. Avant cette décennie charnière, Pie XI et Pie XII ont dénoncé l'empiètement des États (totalitaires ou démocratiques) sur les droits des personnes et des familles et sur le respect de la liberté de culte. C'était alors des discriminations *de droit* qui retenaient l'attention des souverains pontifes. Plus tard, à partir des encycliques de Jean XXIII, d'autres formes de discrimination deviennent l'objet d'un souci moral et d'une dénonciation sans ambiguïté : celles que l'on pourrait attribuer aux inévitables mécompréhensions sociales, aux processus de stigmatisation, aux exclusions, bref

47. M. IACUB, « Discrimination sexuelle », dans Monique CANTO-SPERBER, dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2004, p. 537.

48. Didier FASSIN, « Discrimination », dans L. LEMOINE, É. GAZIAUX, D. MÜLLER, dir, *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, p. 619-620.

49. Paul-Émile BOLTÉ, *Les droits de l'homme et la papauté contemporaine*, Montréal, Fides, 1975, p. 110-121.

aux discriminations *de fait* qui résultent, non plus d'une intrusion de l'État dans les vies privées, mais de tensions au sein même de la société civile[50].

Une étude des textes magistériels des pontificats de Jean-Paul II et Benoît XVI sur le sujet est à faire, mais on peut penser que la tendance inaugurée par Jean XXIII et poursuivie par Paul VI se continue. Ainsi, le registre des discriminations s'étend considérablement depuis les années 1960. La dénonciation des motifs de discrimination inclut le fait d'appartenir à une minorité[51], plus précisément une minorité ethnique[52] ou une minorité religieuse[53]. Le nº 29 de *Gaudium et Spes* reprend l'ensemble des thèmes dans une synthèse remarquable : « […] toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit sociale ou culturelle, qu'elle soit fondée sur le sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion, doit être dépassée et éliminée, comme contraire au dessein de Dieu[54] ».

Un autre aspect du tournant des années 1960 dans le discours sur la discrimination concerne le « cadre normatif » de la dénonciation, c'est-à-dire les appuis conceptuels qui soutiennent le discours magistériel. Dans la période entre les deux conciles du Vatican, le refus de la discrimination s'appuie essentiellement sur l'anthropologie philosophique. En l'occurrence, il s'agit de la théorie du droit naturel en vertu duquel des droits inaliénables sont conférés aux humains de par leur création[55] ou en raison d'un ordre juridique voulu par Dieu[56]. C'est à Vatican II que s'ajoute, en sus de la

50. Dans le cas des discriminations *de fait*, le rôle de l'État change. En effet, il devient l'instance à laquelle on fait appel pour corriger les situations litigieuses. C'est le cas de l'État-providence, tel que je l'ai indiqué plus haut.

51. *Pacem in Terris*, nº 52.

52. *Nostra Aetate*, nº 4 ; *Gaudium et Spes*, nº 64 ; *Populorum Progressio*, nº 62.

53. *Lumen Gentium*, nº 36 ; *Octogesima Adveniens*, nº 23.

54. Cette prise de position normative des Pères conciliaires s'appuie sur le constat que les revendications pour la reconnaissance sont déjà présentes dans la société civile. Il vaut la peine de citer un peu longuement le nº 9 de l'exposé préliminaire de *Gaudium et Spes*, où les rédacteurs de la Constitution pastorale énumèrent quelques-unes des aspirations universelles qui se font entendre à ce moment : « Pendant ce temps, la conviction grandit que le genre humain peut et doit non seulement renforcer sans cesse sa maîtrise sur la création, mais qu'il peut et doit en outre instituer un ordre politique, social et économique qui soit toujours plus au service de l'homme, et qui permette à chacun, à chaque groupe, d'affirmer sa dignité propre et de la développer. D'où les âpres revendications d'un grand nombre qui, prenant nettement conscience des injustices et de l'inégalité de la distribution des biens, s'estiment lésés. Les nations en voie de développement, comme celles qui furent récemment promues à l'indépendance, veulent participer aux bienfaits de la civilisation moderne tant au plan économique qu'au plan politique, et jouer librement leur rôle sur la scène du monde. Et pourtant, entre ces nations et les autres nations plus riches, dont le développement est plus rapide, l'écart ne fait que croître, et, en même temps, très souvent, la dépendance, y compris la dépendance économique. Les peuples de la faim interpellent les peuples de l'opulence. Les femmes, là où elles ne l'ont pas encore obtenue, réclament la parité de droit et de fait avec les hommes. Les travailleurs, ouvriers et paysans, veulent non seulement gagner leur vie, mais développer leur personnalité par leur travail, mieux, participer à l'organisation de la vie économique, sociale, politique et culturelle. Pour la première fois dans l'histoire, l'humanité entière n'hésite plus à penser que les bienfaits de la civilisation peuvent et doivent réellement s'étendre à tous les peuples. » Cette énumération reprend quelques signes des temps déjà identifiés dans *Pacem in Terris*.

55. PIE XI, *Mit Brennender Sorge*, nº 30.

56. PIE XII, *Radio-message du 24 décembre 1942*, cité dans BOLTÉ, *Les droits de l'homme et la papauté contemporaine*, p. 114 ; *Pacem in Terris*, nºs 1-7.

créaturalité, le *salut* comme fondement de l'égalité et, partant, de la dignité. Le texte principal est *Dignitatis Humanae* où la dignité de la personne et la Révélation divine sont les appuis de la liberté religieuse[57]. Ce qui est dit de la liberté religieuse dans *Dignitatis Humanae* est appliqué à l'égalité entre les humains, dans *Gaudium et Spes* : « Tous les hommes, doués d'une âme raisonnable et créés à l'image de Dieu, ont même nature et même origine ; tous, rachetés par le Christ, jouissent d'une même vocation et d'une même destinée divine : on doit donc, et toujours davantage, reconnaître leur égalité fondamentale[58] ». En résumé, le cadre normatif qui sous-tend la dénonciation de la discrimination dans l'enseignement social de l'Église s'appuie sur une conception de l'égalité puisant à une anthropologie théologique, elle-même issue d'une théologie de la création et d'une théologie de la rédemption[59].

L'extension des motifs condamnables de discrimination se poursuit depuis le moment charnière des années 1960-1965. Elle est tangible dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, aux numéros traitant de la justice sociale[60]. Le nº 1935 reprend intégralement la liste des motifs déjà rencontrée dans *Gaudium et Spes*. Le *Compendium de la doctrine sociale* énumère aussi des motifs illégitimes de discrimination : la race, la nation, le sexe, l'origine, la culture, la classe[61] et le handicap[62].

Le langage associé à la reconnaissance ne se limite pas aux questions de justice sociale. Le *Catéchisme* ouvre aussi la condamnation de la discrimination à celles dont les personnes homosexuelles peuvent être victimes. On en trouve des exemples dans les nºs 2357-2359 consacrés à la chasteté et l'homosexualité. Les personnes homosexuelles « doivent être accueilli[e]s avec respect, compassion et délicatesse[63] », et ce alors que les actes homosexuels sont jugés comme intrinsèquement désordonnés et contraires à la loi naturelle[64] et que les « tendances homosexuelles foncières » sont, à l'avenant, « objectivement désordonnée[s][65] ». Par ailleurs, le texte dénoncera aussi « toute marque de discrimination injuste[66] » envers les personnes homosexuelles. Le jugement que porte le *Catéchisme* sur l'homosexualité ne diffère en rien de celui que portait la Congrégation pour la doctrine de la foi en 1975 dans *Persona Humana*[67].

57. *Dignitatis Humanae*, nº 9.

58. *Gaudium et Spes*, nº 29.

59. Le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, publié par le conseil pontifical Justice et Paix en 2004, relaie ce cadre normatif aux nºs 20-29, *http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_fr.html*. De même, pour le *Catéchisme de l'Église catholique* qui reprend, au nº 1934, le texte de *Gaudium et Spes*, nº 29.

60. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Catéchisme de l'Église catholique*, *http://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P6H.HTM*, consulté le 10 avril 2013.

61. *Compendium de la doctrine sociale*, nº 144.

62. *Ibid.*, nº 148.

63. *Catéchisme de l'Église catholique*, nº 2350.

64. *Ibid.*, nº 2357.

65. *Ibid.*, nº 2358.

66. *Ibid.*

67. *Persona Humana* apporte certaines innovations langagières dans la formulation du jugement moral sur l'homosexualité. Premièrement, le vocabulaire mobilisant la sémantique du vice est abandonné. Il suffit de consulter les manuels de théologie morale catholique publiés jusque dans les années précédant le concile Vatican II pour constater que même un auteur comme Bernard Häring, *Loi du Christ* (1954), utilise le vo-

Par contre, les énoncés de l'accueil empreint de respect, de compassion et de délicatesse et de la condamnation de la discrimination injuste constituent, ici aussi, les innovations langagières propres au *Catéchisme*. Quoi qu'il en soit, les innovations langagières successives du jugement moral catholique sur l'homosexualité peuvent être interprétées comme un reflet de la percolation, voire de la pénétration, lente et pourtant effective, du langage de la reconnaissance dans l'énonciation morale magistérielle. Il y a certainement un effort conscient de minimiser l'inévitable mépris qui accompagnait le langage de la théologie morale préconciliaire[68].

3. Un arrimage sans heurts ?

Les modifications de langage dans l'enseignement magistériel semblent résulter d'une intégration parfaite et sans heurts entre les logiques normatives antérieures et la logique de la reconnaissance. C'est comme si le langage de la reconnaissance trouvait tout naturellement un lieu d'inscription dans les traditions de l'enseignement social et de l'enseignement sur la sexualité. S'il y a bien des modifications du discours par déplacement interne, elles n'en constituent pas pour autant une subversion de la doctrine. Cet état de chose se vérifie de plusieurs façons.

3.1. Norma normata

Premièrement, les modifications touchent le vocabulaire utilisé pour énoncer la norme, mais elles ne remettent pas en cause les cadres normatifs préalables. En fait, dans l'un et l'autre cas, la logique de la reconnaissance est subsumée sous les logiques normatives respectives du bien commun et de l'anthropologie de la sexualité tenue par le Magistère. La logique de la reconnaissance a donc le statut de *norma normata* lorsqu'elle est accueillie dans l'univers normatif magistériel.

---

cabulaire du vice et de la perversion pour qualifier l'homosexualité. Deuxièmement, l'abandon de la sémantique du vice se fait au profit d'une distinction entre homosexualité pathologique incurable et homosexualité transitoire curable liée aux conditions défavorables de maturation sexuelle. Le changement de vocabulaire traduit une reproblématisation de la responsabilité du sujet moral dans la condition homosexuelle personnelle. S'appuyant sur Rm 1,24-27, le texte stipule que « [c]e jugement de l'Écriture ne permet pas de conclure que tous ceux qui souffrent de cette anomalie en sont personnellement responsables, mais il atteste que les actes d'homosexualité sont intrinsèquement désordonnés et qu'ils ne peuvent en aucun cas recevoir quelque approbation » (nº 8). Le changement de vocabulaire du discours magistériel apparaît au moment même où l'homosexualité n'est plus considérée comme une psychopathologie dans le *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) III, en 1973. Troisièmement, le texte ajoute que « dans l'action pastorale, ces homosexuels doivent être accueillis avec compréhension et soutenus dans l'espoir de surmonter leurs difficultés personnelles et leur inadaptation sociale. Leur culpabilité sera jugée avec prudence » (*ibid*.). Vient au jour ici une distinction entre les personnes et l'orientation sexuelle. Cette distinction est encore opératoire actuellement dans le discours magistériel et le discours pastoral sur l'homosexualité.

68. Il faut aussi souligner que le langage que l'Église catholique mobilise avant le concile Vatican II ne différait guère de celui du droit et de la société sur la réalité homosexuelle, du moins en ce qui concerne l'Occident, là où l'homosexualité était considérée comme un crime. Au Canada, la décriminalisation des actes homosexuels se produit en 1969, donc moins de cinq ans après la fin du concile Vatican II.

3.2. Critique des revendications « abusives »

Deuxièmement, dans le cas du discours sur la discrimination envers les personnes homosexuelles, le Magistère critique des attitudes, présentes dans la société civile, qui découlent directement de la logique de la reconnaissance. Par exemple, la reconnaissance des personnes homosexuelles ne peut justifier une forme de reconnaissance de l'orientation elle-même. La Congrégation pour la doctrine de la foi dénonce le fait que des individus ou des groupes qui,

> […] en se fondant sur des observations d'ordre psychologique, [en arrivent] à juger avec indulgence, voire même à excuser complètement, les relations homosexuelles chez certains sujets. […] certains concluent que leur tendance est à tel point naturelle qu'elle doit être considérée comme justifiant, pour eux, des relations homosexuelles dans une sincère communion de vie et d'amour analogue au mariage en tant qu'ils se sentent incapables de supporter une vie solitaire[69].

De plus, elle dénonce les tactiques du mouvement homosexuel qui consiste « à affirmer, d'un ton de protestation, que toute critique ou réserve à l'égard des personnes homosexuelles, de leur activité et de leur style de vie, est purement et simplement une forme de discrimination injuste[70] ». Ce jugement sur les pratiques de reconnaissance à partir de la théorie anthropologique marque bien les limites de l'accueil.

3.3. Reconnaissance morale partielle

Troisièmement, l'introduction de thèmes associés à la reconnaissance des personnes induit des tensions au sein de l'enseignement de l'Église sur la société et la sexualité, des tensions qui reflètent un antagonisme plus profond. Cela me semble évident en ce qui concerne la distinction que le *Catéchisme* fait entre différentes formes de discrimination. Comme nous l'avons vu plus tôt, le texte suggère que pour des traits identitaires collectifs, on ne peut tolérer aucune discrimination. Par contre, pour un trait identitaire aussi singularisant que l'orientation sexuelle, la reconnaissance morale est partielle : on reconnaît la personne homosexuelle selon le critère universel de la dignité humaine inaliénable, mais il n'en va pas de même pour les actes homosexuels[71]. La reconnaissance morale partielle marque bien l'existence d'un

---

69. *Persona Humana*, nº 8.

70. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles*, nº 9, *http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_fr.html*, consultée le 11 avril 2013 ; cf. également, Congrégation pour la doctrine de la foi, *Observations au sujet des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles*, nº 14, *http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_fr.html*, consultée le 11 avril 2013.

71. On pourrait penser, comme bien des commentateurs, que l'affirmation du pape François lors de la singulière entrevue donnée aux journalistes au retour des JMJ le 28 juillet 2013 signalerait une ouverture. Le fameux « Qui suis-je pour juger ? » a certainement fait mouche, avec raison, dans les médias et auprès des associations de défense des droits des personnes homosexuelles en Occident. Cela aura-t-il une incidence quelconque sur la doctrine officielle ? Il est permis d'en douter et ce pour au moins deux raisons. La première est liée au contexte d'énonciation de cette affirmation. Il est clair qu'une entrevue, à bâtons rompus, n'a pas le poids doctrinal d'un enseignement formel par le biais d'une encyclique, par exemple. L'affirmation ne peut donc être considérée que comme l'opinion du pape François. La deuxième raison tient au contenu de l'affirmation. Elle est dans le droit fil de la distinction faite dans la doctrine entre la personne homosexuelle et l'orientation homosexuelle. Il est clair dans la suite de l'intervention du pape que la

antagonisme entre la logique de la reconnaissance morale et la logique de la régulation de la sexualité fondée sur la loi naturelle. Il existe donc, dans la pensée magistérielle, une limite à la portée normative de la reconnaissance dans le domaine de la sexualité humaine ; une limite qui n'existe pas dans d'autres domaines de la vie où toutes les formes de discrimination sont considérées comme injustes.

3.4. Les critères de discernement

Le contentieux des critères de discernement des revendications « légitimes » de reconnaissance dans une société constitue le quatrième enjeu. Pouvoir discerner entre des revendications légitimes et d'autres qui seraient abusives ou fausses suppose la possession de critères permettant de distinguer les aspirations qui contribuent au bien commun de celles qui sont idéologiques et qui ne représentent que l'intérêt propre de leurs porteurs (personnes ou groupes). Le problème est complexe, mais il peut être abordé à partir d'une affirmation du *Catéchisme*. Pour ses rédacteurs, l'Église catholique possède les critères pour discerner entre les revendications légitimes et celles qui sont idéologiques : en ce qui concerne « le respect de la personne humaine [et] celui des droits qui découlent de sa dignité de créature […] [il] revient à l'Église de rappeler ces droits à la mémoire des hommes de bonne volonté, et de les distinguer des revendications abusives ou fausses[72] ». Nous avons vu que la légitimité d'une demande de reconnaissance dépend de la conformité de son contenu avec la théorie du bien commun ou avec l'anthropologie de la sexualité, selon le cas. Cette affirmation de compétence interprétative de l'Église renvoie la balle à la théorie de la reconnaissance. Cette dernière dispose-t-elle de critères permettant de distinguer, de manière cohérente, entre les revendications de reconnaissance ? Honneth, pour un, est clair à ce sujet. De son point de vue, il est possible de porter un jugement sur des formes de revendications fallacieuses, c'est-à-dire sur des revendications porteuses de traits de domination « qui auraient les propriétés négatives d'une soumission douce alors même qu'elle semble de prime abord être dépourvue de tout trait discrimination[73] ». Un tel jugement s'appuiera sur trois critères[74].

Le premier critère est à l'effet que « les systèmes de conviction potentiellement concernés […] doivent évidemment avoir pour propriété d'exprimer positivement la valeur d'un sujet ou d'un groupe social ; […] ces systèmes doivent forcément offrir la possibilité aux individus de se rapporter à eux-mêmes de manière affirmative[75] ». Honneth désigne ici les systèmes de conviction qui sous-tendent les revendications. Le deuxième critère est celui de la crédibilité. Les destinataires doivent pouvoir « s'identifier avec les énoncés de valeur faits à leur propos ». Encore faut-il que ces énoncés ne reprennent pas le vocabulaire évaluatif qui est justement l'objet du li-

« suspension » du jugement vise les personnes elles-mêmes et non l'orientation. En somme, cette portion de la longue entrevue du pape François donnée au retour des JMJ se démarque du style habituel des interventions magistérielle sur la question homosexuelle, mais elle n'en modifie pas la substance.

72. *Catéchisme de l'Église catholique*, nº 1930.

73. Axel HONNETH, « La reconnaissance comme idéologie », dans *La société du mépris*, p. 250.

74. Pour la présentation des critères, je suis de près le texte cité dans la note précédente, p. 262-265.

75. *Ibid*., p. 262.

tige[76]. Le troisième critère stipule que « ces énoncés de reconnaissance […] doivent être suffisamment différenciés pour exprimer à chaque fois une valeur nouvelle ou une performance particulière[77] ».

Positivité, crédibilité, valorisation. Pour Honneth, ce sont les trois conditions qu'un discours sur la reconnaissance doit satisfaire afin d'être véritablement émancipatoire et, donc, légitime d'être formulé publiquement. Ce sont des critères pragmatiques. Ils renvoient à ce que l'on pourrait appeler une vérité « pratique » (une ortho*praxie*), laquelle se présente sous un autre visage que celui de la vérité théorique (une ortho*doxie*). Pour reprendre encore le vocabulaire habermassien, la vérité pratique dont il s'agit ressortit à l'agir dramaturgique, c'est-à-dire à l'agir où la consolidation de la subjectivité est en jeu. Encore faut-il que ce processus de consolidation ne signifie pas le retour à des formes négatives d'identification à soi, à des identités définies par le « manque », la « soustraction » ou l'« immaturité » par rapport à un idéal produit et présenté d'autorité.

De plus l'identification de ces trois critères pragmatiques s'appuie sur un présupposé fondamental, soit celui d'un « progrès social » possible, lequel consiste en une élimination progressive de toutes formes de discrimination. Une telle orientation du travail critique constitue ce que je nommerais une « option préférentielle pour les personnes ». Ce sont elles, les personnes, et non les doctrines des institutions, qui seront l'aune par lequel on jaugera le caractère ou la qualité d'une revendication. Enfin, ce sont les personnes en leur singularité qui sont au cœur de la critique de la discrimination alors que le discours magistériel dénoncera la discrimination des personnes à partir d'une représentation spécifique des personnes, c'est-à-dire selon des critères communs à tous les membres de l'espèce humaine.

Sur la question de la discrimination, il ne saurait y avoir de plus grand contraste entre la logique normative de la reconnaissance et celle qui structure le discours du Magistère. Au nom d'une vérité « naturelle », au sens tout à fait technique et précis que ce terme prend dans le langage magistériel, les revendications dénoncées le sont en fonction de leur caractère artificiel, politique et non naturel.

Ces quatre indices suffisent, me semble-t-il, pour montrer que l'intégration de la logique de la reconnaissance et de son vocabulaire dans le discours magistériel se réalise par l'opération d'un tri ou plutôt d'une détermination de l'orthopraxie par l'orthodoxie, en d'autres mots, des pratiques droites par le discours droit de la doctrine. Les répercussions de la « grammaire » de la reconnaissance sont orientées, déterminées et limitées.

IV. PISTES DE RECHERCHE

J'ai évoqué, d'entrée de jeu, que la logique de la reconnaissance a élargi le registre de l'éthique sociale et politique, telle qu'elle est formulée par le magistère de

76. *Ibid*., p. 263.
77. *Ibid*., p. 265.

l'Église catholique, à l'instar d'une semblable mutation dans la pensée sociale en philosophie. Cette mutation est aussi effective en d'autres secteurs de la pensée religieuse, notamment dans la pensée théologique. Des discours théologiques, tant protestants que catholiques, ont accueilli les intuitions morales constitutives des théories de la reconnaissance[78]. Les théologies de la « praxis », ces théologies porteuses de projets d'émancipation, où sont promues les transformations des structures sociales injustes et des mentalités d'exclusion, le manifestent clairement. Sans utiliser explicitement le vocabulaire de la reconnaissance, c'est sa grammaire qui est à l'œuvre dans les théologies de la libération, les théologies politiques protestantes et catholiques, les théologies féministes, l'éco-féminisme, les théologies gay, lesbiennes et queer, etc.

À partir de ce constat, on peut penser à ce que pourraient être la recherche ultérieure ou les pistes de recherche. Celles-ci sont, au moins, de trois ordres. Il y a d'abord les recherches théologiques qui aboutissent dans des théologies de la praxis « nouveau genre », lesquelles incluent les théologies problématisant la question environnementale, l'autre question sociale du XXIe siècle. Ici, l'enjeu est de justifier les critères qui permettent d'inclure dans la « communauté morale » des membres qui, jusqu'à maintenant, en étaient exclus : les animaux, les plantes, les écosystèmes, etc. L'éco-théologie s'appuie sur des dynamiques, des revendications, voire des luttes qui ont cours dans la société occidentale et dans le monde globalisé.

Le deuxième volet de la recherche porte sur l'attention aux déplacements et aux tensions que ces nouvelles voix sociales de la reconnaissance induisent au sein des discours officiels ecclésiaux, comme ceux que j'ai étudiés dans cet article. Les frontières de l'enseignement social et politique sont poreuses ; elles laissent entrer les intuitions morales nouvelles, non sans résistance parfois. Il faudra donc être attentif aux tensions induites par les théologies et par les discours non théologiques de la reconnaissance qui se fraieront un chemin dans les discours ecclésiaux.

Pour réaliser le troisième volet de la recherche, il sera certainement intéressant de suivre l'évolution des tensions entre l'orthopraxie de la reconnaissance et l'orthodoxie religieuse dans les discours moraux des autorités religieuses. Comment évoluera la manière de penser qui, dans le catholicisme du moins, conjugue la « fermeté » doctrinale et l'« ouverture » pastorale ou, encore, qui maintient annonce de la doctrine et interprétation pastorale de la même doctrine ? On a vu comment, dans les conditions actuelles, le rapport se structure dans l'enseignement catholique. Ce rapport se maintiendra-t-il ainsi ? Comment les forces politiques au sein des Églises se mobiliseront-elles dans les (possibles) rééquilibrages doctrinaux ? Voilà autant de questions qui peuvent structurer la recherche à venir sur l'effet de l'accueil des intuitions morales de la reconnaissance dans l'enseignement social et politique du magistère catholique.

78. Pour un compte rendu plus détaillé de la réception théologique des théories de la reconnaissance, je me permets de renvoyer le lecteur à Guy JOBIN, « Reconnaissance », dans L. LEMOINE, E. GAZIAUX, D. MÜLLER, dir., *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, p. 1713-1722, ici p. 1720-1721.

CONCLUSION

Le discours moral de l'Église catholique a accueilli les concepts et le langage associé à la logique de la reconnaissance morale et juridique des identités. Cet accueil a induit des déplacements du discours, mais dans des limites établies par l'orthodoxie (le discours droit) religieuse en matière morale, elle-même tributaire de la tradition. Que ces limites soient appliquées à la conceptualisation du bien commun ou à la question plus pratique de la discrimination, elles font sentir leur poids. De fait, il y aura déplacement de l'enseignement tant que l'orthopraxie séculière de la reconnaissance ne heurte pas l'orthodoxie religieuse en matière morale. C'est en ce sens que la logique de la reconnaissance a le statut de *norma normata*. Elle est inscrite dans l'enseignement ecclésial mais dans une niche prédéterminée par les normativités traditionnelles du bien commun et de l'anthropologie de la sexualité.

Cette étude montre donc qu'il y a ouverture du discours magistériel aux transformations des idées et des jugements dans le domaine éthico-moral. Ce n'est pas une question d'opportunisme ecclésial saisissant les modalités d'un langage nouveau pour dire autrement la doctrine. Il y a un effort sincère pour saisir de nouvelles réalités de la vie sociale. Le changement est ici consenti et non réalisé sous la contrainte. On voit pourtant que, même dans ces conditions, l'arrimage de logiques hétérogènes génère dans l'enseignement social des « tensions » épistémologiques et pratiques qu'on ne saurait minimiser.