

À PLUSIEURS VOIX AUTOUR DE QU'EST-CE QUE LA JUSTICE SOCIALE ?

La Découverte | « [Mouvements](#) »

2005/4 n° 41 | pages 156 à 164

ISSN 1291-6412

ISBN 2707146781

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-mouvements-2005-4-page-156.htm>

Pour citer cet article :

« À plusieurs voix autour de Qu'est-ce que la justice sociale ? », *Mouvements* 2005/4 (n° 41), p. 156-164.

DOI 10.3917/mouv.041.0156

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

À plusieurs voix autour de *Qu'est-ce que la justice sociale ?*

NANCY FRASER
**Qu'est-ce que
la justice sociale ?
Reconnaissance
et redistribution**

La Découverte, 2005,
179 pages, 20 €.

L'édition et la traduction française établies par Estelle Ferrarese des articles de référence de la philosophe américaine Nancy Fraser constituent un événement éditorial et intellectuel majeur. Ce recueil intitulé *Qu'est-ce que la justice sociale ?* permet de découvrir ou de redécouvrir l'une des positions théoriques et politiques du débat qui a opposé Rawls, Honneth, Taylor ou encore Butler, durant ces deux dernières décennies, sur la question d'une définition de la justice démocratique au principe de nos jugements politiques. Alors que le déni de reconnaissance des « minorités » est un problème réputé propre aux sociétés dites multiculturelles, la lecture des textes de Fraser et l'élaboration d'une position néo-marxiste inédite nous permet de comprendre à quelles conditions le mépris social et politique des groupes minorisés nous engage à repenser de façon critique des formes élargies et nouvelles de reconnaissance mutuelle susceptibles d'être au fondement d'un certain idéal universaliste.

La lutte politique et la subjectivité : le miroir brisé

Dans le débat sur la reconnaissance¹, Nancy Fraser se définit elle-même par opposition aux thèses défendues par les deux autres protagonistes principaux de ce débat : « Charles Taylor et Axel Honneth considèrent la reconnaissance comme étant affaire de réalisation de soi. À cette conception, j'oppose une idée de la reconnaissance qui relève de la justice » (p. 49)². L'enjeu de ce positionnement, ainsi que l'indique Estelle Ferrarese en introduction, est l'expérience morale de la souffrance : « La propre finalité de Nancy Fraser est d'écarter la souffrance en tant que telle parce que celle-ci ne procure pas de critère de légitimité pour distinguer entre des prétentions élevées en son nom, et afin d'éviter ses corrélats compassionnels, avec ce qu'ils impliquent d'improvisé, de fluctuant, de dangereusement subjectif » (p. 10).

Avant d'entrer dans le débat³, écartons rapidement deux fausses imputations couramment entendues. Nancy Fraser ne dit pas du tout que l'expérience morale est négligeable et Axel Honneth ne prétend pas du tout que cette expérience constitue le critère normatif permettant de fonder le jugement politique. Nancy Fraser veut surtout mettre en garde contre les conséquences politiques de l'émergence d'un droit à l'estime sociale égal pour tous : « Toute tentative de

justifier des prétentions à la reconnaissance qui se réclame du bien [suivant Taylor] ou de la réalisation de soi [suivant Honneth] est inévitablement sectaire. [...] Quand on identifie déni de reconnaissance et déformation de la structure de la conscience de soi de l'opprimé, il ne manque qu'un pas pour en arriver à blâmer la victime, et ajouter l'insulte à l'injure. [...] Inversement, lorsque le déni de reconnaissance est donné comme l'équivalent d'un préjugé dans l'esprit des oppresseurs, la solution semble être de policer leurs croyances, une approche qui est autoritaire » (p. 50). Selon l'auteur, l'avantage de son approche est qu'elle « évite de supposer un droit à l'estime sociale égal pour tous. Cette position est intenable parce qu'elle fait perdre son sens à l'idée même d'estime... [mon approche, à l'inverse] induit que chacun a un droit égal à rechercher l'estime sociale dans des conditions équitables d'égalité des chances » (p. 51).

Ce point de vue appelle deux commentaires. Le premier, formulé par Estelle Ferrarese dans sa postface, est qu'il n'est pas si facile de distinguer entre ce qui relèverait strictement de la justice, en raison d'un déni institutionnalisé de reconnaissance, et ce qui relèverait plutôt de la culture ou de la psychologie sociale. En effet, Nancy Fraser n'hésite pas à considérer qu'il existe des « modèles institution-

nalisés d'interprétation » qui « régulent l'interaction en fonction de normes culturelles » et on ne voit pas bien ce qui distingue ces modèles d'interprétation de ce que l'on appelle couramment des préjugés ou de ce qu'Axel Honneth appelle le dénigrement : « On ne voit pas bien ce qui différencie les modèles institutionnalisés d'interprétation des "représentations diffuses" dont elle ne veut pas faire son point de départ » (p. 169). De même, dans la conception de la justice de Nancy Fraser, il y a bien une dimension objective d'égalité des chances mais aussi « une condition intersubjective supposant que les modèles institutionnalisés d'interprétation expriment un égal respect pour les participants et assurent l'égalité des chances dans la

1. Les termes de ce débat ont été publiés dans N. FRASER et A. HONNETH, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Verso, Londres, 2003.

2. Les références sont : A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, 2000 (1992) et C. TAYLOR, *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*, Seuil, 1998 (1989).

3. Je ne reprendrai ici que le débat entre Fraser et Honneth. Les thèses de Taylor ont déjà été débattues dans « À propos de philosophie morale », *Mouvements*, n° 11, septembre 2000.

recherche de l'estime sociale » (p. 55). À mon avis on est très proche du modèle qu'elle rejette d'un droit à l'estime sociale égal pour tous. La différence réside au fond dans la définition de la reconnaissance: « La reconnaissance est un remède à l'injustice, pas un besoin humain en soi » (*ibid.*)

Ce dernier point, essentiel, ouvre un second commentaire plus directement politique. Dans sa première synthèse entre reconnaissance et redistribution⁴, Nancy Fraser prenait position pour des politiques radicalement transformatrices, en matière de redistribution et de reconnaissance, par opposition à des politiques palliatives, dont elle critiquait les effets, reproduction des inégalités, concurrence des victimes, respect superficiel des minorités, enfermement identitaire. Dans les textes les plus récents inclus dans le présent ouvrage, elle se livre à une autocritique sur le caractère irréaliste de ses précédentes propositions. Pour déboucher sur quoi? Sur « une autre conception, post-bourgeoise, de l'espace public », qui permettrait « d'institutionnaliser la démocratie » en refusant notamment le partage public/privé.

Je n'ai pas été convaincu par cette perspective. Le radicalisme de la première position offrait une position critique peut-être affaiblie dans la seconde. En effet, si l'on refuse le partage « bourgeois » entre public et privé, on refuse aussi le partage entre objectivité et subjectivité. Car si ce n'est le même, ils se recourent aux différents points de tension qui alimentent les luttes pour la reconnaissance et pour la redistribution. On retrouve donc le problème précédent. Ici le point de vue d'Axel Honneth s'avère moins normatif et fina-

lement plus réaliste, plus « sociologique » aussi⁵, dans la mesure où le problème de la reconnaissance est lié au constat empirique d'un accroissement continu des exigences de la subjectivité et que l'intégration sociale, au lieu d'être renvoyée à un futur espace public post-bourgeois, est considérée comme déterminée, au quotidien, par les interactions sociales effectives: « Le but de la théorie est d'expliquer les processus de transformation

**Agir politiquement
n'est-ce pas agir
ensemble,
c'est-à-dire dans
l'intersubjectivité ?**

1

sociale en fonction d'exigences normatives qui sont structurellement inscrites dans la relation de reconnaissance mutuelle. [...] L'impératif opère comme une contrainte normative qui pousse les individus à élargir le contenu de la reconnaissance parce que c'est le seul moyen de donner une expression sociale aux exigences toujours croissantes de leur propre subjectivité. C'est à travers les luttes que les groupes sociaux se livrent en fonction de mobiles moraux, c'est par leur tentative collective de promouvoir des formes élargies de reconnaissance mutuelle que s'opère en pratique la transformation normative des sociétés⁶.

On ne trouvera cependant pas, chez Axel Honneth, une analyse précise des rapports entre la subjectivité et les mouvements politiques et sociaux. L'auteur tend à considérer que le mépris social est à l'origine des luttes: « Les émotions négatives qui accompagnent l'expérience du mépris pourraient constituer la motivation affective dans laquelle s'enracine la lutte pour la reconnaissance... [elles] constituent les symptômes à partir desquels un sujet peut prendre conscience qu'il est illégitimement privé de reconnaissance sociale⁷ ». Cependant, il reconnaît la fragilité de cette hypothèse: « Combien cet appui [sur les émotions] manque de solidité, c'est ce que montre le fait que de telles réactions affectives ne mettent pas forcément le doigt sur l'injustice du mépris, que cette découverte n'est que possible... Il faut notamment que l'expérience du mépris puisse

4. « De la redistribution à la reconnaissance? Les dilemmes de la justice dans une ère post-socialiste » (1997). Ce texte, qui constitue le premier chapitre de l'ouvrage publié par les éditions La Découverte, a été publié en français dans F. COLLIN et P. DEUTSCHER (dir.), *Repenser le féminisme. Campagne première*, Les cahiers du GRIF, 2004

5. « Sociologique » entre guillemets, parce qu'Axel Honneth estime que la sociologie s'est trop éloignée de ces questions: « La sociologie universitaire a rompu le lien interne qui rattache la naissance de mouvements sociaux à l'expérience morale du mépris: les motifs sont transformés en intérêts », A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance...*, *op. cit.*, p. 193.

6. *Ibid.*, pp. 113-114.

7. *Idem*, p. 167.

s'articuler sur un mouvement social déjà constitué⁸. Il reconnaît également que la subjectivité, loin de pouvoir fonder une conception universelle de la justice, la suppose: « Pour distinguer entre les motifs progressistes et les motifs réactionnaires, il faut disposer d'un critère normatif qui anticipe un état final et indique une direction⁹ ». Et si l'auteur évoque l'idée que la reconnaissance pourrait constituer « une deuxième liberté », il se garde bien de nous dire dans quelle direction pointent ces mouvements car « cela n'est plus du ressort de la théorie mais des luttes sociales à venir ». C'est donc à la surface d'un miroir brisé que le concept de justice proposé par Nancy Fraser se projette sur le motif des luttes pour la reconnaissance. Le vieux miroir brisé de la philosophie politique. Sans doute il n'est pas possible de porter un jugement politique sans une conception de la justice. Mais qu'est-ce qu'un jugement politique s'il n'est pas suivi ou même précédé par l'action? Peut-on agir sans entrer dans des interactions humaines, c'est-à-dire dans une intersubjectivité, et agir politiquement n'est-ce pas agir ensemble, c'est-à-dire dans l'intersubjectivité? Si la justice sociale, dans un concept aussi élaboré que possible, est l'horizon du jugement, n'est-ce pas le monde en tant que tel qui est le véritable horizon de l'action? Les ouvrages de Nancy Fraser et de Axel Honneth invitent le lecteur à poser ces questions à nouveaux frais. En effet,

comme le signale Estelle Ferrarese, « L'argument de la psychologisation est peut-être infondé. Néanmoins il existe bien [...] une tentation d'une nouvelle forme de conscience malheureuse sous les espèces, soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable postulation d'idéaux hors d'atteinte¹⁰ ». Le remède à cette tentation et à cette postulation, c'est l'humour, qui permet la distanciation, la désidentification, le décollement d'avec soi. Mais ce remède ne peut être administré que si l'on partage une condition ou qu'on est impliqué dans une action commune. Dès lors les jugements *a priori* se révèlent contre-productifs, ils inhibent à la fois l'action et la possibilité de se déterminer dans l'action. La transformation normative des sociétés, pour parler comme Axel Honneth, suppose que nous trouvions des formes élargies de reconnaissance mutuelle, et on peut douter qu'un réaménagement des dispositifs institutionnels et juridiques suffise à la tâche. ●

NUMA MURARD

8. *Idem*, p. 170.

9. *Idem*, p. 201.

10. E. FERRARESE in N. FRASER, *Qu'est-ce que la justice...*, op. cit., p. 165.

Pour un concept politique de justice sociale

C'est dans les pages 49-51 du volume excellemment traduit et présenté par Estelle Ferrarese que l'originalité de la position philosophique de Nancy Fraser apparaît le plus nettement. L'idée principale de ce passage est qu'on aurait tort de voir la montée en puissance, dans la théorie politique normative contemporaine, des problématiques de l'identité et, plus généralement, de la reconnaissance, comme inévitablement porteuse d'une *récusation* ou même d'une *limitation* du paradigme de la justice. Certes, de nombreux promoteurs de ces problématiques ont compris leurs propos de cette manière. Ils enchaînaient ainsi sur des auteurs comme Sandel ou Walzer, pour qui la *Théorie de la justice* de Rawls ne pouvait rendre compte ni de la complexité des données historiques dont elle prétend partir, ni des conditions nécessaires au traitement des maux dont notre époque est affectée. Ainsi, avec des nuances parfois importantes, chez Young¹, chez Taylor² ou Honneth³, c'est bien l'opposition de la justice et de la reconnaissance qui domine. Leur conviction commune est que, lorsque l'on aborde la vie sociale en se posant de manière privilégiée

la question de la répartition rationnelle des biens, des droits et même des capacités, on demeure dans l'orbite des idéologies individualistes et libérales; on laisse aussi échapper la réalité vécue de rapports sociaux marqués par de multiples dénis de reconnaissance qui ne se laissent pas correctement comprendre dans le cadre de la sémantique de la distribution.

Pour Fraser, cette contestation du modèle de la justice est d'abord politiquement dangereuse, dans la mesure où elle encourage à délaissier l'exigence égalitaire de redistribution économique au profit des « représentations ». Mais, sur le plan théorique, elle entraîne aussi à tort les penseurs de la reconnaissance vers une tentative de réactiver le principe des éthiques classiques de la réalisation de soi réussie, par opposition à la morale universaliste des obligations catégoriques ou des interdictions formelles et à la définition du droit qui en découle. Dans leur vision, c'est une société *bonne* (c'est-à-dire permettant l'auto-affirmation heureuse des individus et, plus précisément, des identités et des différences) que nous devrions viser pratiquement et anticiper conceptuellement, et non pas (seulement) une société *juste*, au sens de la conformité à certaines conditions très générales assurant le respect de la personne et l'équité distributive. Certes, cette réactivation prend une forme sophistiquée et, du coup, presque méconnaissable chez Honneth, parce que celui-ci

1. I. M. YOUNG, *Justice and the politics of difference*, Princeton university press, 1990.

2. C. TAYLOR, *Multiculturalisme*, Champs-Flammarion, 2000.

3. A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, 2000.

focalise beaucoup moins que ses collègues nord-américains son propos sur la question des identités culturelles (par opposition aux *classes* victimes d'injustices et, singulièrement, d'exploitations). La morale et le droit constituent ainsi des vecteurs de reconnaissance à part entière, ce qui fait que sa construction ne relève pas d'une vision culturaliste qui abandonnerait le terrain classique des droits économiques et du juridique en général. Mais il reste vrai que, pour le Honneth de *La lutte pour la reconnaissance*, la théorie politique normative a vocation à être fondue dans une anthropologie qui se fait fort de fixer les contours d'une « vie éthique » digne de ce nom. On pense donc la société rationnelle en fonction de ce que serait une personne épanouie – à savoir, bénéficiant de la reconnaissance intersubjective sous ses différentes modalités. Dans ces conditions, l'idée de démocratie cesse de constituer le point de référence positif de la théorie critique de la société (comme elle l'est toujours restée pour Habermas par exemple, et partiellement pour Rawls) au nom de l'idée selon laquelle une conception même très intégratrice et radicale de la participation politique ne saurait absorber l'ensemble de nos intuitions quant à ce que serait une vie sociale désirable par et pour tous.

La position de Fraser s'oppose à cette double relativisation de la justice et de la démocratie. À condition de ne pas fétichiser certaines formes traditionnelles de l'activité politique (par exemple celles qui relèvent de la représentation à l'échelle nationale), la possibilité de participer *dans des conditions équitables* aux différentes assemblées où se décident les normes de la vie sociale doit rester, selon elle, le critère le plus

englobant de nos conceptions politiques normatives. Contre la focalisation excessive sur les « représentations » et la « culture », il s'agit non de revenir à l'idéal de l'État-providence, mais de jouer le principe de la délibération démocratique *en tant qu'il* implique immédiatement l'équité distributive. « Il faut [...] déclarer injuste, écrit ainsi Fraser, le fait que des individus et des groupes sociaux se voient dénier le statut de partenaires à part entière dans l'interaction sociale en conséquence de

Il s'agit non de revenir à l'idéal de l'État-providence, mais de jouer le principe de la délibération démocratique.

1

modèles institutionnalisés de valeurs culturelles [à la construction desquels ils n'ont pas participé] sur un pied d'égalité, et qui déprécient leurs caractéristiques distinctives ou les caractéristiques distinctives qui leur sont attribuées » (p. 49). C'est de cette façon que l'on pourra éviter la difficulté classique des philosophies de la reconnaissance – à savoir qu'il est impossible, en se plaçant du point de vue subjectif et psychologique, de savoir *quand* les demandes de reconnaissance sont satisfaites : « Dans ma conception [...], le déni de reconnaissance est affaire de manifestations publiques et vérifiables d'obstacles au statut de

membres à part entière de la société imposés à certaines personnes, et ces obstacles sont [en soi] moralement indéfendables, qu'ils distordent ou non la subjectivité » (p. 51).

Par cette prise de position très ferme, Fraser contribue à clarifier les termes d'un débat complexe. Pour elle, il serait improductif de s'en prendre au modèle de la justice en théorie politique, sous prétexte qu'il serait porteur d'une vision étroitement économique-juridique, voire instrumentale et calculatrice, de la vie sociale. Cette contestation ne comprendrait pas la force d'une notion de justice *pensée politiquement*, autrement dit conçue d'une façon qui considère comme décisif le fait que les agents soient non seulement des *bénéficiaires* des institutions justes, mais aussi des *auteurs* et des *acteurs* démocratiques de l'avènement de ces institutions et de leur mise en œuvre. Cela ne veut pas dire que la théorie de la justice constitue le seul langage dans lequel nous pouvons interroger rationnellement les déficits et les pathologies d'une société, mais qu'elle doit conserver une certaine primauté dans ce domaine. Cette primauté n'a pas à être postulée dogmatiquement. Elle ressort plutôt indirectement du fait que tous les paradigmes intéressants grâce auxquels nous pouvons appréhender les maux d'une société (« déficits de reconnaissance », « anomie », « domination », « pouvoir », « aliénation », etc.) sont voués à se limiter et à se corriger les uns les autres, donc à fonctionner ensemble ; alors que l'injustice possède un degré de clarté et d'autonomie qui lui permet de rester ce dont parle notre premier cri de révolte devant l'irrationnel existant. ●

STÉPHANE HABER

Le débat entre Judith Butler et Nancy Fraser à propos du « Queer »

À partir de la fin des années quatre-vingt et du début des années quatre-vingt-dix, une nouvelle compréhension du concept de genre a été élaborée au sein de la théorie et du mouvement féministes. Toutes oppositions binaires de sexe (homme/femme) ou de sexualité (hétérosexualité/homosexualité) sont pensées comme naturalistes : il faut dépasser les identités de genre en *troubant* les catégories de sexe ou de sexualité prétendument naturelles. Dans ces conditions, la définition de la domination de genre comprend en elle-même sa propre subversion et ouvre le champ à un certain type de pratiques de résistances : si le rapport de genre produit des identités sexuées et sexuelles, ce rapport peut être réinvesti parodiquement, par chaque individu, afin d'en exhiber de façon critique le caractère théâtral et normatif. Cette idée constitue toute l'originalité de la théorie *queer* : le genre est une parodie sans modèle, ni original. Ce que nous considérons comme un homme « typique » nécessite autant de soin, d'attention et d'apprêtement que les heures passées à se métamorphoser en *drag queen* – la seule différence est l'invisibilité sociale d'une telle performance –, mais, dans les deux cas, la masculinité est tout aussi performative et parodique.

La critique majeure adressée à la théorie *queer* et à la philosophie de Judith Butler qui en est l'une des théoriciennes les plus

importantes, bien qu'elle n'en soit pas l'instigatrice, est l'idée selon laquelle le sujet *queer*, vivant dans l'instant des identités multiples et sans histoire, oublie que, quelle que soit la force de subversion des sexualités et des identités de genre par rapport à la norme hétérosexuelle, au bas de l'échelle du rapport de genre, il y a bien toujours des femmes. Comme l'écrit Nicole-Claude Mathieu à l'article « sexe et genre », du *Dictionnaire critique du féminisme*, « les aspects symboliques, discursifs et parodiques du genre sont privilégiés au détriment de la réalité matérielle et historique des oppressions subies par les femmes, et cette tendance rencontre de vives oppositions chez certaines lesbiennes et féministes noires aux États-Unis et celles du Tiers monde¹ ».

La traduction des textes majeurs de Fraser permet utilement de dépasser les termes réducteurs d'une telle critique et de saisir les enjeux théoriques du débat entre Judith Butler et Nancy Fraser sur la question des luttes identitaires. Ici la question n'est pas tant la distinction ou l'opposition – *analytique* – entre redistribution et reconnaissance, mais bien celle relative à la théorie féministe : *qu'est-ce qu'une philosophie féministe matérialiste* aujourd'hui?

I. H. HIRATA, F. LABORIE, H. LE DOARÉ
et D. SENOTIER (COORD.),
*Dictionnaire critique du
féminisme*, Presses universitaires
de France, 2000, pp. 197-198.

Pour Nancy Fraser, le « tournant culturel » pris par les luttes féministes, jadis centrées sur le travail et la violence, entraîne une mobilisation croissante des mouvements sociaux sur les questions d'identité, de différence et de représentation, qui laisse penser que l'on est passé d'une problématique de l'injustice de redistribution à celle de l'injustice de reconnaissance : en témoignent les batailles autour du multiculturalisme ou des droits des minorités, aux dépens des luttes pour une répartition égalitaire des richesses ou du syndicalisme. Si ces deux types d'injustices ne peuvent pas être clairement dissociées, on peut néanmoins en analyser les logiques respectives : or, la thèse fondamentale de Fraser, de la première Fraser pourrait-on dire en suivant le commentaire d'Estelle Ferrarese, est d'avoir montré comment ces deux types d'injustices constituent un véritable dilemme. Alors que les luttes contre les injustices économiques visent l'indistinction sociale, celles contre les injustices symboliques revendiquent la distinction sociale. Pour le dire très vite, alors que la lutte des classes a pour fin la suppression des classes, les luttes des minorités – sexuelles, ou « ethnique », par exemple – clament un droit à la différence. Fraser vise donc à proposer un concept de justice qui permette de traiter des problèmes de répartition ainsi que de reconnaissance, sans tomber dans le dilemme théorique et l'aporie politique auxquels mène l'approche identitaire des questions de reconnaissance.

La non-reconnaissance et la mauvaise distribution sont désormais deux sortes de torts qui sont dissociables et conceptuellement irréductibles. Or, le genre est précisément une caté-

gorie qui comprend ces deux dimensions de l'organisation sociale : la dimension de la répartition et la dimension de la reconnaissance. Le genre est un principe organisateur de la division du travail (travail productif rémunéré et travail reproductif domestique), qui génère des formes d'inégalités de répartition liées au sexe. Le genre est aussi un principe de différenciation statutaire : l'androcentrisme, comme modèle institutionnalisé d'appréciation culturelle qui privilégie des

**Butler considère
que la différence
est la condition
de possibilité
de toute identité.**

1

traits associés au masculin, concerne le droit, la politique gouvernementale, les pratiques professionnelles, etc. en tant que ces institutions génèrent des infériorités de statut liées au sexe. Ainsi, une meilleure répartition ne suffira pas à redresser les torts statutaires ; elle n'en est pas la cause et inversement. Chaque dimension est donc relativement indépendante. Mais avec une conception bi-dimensionnelle du genre, il n'est plus question de choisir entre une politique de répartition ou une politique de reconnaissance, ou de déci-

der de la plus grande légitimité de l'une par rapport à l'autre. Cela signifie que la solution n'est pas de savoir si les femmes sont une classe ou un groupe identitaire. La différence socialement construite entre les sexes provient des deux dimensions : l'économie politique et les institutions normatives. C'est le cas aussi de la catégorie de race : pour lutter concrètement contre les injustices et les discriminations racistes, il faudrait systématiquement agir sur ces deux problèmes de redistribution et de reconnaissance. Par conséquent, il s'agit d'élaborer un concept de justice qui soit lui-même bi-dimensionnel.

Si Judith Butler conteste l'idée selon laquelle les mouvements sociaux actuels sont simplement culturels, elle rejette également le compromis énoncé par Nancy Fraser. Elle refuse la qualification de mouvements identitaires : ces nouveaux mouvements de contestation ne se définissent pas chacun par une identité exclusive, mais représentent un mouvement social animé par une auto-différentiation du mouvement lui-même. Ce sont donc avant tout des mouvements collectifs non identitaires. Cette idée tient notamment au fait que Butler considère que la différence est la condition de possibilité de toute identité, elle rend son expression possible en même temps qu'elle interdit toute expression définitive ou fermée (en tout cas elle la rend par définition arbitraire). Ces mouvements ne sont donc pas particularistes mais contestataires d'un universel lui-même identitaire et normatif. Considérés comme sans importance par rapport aux luttes de classes orthodoxes, ces mouvements dits culturels, et en premier lieu la politique *queer*,

sont constamment représentés comme « l'extrême culturel de la politisation² ». Alors que les luttes de classes et de races sont présentées comme économiques, les luttes féministes comme mixtes – économiques et culturelles –, les luttes *queer* sont dites uniquement culturelles. Nancy Fraser montre bien que la qualification d'identitaire ou de culturel est un des modes de dénigrement du féminisme, de l'anti-racisme ou

**Comment
ne pas voir que
l'homophobie participe
au bon fonctionnement
de l'économie
politique ?**

1

de l'anti-hétérosexisme, mais, selon Butler, elle reproduit très fortement la division entre les oppressions d'ordre économique et les oppressions d'ordre culturel. En plaçant les luttes lesbiennes et gais à l'extrémité culturelle de la contestation politique, elle souligne que les homosexuels ne constituent pas une classe sociale exploitée : l'injustice dont ils sont victimes serait un « simple » problème de reconnaissance. Or, le contre-argument de Judith Butler consiste précisément à montrer que la contestation des modes de régulation sociale de la sexualité a toujours été comprise par les fémi-

nistes socialistes comme une critique essentielle de l'économie politique. La famille hétérosexuelle normative est nécessaire pour rendre compte de la division sexuelle du travail et de la reproduction des forces productives. « La régulation de la sexualité est inextricablement liée au mode de production propre au fonctionnement de l'économie politique³ » : en un mot, la sexualité fait partie des conditions de la vie matérielle. Comment est-il possible dans ces conditions de dissocier le culturel et l'économique, la reconnaissance et la redistribution ? Comment ne pas voir que l'homophobie participe au bon fonctionnement de l'économie politique ? Si le genre structure le travail de reproduction non rémunéré, il y a nécessairement des exclusions nécessaires à la définition et à la naturalisation de la sphère de la reproduction. L'homosexualité ou la bisexualité ne sont pas seulement des statuts sociaux culturellement dévalorisés ou rejetés, ce sont avant tout des menaces à l'ordre sexuel en tant qu'il assure la pérennité de l'économie politique. La distinction injuste de redistribution et injustice de reconnaissance n'est donc pas une distinction conceptuellement fondée. En ce sens, Butler pense que les études *queer* opèrent un retour important à la critique marxiste de la famille tout autant qu'elles la renouvellent : les formes dites déviantes de sexualité ou les agencements bizarres de genre menacent les conditions matérielles de reproduction de la cellule familiale hétérosexuelle et ébranlent de ce fait la struc-

ture économique elle-même. Par conséquent, non seulement c'est la distinction entre l'économique et le culturel qui est au cœur du différend entre Nancy Fraser et Judith Butler, mais, plus fondamentalement, il s'agit bien d'un débat entre deux philosophies féministes matérialistes. Finalement, pour Fraser, Butler développe une conception anhistorique du mode de régulation sexuelle qui en fait un invariant du rapport économique. Dans le cadre du néo-capitalisme, par exemple, la transgression que le sujet *queer* tente d'opérer en défiant les normes est accueillie avec une relative bienveillance par l'industrie culturelle américaine, car elle est comprise comme une extase ludique de la subjectivité consumériste et atomisée. Cet état de fait incite à historiciser la distinction culturelle économique car elle apparaît comme déterminante dans le capitalisme tardif. Or, Judith Butler redoute que le fait d'historiciser les rapports de reconnaissance ne les relativise toujours et encore et rejette les injustices subies par les homosexuels du côté des discriminations secondaires. ●

ELSA DORLIN

2. J. BUTLER, « *Simplement culturel ?* », *Actuel Marx*, n° 30, 2001, p. 208.

3. *Ibid.*, p. 211