

JUSTICE SOCIALE, REDISTRIBUTION ET RECONNAISSANCE

Nancy Fraser

La Découverte | « [Revue du MAUSS](#) »

2004/1 n° 23 | pages 152 à 164

ISSN 1247-4819

ISBN 2707142468

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2004-1-page-152.htm>

Pour citer cet article :

Nancy Fraser, « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS* 2004/1 (n° 23), p. 152-164.

DOI 10.3917/rdm.023.0152

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.

JUSTICE SOCIALE, REDISTRIBUTION ET RECONNAISSANCE¹

par Nancy Fraser

LES DILEMMES DE LA JUSTICE DANS UNE ÈRE « POST-SOCIALISTE »

La « lutte pour la reconnaissance » est rapidement devenue la forme paradigmatique du conflit politique à la fin du xx^e siècle. Les revendications de « reconnaissance de la différence » alimentent les luttes de groupes mobilisés sous la bannière de la nationalité, de l'ethnicité, de la « race », du genre ou de la sexualité. Dans ces conflits « post-socialistes », l'identité collective remplace les intérêts de classe comme lieu de la mobilisation politique, et l'injustice fondamentale ressentie n'est plus l'exploitation mais la domination culturelle. De plus, la reconnaissance culturelle évince la redistribution économique comme remède à l'injustice et comme objectif des luttes politiques².

Évidemment, cela ne représente qu'une facette de la réalité. Les luttes pour la reconnaissance prennent place dans un monde où les inégalités matérielles s'accroissent tant sur le plan des revenus et de la propriété que sur celui de l'accès à l'emploi, à l'éducation, aux soins de santé ou aux loisirs, ou encore, plus dramatiquement, dans l'apport calorique ou l'exposition à la pollution environnementale, avec des conséquences sur l'espérance de vie et sur le taux de morbidité ou de mortalité. Les inégalités matérielles s'accroissent dans la plupart des pays, aux USA comme à Haïti, en Suède comme en Inde, en Russie comme au Brésil. Elles s'accroissent également à l'échelle mondiale, principalement entre pays du Nord et pays du Sud.

Dans un tel contexte, comment analyser l'éclipse d'un imaginaire socialiste ayant pour thématique l'« intérêt », l'« exploitation » et la « redistribution » ? Que faire du nouvel imaginaire politique articulé autour de

* Cette partie a été traduite par Diane Lamoureux et révisée par Estelle Ferrarese.

3. Certaines parties de ce chapitre reprennent et adaptent une série de conférences que j'ai données à l'université Stanford entre le 30 avril et le 2 mai 1996 dans le cadre des colloques de la Tanner Foundation for Human Values. L'intégrale des textes que j'y ai présentés paraîtra dans le volume 18 de *The Tanner Lectures on Human Values* (University of Utah Press). Je tiens à remercier la Tanner Foundation for Human Value pour m'avoir permis de réutiliser ici ces écrits. Mes plus sincères remerciements vont aussi à Elizabeth Anderson et Axel Honneth pour leurs remarques réfléchies sur mes conférences de la Tanner Foundation, de même qu'à Rainer Forst, Theodore Koditschek, Eli Zaretsky et plus spécialement à Erik Olin Wright pour leurs commentaires utiles sur des versions antérieures de ce texte.

l'« identité », de la « différence », de la « domination culturelle » et de la « reconnaissance » ? Cette mutation relève-t-elle d'une « fausse conscience » ou traduit-elle au contraire la volonté de corriger la cécité culturelle d'un paradigme matérialiste à juste titre discrédité par la chute du communisme de type soviétique ?

Selon moi, aucune de ces deux positions n'est exacte : elles sont toutes deux caricaturales. Plutôt que d'accepter ou de refuser en bloc la politique de l'identité, nous devons la prendre comme un défi intellectuel et pratique qui nous oblige à développer une théorie *critique* de la reconnaissance, une théorie ne se réclamant que des composantes de la politique de la différence culturelle qui peuvent être combinées à une revendication sociale d'égalité.

En formulant ce projet, je tiens pour acquis que, de nos jours, la justice implique à la fois la redistribution et la reconnaissance, et je me propose d'examiner l'articulation. Cela implique tout d'abord un effort de conceptualisation de la reconnaissance culturelle et de l'égalité sociale dans des termes où elles puissent se renforcer l'une l'autre plutôt que de s'entraver mutuellement. Ensuite, il s'agit de voir de quelle manière l'inégalité économique et l'absence de respect culturel s'enchevêtrent et forment système*.

[...]

QUESTIONS DE THÉORIE MORALE³

Ma thèse générale est que la justice aujourd'hui requiert à la fois la redistribution et la reconnaissance. Aucune des deux ne suffit à elle seule. Pourtant, dès lors que l'on accepte cette thèse, la question de savoir comment combiner les deux termes devient un problème énorme. Je soutiens que les aspects émancipateurs des deux paradigmes doivent être intégrés en un seul cadre général. En termes théoriques, le défi consiste dès lors à formuler une conception « bidimensionnelle » de la justice sociale qui maille les revendications fondées d'égalité sociale et les revendications fondées de reconnaissance. En termes pratiques, il faut pouvoir se donner une orientation programmatique qui combine le meilleur de la politique de redistribution au meilleur de la politique de reconnaissance.

Pour poursuivre ce double projet, je procéderai ici en trois étapes⁴. La première section revient sur les principaux éléments de la dichotomie entre les deux paradigmes tels qu'ils sont actuellement compris. À cette lumière,

4. La partie de ce chapitre que nous avons reprise ici incluent les deux premières étapes, mais non la troisième (*ndlr*).

5. C'est justement cette dernière "étape" qui n'a pas ici été reprise (*ndlr*).

les deux sections suivantes examinent certaines questions philosophiques normatives et certains problèmes de théorie de la société⁵ qui surgissent lorsqu'on s'emploie à intégrer la redistribution et la reconnaissance à l'intérieur d'un cadre conceptuel unique.

Redistribution ou reconnaissance ? Anatomie d'une fausse antithèse

Définissons d'abord les termes. Le paradigme de la redistribution tel que je le comprends ne repose pas seulement sur une problématique des rapports entre des classes sociales telle qu'on peut la trouver dans le libéralisme du *New Deal*, la social-démocratie ou le socialisme ; il comprend aussi toutes les formes de féminisme et d'anti-racisme qui cherchent, dans les transformations ou les réformes socio-économiques, un remède aux injustices relatives au genre, à l'ethnie ou à la « race ». Il est donc plus large que la politique de classe conventionnelle. De même, le paradigme de la reconnaissance ne s'applique pas uniquement aux mouvements cherchant à réévaluer des identités injustement dépréciées et qui trouvent leur expression dans le féminisme culturel, le nationalisme culturel noir ou le mouvement identitaire *gay* ; il recouvre aussi diverses tendances déconstructivistes comme le mouvement *queer*, l'anti-racisme critique et le féminisme déconstructiviste, qui s'inscrivent en faux contre l'essentialisme de la politique traditionnelle de l'identité. En ce sens, il déborde les frontières conventionnelles de la politique de l'identité.

J'entends m'opposer par ces définitions à un malentendu largement répandu sur ces questions. On présume souvent que politique de redistribution signifie politique de classe, tandis que la politique de reconnaissance concerne la sexualité, le genre et la race. Cette perception est erronée. D'abord, elle braque toute l'attention sur les courants du féminisme, de l'anti-hétérosexisme et de l'anti-racisme tournés vers la reconnaissance, rendant invisibles les courants qui se dédient à la lutte contre les formes d'injustice économique propres au genre, à la race ou à la sexualité, injustices que les mouvements sociaux traditionnels négligent. Ensuite, elle évacue tout l'aspect des luttes de classes lié à la reconnaissance. Enfin, elle réduit la pluralité des revendications de reconnaissance – qui incluent les revendications universalistes et les revendications déconstructivistes – à la seule affirmation de la différence.

Pour toutes ces raisons, les définitions des deux paradigmes proposées plus haut apparaissent préférables. Elles rendent compte de la complexité de la dynamique politique contemporaine en abordant la redistribution et la reconnaissance *comme des dimensions de la justice que l'on peut trouver dans tous les mouvements sociaux*.

Vus sous cet angle, les deux paradigmes se distinguent l'un de l'autre sous quatre aspects clefs. D'abord, ils partent de conceptions différentes de

l'injustice. Le paradigme de la redistribution met l'accent sur les injustices qu'il comprend comme socio-économiques et qu'il pense comme le produit de l'économie : l'exploitation, l'exclusion économique et le dénuement. Le paradigme de la reconnaissance, pour sa part, cible plutôt les injustices qu'il comprend comme culturelles et qu'il pense comme le produit de modèles sociaux de représentation, d'interprétation et de communication : la domination culturelle, le déni de reconnaissance et le mépris.

Les deux paradigmes proposent des remèdes à l'injustice qui divergent également considérablement. Pour le paradigme de la redistribution, il s'agit de la restructuration économique. Cela peut impliquer la redistribution des revenus, la réorganisation de la division du travail ou la transformation des autres structures économiques fondamentales. (Bien que ces remèdes soient très différents les uns des autres, je m'y référerai globalement sous le terme général de *redistribution*.) Au sein du paradigme de la reconnaissance en revanche, le remède à l'injustice, c'est le changement symbolique ou culturel. Cela peut impliquer la revalorisation des identités méprisées, la valorisation de la diversité culturelle, ou la transformation complète des modèles sociétaux de représentation, d'interprétation et de communication de telle manière que l'identité de *tous* s'en trouve affectée. (Bien que ces remèdes soient eux aussi très différents les uns des autres, je m'y référerai globalement sous le terme général de *reconnaissance*.)

De plus, les deux paradigmes divergent dans leur représentation des groupes victimes de l'injustice. Pour le paradigme de la redistribution, il s'agira de classes sociales, ou de collectifs définis en termes d'abord économiques selon leur rapport au marché ou aux moyens de production. L'exemple type est l'idée marxiste classique de la classe ouvrière exploitée, dont les membres sont obligés de vendre leur force de travail pour assurer leur subsistance. Mais cette conception inclut également les groupes d'immigrants ou les minorités ethniques racialisées qui peuvent être caractérisés économiquement, que ce soit en tant qu'ensemble de travailleurs cantonnés dans des emplois subalternes et mal rémunérés ou comme *underclass* superflue, ne valant même pas la peine d'être exploitée, largement exclue du marché du travail régulier. De même, lorsque la notion d'économie est élargie de manière à intégrer le travail non rémunéré, il devient évident que les femmes sont un sujet collectif de l'injustice économique en tant que genre en charge de la plus grosse part du travail non rémunéré au sein de la famille, désavantagé en conséquence par rapport à l'emploi et se trouvant dans une situation asymétrique par rapport aux hommes. Enfin y sont inclus les groupements complexes qui apparaissent lorsque l'on développe une théorie de l'économie en termes d'entrecroisement entre la classe, la race et le genre.

Au sein du paradigme de la reconnaissance en revanche, les victimes de l'injustice tiennent plus du groupe statutaire wébérien que de la classe

sociale marxiste. Elles sont définies non pas en termes de rapports de production, mais en fonction de l'estime, de l'honneur et du prestige moindres dont elles jouissent par rapport à d'autres groupes sociaux. Le cas classique est celui du groupe ethnique de statut inférieur, que les modèles dominants marquent comme différent et de moindre valeur. Mais les exemples ne s'arrêtent pas là. Dans la constellation actuelle, cette conception a été étendue aux homosexuel(le)s stigmatisé(e)s par les pratiques institutionnelles dominantes, à tous les groupes racialisés, et bien sûr aux femmes, rabaissées, transformées en objets sexuels et souffrant du manque de respect sous de multiples formes. On pourrait encore ajouter les groupements définis de manière complexe, qui apparaissent lorsque l'on théorise les relations de reconnaissance simultanément en termes de race, de genre et de sexualité, comme autant de codes culturels qui se chevauchent partiellement.

Il s'ensuit, et c'est le quatrième point, que chaque paradigme repose sur une compréhension propre des différences entre les groupes. Au sein du paradigme de la redistribution, ce sont des différenciations injustes qui doivent être abolies. Le paradigme de la reconnaissance voit au contraire dans ces différences des variations culturelles qui devraient être célébrées, ou des oppositions hiérarchiques construites discursivement qui devraient être déconstruites.

Comme je l'ai relevé au début, redistribution et reconnaissance sont de plus en plus posées comme des alternatives qui s'excluent mutuellement. Certains défenseurs de la redistribution, comme Richard Rorty [1998] et Todd Gitlin [1995], insistent sur le fait que la politique de l'identité constitue une diversion contre-productive vis-à-vis des problèmes véritables – qui sont de nature économique –, diversion qui aboutit à une sorte de balkanisation de la société et au rejet des normes morales universalistes. À l'inverse, les tenants de la reconnaissance, parmi lesquels Charles Taylor [1994], estiment qu'une politique redistributive aveugle à la différence peut renforcer l'injustice en universalisant faussement les normes du groupe dominant, en exigeant l'assimilation des groupes subordonnés et en déniait toute reconnaissance à la différence de ces derniers. Pour eux, tout tient à la culture.

Tout cela constitue néanmoins une fausse antithèse. Comme nous avons pu le voir, dans la vie réelle, tous ces axes d'oppression sont de fait mixtes. Ils impliquent tous, de fait, une distribution inique et un déni de reconnaissance, sous des formes telles que chacune de ces injustices est une réalité indépendante, quelles que soient ses origines profondes. Tous les axes d'oppression ne sont évidemment pas mixtes de la même manière, ou au même niveau. Néanmoins, vaincre l'injustice requiert dans chaque cas à la fois la redistribution et la reconnaissance. Cette manière de voir les choses s'impose à plus forte raison dès lors que l'on cesse de considérer les axes de l'injustice sociale séparément et qu'on les examine au contraire simul-

tanément, comme des axes qui se chevauchent. Après tout, le genre, la race, le sexe et la classe ne sont pas des éléments isolés les uns des autres, et tous ces axes d'injustice se croisent d'une manière qui affecte les intérêts et les identités de chacun. Qui est à la fois homosexuel et ouvrier a autant besoin de redistribution que de reconnaissance.

Nous devons donc viser à développer une approche qui intègre harmonieusement ces deux dimensions de la justice sociale.

Questions normatives et philosophiques

On voit bien d'entrée de jeu que pareil projet soulève des problèmes complexes dans plusieurs champs intellectuels. En philosophie morale par exemple, il s'agit de construire une conception générale de la justice qui combine revendications justifiées d'égalité sociale et revendications justifiées de reconnaissance. Du point de vue de la théorie de la société, il s'agit plutôt de développer une conception de notre formation sociale contemporaine qui rende compte autant de ce qui différencie les classes sociales des groupes statutaires, ou l'économie de la culture, que de leur imbrication. Dans le domaine de la théorie politique, l'attention se portera surtout sur la recherche de dispositions institutionnelles et de politiques publiques capables de remédier en même temps à la distribution inique et au déni de reconnaissance, tout en minimisant les interférences susceptibles de surgir lorsque les deux actions sont entreprises simultanément. En termes purement politiques enfin, le défi consiste surtout à favoriser l'engagement démocratique par-delà les divisions existantes, de manière à permettre le développement d'une orientation programmatique large intégrant le meilleur de la politique de redistribution au meilleur de la politique de reconnaissance.

La tâche est beaucoup trop lourde et exigeante pour être correctement exécutée ici. Je me limiterai dans cette partie à l'examen des seules dimensions théorico-morales du projet; la section suivante considérera la question sous l'angle de la théorie de la société⁶.

J'examinerai trois questions philosophiques normatives qui surgissent lorsqu'il s'agit d'intégrer redistribution et reconnaissance dans une même conception de la justice sociale. D'abord, la reconnaissance est-elle vraiment une question de justice, et non une question de réalisation de soi? Ensuite, la justice distributive et la reconnaissance sont-elles des paradigmes normatifs distincts, *sui generis*, ou bien l'un peut-il être subsumé sous l'autre? Enfin, la justice requiert-elle la reconnaissance de ce qui distingue les individus et les groupes ou bien la reconnaissance de notre commune humanité est-elle suffisante?

6. Cf. note 5 (*ndlr*).

Justice ou réalisation de soi ?

Deux philosophes de premier plan, Charles Taylor et Axel Honneth, comprennent la reconnaissance comme étant une affaire de réalisation de soi. À cette conception, j'oppose l'idée que la reconnaissance relève de la justice. Ce qu'il y a de blâmable dans le déni de reconnaissance ne doit pas découler, comme c'est le cas chez Taylor [1994], d'une théorie forte du bien. De même, il ne faut pas suivre Honneth [1992] lorsqu'il en appelle à une « conception formelle de la vie éthique » qui repose sur une théorie des « conditions intersubjectives » d'une relation pratique non déformée à soi-même. Il faut plutôt déclarer injuste le fait que des individus et des groupes se voient déniés le statut de partenaires à part entière dans l'interaction sociale en conséquence de 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.

Mettre ainsi l'accent sur la problématique de la justice présente plusieurs avantages. D'abord, cela permet de justifier le fait que des prétentions à la reconnaissance puissent être moralement contraignantes dans les conditions du pluralisme des valeurs où il n'est pas une conception du bien ou de la réalisation de soi qui soit universellement partagée, où aucune ne s'impose d'emblée. Il s'ensuit que toute tentative de justifier des prétentions à la reconnaissance qui se réclame du bien ou de la réalisation de soi est inévitablement sectaire. Aucune approche de cette sorte ne peut rendre ses prétentions normativement contraignantes pour ceux qui ne partagent pas la conception éthique du théoricien.

Je propose pour ma part une théorie déontologique et non sectaire. Adoptant le point de vue moderne selon lequel il revient aux individus et aux groupes de définir pour eux-mêmes ce qu'est une vie bonne, et de décider des moyens de la poursuivre dans des limites qui garantissent la liberté des autres, elle en appelle à une conception de la justice qui puisse être acceptée par des personnes ayant des conceptions divergentes du bien. Ce qui rend le déni de reconnaissance moralement condamnable, selon moi, c'est le fait que certains individus et groupes se voient refuser la possibilité de participer à l'interaction sociale sur un pied d'égalité avec les autres. La norme de la *parité de participation* invoquée ici est non sectaire ; elle peut justifier le fait que des prétentions à la reconnaissance puissent être moralement contraignantes pour tous ceux qui acceptent de se conformer

7. Dans la conception d'Axel Honneth [1992], l'estime sociale figure parmi les conditions intersubjectives de la formation d'une identité non déformée, que la moralité est censée protéger. Il s'ensuit que chacun a légitimement droit à l'estime sociale.

aux termes équitables de l'interaction dans les conditions du pluralisme des valeurs.

Traiter de la reconnaissance comme d'une question de justice a un deuxième avantage : cela fait du déni de reconnaissance un tort relevant de l'ordre du statut, situé dans les relations sociales et non dans la psychologie. De ce point de vue, se voir dénier la reconnaissance, ce n'est pas simplement être victime des attitudes, des croyances et des représentations méprisantes, dépréciatives ou hostiles des autres ; c'est être empêché de participer en tant que pair à la vie sociale, en conséquence de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles qui constituent certaines personnes en êtres ne méritant pas, comparativement, le respect ou l'estime. Dans la mesure où ces modèles de mépris et de mésestime sont institutionnalisés, ils entravent la parité de participation tout aussi sûrement que les inégalités de type distributif.

En posant la question en termes de justice, on évite de tomber dans le piège de la psychologisation. Quand on identifie déni de reconnaissance et déformation 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 pour l'équivalent d'un préjugé dans l'esprit des oppresseurs, la solution semble être de policer leurs croyances, ce qui est une approche autoritaire. Dans ma conception en revanche, le déni de reconnaissance réside dans l'existence manifeste, publique et vérifiable d'obstacles à la jouissance du statut de membres à part entière de la société pour certaines personnes, et ces obstacles sont moralement indéfendables, qu'ils distordent ou non la subjectivité.

Enfin, aborder le problème de la reconnaissance sous l'angle de la justice évite de supposer un droit à l'estime sociale égal pour tous. Cette position est intenable, parce qu'elle réduit à l'insignifiance l'idée même d'estime⁷. La conception que je propose n'entraîne pas de *reductio ad absurdum* de cette sorte ; elle induit que chacun a un droit égal à rechercher l'estime sociale dans des conditions équitables d'égalité des chances. Or ces conditions ne sont pas remplies lorsque par exemple, les modèles institutionnalisés d'interprétation déclassent la féminité, la « couleur », l'homosexualité et tout ce qui leur est culturellement associé. Lorsque c'est le cas, les femmes

8. Will Kymlicka est peut-être le seul à avoir tenté de donner à la culture une place véritable à l'intérieur d'un cadre distributif. Il propose de traiter la possibilité d'accéder à une « structure culturelle intacte » comme un bien essentiel devant être distribué équitablement. Son approche s'applique surtout aux sociétés plurinationales comme le Canada. Elle pose problème cependant là où les tenants de la reconnaissance ne se départagent pas en groupes clairement distincts, attachés à des cultures spécifiques. Elle est insatisfaisante aussi dans le cas où les revendications de reconnaissance ne prennent pas la forme d'aspirations souverainistes ou autonomistes, mais cherchent plutôt à obtenir la parité de participation à l'intérieur d'une société marquée par des clivages multiples et différents [cf. Kymlicka, 1989].

et/ou les personnes de couleur et/ou les homosexuel(le)s font face à des obstacles que ne rencontrent pas les autres dans la recherche de l'estime. Et tous, même les hommes blancs hétérosexuels, doivent faire face à des obstacles supplémentaires s'ils décident de poursuivre des projets et de cultiver des traits culturellement codés comme féminins, homosexuels ou non blancs.

Pour toutes ces raisons, il vaut mieux concevoir la reconnaissance comme relevant de la justice plutôt que de la réalisation de soi.

Deux paradigmes réellement distincts ?

S'ensuit-il, pour en revenir à la deuxième question posée plus haut, que la distribution et la reconnaissance constituent deux conceptions distinctes, *sui generis*, de la justice ? Cette question de la réductibilité doit être examinée sous deux perspectives différentes. D'un côté, le problème est de savoir si les théories standard de la justice distributive peuvent subsumer de manière adéquate les problèmes de reconnaissance. La réponse est non, selon moi.

Évidemment, de nombreux théoriciens de la redistribution perçoivent l'importance du statut au regard de l'allocation des ressources et cherchent à en rendre compte. On l'a amplement démontré, tout déni de reconnaissance n'est pas l'effet d'une distribution inique, et pas davantage l'effet du couplage de cette distribution inique avec une discrimination légale : à preuve, le cas du banquier afro-américain qui hèle un taxi sans succès sur Wall Street. Pour rendre compte de pareilles situations, une théorie adéquate de la justice doit porter le regard au-delà des questions de distribution des droits et des biens, et examiner les modèles de valeurs culturelles. Elle doit permettre d'évaluer dans quelle mesure les modèles institutionnalisés d'interprétation et d'évaluation empêchent que s'instaure une participation à la vie sociale à parité⁸.

D'un autre côté, les théories de la reconnaissance existantes subsument-elles de manière adéquate les problèmes de distribution ? Là aussi, ma réponse est non.

9. Rien n'exclut *a priori* que cela soit possible et que quelqu'un évoluant à l'intérieur d'une *corpus* théorique parvienne à intégrer les préoccupations de l'autre. Pour ce faire, cependant, plusieurs conditions doivent être simultanément satisfaites : il faut d'abord éviter de sacrifier la culture et les différences culturelles ; il faut ensuite se conformer aux exigences du pluralisme moderne et agréer le besoin de justifications morales déontologiques non sectaires ; il faut en outre admettre le caractère différencié de la société capitaliste et que, de ce fait, la position de classe et la position de statut peuvent ne pas correspondre ; enfin, il faut éviter de trop adhérer à ces visions unitaires ou durkheimiennes de l'intégration culturelle qui rêvent d'une norme culturelle unique à laquelle tous se rallieraient d'emblée. Pour une discussion de ces conditions, voir Nancy Fraser et Axel Honneth [2003].

Les tentatives en ce sens restent peu convaincantes [*cf.* en particulier Honneth, 1992]. Les théoriciens qui s'y risquent ont tendance à avoir de la distribution une vision culturaliste réductrice. Partant généralement du postulat selon lequel les inégalités économiques résultent de la tendance de l'ordre culturel à privilégier certains types d'activité au détriment des autres, elles présument qu'une transformation de l'ordre culturel suffirait à résoudre les problèmes de redistribution. En réalité, on l'a vu, toute distribution injuste n'est pas l'effet d'un déni de reconnaissance – à preuve, le cas de l'homme blanc qui perd son emploi qualifié dans l'industrie à cause de la fermeture de son usine suite à une fusion. Cette injustice économique a très peu à voir avec le déni de reconnaissance. Elle est plutôt la conséquence d'impératifs inhérents à un ordre de relations économiques spécialisées dont la raison d'être est l'accumulation des profits. Pour rendre compte de pareilles situations, une théorie de la justice doit porter le regard au-delà des valeurs culturelles pour examiner la structure du capitalisme. Elle doit s'attacher à analyser comment des mécanismes économiques opérant de façon relativement indépendante des valeurs culturelles et de manière relativement impersonnelle peuvent faire obstacle à la parité de participation à la vie sociale.

Bref, ni les théoriciens de la justice distributive ni les théoriciens de la reconnaissance n'ont réussi jusqu'à maintenant à subsumer adéquatement les problématiques des autres⁹. Aussi, au lieu d'endosser l'un de ces paradigmes au détriment de l'autre, je me propose de développer ce que j'appelle une conception « bidimensionnelle » de la justice, qui traite de la distribution et de la reconnaissance comme de perspectives distinctes sur la justice et de dimensions distinctes de celle-ci.

La notion de *parité de participation*, dont j'ai déjà fait usage à plusieurs reprises, doit constituer le pivot normatif de ce nouveau cadre théorique. Selon cette notion, la justice requiert des dispositions sociales telles que chaque membre (adulte) de la société puisse interagir en tant que pair avec les autres. Pour que la chose soit possible, il est nécessaire – mais pas suffisant – que soient établies des normes formelles standard d'égalité juridique.

10. Il n'est pas exclu qu'il y en ait en fait plus de deux. On peut envisager, plus spécifiquement, une troisième catégorie d'obstacles à la parité participative qui pourrait être de nature « politique » plutôt qu'économique ou culturelle. Que l'on pense, par exemple, aux procédures décisionnelles qui, systématiquement, tiennent à la marge certaines groupes de personnes et ce, même dans les meilleures conditions de redistribution et de reconnaissance. C'est le cas des règles électorales fondées sur la majorité simple qui, dans les faits, condamnent les minorités au silence [sur cette question, voir Lani Guinier, 1994].

11. À certains égards, l'inégalité économique est inévitable. Mais il doit y avoir un seuil limite à ne pas franchir idéalement, au-delà duquel la distance qui sépare les nantis des démunis est telle qu'elle rend à toutes fins pratiques impossible quelque parité que ce soit. Reste à déterminer quel doit être ce seuil.

Et il faut qu'au moins *deux* conditions additionnelles soient remplies¹⁰. Il faut d'abord que les ressources matérielles soient distribuées de manière à assurer aux participants l'indépendance et la possibilité de s'exprimer. J'appelle cela la condition « objective » de la parité de participation, qui bannit les formes d'inégalité matérielle et de dépendance économique qui font obstacle à la parité de participation. Sont donc bannies les dispositions sociales qui institutionnalisent le dénuement, l'exploitation et les fortes disparités dans la fortune, le revenu et le temps de loisir, lesquelles dénie à certains les moyens et les chances d'interagir en tant que pairs avec les autres¹¹.

L'autre condition, que j'appelle « intersubjective », suppose que les modèles institutionnalisés d'interprétation et d'évaluation expriment un égal respect pour tous les participants et assurent l'égalité des chances dans la recherche de l'estime sociale. Cette condition bannit les modèles culturels qui déprécient systématiquement certaines catégories de personnes et les qualités qui leur sont associées. Sont donc bannies les modèles institutionnalisés de valeurs qui dénie à certaines personnes le statut de partenaires à part entière dans l'interaction sociale, que ce soit en leur attribuant une différence excessive par rapport aux autres ou en ne reconnaissant pas leurs caractères distinctifs.

Ces deux conditions sont indispensables à la parité de participation. Aucune ne suffit à elle seule. La condition objective insiste sur les préoccupations généralement associées à la théorie de la justice distributive, particulièrement en ce qui concerne la structure économique de la société et les différences de classe. La condition intersubjective souligne les préoccupations récemment mises en évidence dans le domaine de la philosophie de la reconnaissance, notamment celles qui touchent à l'ordre statutaire de la société et aux hiérarchies statutaires définies par la culture. Ainsi une conception bidimensionnelle de la justice axée sur la norme de la parité de participation englobe-t-elle à la fois la redistribution et la reconnaissance sans les réduire l'une à l'autre.

*Reconnaissance des distinctions
ou reconnaissance d'une commune humanité ?*

Ce qui nous amène à la troisième question : la justice requiert-elle de placer la reconnaissance des caractères distinctifs des individus et des groupes au-dessus de la reconnaissance de leur commune humanité ? Il importe ici de noter que la parité de participation est une norme universaliste en un double sens. D'abord, elle embrasse tous les partenaires adultes de l'interaction. Ensuite, elle présuppose l'égalité de valeur morale des êtres humains. Mais dans les deux cas, l'universalisme moral laisse ouverte la question de savoir si la justice exige la reconnaissance de la particularité de l'individu ou du groupe en tant qu'élément de la condition intersubjective de la parité de participation.

Il n'est pas possible de répondre à cette question par une analyse conceptuelle abstraite ; il faut au contraire l'aborder dans un esprit de pragmatisme, à la lumière d'une théorie critique de la société. Dans cette perspective, la reconnaissance est un remède à l'injustice, pas un besoin humain en soi. La forme de reconnaissance que requiert la justice dépend donc des formes de déni de reconnaissance qui doivent être combattues. Dans le cas où ce qui est nié, c'est la commune humanité de certains participants, le remède, c'est la reconnaissance universaliste. Lorsque c'est la particularité de certains participants qui est niée, le remède, c'est la reconnaissance de la différence. Dans chaque cas, le remède doit être adapté au tort subi.

Cette approche pragmatique évite les inconvénients de deux autres perspectives symétriques et également décontextualisées. Elle évite d'abord le travers de certains théoriciens de la distribution, pour qui la justice requiert de limiter la reconnaissance publique aux seules capacités partagées par tous les êtres humains, excluant dogmatiquement toute reconnaissance de ce qui distingue les personnes les unes des autres, sans chercher à savoir s'il n'existe pas des cas dans lesquels admettre la spécificité constituerait une condition essentielle à la participation paritaire. Elle évite également l'approche opposée, selon laquelle tout le monde a toujours besoin de voir sa particularité reconnue [cf. Taylor, 1998 ; Honneth, 1992]. Chérie par les théoriciens de la reconnaissance, cette thèse anthropologique ne peut expliquer pourquoi toutes les différences ne génèrent pas des prétentions à la reconnaissance, et pourquoi une partie seulement des prétentions ainsi générées sont moralement justifiées. Plus spécifiquement, elle ne peut pas expliquer pourquoi certains groupes dominants tels que les hommes hétérosexuels ne cherchent pas à être reconnus dans leur spécificité, mais prétendent plutôt symboliser l'universel. L'approche suggérée ici traite, de manière contextuelle et pragmatique, les prétentions à la reconnaissance de la différence comme des réponses spécifiques à des torts subis. En posant le problème en termes de justice, il apparaît plus clairement que les besoins de reconnaissance des groupes subordonnés diffèrent sensiblement de ceux des groupes dominants ; et que seules les revendications promouvant la parité de participation sont moralement justifiées.

Pour la pragmatique, tout dépend de ce dont les personnes qui souffrent de déni de reconnaissance ont besoin pour être en mesure de participer à la vie sociale en tant que pairs. Il n'y a aucune raison de présumer que toutes aient les mêmes besoins. Dans certains cas, elles peuvent avoir besoin d'être délivrées du poids d'une différence attribuée ou construite avec excès ; dans d'autres, de voir une différence jusque-là mésestimée, prise en compte. Dans d'autres cas encore, elles peuvent avoir besoin que l'attention se porte

* Cette partie a été traduite par Daniel Salée et révisée par Estelle Ferrarese.

sur les groupes dominants ou avantagés et révèle l'arbitraire de leur spécificité, faussement exhibée comme universelle; ou bien elles peuvent avoir besoin de déconstruire les termes mêmes dans lesquels les différences attribuées à chacun sont actuellement conçues. Il n'est pas impossible non plus qu'il y ait des cas qui nécessitent la combinaison de tous ces types d'action, en conjonction avec des objectifs de redistribution. Bref, les besoins de chacun en termes de reconnaissance dépendent de la nature des obstacles à la parité de participation auxquels chacun doit faire face. La solution ne peut être déterminée par le recours à des arguments philosophiques abstraits; elle ne peut l'être qu'à l'aide d'une théorie critique de la société, normativement orientée, empiriquement fondée et guidée par l'intention pratique de vaincre l'injustice.

[...]

Comment développer un cadre théorique qui allie ce qui reste de valable et d'indépassable dans la vision socialiste et ce qui semble justifié et attrayant dans la philosophie « post-socialiste » développée par le multiculturalisme? Si nous ne parvenons pas à apporter une réponse à cette question, si nous nous laissons emporter par de fausses antithèses ou des dichotomies erronées, nous laisserons passer la chance d'imaginer les dispositions sociales qui puissent corriger les injustices tant économiques que culturelles. Seules des approches unissant redistribution et reconnaissance permettront de penser les conditions nécessaires à une justice véritable*.

BIBLIOGRAPHIE

- FRASER Nancy et HONNETH Axel, 2003, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Londres, Verso.
- GITLIN Todd, 1995, *The Twilight of Common Dreams : Why America is Wrecked by Culture Wars*, New York, Metropolitan Books.
- GUINIER Lani, 1994, *The Tyranny of the Majority*, New York, Free Press.
- HONNETH Axel, [1992] 2000, *La Lutte pour la reconnaissance*, Éditions du Cerf.
- KYMLICKA Will, 1989, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- RORTY Richard, 1998, *Achieving Our Country : Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Harvard University Press.
- TAYLOR Charles, 1994, « The Politics of Recognition », in GUTMANN Amy (sous la dir. de), *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press.