

Article

« Penser la justice sociale : entre redistribution et revendications identitaires »

Nancy Fraser

Politique et Sociétés, vol. 17, n° 3, 1998, p. 9-36.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/040127ar>

DOI: 10.7202/040127ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

PENSER LA JUSTICE SOCIALE : ENTRE REDISTRIBUTION ET REVENDICATIONS IDENTITAIRES*

Nancy Fraser
New School for Social Research

De nos jours, la volonté de justice sociale semble de plus en plus s'exprimer suivant deux canaux bien distincts. Le premier, auquel on pense plus naturellement, participe en général de revendications qui visent surtout à assurer un juste équilibre dans la redistribution des biens et des ressources disponibles entre les riches et les pauvres, entre capitalistes et travailleurs, et entre les pays économiquement avancés et les pays du tiers et du quart monde. Bien que le retour en force de l'idéologie du libre marché au cours des dernières années ait eu pour résultat de dé-légitimer quelque peu ce type de revendication, il n'en reste pas moins que le désir de mettre en place des mécanismes égalitaires de redistribution demeure au cœur de presque toutes les conceptions de la justice sociale depuis cent cinquante ans¹.

Depuis quelque temps, cependant, on a vu poindre dans le paysage politique de nos sociétés un deuxième type de revendication qui prétend aussi relever d'une problématique de justice sociale. Ceux et celles qui s'en réclament insistent sur le respect des différences personnelles et collectives qui marquent les individus dans leurs rapports aux autres. Ils et elles aspirent à un monde où l'intégration des normes culturelles dominantes de la majorité ne constituerait plus la condition préalable à un traitement égalitaire ; un monde où les minoritaires pourraient vivre et faire accepter leur différence pleinement et sans

* Ce texte a été traduit de l'anglais par Daniel Salée de l'Université Concordia.

1. Certaines parties de cet article reprennent et adaptent une série de conférences que j'ai données à l'Université Stanford entre les 30 avril et 2 mai 1996 dans le cadre des conférences de la Tanner Foundation for Human Values. L'intégrale des textes que j'y ai présentés apparaîtra dans le volume 18 de *The Tanner Lectures on Human Values* (University of Utah Press). Je tiens à remercier la Tanner Foundation For Human Human pour m'avoir permis d'adapter ici ces écrits. Mes plus sincères remerciements vont aussi à Elizabeth Anderson et Axel Honneth pour leurs remarques réfléchies sur les 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.

compromis, qu'elle soit ethnique, « raciale », culturelle ou sexuelle. Plusieurs philosophes politiques se sont fait fort de théoriser ce type de revendication, développant par la même occasion un paradigme de la justice sociale lié essentiellement à la reconnaissance politique obligée des différences identitaires.

L'idée de justice sociale est donc aujourd'hui partagée entre un discours préoccupé par des objectifs de redistribution de biens et ressources, et un autre plutôt porté sur la célébration de la singularité subjective. En fait, il semble bien que le déclin du communisme, le triomphe des idéaux néolibéraux et la prééminence de visions essentialistes du social aient même plutôt concouru à atténuer la centralité politique des visées redistributives.

À vrai dire, il s'est opéré une dualisation de l'idée de justice sociale qui dissocie, tant en pratique qu'intellectuellement, revendications redistributives et revendications identitaires comme si elles devaient s'exclure mutuellement. Le mouvement féministe, par exemple, se divise en ce moment entre celles qui voient dans la redistribution le principal remède contre la domination masculine et celles qui croient plus important de lutter pour la reconnaissance politique de l'identité féminine. De même, ses théoriciennes oscillent entre une perspective exclusivement sociale du combat des femmes pour l'égalité et une autre essentiellement préoccupée par ses dimensions culturelles. Dans certains cas, il est en fait plus juste de parler de polarisation plutôt que de dissociation : les adhérents de la redistribution pourfendent carrément toute revendication identitaire qu'ils qualifient de « fausse conscience » et qu'ils décrient comme un obstacle au plein accomplissement de la justice sociale, ce à quoi les défenseurs de la reconnaissance identitaire répondent en dénonçant le matérialisme démodé des politiques de redistribution qu'ils accusent de reconduire plusieurs injustices sociales.

Nous nous trouvons en fait devant une opposition plutôt improductive des termes constitutifs de la justice sociale. Nous ne devrions pas avoir à choisir entre redistribution et reconnaissance, entre lutte de classes et lutte identitaire ou entre multiculturalisme et social-démocratie. Ce sont là des dichotomies trompeuses. L'idée de justice sociale requiert au contraire que l'on intègre à la fois la charge émancipatoire de l'un et l'autre paradigme à l'intérieur du même cadre conceptuel. Le défi théorique qui se pose dès lors consiste à formuler une conception « bivalente » de la justice sociale qui maille les revendications redistributives et les revendications identitaires. En termes pratiques, il faut pouvoir se donner une orientation programmatique qui combine avantageusement les aspects positifs de démarches politiques fondées sur la redistribution d'une part et sur la reconnaissance identitaire d'autre part. C'est là, la tâche à laquelle s'attelle le présent texte.

Résumé. L'émergence dans le paysage politique des sociétés modernes de revendications identitaires a eu tendance à recibler l'entendement que l'on a généralement de la justice sociale. Pour plusieurs, désormais, la volonté authentique de reconnaissance des différences identitaires constitue la marque fondamentale d'une société juste. Cette vision des choses s'oppose à la vision plus traditionnelle de la justice qui pose d'abord la problématique en termes de redistribution des ressources matérielles. Cette dichotomisation conceptuelle de la justice est politiquement improductive et ne correspond pas à la réalité, car les manifestations d'injustice opèrent dans les faits sur l'un et l'autre pôle à la fois. Cet article développe un modèle théorique et normatif qui intègre plutôt en un cadre unifié les revendications identitaires et celles formulées à des fins de redressement économique.

Abstract. The recent emergence of identity claims in modern politics has transformed the conventional understanding of social justice. While the pursuit of social justice was long perceived as a function of economic redistribution, identity politics now predicates social justice on the political recognition of identity claims. Both visions are often opposed in current theoretical discourse. This conceptual polarization is politically useless and does not correspond to reality : injustice manifests itself simultaneously on both the economic and cultural fronts. This essay proposes a theoretical and normative model which integrates both dimensions of justice in a unified framework.

L'argumentation procède en quatre étapes. La première section présente les points d'ancrage de la dichotomie telle qu'elle apparaît. La section suivante montre combien la dissociation conceptuelle actuelle est impropre en analysant un cas d'injustice qui ne peut être redressé en ne favorisant que l'un des termes de la dichotomie, mais qui exige au contraire qu'ils soient intégrés. Finalement, les deux dernières sections examinent certaines questions philosophiques normatives et certains problèmes de théorie sociale que soulève la combinaison de visées redistributives et identitaires à l'intérieur d'un même cadre conceptuel.

REDISTRIBUTION OU RECONNAISSANCE ? ANATOMIE D'UNE DICHOTOMIE TROMPEUSE

Définissons d'abord les termes. Le paradigme de la redistribution ne repose pas seulement sur une problématique classiste ainsi que peuvent l'évoquer le libéralisme du New Deal, la social-démocratie et le socialisme ; il comprend aussi toutes les formes de féminisme et d'antiracisme qui cherchent dans les transformations ou les réformes socio-économiques l'antidote contre les injustices raciales, ethniques et genrées. En soi, il dépasse l'entendement classiste conventionnel des rapports sociaux. De même, le paradigme de la reconnaissance

identitaire ne s'applique pas uniquement aux mouvements soucieux de raviver des identités injustement dépréciées et qui trouvent expression dans le féminisme culturel, le nationalisme culturel afro-américain ou les revendications politiques homosexuelles ; il recouvre aussi diverses tendances déconstructivistes qui s'inscrivent en faux contre l'essentialisme des revendications identitaires traditionnelles. En ce sens, il déborde des frontières intellectuelles coutumières à l'intérieur desquelles on confine souvent la politique de la différence.

Il existe donc actuellement une énorme confusion autour de toute cette question. Ainsi, on associe d'emblée aux tensions entre classes sociales les revendications politiques en faveur d'une meilleure redistribution des biens et ressources. De la même manière, toute revendication pour la reconnaissance de différences sexuelles, genrées ou ethnoculturelles est immédiatement classée du côté de l'identitaire. Or, il s'agit là d'adéquations spécieuses, voire carrément erronées. D'une part, elles braquent toute l'attention sur la dimension identitaire des mouvements féministes, antihétérosexistes et antiracistes comme s'ils ne participaient que de cette seule dimension. Elles ignorent du coup tous les efforts déployés à l'intérieur de ces mouvements pour redresser les injustices économiques perpétrées à la faveur de pratique racistes et sexistes, injustices auxquelles les mouvements sociaux progressistes traditionnels négligent souvent de s'attarder. D'autre part, elles évacuent toute la dimension reconnaissance identitaire dont sont pénétrées les luttes de classes. Finalement, elles réduisent les revendications identitaires à la simple affirmation de la différence, alors qu'il existe en fait plusieurs types de revendication identitaire qui ne relèvent pas nécessairement du désir de reconnaissance de la singularité subjective.

Pour toutes ces raisons, les définitions des deux paradigmes proposées plus haut semblent plus appropriées. Elles traduisent la complexité de la dynamique politique contemporaine en abordant la redistribution et le phénomène de la reconnaissance identitaire en tant que *composantes de tous les mouvements sociaux animés du désir de justice sociale*.

Vus sous cet angle, les deux paradigmes se distinguent l'un de l'autre sous quatre chefs :

1. *Ils se fondent sur des conceptions différentes de l'injustice*. Le paradigme de la redistribution met l'accent sur les injustices socio-économiques. Elles comprennent l'exploitation, l'exclusion économique et la pauvreté. Le paradigme de la reconnaissance identitaire, pour sa part, cible plutôt les injustices dites culturelles, ancrées dans la dynamique sociale de la représentation, de l'interprétation et de la communication. Il dénonce la domination culturelle, le déni de reconnaissance identitaire et le non-respect de la différence.

2. *Les remèdes qu'ils proposent contre l'injustice divergent considérablement.* Le paradigme de la redistribution propose des solutions qui, malgré des formulations différentes, passent généralement par la redistribution des revenus, la réorganisation de la division du travail ou la transformation des structures économiques fondamentales. Le paradigme de la reconnaissance identitaire s'attaque à l'injustice à travers le changement symbolique ou culturel. Là aussi les formulations peuvent varier, mais la revalorisation d'identités minoritaires, la célébration de la diversité culturelle et la transformation en profondeur des formes dominantes de représentation, d'interprétation ou de communication sont posées comme des objectifs obligés.
3. *L'image type des groupes ou communautés victimes d'injustice que véhiculent l'un et l'autre paradigme est fort dissemblable.* Dans le paradigme de la redistribution, il s'agira de classes sociales ou de collectivités s'apparentant à des classes sociales, définies en termes d'abord économiques selon leur rapport au marché ou aux moyens de production. La vision marxiste classique de la classe ouvrière exploitée vient immédiatement à l'esprit, mais elle n'exclut pas des groupes d'immigrants ou des minorités ethniques racisées, éternellement maintenues à la marge du marché du travail ou cantonnées dans des emplois précaires et sous-payés. Certains élargiront volontiers le champ conceptuel pour y ajouter le travail non rémunéré et tenir compte de nombreuses femmes qui, soumises aux tâches domestiques, se trouvent désavantagées dans le domaine de l'emploi et en position de faiblesse dans leur rapport aux hommes. D'autres enfin l'enrichiront en maillant classe, « race » et genre.

Dans le paradigme de la reconnaissance identitaire, les victimes d'injustice tiennent plus de groupe de statut weberien que de la classe sociale marxiste. Elles sont définies non pas sous l'angle des rapports de production, mais bien selon la faible estime et la presque totale absence de prestige dont elles font l'objet relativement aux autres groupes sociaux. Le groupe ethnique dont les marqueurs culturels sont socialement déconsidérés et ravalés à un statut inférieur constitue à cet égard le cas weberien classique. Mais les exemples ne s'arrêtent pas là : les gais et lesbiennes stigmatisés par les pratiques institutionnelles dominantes, tous les groupes racisés et évidemment les femmes, sexuellement rabaissées à l'état d'objet et socialement banalisées ou amoindries, font partie de cette catégorie. À ceux-ci, on pourrait rajouter tous ces groupes qui résultent de combinaisons théoriques complexes intégrant à la fois et simultanément des codes culturels du ressort d'identités racisées, sexuelles et genrées.

4. Il s'ensuit que *chaque paradigme repose sur une compréhension différente de la distance sociale qui sépare les groupes*. Le paradigme de la redistribution la dénonce et travaille à en abolir les manifestations. Le paradigme de la reconnaissance identitaire, au contraire, voit dans les différences qui distinguent les individus la marque de variations culturelles qui devraient être exaltées, ou alors, carrément déconstruites dans les cas où elles apparaissent comme le fruit de rapports de pouvoir défavorables aux identités minoritaires.

L'opposition entre redistribution et reconnaissance se présente donc comme un choix théorique et politique à faire entre deux solutions qui s'excluent mutuellement. Du côté du paradigme de la redistribution, des auteurs tels que Richard Rorty et Todd Gitlin voient dans les revendications identitaires une diversion contre-productive qui ne fait que détourner l'attention des problématiques économiques fondamentales et importantes, qui fragmente inutilement la communauté politique et qui rejette à tort toute norme morale universaliste². À l'inverse, les tenants de la reconnaissance identitaire, parmi lesquels on peut compter Charles Taylor, estiment qu'une démarche redistributive fermée à la réalité de la différence ne fait que contribuer à la reproduction de l'injustice, car elle force les groupes minoritaires à assimiler la norme dominante au détriment de leur propre caractère distinct³.

CLASSES EXPLOITÉES, SEXUALITÉS MÉPRISÉES ET CATÉGORIES BIVALENTES : CRITIQUE DE LA JUSTICE TRONQUÉE

Au fond, cette dichotomie n'a pas lieu d'être. Et pour bien comprendre pourquoi, il s'agit d'imaginer un spectre conceptuel composé de divers types de différenciations sociales. À l'une extrémité se retrouvent des cas qui correspondent au paradigme de la redistribution ; à l'autre, des cas qui participent du paradigme de la reconnaissance identitaire. Entre les deux cependant prennent place une multitude de cas qui relèvent simultanément des deux paradigmes⁴.

2. Richard Rorty, *Achieving Our Country : Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Harvard University Press, 1998 ; et Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams : Why America is Wrecked by Culture Wars*, New York, Metropolitan Books, 1995.

3. Charles Taylor, « The Politics of Recognition » dans *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, sous la direction d'Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press, 1994.

4. La discussion qui suit révisé certaines idées avancées dans mon essai « From

À chaque bout du spectre, la situation est plutôt claire et constitue un type idéal. L'injustice dont est victime la classe ouvrière est liée d'abord à l'exploitation économique et tient surtout à l'inégalité d'accès aux ressources matérielles disponibles, caractéristique de la société de marché. On peut, en théorie, remédier au moins partiellement à cette inégalité qui est surtout attribuable à une redistribution inadéquate des ressources, précisément en améliorant les mécanismes mêmes de redistribution. Suivant une logique similaire, une injustice commise en raison de particularités personnelles (ethnicité, genre, préférence sexuelle) et qui tiendrait d'abord à l'affirmation d'un mépris subjectif non voilé à l'égard de cette particularité peut toujours trouver réparation dès lors que l'ordre culturel et normatif se transforme et accepte plus volontiers l'expression de la différence et de particularismes.

C'est au centre du spectre que, conceptuellement, les choses se compliquent. On trouve là des formes hybrides de différenciation sociale qui combinent à la fois l'exploitation de classe et le mépris de l'identité. Les injustices qui en découlent sont imputables autant à la structure économique qu'à l'ordre culturel de la société. Les groupes qui souffrent de cette double oppression ne jouissent ni des avantages de la redistribution, ni du réconfort moral de la reconnaissance identitaire. À telle enseigne que ce serait faire fausse route que de chercher à redresser les torts qui leur sont infligés en ne favorisant que l'un ou l'autre paradigme ; ils ont en réalité besoin des deux.

Que l'on pense par exemple au sort réservé aux femmes. Elles ne constituent manifestement pas une classe, ni simplement un groupe de statut. D'un point de vue strictement économique, elles font souvent les frais d'une division fondamentale qui s'est établie entre le travail « productif » rémunéré et le travail domestique « non productif » non rémunéré, ainsi qu'entre les professions ou les métiers prestigieux, lucratifs et presque toujours dévolus aux hommes, et les occupations subalternes, socialement déconsidérées, peu qualifiées et chichement payées qui sont généralement le lot des femmes. En fait, la structure économique engendre des modes d'exploitation et d'exclusion directement liés à l'appartenance de sexe, au point où celle-ci apparaît comme l'objet d'une opposition de classes et où une injustice commise sur cette base semble requérir une solution redistributive.

Pourtant, a priori, l'appartenance de sexe est beaucoup plus liée à la sexualité qu'elle ne relève d'une problématique de classes ; elle appartient carrément au domaine de la reconnaissance identitaire.

Redistribution to Recognition ? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age », *New Left Review*, n° 212, juillet-août 1995, p. 65-93, repris dans Nancy Fraser, *Justice Interruptus : Critical Reflections on the « Postsocialist » Condition*, New York, Routledge, 1997.

L'appartenance de sexe codifie la vision du monde des individus, elle donne le ton à divers modèles d'interprétation et d'évaluation du social qui façonnent en quelque sorte l'univers culturel de la société. Ainsi, l'androcentrisme, qui représente la principale forme d'injustice fondée sur l'appartenance de sexe, alimente un cadre normatif qui s'insinue dans l'ensemble du corps social pour glorifier tout ce qui participe du masculin et déprécier tout ce qui est de l'ordre du féminin. Ce qui appartient à l'univers masculin est posé d'emblée comme une valeur positive et désirable ; en revanche, le féminin est associé à l'insuccès, à la faiblesse, à la marge. En bout de piste, il n'y a pas que les femmes qui sont dévalorisées, mais aussi tous les groupes dont le statut social n'a rien d'enviable et qui sont, du coup, féminisés. Institutionnalisé dans le droit, les politiques étatiques et les rapports sociaux, l'androcentrisme est coupable de toutes sortes d'outrages qui vont de la violence physique et sexuelle contre les femmes au déni de l'équité et de droits égaux, en passant par l'aviilissement du corps féminin dans l'imaginaire public et les trop nombreuses vexations qui sont le lot de la vie quotidienne. Il s'agit là d'offenses, d'actes d'injustice attribuables au manque de respect de la nature particulière de la femme et de l'univers féminin. Reconfigurer ou améliorer les seuls mécanismes de redistribution ne saurait suffire à mettre un terme à ces pratiques ; la solution doit venir aussi du côté de la reconnaissance identitaire.

À l'évidence, l'appartenance de sexe constitue une forme dualiste de différenciation sociale, plus particulièrement lorsqu'il s'agit du sort social des femmes. Elle procède autant de considérations liées à la redistribution qu'à la reconnaissance identitaire. S'attaquer aux injustices sociales commises sur cette base nécessite à la fois des changements fondamentaux dans la structure économique et dans la norme culturelle dominante.

On voit combien, dans ce cas précis, le choix auquel nous force la littérature actuelle entre le paradigme de la redistribution et celui de la reconnaissance identitaire est impropre. Pareil choix suppose que les sujets collectifs victimes d'injustice ne peuvent être que des classes sociales ou des groupes de statut, mais pas les deux ; que l'injustice dont ils souffrent concerne ou bien les mécanismes de redistribution, ou bien la volonté de reconnaissance identitaire, mais pas les deux ; que la distance sociale qui sépare les groupes est le fruit d'inéquités économiques ou d'un injuste dénigrement des différences culturelles, mais pas des deux ; que les remèdes à l'injustice se trouvent ou bien dans les mécanismes de redistribution ou bien dans la volonté de reconnaissance identitaire, mais pas dans les deux. Les problèmes soulevés par l'appartenance de sexe démentent clairement cette vision antithétique des choses et démontrent qu'en réalité, il faut opérer, tant conceptuellement qu'en pratique, sur les deux tableaux.

En fait, à bien y regarder, toutes les formes concrètes d'oppression résultent de cette manifestation dualiste du procès de différenciation sociale. Qu'il s'agisse d'injustices commises en vertu de différences ethnoculturelles, de choix sexuels ou même de positions de classe, elles impliquent toutes à un degré ou à un autre une entorse aux impératifs de la redistribution et aux exigences de la reconnaissance identitaire⁵. Quelle que soit son apparence objective, une injustice sociale constitue une atteinte aux droits fondamentaux de tout sujet, individuel ou collectif, de jouir d'une répartition équitable des ressources matérielles disponibles et d'être accepté et reconnu socialement dans toute sa singularité. Certes, selon les conjonctures et la nature de l'injustice, certaines interventions de redressement requerront un dosage différent de redistribution et de reconnaissance identitaire⁶. Un peu plus de l'un, un peu moins de l'autre, la chose importe peu finalement. Il faut surtout bien comprendre que dans presque tous les cas d'injustice sociale, la violence, l'offense ou l'injure commise participe d'un manquement flagrant aux objectifs de redistribution et de reconnaissance identitaire, manquement qui ne pourra jamais être rédimé entièrement si l'on investit que sur un seul vecteur d'injustice. Redistribution et reconnaissance identitaire exigent tous deux une attention simultanée. Voilà en quelque sorte le fin mot de l'affaire.

Cette manière de voir les choses s'impose à plus forte raison dès lors que l'on cesse de considérer isolément les manifestations singulières de l'injustice sociale. L'oppression n'opère pas de manière

5. Le racisme participe clairement d'injustices à la fois économiques et identitaires ainsi qu'en fait foi la tendance à ostraciser des réseaux économiques dominants (ou à tout le moins à confiner à la portion congrue) certains groupes d'individus en raison de la couleur de la peau ou de traits culturels particuliers. De la même manière, bien que de nos jours la régulation de la sexualité dépende de moins en moins directement de la structure économique, l'hétérosexisme reste et institutionnalise une norme culturelle dominante de la société, et n'est donc pas, de ce fait, sans envoyer et maintenir à la marge de la sphère économique bon nombre de ceux et celles qui en font les frais. (Voir : Nancy Fraser, « Heterosexism, Misrecognition and Capitalism : A Response to Judith Butler » et Judith Butler, « Merely Cultural », tous deux dans *Social Text*, nos 53 et 54, hiver-printemps 1998). La chose est peut-être moins évidente lorsqu'il s'agit de classes sociales dans la mesure où la cause première d'une injustice de classe se trouve d'emblée dans la structure économique de la société capitaliste. E.P. Thompson a bien démontré toutefois dans *The Making of the English Working Class* (Random House, 1963) que l'injustice à première vue matérielle dont est victime la classe ouvrière comporte son lot de déni identitaire et culturel.

6. Vue de manière formelle, l'oppression de classe peut sembler se situer sur le spectre conceptuel plus près du pôle de la redistribution. De même, une injustice fondée sur la préférence sexuelle peut sembler graviter autour du pôle de la reconnaissance identitaire. Enfin, des injustices liées à l'appartenance sexuelle et à l'origine ethnique se retrouvent pour leur part au centre du spectre.

compartimentée. Il faut plutôt l'aborder comme une dynamique globale à l'intérieur de laquelle les actes d'injustice maillent indistinctement appartenance de sexe, origine ethnoculturelle, position de classe et préférence sexuelle. Les victimes d'injustice sociale le sont parce qu'elles auront été exclues ou cantonnées à la périphérie de la sphère de production en même temps qu'elles auront été brimées dans leur identité propre. Par conséquent, quiconque cherche à parer les effets de l'injustice sociale doit bien saisir cette logique d'ensemble et agir sur elle dans sa totalité. Rien ne saurait être plus stérile que d'en fragmenter le sens entre redistribution et reconnaissance identitaire. Mieux vaut plutôt tenter de développer une approche intégrée qui recouvre ces deux dimensions.

QUESTIONS NORMATIVES ET PHILOSOPHIQUES : POUR UNE THÉORIE DUALISTE DE LA JUSTICE

Pareil projet n'est pas une mince affaire. On s'aperçoit d'entrée de jeu qu'il 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 à la fois des revendications moralement défendables en faveur de l'égalité sociale et des revendications toutes aussi moralement défendables en faveur de la reconnaissance identitaire. Du point de vue de la théorie sociale, il faut plutôt trouver un moyen de rendre compte autant des différences qui distinguent les classes sociales des groupes de statut, l'économie de la culture, que de leur imbrication et leur impact mutuel dans le concret des rapports sociaux qui marquent les formations sociales contemporaines. Dans le domaine de la théorie politique, l'attention se portera surtout sur la recherche d'arrangements institutionnels assortis de politiques qui peuvent apporter une solution aux ratés des mécanismes de redistribution et aux carences de la volonté de reconnaissance identitaire, tout en minimisant les interférences qu'une action simultanée est susceptible de produire sur l'une et l'autre dimension. En termes purement politiques enfin, le défi consiste surtout à créer une plate-forme d'engagement démocratique qui servirait de base, par-delà les divisions actuelles, à l'élaboration d'un programme large et inclusif qui intégrerait ce qu'il y a de plus positif dans les revendications pour une meilleure redistribution et ce qu'il y a de plus positif dans les revendications en faveur de la reconnaissance identitaire.

La tâche, on l'aura compris, est beaucoup trop lourde et exigeante pour être correctement exécutée dans le cadre limité d'un seul article. Un examen des seules dimensions théorico-morales du projet devra suffire pour l'instant ; la section suivante considère la question sous l'angle de la théorie sociale.

Trois questions philosophiques normatives se posent lorsqu'il s'agit d'intégrer dans une même idée de la justice sociale des considérations qui relèvent à la fois de l'ordre de la redistribution et de l'ordre de la reconnaissance identitaire. Premièrement, la reconnaissance de la différence est-elle vraiment une question de justice? Ne serait-elle pas plutôt une question d'accomplissement, voire de croissance personnelle? Deuxièmement, le paradigme de la justice distributive et celui de la reconnaissance identitaire appartiennent-ils à des cadres normatifs si distincts qu'aucun ne puisse être subsumé sous l'autre? Troisièmement, enfin, est-il nécessaire pour que justice soit faite, que ce qui distingue les individus et les groupes soit véritablement reconnu? La seule reconnaissance de notre humanité commune ne suffit-elle pas?⁷

Reconnaissance identitaire et accomplissement personnel

Deux philosophes de premier plan, Charles Taylor et Axel Honneth, ont répondu à la première question en soutenant que la reconnaissance de la différence est surtout affaire d'accomplissement personnel. Taylor y va d'une théorie du bien pour justifier sa défense du désir identitaire⁸ et Honneth en appelle à une «conception formelle de la vie éthique» qui nécessite l'existence de «conditions intersubjectives» permettant aux individus de se développer pleinement⁹. Il semble plus juste de voir la chose sous l'angle de la justice. Plutôt que de chercher quelque justification morale à la volonté de reconnaissance identitaire, pourquoi ne pas dénoncer carrément toute l'injustice du sort réservé à certains groupes et individus qui se trouvent exclus de la dynamique sociale par des modèles culturels à la construction desquels ils n'ont pas été conviés et qui, au surplus, ajoutant l'injure à l'insulte, font fi de leur caractère distinct qu'il soit réel ou imaginé?

Mettre ainsi l'accent sur la problématique de la justice présente plusieurs avantages. En raison du pluralisme ambiant, il est impensable de produire une conception du bien ou de l'accomplissement personnel qui soit universelle ou qui s'impose d'emblée. Il s'ensuit que toute revendication identitaire qui se réclame du bien ou de l'accomplissement personnel risque inévitablement d'être sectaire, car elle suppose un cadre normatif et éthique que tous ne sauraient nécessairement partager. Or, poser les choses sous l'angle de la justice

7. À ces trois questions s'en rajoute une quatrième toute aussi cruciale, mais qu'il faudra traiter en une autre occasion: comment peut-on distinguer une revendication justifiée pour la reconnaissance identitaire d'une revendication injustifiée?

8. Taylor, *op. cit.*

9. Axel Honneth, *The Struggle for Recognition : The Moral Grammar of Social Conflicts*, Oxford, Polity Press, 1995.

permet de contourner cet écueil. Il faut pour cela reconnaître et établir au préalable qu'il revient aux individus et aux groupes de définir, suivant des termes et des conditions qui leur sont propres, ce qui constitue les paramètres acceptables du bien et de l'accomplissement personnel – dans la mesure, il va sans dire, où l'actualisation de ces paramètres n'entrave pas la liberté des autres. Il devient alors possible de construire une conception de la justice à laquelle peuvent se rallier des gens qui n'ont pas du bien ou de l'accomplissement personnel le même entendement. La non-reconnaissance d'identités autres est moralement inadmissible, car elle nie à certains groupes et individus la possibilité de participer d'égal à égal à la dynamique sociale. C'est pourquoi il faut établir des normes de *participation paritaire* non sectaires qui lient moralement tous les agents sociaux et les amènent à admettre l'existence de revendications identitaires comme un phénomène normal, universellement accepté en situation de pluralisme social et hautement désirable dans une société qui se veut juste, et non pas comme une anomalie ou une menace pour la cohésion sociale.

Il y dans cette vision des choses un autre avantage : elle signifie clairement que l'exclusion ou la marginalisation sociale d'identités résulte de la logique particulière des rapports sociaux et non pas de quelque dysfonction psychologique des individus qui en sont victimes. Ne pas être reconnu dans son individualité propre n'est pas qu'affaire de mépris, de perceptions ou d'attitudes mentales négatives ; c'est surtout se voir nier le statut de partenaire à part entière dans la dynamique sociale, c'est se voir refuser la chance de participer d'égal à égal dans la vie de la société et c'est en quelque sorte se retrouver victime de normes culturelles institutionnalisées qui n'ont de cesse de déconsidérer la spécificité des porteurs d'altérité.

En posant la question sous l'angle de la justice, on évite de tomber dans le piège de la « psychologisation » du phénomène identitaire. Mettre sur le compte de la faiblesse morale des individus ou attribuer au détournement de leur subjectivité l'oppression dont ils sont l'objet en raison de leur différence revient ni plus ni moins à blâmer les victimes pour le sort qui leur est réservé. De la même manière, lorsque la réticence à reconnaître la différence est expliquée par le seul fait des préjugés de ceux qui en font montre et que corriger les consciences s'impose comme la seule manière de les contrer, le danger d'autoritarisme guette. Vu du point de vue de la justice, au contraire, l'oppression, le mépris ou la mésestime du différent apparaît d'évidence comme la manifestation publique et vérifiable d'obstacles délibérément érigés contre sa pleine participation à la dynamique sociopolitique ; ces obstacles sont tout simplement moralement indéfendables, qu'ils avilissent ou non sa subjectivité.

Autre avantage enfin à aborder le problème de la reconnaissance identitaire sous l'angle de la justice : la notion du droit égal à l'estime

sociale ne tient pas. Poser ce droit comme un préalable de l'accomplissement personnel¹⁰ réduit à l'insignifiance l'idée même d'estime sociale. Ce qui est soutenu ici c'est que chacun dispose d'un droit égal à conquérir l'estime des autres dans la mesure où prévalent des conditions sociales équitables favorisant l'égalité des chances. Or, ces conditions n'existent pas lorsque, par exemple, la norme culturelle dominante et institutionnalisée ravale tout ce qui s'apparente à l'univers féminin, aux groupes racisés ou à l'homosexualité. Les femmes, les « minorités visibles » et les homosexuels font alors face à des obstacles avec lesquels les autres groupes de la société n'ont pas à composer dans leur poursuite de l'estime sociale. En fait, quiconque prend parti d'endosser des projets collectifs ou personnels culturellement codés comme féminins, homosexuels ou « non blancs » se butent aux mêmes obstacles, y compris les hommes blancs hétérosexuels.

Entre la reconnaissance et la redistribution

Mais au-delà de ces raisons évidentes qui devraient nous convaincre d'aborder le problème de la reconnaissance identitaire sous l'angle de la justice et non sous celui de l'accomplissement personnel, qu'en est-il de la théorie même de la justice ? Faut-il croire, pour reprendre la deuxième question évoquée plus haut, que redistribution et reconnaissance identitaire constituent deux conceptions irréductibles de la justice et que l'une ne peut contenir l'autre ?

Plusieurs théoriciens de la justice distributive ont bien tenté d'incorporer dans leur approche l'importance de la problématique identitaire¹¹, mais avec un succès plutôt mitigé. Le problème tient surtout au fait que ces théoriciens présument à tort que la distribution égalitaire des droits et des ressources constitue une garantie suffisante contre le mépris identitaire. Or, on l'a amplement démontré, le mépris

10. C'est entre autres ce que propose Axel Honneth, *op. cit.*

11. John Rawls, par exemple, parle de l'accès à un revenu et à un emploi décents comme d'un fondement social du respect de soi ; il conçoit d'ailleurs l'existence de conditions permettant le respect de soi comme essentielle en matière de justice sociale. Dans le même esprit, Ronald Dworkin trace un lien direct entre l'égalité des ressources et l'égalité de la valeur morale des personnes. Pour Amartya Sen enfin, la capacité de paraître socialement devant les autres en pleine confiance de soi est fonction d'un système socio-économique qui garantit une distribution égalitaire des ressources fondamentales. Voir : John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, §67 et §82 ; et *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 82, 181 et 318 et suiv. ; Ronald Dworkin, « What is Equality ? Part 2 : Equality of Resources », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n° 4, p. 383-345 ; Amartya Sen, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland, 1985.

identitaire ne résulte pas simplement des carences du système de redistribution économique et de la discrimination légale; le cas du banquier afroaméricain qui hèle un taxi sans succès sur Wall Street en témoigne. Pour rendre compte de pareilles situations, une théorie adéquate de la justice doit porter le regard au-delà des questions de redistribution de droits et de biens, et saisir correctement la dynamique culturelle responsable du mépris identitaire. Elle doit permettre d'évaluer dans quelle mesure la norme culturelle institutionnalisée empêche que s'instaure pour tous une participation paritaire à la vie sociale¹².

À l'inverse, peut-on penser qu'une théorie de la justice fondée sur la reconnaissance identitaire puisse, elle, intégrer de manière satisfaisante les questions de distribution? Là encore rien n'est moins sûr. Les tentatives en ce sens restent peu convaincantes¹³. Elles ont de la distribution une vision culturaliste réductrice. Partant généralement du postulat selon lequel les inégalités économiques résultent de la tendance qu'a l'ordre culturel dominant à privilégier certains types d'occupations au détriment d'autres, elles présument, à tort également, qu'une transformation de la norme culturelle dominante suffirait à juguler les problèmes de redistribution. Rien n'est aussi simple, on l'a vu. Un homme blanc, travailleur industriel spécialisé, qui perdrait son emploi à la suite d'une restructuration interne résultant d'une fusion d'entreprises est victime d'une injustice économique qui a très peu à voir avec le mépris identitaire. La situation est essentiellement la conséquence directe d'impératifs liés à la logique d'accumulation propre à la société de marché. Une théorie utile de la justice doit donc pouvoir s'inscrire hors de l'orbite étroite de la seule norme culturelle pour tenir compte aussi de la structure du capitalisme. Elle doit s'arrêter à considérer comment les mécanismes économiques qui opèrent indépendamment de la norme culturelle et de manière relati-

12. 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 multinationales comme le Canada. Elle pose problème cependant là où les revendicateurs de différence ne se départagent pas en groupes clairement distincts, attachés à des cultures spécifiques. Elle est insatisfaisante aussi dans les cas où les revendications identitaires 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. Voir : Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989. Pour une analyse de la distinction entre société multinationale et société polyethnique, voir Will Kymlicka, « Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada » dans Seyla Benhabib (sous la direction de), *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

13. Voir en particulier Honneth, *op. cit.*

vement impersonnelle peuvent faire obstacle à la parité de participation à la vie sociale.

Bref, jusqu'à maintenant, personne, ni du côté des théories de la justice distributive, ni du côté des théories de la reconnaissance identitaire, n'a encore formulé un modèle qui combine les problématiques sous-jacentes à l'un et l'autre pôle de la question. Rien n'exclut *a priori* que cela soit possible et que quelqu'un évoluant à l'intérieur d'un corpus théorique parvienne à intégrer les préoccupations de l'autre. Pour ce faire, cependant, plusieurs conditions doivent être simultanément remplies. Il faut d'abord éviter de sacraliser la culture et les différences culturelles ; il faut se conformer aux exigences du pluralisme moderne et agréer le besoin de justifications morales déontologiques non sectaires ; il faut 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'emblée¹⁴.

On aura compris qu'il ne s'agit pas, au fond, d'endosser un paradigme plus que l'autre, mais bien plutôt de développer une théorie qui les joigne dans un cadre théorique large et englobant.

La notion de *participation paritaire*¹⁵ doit constituer le pivot normatif de ce nouveau cadre théorique. Cette notion implique que l'accomplissement de la justice requiert des arrangements socio-institutionnels permettant à chaque membre adulte de la société d'interagir avec les autres en tant que pair. Pour que la participation paritaire soit possible, des normes formelles d'égalité juridique doivent être établies. Ces normes, cependant, ne constituent qu'un seuil minimum et leur existence ne saurait suffire à elle seule à favoriser l'émergence de parité dans la participation. Il faut pour cela qu'au moins deux

14. Pour une discussion de ces conditions, voir : Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange*, Londres, Verso, à paraître en 1999.

15. L'idée de parité joue depuis quelques années un rôle central chez les féministes françaises. Pour elles, le terme implique que les femmes aient droit à 50 % des sièges dans les assemblées parlementaires locales et nationales. Parité, en France, est donc devenue synonyme de répartition numérique égale de la représentation politique des hommes et des femmes. Le sens qui est donné dans ce texte au terme *parité* diffère sensiblement de l'acception française. Il s'agit plutôt de mettre en relief la condition de *pair*, d'acteur social interagissant d'égal à égal avec les autres membres de la société. Le niveau idéal d'égalité nécessaire à l'obtention d'une telle parité reste bien sûr à définir. Cependant, il semble que le préalable moral à la parité réside dans le fait que la *possibilité* de parité soit garantie à quiconque désire prendre part à une activité sociale ou politique donnée. Il n'est pas nécessaire que tous participent à l'activité.

conditions additionnelles soient remplies¹⁶. Il faut d'abord que les ressources matérielles soient distribuées de manière que les participants jouissent de toute l'indépendance et de toute la latitude d'expression nécessaires à leur pleine participation. Il s'agit là d'un préalable objectif qui a pour but d'empêcher que s'instaurent l'inégalité matérielle et la dépendance économique qui font obstacle à la parité de participation ; du coup est levée l'hypothèque que constitue tout arrangement social institutionnalisant l'exclusion économique, l'exploitation et les disparités matérielles de toutes sortes et refusant dans les faits à certaines personnes la chance d'interagir avec les autres sur un véritable pied d'égalité¹⁷.

L'autre préalable – que l'on qualifiera d'« intersubjectif » – suppose que la norme culturelle institutionnalisée traite tous les participants avec le même respect et leur offre la même chance de jouir de la considération des autres. Ainsi doit être bannie toute norme culturelle qui déprécie systématiquement certaines catégories de personnes et les traits ou qualités qui les définissent ; doit être banni aussi tout système de valeurs institutionnalisé qui néglige d'accorder à certains groupes et individus le plein statut de partenaire dans la dynamique sociale – que ce soit en les cantonnant dans la différence ou alors en ne reconnaissant pas leur spécificité.

Ces deux préalables sont, indispensables à la participation paritaire. Le préalable objectif met en relief des 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. Le préalable intersubjectif, quant à lui, suppose une prise en compte de la problématique de la reconnaissance identitaire et donc des hiérarchies de statuts culturellement définies. Vue sous cet angle, une conception duale de la justice fondée sur la participation paritaire recoupe à la fois la redistribution et la reconnaissance sans subsumer l'une sous l'autre.

16. Il n'est pas exclu qu'il y en ait en fait plus que 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 en marge certains groupes de personnes, et ce, même dans les meilleures conditions de redistribution et de reconnaissance identitaire. 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, *The Tyranny of the Majority*, New York, Free Press, 1994).

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

Spécificité ou commune humanité ?

Quant à savoir enfin si, pour s'accomplir, la justice doit absolument passer par la reconnaissance première du caractère distinct de groupes ou d'individus, par-delà leur humanité commune, il importe de noter d'abord que la participation paritaire constitue une norme universelle à au moins deux titres. En premier lieu, elle englobe tous ceux et celles qui participent à la dynamique sociale. En second lieu, elle présuppose que tous les êtres humains sont de valeur morale égale. Il n'en reste pas moins que l'universalisme moral ainsi posé ne dit pas si la reconnaissance spécifique de groupes ou d'individus est un critère obligé de justice ou un élément parmi d'autres du préalable intersubjectif de participation paritaire.

Il n'y a pas de réponse toute faite à ce dilemme. Il ne saurait être question en tout cas de dresser une liste des types de reconnaissance identitaire dont tout le monde aurait toujours besoin. Il s'agit plutôt d'approcher la question de manière pragmatique en accord avec les paramètres d'une théorie sociale critique. Dans cette perspective, la reconnaissance identitaire doit être abordée comme un remède à l'injustice et non pas comme un besoin humain en soi. Aussi, les formes de reconnaissance que nécessite l'accomplissement de la justice dépendent de la nature des blessures identitaires qu'il faut corriger. Dans les cas où les manquements ou le mépris identitaires se présentent comme un déni de la commune identité de certains participants, la reconnaissance universelle se présente comme un antidote valable ; là où, au contraire, la non-reconnaissance conduit au déni de la spécificité identitaire de certains participants, la reconnaissance de la différence s'impose d'emblée¹⁸. Quoi qu'il en soit, dans tous les cas, il faut chercher une solution adaptée à la nature du tort infligé.

Favoriser cette approche permet de transcender à la fois les théories distributives de la justice, qui insistent seulement sur le caractère universel de la condition humaine, et les théories qui, au contraire, n'ont de cesse de proclamer l'importance de la singularité subjective¹⁹. Les premières se ferment à la reconnaissance de toute caractéristique distinctive, sans chercher à savoir s'il n'existe pas de cas pour lesquels admettre la spécificité constituerait une condition essentielle à la participation paritaire. Les secondes, par ailleurs, restent incapables de justifier pourquoi certaines différences sociales plutôt que d'autres engendrent des revendications identitaires, ni pourquoi certaines de ces revendications semblent plus fondées moralement. Elles ne peuvent expliquer non plus pourquoi certains groupes

18. Le remède *peut* se traduire par la reconnaissance identitaire. Ce n'est pas obligatoire. J'ai abordé ailleurs la question des remèdes possibles contre le mépris identitaire. Voir : Fraser et Honneth, *op. cit.*

19. Taylor, *op. cit.* ; Honneth, *op. cit.*

dominants tels que les hommes et les hétérosexuels ne cherchent pas à être reconnus dans leur spécificité, mais prétendent plutôt à l'universalité. Bien que radicalement opposées, les unes et les autres n'en sont pas moins également décontextualisées. L'approche alternative suggérée ici voit les revendications identitaires de manière pragmatique et contextualisée en ce qu'il s'agit d'offrir des façons déterminées de réparer des torts spécifiques. En posant le problème sous l'angle de la justice, il apparaît plus clairement que les besoins de reconnaissance identitaire des groupes subordonnés diffèrent sensiblement de ceux des groupes dominants; et que seules les revendications encourageant la participation paritaire sont moralement acceptables.

Pour le pragmatiste, tout doit dépendre de la nature des obstacles qui empêchent les exclus de participer à la vie sociale en tant que pairs. Il n'y a aucune raison de présumer que tous aient les mêmes besoins ou que la satisfaction de ces besoins requiert toujours la même approche. Dans certains cas, il faudra lutter contre le poids social d'une spécificité trop marquée qui confine à l'ostracisme. Dans d'autres cas, c'est plutôt à la reconnaissance de caractéristiques identitaires trop sommairement sous-estimées qu'il faudra travailler. À d'autres moments, ce seront les prétentions universalistes de groupes dominants qu'il faudra dénoncer; ou alors c'est à la déconstruction des termes et des conditions qui favorisent la différence identitaire qu'il faudra procéder. Il n'est pas impossible non plus qu'il y ait des cas qui nécessitent l'action combinée de toutes ces types d'intervention en conjonction avec des objectifs de redistribution. Bref, à chaque manquement à la reconnaissance identitaire doit correspondre une solution appropriée qui, en dernière analyse, satisfasse le critère fondamental de participation paritaire. Le recours à des arguments philosophiques abstraits est d'un bien mince secours dans cette tâche. Seule fera l'affaire une théorie sociale critique, normative, empiriquement fondée et guidée par dessus tout par une volonté affirmée de contrer les manifestations d'injustice.

QUESTIONS SOCIOTHÉORIQUES : POUR UNE APPROCHE DUALISTE

Élaborer un cadre conceptuel qui aborde de front les exigences liées à la redistribution et à la reconnaissance identitaire ne va pas sans soulever certains problèmes. Le principal défi consiste à théoriser les rapports entre classes sociales et groupes de statut, et entre les injustices liées à une redistribution inadéquate et inique des ressources matérielles et celles attribuables à la non-reconnaissance ou au non-respect des différences identitaires. Une approche satisfaisante

doit rendre compte de toute la complexité de ces rapports, tant en ce qui concerne la distinction entre classes sociales et groupes de statut que leur interaction causale. Elle doit aussi traduire à la fois l'irréductibilité des injustices redistributives et des injustices identitaires et leur maillage les unes aux autres. Elle doit être sensible à la dynamique historique, aux transformations de la structure sociale et de la culture politique et, donc, aux sources des tendances conflictuelles qui marquent la conjoncture présente. Attentive également aux spécificités nationales et aux forces transnationales, elle doit expliquer la grammaire actuelle des conflits sociaux, c'est-à-dire pourquoi les luttes pour la reconnaissance identitaire sont devenues si centrales, alors qu'on assiste au déclin des luttes égalitaristes pour la redistribution, luttes qui ont pourtant longtemps dominé le paysage politique ; elle doit expliquer finalement pourquoi les revendications identitaires et les revendications distributives semblent devoir s'opposer de manière si prononcée²⁰.

Quelques clarifications conceptuelles s'imposent. Les termes classes sociales et groupes de statut utilisés tout au long du texte évoquent surtout l'enclassement social de systèmes particuliers de domination. Faire référence à la structure de classes d'une société, c'est poser l'existence institutionnelle de mécanismes de distribution qui nient à certains de ses membres les moyens et la possibilité de participer à la vie sociale d'égal à égal. De même, parler d'une hiérarchie de statuts, c'est supposer l'institutionnalisation de valeurs et de modèles culturels qui empêchent systématiquement certains individus de s'insérer de manière pleine et entière dans la dynamique de la société. La présence d'une structure de classes ou d'une hiérarchie de statuts est toujours un obstacle à la mise en œuvre de la parité de participation et, donc, elle est une injustice.

Il est impossible de présenter ici une théorie complète des classes sociales ou des groupes de statut. La réflexion qui suit opère toutefois à partir de certains postulats : elle pose un rapport conceptuel interne entre classes sociales et groupes de statut d'une part, et entre domination et injustice, d'autre part ; elle suppose aussi que l'apparition de systèmes de domination de classes et de statuts ainsi que leur divergence théorique correspondent historiquement à des étapes précises de développement de l'organisation sociale ; elle présume enfin que la structure de classes d'une société se distingue de son système de statut dès lors que l'action institutionnalisée des modèles et des valeurs culturels dominants régulant les rapports sociaux cessent de marquer ses mécanismes de distribution économique. Ce n'est que lorsque apparaît un système spécialisé de rapports économiques qu'il devient

20. Il est impossible de faire ici le tour de ces questions qui relèvent de la sociologie historique. Voir toutefois mes textes dans Fraser et Honneth, *op. cit.*

pertinent de se demander si la structure de classes d'une société diverge de sa hiérarchie de statuts ou bien si l'une et l'autre coïncident. Alors, et alors seulement, devient-il crucial de savoir si la hiérarchie de statuts ou la structure de classes sont injustes.

Qu'est-ce à dire ? Structure de classes et hiérarchie de statuts sont respectivement associées aux catégories « économie » et « culture ». Reflets de dynamiques ancrées dans la réalité historique des rapports et des processus sociaux²¹, ces dernières apparaissent de manière distincte avec le capitalisme et le développement d'institutions économiques autonomes²². En ce sens, l'économique et le culturel n'ont rien d'ontologique ou d'anthropologique ; c'est d'abord et avant tout comme catégories historiquement déterminées qu'ils s'imposent dans le lexique moderne. Ce qui passe pour de l'économique ou du culturel dépend de la conjoncture et du type de société à laquelle on a affaire ; cela vaut également pour ce qui est de leur rapport entre eux.

La même logique argumentaire s'applique aux questions de distribution et de reconnaissance identitaire. La distinction en vertu de laquelle on en est éventuellement arrivé à opposer l'un et l'autre conceptuellement résulte d'un procès de différenciation socio-structurelle lié aux modalités d'émergence et de développement du capitalisme moderne. En tant que catégories normatives historiquement déterminées, distribution et reconnaissance identitaire sont devenues des problématiques de la justice de plus en plus distinctes l'une de l'autre dans la mesure où, progressivement, s'accomplissait la séparation de la classe sociale du groupe de statut, et que l'économique s'éloignait du culturel. En d'autres mots, il est devenu possible de séparer conceptuellement l'injustice distributive de l'injustice identitaire à partir du moment où les mécanismes économiques spécialisés de distribution ont commencé à se désenchâsser des valeurs et formes culturelles. C'est à ce point seulement que la question du rapport entre les deux types d'injustice s'est posée.

Certes, il peut sembler facile de rationaliser ce processus rétrospectivement, mais ce qu'il faut saisir en dernière analyse, c'est que la dynamique de ce rapport varie selon la formation sociale observée ; il s'agit là d'une question essentiellement empirique à examiner à la lumière de la spécificité propre du cas retenu. Pour ce faire, l'analyse doit d'abord mesurer le degré de différenciation sociale. Ainsi, dans ces sociétés prémodernes et sans État que décrit souvent la littérature anthropologique classique, l'économie et la culture ne sont pas

21. La distinction implicite entre économie et culture qui est sous-entendue ici est sociothéorique et non pas ontologique ou métaphysique. L'économique n'est pas un champ extradiscursif de matérialité brute, pas plus que le culturel ne représente une sphère immatérielle de réalité désincarnée. Voir à ce sujet mon échange avec Judith Butler: Butler, *op. cit.* et Fraser, *op. cit.*

22. Cela ne signifie pas qu'il n'y eût pas de conception prémoderne de l'économie.

institutionnellement différenciées²³. Ce sont les liens de parenté qui conditionnent les rapports sociaux. Le lignage détermine non seulement les mariages et les relations sexuelles, mais aussi le procès de travail et la distribution des biens et ressources, les relations d'autorité, de réciprocité et d'obligation ainsi que toutes les hiérarchies symboliques de statut et de prestige. Pareille société n'a peut-être jamais existé dans toute cette pureté formelle, mais il n'est pas impossible, sur la foi des connaissances existantes, d'imaginer qu'un ordre social caractérisé par des institutions qui ne soient ni économiques ni culturelles ait pu ou puisse prendre forme. Dans ce cas, un système indifférencié de relations sociales assure à la fois l'intégration économique et l'intégration culturelle de la société. Il n'y a pas à proprement parler de distinction entre classes sociales et groupes de statut; puisque les principes de distribution sont organisés selon les liens de parenté, le statut symbolique occupé à l'intérieur de ces liens détermine la position de classe. En l'absence d'institutions économiques quasi autonomes, les actes d'injustice liés au statut des individus prennent aussi la forme d'injustices économiques. La négation de la spécificité identitaire implique du même coup une distribution inégalitaire des biens et ressources.

Il s'agit bien sûr d'un cas extrême où l'ordre culturel dicte en quelque sorte la nature de la domination économique. On peut tout aussi aisément imaginer un cas où, à l'inverse, la structure économique fixe les paramètres du modèle culturel dominant : une société où le marché conditionne toutes les relations sociales, des rapports humains les plus élémentaires jusqu'aux procès de travail et de distribution, en passant par les relations politiques d'autorité, de réciprocité et d'obligation et toute la symbolique de prestige et de statut; une société, en fait, où les rapports de marché garantissent non seulement l'intégration économique, mais aussi l'intégration culturelle de la société²⁴. Ici aussi, comme dans le cas précédent, les structures de classes et de statuts ne font qu'un. À cette différence que c'est la position sur le marché, et non pas un système d'interaction fondé sur le lignage, qui détermine le statut social des individus. En l'absence d'un modèle culturel quasi autonome, les injustices économiques deviennent d'emblée des injustices de statut; les inégalités économiques apparaissent en même temps comme au désaveu de la différence identitaire.

Bien qu'à l'opposé l'une de l'autre, ces deux sociétés imaginées ont une caractéristique en commun : l'économie et la culture y opèrent en parfaite congruence. Dans les deux cas, les classes sociales

23. Voir les travaux de Marcel Mauss et de Claude Lévi-Strauss sur ce sujet.

24. Karl Polanyi a bien montré qu'une telle société n'existe pas au fond. Voir son œuvre maîtresse, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983.

et les groupes de statut s'imbriquent les uns dans les autres et semblent indistincts ; de même, les injustices économiques et les injustices de statut collent intimement les unes aux autres. À telle enseigne qu'il est possible de saisir la logique interne de ces sociétés avec une relative exactitude en ne portant un regard analytique que sur une seule dimension de la vie sociale. Dans la société lignagière, les rapports économiques de domination s'animent à travers le culturel ; la classe sociale apparaît comme l'émanation du groupe de statut, l'injustice économique comme surcroît d'iniquités inscrites dans des hiérarchies symboliques et culturellement codées. Au sein de la société de marché, c'est tout le contraire qui est vrai. Ainsi, le culturalisme²⁵ se présente comme une théorie sociale appropriée pour comprendre la première, alors que l'économisme²⁶ semble tout indiqué pour la seconde.

Mais il s'agit là de modèles abstraits. Pour appréhender la réalité concrète de la société capitaliste actuelle, ils sont d'un piètre secours. Dans ce type de société, un ensemble spécialisé d'institutions économiques s'est en quelque sorte détaché du champ social global. Le marché y opère en instrumentalisant les modèles culturels sur lesquels se fondent les rapports sociaux. Soumettant le système de valeurs sociales à la logique implacable et volontariste des intérêts individuels, le marché décontextualise et restructure constamment les paramètres culturels de la société. Sans être en suspens ou complètement dissous, ceux-ci ne règlent pas directement les interactions sociales, mais n'ont sur elles qu'un impact indirect, articulé aux impératifs du capital.

Le marché a toujours existé, certes, mais il a atteint avec le développement du capitalisme moderne une étendue, une autonomie et une influence qualitativement inégalées. Dans les sociétés capitalistes, il détermine le procès de travail, la distribution de presque tous les biens et services ainsi que l'investissement du surplus social (profits). Il ne détermine toutefois pas *directement* le mariage, la sexualité, la famille, les rapports politiques d'autorité et d'obligation pas plus que les hiérarchies symboliques de statut et de prestige. Ces différents types de relations sociales conservent des formes institutionnelles et des orientations normatives distinctes, encadrées par les normes implicites de la culture sociale globale.

Dans les sociétés capitalistes, le rapport entre l'économie et la culture est complexe. Participant des normes culturelles sans y être

25. Le culturalisme est une théorie sociale moniste qui réduit l'économie politique à la culture et la classe sociale au groupe de statut. Honneth, *op. cit.* me semble souscrire à pareille théorie.

26. L'économisme est une théorie sociale moniste qui réduit la culture à l'économie politique et le groupe de statut à la classe sociale. On a souvent dit, à tort, que le marxisme souscrit à une telle théorie.

tout à fait subordonné, le marché capitaliste entretient avec elles des liens ambigus. Il s'impose par leur entremise tout en contribuant à leur reconfiguration. Bien que pénétrées de l'ordre culturel ambiant, les institutions économiques capitalistes n'y sont pas tout à fait astreintes, pas plus qu'elles n'en contrôlent les manifestations.

Il est clair que l'économie de marché influence fortement les rapports sociaux non marchands, mais cette influence est indirecte. En principe, les sphères non marchandes ou non spécifiquement économiques d'activité sociale jouissent d'une certaine autonomie tant à l'égard du marché que les unes par rapport aux autres. En pratique, ça peut ne pas être le cas, et le niveau véritable d'influence du marché sur les autres domaines de la vie sociales constitue une question essentiellement empirique que seule l'analyse des conditions concrètes peut élucider. L'inverse cependant est beaucoup plus évident : dans les sociétés capitalistes, le marché, et la sphère économique plus généralement, disposent d'une autonomie considérable à l'égard du politique et du droit, bien que cela puisse varier d'un régime à l'autre. La social-démocratie keynésienne a bien tenté de recourir au politique pour « apprivoiser » le marché, mais aujourd'hui, alors qu'un capitalisme mondialisant, néolibéral et postkeynésien étend largement son emprise, l'autonomie et l'influence du marché ne font aucun doute.

Le fin mot de l'histoire, on l'aura compris, c'est que la société capitaliste est structurellement différenciée. L'institutionnalisation de rapports économiques spécialisés permet aux processus de distribution économique d'opérer indépendamment des structures de prestige. Le statut et la position de classe cessent de correspondre dès que le marché instrumentalise le système de valeurs et la norme culturelle qui guident les rapports sociaux non marchands. La structure de classes ne coïncide plus aussi parfaitement avec la hiérarchie de statuts, même si l'une et l'autre continuent de s'influencer mutuellement. Comme le marché ne constitue pas le seul mécanisme de régulation morale et que la distribution économique ne dépend pas exclusivement de critères de statut, la position qu'occupe l'individu sur le marché ne saurait dicter son statut social, pas plus que son statut n'est garant de sa position de classe. Aussi certaines valeurs ou règles culturellement ancrées qui résisteraient aux impératifs du marché peuvent empêcher certaines injustices distributives de se transformer pleinement en blessure identitaire, tout comme des institutions économiques relativement autonomes peuvent faire que des manquements à la dignité des individus ne se traduisent pas, du coup, en injustices économiques.

L'affaire est entendue. L'appréhension de la société capitaliste ne peut manifestement pas reposer que sur la prise en compte d'une seule dimension de la vie sociale. Les aléas du culturel ne donnent pas à comprendre les modalités de la domination économique, pas plus que

l'économique ne permet de saisir toute la complexité du système de valeurs et de la norme culturelle. La position de classe n'autorise pas à conclure sur le statut social des individus et vice-versa. Les injustices économiques, enfin, ne résultent pas nécessairement de blessures identitaires, pas plus que l'inverse.

À l'évidence, une approche qui permettrait de lier globalement différenciation, divergence et interaction fait encore défaut. C'est que le défi n'est pas simple. Comment théoriser le divorce entre classe sociale et groupe de statut de même que les interactions causales qui continuent de les lier ? Comment rendre les rapports complexes entre l'injustice économique et l'infamie d'exclusions sociales perpétrées en raison de différences identitaires, comment saisir à la fois leur irréductibilité conceptuelle, leur divergence empirique et leur inter-pénétration ? Comment, enfin, réconcilier tout cela sans élargir en même temps le fossé qui semble avoir séparé la volonté de reconnaissance identitaire des revendications en faveur d'une plus grande justice distributive ?

Il y a deux réponses possibles à ces questions. Toutes deux mettent l'accent sur une certaine forme de dualisme²⁷. La première s'objective dans une approche qui table sur ce qu'il conviendrait d'appeler un « dualisme essentiel », lié à la nature fondamentale de l'économie et de la culture. La seconde prend appui sur un « dualisme perspectiviste » qui invite l'analyse à adopter de manière interactive soit la perspective de la redistribution, soit celle de la reconnaissance identitaire.

27. Il y a une troisième possibilité dont je ne traiterai pas ici. Il s'agit de ce qu'on pourrait appeler une forme « d'antidualisme déconstructif ». Cette approche rejette complètement et cherche à déconstruire la dichotomie culture/économie. Ses tenants soutiennent au contraire que la culture et l'économie sont si profondément interreliées qu'il ne sert à rien de les distinguer. La société capitaliste est tellement monolithique que tout combat mené contre un aspect ou un autre de la vie sociale menace nécessairement l'ensemble. Par conséquent, il est illégitime, inutile et contre-productif d'opérer quelque distinction que ce soit entre injustice économique et blessure identitaire. À mon avis, cette vision des choses est mal fondée. D'une part, prétendre que toutes les injustices et tous les correctifs qu'on peut y apporter sont simultanément économiques et culturels évacue à tort la divergence bien réelle qui existe entre position de classe et statut social. D'autre part, voir dans le capitalisme un système monolithique d'oppressions qui interagissent c'est ne pas tenir compte de sa complexité inhérente et du procès de différenciation structurelle qui y opère. Pour un exemple d'antidualisme déconstructif, voir : Iris Marion Young, « Unruly Categories : A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory », *New Left Review*, n° 222, mars-avril 1997, p. 147-160 et Butler, *op. cit.* Voir aussi mes répliques : Nancy Fraser, « A Rejoinder to Iris Young », *New Left Review*, n° 223, mai-juin 1997, p. 126-129 ; Fraser, « Heterosexism... », *op. cit.*

Dans l'analyse fondée sur le dualisme essentiel, la redistribution et le désir de reconnaissance identitaire renvoient à des « sphères de justice » différentes. La première recouvre tout ce qui a trait aux rapports de production et donc au domaine économique de la société ; la seconde se rapporte à toute relation sociale non ou extraéconomique et donc relève du domaine culturel. Ainsi, lorsque la situation analysée implique des questions économiques, telles que, par exemple, la structure du marché de la main-d'œuvre, c'est de justice distributive qu'il s'agit et on se doit alors d'être sensible à l'impact des structures et institutions économiques sur la position économique relative des acteurs sociaux. Si, au contraire, il s'agit plutôt de questions culturelles, telles que, par exemple, la représentation de la sexualité féminine à la télévision, l'analyse opère alors dans l'ordre de l'identitaire et c'est sur l'impact de la norme culturelle institutionnalisée sur le statut social des individus qu'il devient nécessaire de se pencher.

Le dualisme essentiel peut sembler préférable à l'économisme et au culturalisme, mais il reste inadéquat, tant conceptuellement que politiquement. Conceptuellement, sa tendance à opposer l'économique et le culturel est problématique. La chose a été amplement démontrée dans les pages précédentes : l'un et l'autre interagissent et s'interpénètrent ; faire comme s'il s'agissait de deux univers parallèles conduit analytiquement à dénaturer la réalité sociale. En termes pratiques, le problème que ce dualisme pose n'est pas moins important : en dichotomisant l'économique et le culturel, il découple les injustices culturelles des injustices économiques, les luttes culturelles des luttes sociales et en appelle à des mobilisations politiques séparées sur des questions isolées qui relèvent *a priori* de l'économique ou du culturel. C'est là une démarche pour le moins improductive, aux antipodes de l'alternative qu'il est nécessaire de développer. Le dualisme essentiel n'est pas une solution, mais un symptôme du problème qu'il faut régler. Il reflète, mais n'interpelle pas de manière critique, les différenciations institutionnelles du capitalisme moderne.

Un attitude véritablement critique dans ce cas consiste à chercher derrière les apparences formelles les liens cachés entre le désir de contrer les injustices socio-économiques et la volonté de reconnaissance identitaire. Il faut pour cela rendre visible et soumettre à l'analyse critique autant le filigrane de processus qui semblent se révéler d'abord comme économiques que celui de processus qui se présentent à première vue comme culturels. Chaque pratique doit être considérée simultanément dans ses dimensions économiques et culturelles – bien que pas nécessairement en proportions égales ; chacune doit être évaluée du point de vue de deux perspectives différentes. En cela réside la logique analytique du dualisme perspectiviste.

Suivant cette logique, les problématiques de redistribution et de reconnaissance identitaire n'ont pas à coïncider *a priori* avec l'économie ou avec la culture. Elles s'offrent plutôt comme deux perspectives analytiques qui peuvent s'appliquer indifféremment à l'une et à l'autre, de manière critique et contre tout présupposé idéologique. Ainsi on peut avoir recours à la perspective identitaire pour identifier les dimensions culturelles de ce qui est habituellement posé comme des politiques de redistribution économique. L'analyse des normes et interprétations sous-jacentes aux programmes d'aide sociale, par exemple, permet d'évaluer les effets que l'inégalité redistributive institutionnalisée peuvent avoir sur l'identité et le statut social des femmes qui sont soutiens de famille²⁸. Inversement, on peut faire appel à la perspective de la redistribution pour mettre en relief les dimensions économiques de questions normalement liées au problème de la reconnaissance identitaire. Le tribut social souvent très lourd que doivent être prêts à payer les homosexuels et les lesbiennes pour affirmer leur identité particulière en dit long quant aux effets du mépris et de l'ostracisme identitaires auxquels ils sont confrontés, sur leur position relative dans l'échiquier économique²⁹. En fait, le dualisme perspectiviste permet de juger de la justice et de l'équité de quelque pratique sociale que ce soit, peu importe son lieu institutionnel, peu importe aussi qu'elle procède de points de vue normatifs analytiquement distincts. Ce qui importe surtout, c'est de savoir si la pratique en question remplit ou non les conditions objectives et les conditions intersubjectives de participation paritaire.

Le dualisme perspectiviste ne présente que des avantages en ce qu'il dépasse toutes les faiblesses analytiques, conceptuelles et pratiques qui résultent de la polarisation de l'économique et du culturel, de la distribution et de l'identitaire, de la position de classe et du statut social. De toutes les approches sociothéoriques évoquées ici, il est seul à pouvoir conceptualiser les difficultés pratiques qui peuvent surgir dans les luttes politiques pour la justice économique et la reconnaissance de la différence identitaire. En concevant l'économique et le culturel comme des ordres sociaux différenciés qui

28. Voir : « Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation » et « Struggle Over Needs » dans *Unruly Practices : Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989. Voir aussi : Nancy Fraser et Linda Gordon, « A Genealogy of "Dependency": Tracing A Keyword of the U.S. Welfare State », *Signs*, vol. 19, n° 2, hiver 1994, p. 309-336.

29. Pour une discussion en profondeur de cette question, voir : Jeffrey Escoffier, « The Political Economy of the Closet : Toward an Economic History of Gay and Lesbian Life Before Stonewall » dans Jeffrey Escoffier (dir.), *American Homo : Community and Perversity*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 65-79.

s'interpénètrent, ni les revendications redistributives, ni les revendications identitaires ne doivent être confinées à une sphère séparée. Au contraire, elles se recourent constamment de manière même à produire parfois certains effets inattendus ou non désirés. Les propositions qui visent à redistribuer le revenu à travers les programmes d'aide sociale, par exemple, ne sont pas sans interpréter et valoriser différentes activités («élever des enfants» par opposition à «travail salarié») tout en créant et hiérarchisant différentes positions subjectives («mères assistées sociales» par opposition à «contribuables»)³⁰. En d'autres mots, les revendications redistributives affectent invariablement le statut social et l'identité des individus et ce, en dépit du fait qu'elles soient bien intentionnées et cherchent à créer un meilleur équilibre socio-économique entre pauvres et nantis. Les prestations d'aide sociale constituent l'exemple classique de cet état de fait. Bien qu'elles représentent la forme la plus directe et, en apparence, la plus généreuse de redistribution des ressources sociales, elles s'accompagnent souvent d'un stigmate social qui tend à déclasser les prestataires en les opposant aux travailleurs productifs et aux contribuables qui, eux, ne s'en remettent pas à l'État. Les programmes d'aide sociale «ciblent» les démunis et les sans-emploi non pas seulement à des fins de soutien matériel, mais aussi comme objets d'hostilité publique. Les politiques de redistribution peuvent ainsi conduire à une certaine forme d'ostracisme lorsque la norme culturelle dominante avilit l'objectif premier des réformes économiques. Il est important de bien comprendre ce phénomène afin de ne pas envenimer (involontairement) les conditions déjà pénibles d'exclusion alors même que c'est l'effet inverse qui est recherché. Les changements à l'État-providence, même les mieux avisés, resteront insignifiants s'ils ne s'accompagnent pas d'une volonté de transformation des mentalités. Autrement dit, il ne saurait y avoir de redistribution réussie sans une certaine sensibilité à l'égard du statut social et identitaire des individus concernés.

Toute cette analyse pourrait être reprise à l'envers avec le même résultat. Presque toutes les revendications identitaires ont un effet, voulu ou non, sur la redistribution des ressources matérielles. Les propositions qui ont pour but de mettre un terme ou à tout le moins d'atténuer l'emprise androcentrique de la norme culturelle dominante peuvent aussi agir au détriment des individus qui ont le plus à gagner de la transformation d'un rapport de force qui n'a de cesse d'avantager les hommes. Que l'on pense, par exemple, aux campagnes contre la prostitution et l'industrie de la pornographie menées dans le

30. Voir : Nancy Fraser, « Clintonism, Welfare, and the Antisocial Wage : The Emergence of a Neoliberal Political Imaginary », *Rethinking Marxism*, vol. 6, n° 1, 1993, p. 9-23.

but de revaloriser le statut de la femme ; la position économique de celles qui dépendent de ces activités pourrait en être affectée de manière négative. Que l'on pense aussi aux politiques qui visent à n'imputer aucune responsabilité dans les cas de divorce ; là encore plusieurs femmes en pâtissent et se retrouvent perdantes aux mains de réformes qui cherchaient à rehausser leur statut social³¹. Certaines revendications identitaires, enfin, n'auront jamais qu'une portée purement symbolique. Dans les cas où les disparités socio-économiques entre nantis et démunis sont tellement énormes, la reconnaissance de la différence n'est souvent que vains mots et gestes vides³². Dans pareils contextes, la volonté de reconnaissance identitaire risque bien d'être nulle et non avenue si elle ne s'accompagne pas aussi d'une volonté réelle de transformer la donne économique.

Quelle que soit la perspective adoptée, quelle que soit la dynamique considérée, l'important, dans tous les cas, c'est de penser de manière intégrée. Une politique d'équité salariale restera incomplète si elle n'interpelle pas aussi les mentalités qui continuent de n'octroyer aucun prestige ou très peu de valeur sociale aux occupations où les femmes se retrouvent en grand nombre. Seule une approche qui peut combattre la dévalorisation du « féminin » à l'intérieur de l'économie (et ailleurs) peut prétendre répondre à la fois aux exigences de la redistribution et d'une véritable reconnaissance identitaire.

CONCLUSION

Comment peut-on développer un programme cohérent qui sache intégrer les impératifs de la justice économique et ceux de la volonté identitaire ? De quoi doit être composé un cadre d'analyse et d'engagement politique qui allie ce qui reste valable dans la vision socialiste et ce qui semble attrayant dans la vision « postsocialiste » du multiculturalisme ?

Ce sont là des questions clés qui sont au cœur de la tension politique actuelle des sociétés modernes. Ne pas y répondre adéquatement c'est courir le risque de ne pas instituer des arrangements sociétaux si nécessaires au redressement des injustices économiques et culturelles qui affectent nos sociétés. L'approche intégrative proposée ici se veut un premier pas vers la conceptualisation de tels arrangements.

31. Voir : Lenore Weitzman, *The Divorce Revolution : The Unexpected Social Consequences for Women and Children in America*, New York, The Free Press, 1985.

32. Je dois à Steven Lukes d'avoir attiré mon attention sur cette réalité.