

La reconnaissance : une question de justice ? Une critique de l'approche de Nancy Fraser

Hervé Pourtois

Volume 28, numéro 3, 2009

La politique de la reconnaissance et la théorie critique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/039008ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/039008ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pourtois, H. (2009). La reconnaissance : une question de justice ? Une critique de l'approche de Nancy Fraser. *Politique et Sociétés*, 28(3), 161–190. <https://doi.org/10.7202/039008ar>

Résumé de l'article

Cet article examine dans quelle mesure la notion de reconnaissance peut renouveler ou enrichir la réflexion normative sur la justice. La discussion des thèses de Nancy Fraser sur la question conduit à distinguer deux usages de la notion de reconnaissance. Le premier se réfère à l'analyse des causes culturelles de certaines injustices. Le second sens, proprement normatif, identifie un type d'exigence de justice susceptible de fonder l'évaluation de situations et d'orienter l'action publique. Si elle peut se fonder sur l'idée de participation paritaire à la vie sociale introduite par Nancy Fraser, on ne peut toutefois, contre ce que cette dernière prétend, en dégager les implications sans une réflexion sur les présuppositions identitaires et psychologiques de celle-ci.

LA RECONNAISSANCE: UNE QUESTION DE JUSTICE ?

UNE CRITIQUE DE L'APPROCHE DE NANCY FRASER

Hervé Pourtois
Université catholique de Louvain
herve.pourtois@uclouvain.be

La reconnaissance est un thème qui est devenu très présent dans les revendications portées par certains mouvements sociaux ainsi que dans les plaintes, parfois peu structurées, formulées par certains groupes ou acteurs qui s'estiment non ou mal « reconnus ». Elle semble dès lors être au cœur de luttes et de conflits sociaux importants, qu'ils aient pour protagonistes des minorités culturelles ou linguistiques, des organisations féministes, des associations d'homosexuels, des catégories socioprofessionnelles souffrant d'un déficit d'image, etc. Dans le même temps, au cours de ces deux dernières décennies, on a assisté à l'émergence de travaux en philosophie et en sciences sociales qui ont fait de la reconnaissance une catégorie, parfois la catégorie centrale, de l'analyse des transformations sociales et des enjeux éthiques et politiques de celles-ci. Les œuvres de Charles Taylor et d'Axel Honneth, toutes deux adossées à une relecture de Hegel, ont, sans conteste, marqué l'amorce de cet intérêt théorique pour le thème de la reconnaissance. C'est dans le contexte de cette double évolution, sociopolitique et académique, qu'a surgi une question, qui retiendra ici notre intérêt : dans quelle mesure la notion de reconnaissance est-elle utile pour renouveler ou enrichir la réflexion philosophique normative sur la justice ? Une lecture attentive des revendications sociopolitiques qui l'invoquent et une prise en compte des travaux qui la prennent pour objet central d'analyse ne devraient-elles pas conduire à interroger l'approche distributive des questions de justice qui semblait s'être imposée à la suite de l'œuvre de John Rawls ? N'impliqueraient-elles pas aussi une prise de distance vis-à-vis de l'approche procédurale développée dans le sillage habermassien ? Ou, à tout le moins, la notion de reconnaissance n'apporte-t-elle pas un complément utile aux visions distributives ou procédurales de la justice, qui manqueraient précisément cette dimension de la justice ?

La contribution la plus intéressante à ce jour sur ces questions a été développée par Nancy Fraser, notamment à l'occasion du dialogue critique qu'elle noué avec Axel Honneth¹. C'est à travers une lecture critique de cette contribution que nous souhaiterions apporter quelques éléments de réponse à la question posée. Nous présenterons d'abord la conception « bidimensionnelle » de la justice sociale défendue par Nancy Fraser. Ensuite, nous introduirons une distinction entre deux niveaux d'analyse au sein de la réflexion normative sur la justice. Elle nous servira à interroger les thèses avancées par Nancy Fraser et nous conduira à identifier deux usages possibles, mais non mutuellement exclusifs, de la notion de reconnaissance, en fait deux concepts de celle-ci. Le premier est analytique et se rapporte à l'examen des *causes* des injustices. Ce sera l'objet de la troisième section. Nous voudrions y montrer que la notion de reconnaissance n'a qu'une fécondité heuristique très limitée pour une appréhension des facteurs générant des injustices, mais qu'en revanche elle est essentielle pour penser les conditions d'une action politique sur ces facteurs. Le second usage du concept de reconnaissance que nous distinguerons est proprement normatif au sens où il se rapporte aux *principes* de justice à l'aune desquels on peut évaluer des situations, des pratiques ou des institutions. Ce sera l'objet de la quatrième section. Nous voudrions y préciser que la reconnaissance peut être une exigence de justice dérivée d'un principe général de participation égalitaire à la vie sociale (voir ci-dessous section « *What is wrong with misrecognition?* »), mais que, contrairement à la position défendue par Nancy Fraser, elle n'exclut nullement les considérations identitaires (section « Une conception non identitaire de la reconnaissance est-elle possible ? ») dès que les injustices liées à la reconnaissance sont traitées dans un cadre dialogique (section « Un tournant dialogique pour la politique de la reconnaissance ? »).

1. Voir : Nancy Fraser, 2001, « Recognition without Ethics ? », *Theory, Culture & Society*, vol. 18, n^{os} 2-3, p. 21-42 ; Nancy Fraser, 2003, « Social Justice in the Age of Identity Politics » et Nancy Fraser, 2003, « Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth », dans *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, sous la dir. de Nancy Fraser et Axel Honneth, London, Verso, p. 7-109 et 198-236 ; Nancy Fraser, 2005, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution* [trad. Estelle Ferrarese], Paris, La Découverte.

Résumé. Cet article examine dans quelle mesure la notion de reconnaissance peut renouveler ou enrichir la réflexion normative sur la justice. La discussion des thèses de Nancy Fraser sur la question conduit à distinguer deux usages de la notion de reconnaissance. Le premier se réfère à l'analyse des causes culturelles de certaines injustices. Le second sens, proprement normatif, identifie un type d'exigence de justice susceptible de fonder l'évaluation de situations et d'orienter l'action publique. Si elle peut se fonder sur l'idée de participation paritaire à la vie sociale introduite par Nancy Fraser, on ne peut toutefois, contre ce que cette dernière prétend, en dégager les implications sans une réflexion sur les présuppositions identitaires et psychologiques de celle-ci.

Abstract. This article looks at whether the notion of recognition can renew or enrich the normative reflection on justice. The close examination of Nancy Fraser's theses on this topic leads to distinguish two meanings of this notion. The first one refers to the analysis of the cultural causes of certain injustices. The second one is normative: it identifies a type of requirement of justice on which can be based the evaluation of situations and of public action. In agreement with Fraser, this normative sense could rely on the idea of equal participation in the social life. But, unlike her claims, its implications should be laid on psychological and identity-related assumptions.

LE POINT DE VUE DE NANCY FRASER : UNE CONCEPTION BIDIMENSIONNELLE DE LA JUSTICE SOCIALE FONDÉE SUR LA PARTICIPATION PARITAIRE

Fidèle à l'esprit de la théorie critique de la société, Nancy Fraser ancre sa démarche dans une analyse des luttes sociales, l'élucidation de leurs approches de l'injustice devant offrir, en négatif, les bases d'une réflexion normative sur la société. Ce faisant, elle constate que les mouvements sociaux contemporains semblent se structurer autour de deux types d'enjeux distincts: la redistribution et la reconnaissance. Les mouvements sociaux les plus anciens et les plus familiers, confrontés à l'exploitation ou à l'exclusion socioéconomique, formulent en effet des revendications relatives à « une plus juste distribution des ressources et de la richesse ». C'est dans cette veine que s'inscrivent les luttes du mouvement ouvrier dès le XIX^e siècle et la dénonciation actuelle des inégalités Nord-Sud. Parallèlement on a vu émerger, depuis quelques décennies, une « constellation » de mouvements sociaux dont les revendications sont de nature plus culturelle puisqu'elles mettent en cause l'assimilation de certains groupes ou de certaines pratiques aux normes culturelles dominantes. Le thème d'une « politique de la reconnaissance » est souvent mentionné pour

rendre compte de cette nouvelle constellation. On y rangera, de manière parfois quelque peu hétéroclite, le féminisme ou les revendications des minorités ethniques, culturelles ou sexuelles.

Sur le plan politique, cette dualité d'enjeu prend souvent la forme d'une bipolarité : celle-ci se manifeste par la méfiance mutuelle que nourrissent la gauche culturelle et la gauche sociale, méfiance certes ancienne puisqu'elle caractérisait déjà les relations entre le mouvement ouvrier et les revendications des nationalités à l'aube du *xx*^e siècle. Sur le plan théorique, cette bipolarité semble aussi présente : elle se traduit par un partage assez marqué entre des analyses sociales centrées sur les questions socioéconomiques et d'autres centrées sur l'étude des mutations culturelles ou encore entre des approches distributives de la justice et des perspectives normatives axées sur la problématique de la formation de l'identité.

C'est bien évidemment ce volet théorique qui retient l'attention de Nancy Fraser. Elle y distingue le registre descriptif et explicatif de la « théorie sociale » du registre normatif de la « philosophie morale ». Dans l'un comme dans l'autre, la perspective distributive/socioéconomique devrait être articulée à la perspective de la reconnaissance/culturelle. Ainsi, dans le domaine de la théorie sociale, celui de l'analyse de la société, plus précisément encore de la structure et des transformations du capitalisme, le doublet conceptuel « redistribution-reconnaissance » permettrait de dépasser le réductivisme d'une part des approches strictement economicistes, en termes de classes, du capitalisme et d'autre part des approches strictement culturalistes, en termes de statut. Nous ne discuterons pas ici directement le « dualisme perspectiviste » que Fraser entend promouvoir dans ce domaine. Ce qui retient notre attention, c'est plutôt, nous l'avons dit, le second registre théorique dont elle traite, celui de la « philosophie morale ». À ce niveau, le doublet conceptuel « redistribution-reconnaissance » doit être vu comme le fondement d'une conception bidimensionnelle de la justice sociale. C'est ce point de vue que nous voudrions tenter d'explicitier et d'examiner.

La thèse principale défendue par Nancy Fraser est qu'une théorie de la justice ne doit pas choisir entre le paradigme de la reconnaissance ou celui de redistribution, mais considérer qu'il y a deux aspects essentiels, irréductibles, de la justice sociale. Elle s'oppose ainsi, d'un côté, à ceux qui contestent que la reconnaissance pourrait être une exigence de justice ou qui encore la considèrent comme un bien à distribuer² et, de l'autre, à ceux qui interprètent

2. Michael Walzer, 1983, *Spheres of Justice*, Oxford, Martin Robertson.

la justice en termes de pures demandes de reconnaissance³. Il faudrait refuser ces deux réductivismes pour intégrer le point de vue de la reconnaissance et celui de la redistribution dans le cadre d'une conception intégrée, « bidimensionnelle » de la justice. Celle-ci repose sur un principe fondamental de participation égalitaire à la vie sociale dans ses différentes dimensions. Or, souligne Nancy Fraser, une participation paritaire suppose tout à la fois l'accès de chacun à des ressources matérielles et l'accès à une certaine forme de reconnaissance. Plus précisément, selon elle, la justice sociale repose sur une « condition objective » et sur « une condition intersubjective ». La première demande que « les ressources matérielles soient distribuées de manière à assurer aux participants l'indépendance et la possibilité de s'exprimer » et « bannit les formes d'inégalité matérielle et de dépendance économique qui font obstacle à la parité de participation ». Quant à la « condition intersubjective », elle « 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 associées⁴. »

Pour comprendre la signification de cette conception « bidimensionnelle » de la justice ainsi que pour la justifier, il importerait toutefois de procéder à un déplacement dans l'approche de la problématique de la reconnaissance. C'est là la seconde thèse de Nancy Fraser, celle-là même qui soutient la première. À l'intérieur d'une réflexion normative sur la justice sociale, la reconnaissance ne devrait pas être considérée comme une condition de la réalisation de soi ou de la formation de l'identité individuelle. Il s'agirait plutôt de l'analyser comme une condition de la participation paritaire à la vie sociale⁵. C'est précisément cette thèse qu'il nous faut examiner, car c'est elle qui fonde celle de la dualité normative ainsi que d'autres thèses qui en découlent⁶. Quel est donc précisément le sens du déplacement qu'elle préconise ?

3. Axel Honneth, 2003, « Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser », et Axel Honneth, 2003, « The Point of Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder », dans *Redistribution or Recognition?...*, *op. cit.*, p. 110-197 et 237-267.

4. Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale...*, p. 54.

5. Fraser, « Social Justice in the Age of Identity Politics », p. 27 ss.

6. On mentionnera deux autres thèses explicitement formulées par Nancy Fraser (« Social Justice in the Age of Identity Politics », p. 47 ss):

a) La question de savoir si une revendication de reconnaissance peut être considérée comme exprimant une demande de justice légitime au regard du principe de « participation paritaire » ne peut être tranchée que

La plupart des travaux théoriques, qui comme ceux de Charles Taylor ou d'Axel Honneth tentent de penser les implications politiques de la reconnaissance, prennent appui sur la thèse que celle-ci est essentielle à la formation de l'identité individuelle. Charles Taylor⁷ affirme que l'épanouissement de l'individu suppose la confirmation sociale que lui apportent d'autres qui comptent et pour qui il compte. De son côté Axel Honneth⁸, partant d'une analyse des expériences du mépris, pose que l'intégrité de l'individu réside dans la possibilité de développer un rapport à soi, ce qui présuppose des relations de reconnaissance, qui prennent d'ailleurs des formes différentes – amour, respect ou solidarité – à raison des dimensions du rapport à soi concernées : confiance en soi, respect de soi, estime de soi. Dans de telles perspectives, une politique de la reconnaissance devrait avoir pour ambition d'assurer à chacun des chances égales de former son identité et ce, en protégeant les bases sociales de reconnaissance nécessaires à cet effet. Ainsi, Charles Taylor soutiendra, dans cet ordre d'idées, des mesures de protection des identités culturelles. De son côté, Axel Honneth insistera sur l'importance d'une participation à la division sociale du travail comme condition de l'estime sociale et donc de l'estime de soi.

L'originalité de la position de Nancy Fraser réside dans sa volonté d'abandonner de telles visions identitaires de la reconnaissance pour leur préférer une vision fondée sur le statut social : la reconnaissance doit être considérée comme une condition nécessaire de l'accès à un statut social qui permette une participation égalitaire à la vie sociale. Autrement dit, il y a défaut de

dialogiquement, par la délibération démocratique. Celle-ci n'est toutefois possible que si les conditions minimales d'une participation paritaire sont satisfaites. Il y a donc circularité (non « vicieuse » mais « réflexive »). Nous reviendrons brièvement sur cette thèse à la dernière section de cet article.

b) La question de savoir si la reconnaissance (ou la redistribution) appelle des politiques de traitement identique ou de traitement différencié ne peut être résolue que pragmatiquement, en fonction du type d'obstacle à la participation paritaire qu'il s'agit de surmonter.

7. Charles Taylor, 1992, « The Politics of Recognition », dans *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, sous la dir. d'Amy Gutman, Princeton, Princeton University Press, p. 25-73. [Traduction française : Charles Taylor, 1994, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, coll. « Champs ».]
8. Voir Axel Honneth, 1992, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. [Traduction française (P. Rusch), Axel Honneth, 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, coll. « Passages »]; Axel Honneth, 1999, « Intégrité et mépris. Principes fondamentaux d'une morale de la reconnaissance », *Recherches sociologiques*, vol. 30, n° 2, p. 11-22.

reconnaissance lorsque et seulement lorsque des modèles culturels institutionnalisés dans la société empêchent des individus ou des groupes de jouir d'un statut social qui les consacre comme égaux à tout autre individu ou groupe dans la participation à la vie sociale. Ce n'est que dans de tels cas que le défaut de reconnaissance doit être considéré comme une injustice.

Dans une telle perspective, les souffrances psychiques ou les malaises identitaires vécus par les groupes ne seraient plus, comme tels, des injustices. Ils concernent en effet les conditions de la réalisation de soi, de poursuite d'une vie bonne. Et dans une société libérale moderne, les pouvoirs publics n'ont pas à intervenir dans ce domaine. Ils doivent plutôt assurer les conditions d'une autonomie égale des individus dans la participation à la vie sociale. Et c'est seulement en tant qu'obstacles à une telle participation que des dénis de reconnaissance devraient être considérés comme des injustices, appelant dès lors une réponse politique.

Une conséquence importante du déplacement auquel procède Nancy Fraser concerne les politiques de multiculturalisme. Contrairement à ce que pourrait soutenir un Charles Taylor, par exemple, la protection des formes culturelles menacées ou minoritaires ne serait pas une conséquence nécessaire d'une politique de la reconnaissance. Certes, la perte ou la disparition de certaines pratiques culturelles peut être vécue douloureusement par ceux qui en sont les victimes, elle peut engendrer des souffrances psychiques en raison du processus de désaffiliation ou d'anomie qui en résulte. On ne pourrait cependant pas pour autant considérer qu'il y aurait là une injustice, à laquelle devrait répondre une politique de protection de formes culturelles menacées. Nancy Fraser ne rejette bien sûr pas en bloc de telles politiques multiculturelles. Mais, à ses yeux, elles ne sont justifiées que lorsqu'elles sont nécessaires pour assurer les conditions d'une participation égale à la vie sociale. Aussi, la protection et la mise en valeur du patrimoine et des traditions propres à une minorité culturelle peuvent-elles contribuer à lutter contre des formes de mésestime et de rejet dont ses membres font l'objet et qui les empêchent d'être traités comme des égaux dans les interactions sociales ou dans l'accès à certains emplois ou fonctions. À l'inverse, il faut aussi admettre que, dans d'autres cas, la garantie de statut égal demande plutôt une non-prise en compte des différences culturelles (par exemple lorsqu'il s'agit de lutter contre des stéréotypes qui suscitent des discriminations à l'embauche) ou parfois même une déconstruction de représentations culturelles traditionnelles (par exemple lorsqu'elles sont discriminatoires à l'égard des femmes). L'approche de la reconnaissance en termes de statut impliquerait donc une justification beaucoup plus prudente des politiques multiculturalistes, qui présenterait deux avantages. D'une part, elle éviterait

les effets de réification et d'enfermement identitaires qui sont engendrés par des approches exclusivement axées sur la protection et la préservation des identités. D'autre part, la subsumption de la reconnaissance à un impératif statutaire de participation paritaire réduirait les occasions de conflits entre les exigences intersubjectives et les exigences « objectives » de la justice sociale distributive.

Le déplacement théorique opéré par Nancy Fraser offrirait ainsi un cadre qui remettrait à leur juste place les revendications de reconnaissance dans un monde où la question de l'accès aux ressources matérielles devrait préoccuper au moins autant, sinon davantage, ceux qui se soucient de justice sociale. Le risque des approches identitaires est en effet de négliger cette question centrale ou de la considérer comme seconde, comme semble le faire Axel Honneth lorsqu'il propose de lire les conflits socioéconomiques comme des luttes pour la reconnaissance. Dans le moins pire des cas, l'approche identitaire conduirait à une « schizophrénie philosophique⁹ » : d'un côté, les revendications de reconnaissance s'appuieraient sur des considérations identitaires impliquant une référence à des conceptions de la vie bonne tandis que, de l'autre côté, les revendications de redistribution excluraient une telle référence en s'appuyant sur une conception du juste, de l'égal respect de l'autonomie. Cette double référence poserait toutefois des problèmes de cohérence qui se manifesteraient lorsque des revendications de reconnaissance entrent en conflit avec des revendications de redistribution. À l'inverse, l'approche en termes de statut permettrait de référer les unes et les autres au socle normatif commun de la participation paritaire, socle susceptible d'être accepté par des individus ayant des conceptions différentes de la vie bonne. Du coup, on éviterait un douloureux dilemme : soit accepter toutes les demandes de reconnaissance identitaire, au risque de faire passer à l'arrière-plan la justice socioéconomique ; soit renoncer à prendre au sérieux une quelconque forme de demande de reconnaissance, au risque de demeurer aveugle à l'injustice qui la suscite.

L'intention affichée par Nancy Fraser de combattre un repli philosophique identitaire et un désintérêt pour les questions de justice socioéconomique, tout en les articulant à celles de la reconnaissance, est légitime. Mais elle ne suffit évidemment pas à valider le cadre théorique alternatif qu'elle entend placer à la base de la réflexion normative sur la justice ni, en particulier, une lecture de la reconnaissance en termes de statut. Cette lecture mériterait un examen plus approfondi. Nous le tenterons dans la suite de cet article.

9. Fraser, « Recognition without Ethics ? », p. 32.

L'IDÉE DE RECONNAISSANCE DANS LA RÉFLEXION SUR LA JUSTICE : DEUX NIVEAUX D'ANALYSE

La reconnaissance est-elle une exigence de justice ? À tout le moins, la notion de reconnaissance est-elle essentielle à une réflexion normative sur la justice ? Et cela demande-t-il, comme le souligne Nancy Fraser, que l'on pense la reconnaissance en termes de statut plutôt qu'en termes identitaires ? Pour répondre à ces questions, il importe d'explicitier et de discuter davantage le sens des thèses et la portée des arguments produits par Nancy Fraser. Mais avant d'y venir, il nous paraît nécessaire, pour la structuration de notre propos, d'introduire une distinction essentielle.

Lorsque l'on examine la fécondité possible de la notion de reconnaissance pour la réflexion sur la justice sociale, il y a lieu de distinguer deux niveaux d'analyse auxquels pourraient correspondre deux usages différents de cette notion. Si à la suite de Nancy Fraser et d'autres, on considère que la réflexion normative sur la justice doit élucider les formes que devrait prendre une action politique visant à réduire les injustices, alors une telle réflexion doit en effet affronter deux types de questions.

- a) Quelles sont les *causes de l'injustice* ? Quels sont les facteurs économiques, culturels, politiques, etc. qui contribuent à produire ou à reproduire l'injustice que l'on dénonce ? Une réflexion normative sur la justice doit traiter de ces questions dès qu'elle entend préciser les formes et les conditions des politiques qu'il faudrait mettre en place, les choses qu'il faudrait changer, pour rendre la société plus juste. Même si elle a des implications pratiques évidentes, l'analyse des causes de l'injustice s'inscrit toutefois dans une démarche à vocation descriptive et explicative qui doit s'appuyer sur les apports des sciences sociales. Celle-ci doit être complétée par une démarche d'évaluation visant à établir pourquoi une situation peut être jugée injuste.
- b) Quelles sont les *raisons de l'injustice* ? Pour quelle(s) raison(s) estime-t-on que la situation que l'on dénonce est injuste ? Quel est le principe, la valeur ou la conception de la justice qui sous-tend notre évaluation négative de la situation, qui nous conduit à y identifier un dommage et qui justifierait une action publique visant à l'éradiquer ou à le compenser ? Lorsque l'on pose ce type de question, on s'inscrit clairement dans un registre évaluatif, celui d'une réflexion proprement normative sur les principes de l'action publique.

Dans sa défense de la reconnaissance comme une question de statut social, Nancy Fraser se situe tour à tour à chacun de ces niveaux, sans toutefois que cela soit explicite. D'une part, en

effet, elle pose que la (non)reconnaissance est une catégorie qui recouvre un type de causes des injustices qui a souvent été négligé par certains courants de la tradition marxiste : il s'agit, en gros, des causes culturelles qui sont distinctes des causes économiques tout en pouvant y être articulées. Cette approche étiologique des injustices est analytiquement dépendante d'une théorie de la société qui attribue un pouvoir explicatif à la notion de reconnaissance. D'autre part, cette auteure présente aussi la notion de reconnaissance comme une exigence de justice distincte des exigences relatives à la distribution des ressources ou à la protection des libertés fondamentales. Dans cette perspective, la reconnaissance n'est plus un concept analytique, mais un standard d'évaluation morale des situations et des pratiques. Il y a donc pour le moins une ambivalence, peut-être même une confusion, quant au sens et à la place de la notion de reconnaissance dans une réflexion sur la justice.

Dans la suite de notre analyse, nous passerons en revue les deux niveaux de questionnement distingués afin d'examiner dans quelle mesure les thèses sur la reconnaissance défendues par Fraser peuvent s'y rapporter de manière pertinente.

LE DÉFAUT DE RECONNAISSANCE COMME CAUSE D'INJUSTICES

Tentons d'abord de préciser en quel sens la conception de la reconnaissance présentée par Nancy Fraser pourrait contribuer à une analyse de causes des injustices (voir ci-dessous « Modèles culturels et "normes de reconnaissance" »). Nous formulerons ensuite trois observations critiques à ce sujet (voir « Trois observations critiques »).

Modèles culturels et « normes de reconnaissance »

Devant une situation que l'on considère injuste, les inégalités hommes-femmes dans l'accès à certains emplois, par exemple, on peut tenter d'établir une analyse des facteurs qui génèrent ces inégalités, qui les ont produites et qui contribuent à les reproduire. C'est en effet en s'efforçant d'agir sur ces facteurs que l'on pourra éventuellement remédier à l'injustice.

Selon les thèses avancées par Nancy Fraser et d'autres auteurs, parmi ces facteurs doit figurer la non-reconnaissance comprise comme « subordination de statut », laquelle joue, au moins dans certains cas, comme celui des inégalités de genre, un rôle déterminant. Le défaut de reconnaissance proviendrait du fait que le statut social de la personne est déterminé par « des modèles cultu-

rels institutionnalisés qui l'empêchent de participer sur une base paritaire à la vie sociale¹⁰». La non-reconnaissance est donc ici analysée comme une *cause* de l'injustice : si les femmes n'ont pas les mêmes chances que les hommes d'accéder à certains emplois c'est parce que certains stéréotypes culturels institutionnalisés contribuent à accréditer socialement la thèse que leur statut social est d'être vouée prioritairement aux activités domestiques et de soin (*care*). Et ces facteurs culturels opéreraient de manière relativement indépendante des facteurs proprement économiques. L'intérêt théorique de la conception de la reconnaissance comme statut serait donc qu'elle met en lumière *ce type de facteur culturel d'injustice* dont l'importance aurait souvent été sous-estimée ou subordonnée dans des approches davantage concentrées sur les facteurs économiques. Pour reprendre le vocabulaire rawlsien, on pourrait dire que la «structure de base de la société» comprend aussi certains stéréotypes culturels : ceux qui sont «institutionnalisés» de manière durable et qui conditionnent fortement les rapports sociaux. Et si de tels stéréotypes sont sources d'injustice, il importe d'agir sur eux, de les problématiser, de les renverser, comme on pourrait agir, certes par des voies différentes, sur la structure économique de la société. Une meilleure connaissance des causes structurelles des injustices devrait permettre de mieux lutter contre celles-ci.

Adoptant un «dualisme perspectiviste», Nancy Fraser avance qu'il serait tout aussi réducteur de limiter l'analyse des causes de l'injustice aux facteurs économiques que de la centrer sur les seuls aspects culturels. Les uns comme les autres sont importants et interagissent. Et on ne peut même pas considérer qu'il y aurait dans la société deux zones d'influence, l'économie et la culture, qui causeraient des injustices distinctes : économiques d'un côté et culturelles de l'autre. Bien au contraire, toute situation d'injustice devrait être analysée sous l'angle de ses déterminants économiques et culturels qui, très souvent, se renforcent mutuellement¹¹. Il est en effet très rare qu'une injustice ait une origine purement culturelle ou purement économique, même si l'un ou l'autre type de facteur peut être prépondérant. Ainsi, la situation de la classe ouvrière au XIX^e siècle est bien évidemment déterminée par la place qu'elle occupe dans les rapports de production et l'état des forces productives au sein du système capitaliste. Mais il ne faudrait pas pour autant négliger l'impact des modèles culturels qui instaurent un clivage entre travail manuel productif et travail intellectuel. Par ailleurs, les injustices de genre sont certes suscitées

10. Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics», p. 29. Cette citation et toutes celles dont l'original est en anglais sont des traductions libres.

11. *Id.*, p. 63.

par des modèles culturels androcentriques. Il ne faudrait pourtant pas oublier que le travail « reproductif » non rémunéré assuré par les femmes à l'intérieur de la sphère domestique a pu prendre la forme d'une exploitation qui a contribué, de manière occulte mais néanmoins bien réelle, au développement économique. Ici, comme dans la plupart des cas, l'analyse de l'injustice impose une vision bifocale.

En mettant l'accent sur les effets que peuvent produire les « modèles culturels institutionnalisés » sur la justice des situations, la réflexion de Nancy Fraser contribue à enrichir l'analyse des causes de l'injustice et des conditions de la justice. D'une part, elle met en lumière les facteurs culturels souvent négligés par les approches plus classiques de la justice sociale centrées sur les ressorts économiques. D'autre part, elle évite le piège culturaliste : d'abord en affirmant que les facteurs culturels interagissent avec les facteurs économiques, ensuite en notant que ce sont les effets modèles culturels *institutionnalisés* qu'il faut considérer, c'est-à-dire ceux qui sont inscrits dans « les rouages des institutions sociales ». Elle en trouve des exemples :

dans les lois du mariage qui excluent l'union de partenaires de même sexe parce qu'illégitime et perverse, dans les politiques d'aide sociale qui stigmatisent les mères célibataires comme des parasites sexuellement irresponsables et dans les pratiques de la police telles que le profilage racial, qui associent des individus racialisés à la criminalité. Dans chaque cas, l'interaction est régulée par un modèle institutionnalisé de valeurs culturelles qui constituent certaines catégories d'acteurs sociaux en modèles et d'autres en inférieurs ou déficients : être hétérosexuel est normal, être homosexuel est pervers ; les familles dont le chef est un homme sont légitimes, les familles dont le chef est une femme ne le sont pas ; les Blancs sont respectueux de la loi, les Noirs sont dangereux¹².

Ces exemples attestent que l'institutionnalisation de modèles culturels peut prendre des expressions diverses : tantôt une inscription juridique, tantôt une codification administrative, tantôt encore un ancrage informel dans des schèmes d'action ou dans des habitudes.

À la suite de James Tully¹³, on pourrait dire que ces « modèles culturels institutionnalisés » comportent des « normes de reconnaissance », c'est-à-dire « [des] normes intersubjectives (lois, règles,

12. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale...*, p. 79-80.

13. James Tully, 2000, « Struggles over Recognition and Distribution », *Constellations*, vol. 7, n° 4, p. 469-482 ; James Tully, 2007, « Reconnaissance et dialogue. Émergence d'un nouveau champ d'études et de pratiques », *Négociations*, vol. 8, n° 2, p. 33-54.

conventions et coutumes) à l'aide desquelles les membres d'un système de gouvernance se reconnaissent les uns les autres *comme* membres de ces systèmes et coordonnent ainsi leurs interactions¹⁴ ». En attribuant des significations et des valeurs particulières à des pratiques, à des compétences, à des besoins, à des caractéristiques ou à des dispositions, les modèles culturels induisent des formes particulières de reconnaissance mutuelle de et par ceux qui en sont titulaires ou sont affectés par elles. Ainsi, la signification et la valeur attribuées au travail salarié produisent les normes de reconnaissance par lesquelles employés et chômeurs, employeurs et employés, employés et retraités, etc. se reconnaissent mutuellement au sein de leur groupe et par rapport aux autres groupes. Ces normes de reconnaissance peuvent générer des injustices. Et la réduction de celles-ci peut donc passer par une transformation de ces normes.

Trois observations critiques

Si l'approche de Nancy Fraser, renforcée par le concept de norme de reconnaissance, permet d'enrichir l'analyse des causes de l'injustice, on doit toutefois relever que cette contribution demeure limitée, d'une part parce qu'elle omet d'autres causes d'injustice (a), d'autre part parce que l'intérêt heuristique de la conceptualisation proposée semble finalement assez faible (b). Toutefois si l'on l'applique à l'analyse de conditions des *politiques* luttant contre les injustices, la notion de reconnaissance a un caractère essentiel (c).

- a) Plusieurs critiques¹⁵ ont noté qu'une approche dualiste des causes de l'injustice demeure trop étroite. S'il y a lieu d'identifier des causes économiques et culturelles, il ne faudrait pas négliger les causes politiques. Celles-ci peuvent être très opérantes surtout lorsqu'elles interagissent avec les premières. Ainsi, l'accès plus ou moins aisé des femmes à certains emplois peut être fortement conditionné par des politiques sociales, en matière de prise en charge des

14. Tully, « Reconnaissance et dialogue », p. 36.

15. Chris Armstrong, 2008, « Collapsing Categories: Fraser on Economy, Culture and Justice », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 34, n° 2, p. 409-425; James Bohman, 2007, « Beyond Distributive Justice and Struggles for Recognition: Freedom, Democracy, and Critical Theory », *European Journal of Political Theory*, vol. 6, p. 267-276; Leonard C. Feldman, 2002, « Redistribution, Recognition, and the State: The Irreducibly Political Dimension of Injustice », *Political Theory*, vol. 30, n° 3, p. 410-440; Jacinda Swanson, 2005, « Recognition and Redistribution: Rethinking Culture and the Economic », *Theory, Culture & Society*, vol. 22, n° 4, p. 87-118.

enfants, de congé parental, etc., ainsi que par le régime du droit du travail. Les politiques menées peuvent avoir un impact, positif ou négatif, sur la possibilité de certains groupes ou individus de participer paritairement à la vie sociale. Cet impact peut être direct, par exemple lorsque la législation interdit de licencier une femme enceinte. Il peut aussi être indirect, lorsqu'une politique vise à agir sur les mécanismes redistributifs, notamment en conférant certains avantages sociaux aux jeunes parents, ou sur les représentations culturelles, par exemple en encourageant les pères à prendre leur part dans les tâches domestiques. Nancy Fraser ne conteste évidemment pas ces points : les exemples qu'elle donne en attestent. Ses propres travaux l'avaient du reste conduite, par le passé, à analyser les connexions étroites entre les politiques sociales, les modèles culturels liés au genre et les injustices socioéconomiques qui affectent les femmes¹⁶. Les injustices peuvent donc prendre une forme politique. Plus récemment même, des critiques adressées à son dualisme perspectiviste l'ont amenée à complexifier son modèle théorique en y introduisant une troisième dimension, politique. Elle pose dès lors que les injustices peuvent trouver leur origine dans *trois types de causes* : les inégalités de la *distribution* de ressources dans l'ordre socioéconomique, le déni de *reconnaissance* (*misrecognition*) dans l'ordre culturel, et la *représentation* inadéquate dans l'ordre politique.

Dans la plupart des situations, reconnaît-elle, ces trois dimensions interagissent. Ainsi les politiques familiales qui font obstacle à la participation paritaire sont elles-mêmes déterminées par l'organisation économique, par les ressources dont peuvent disposer les pouvoirs publics, par les pressions exercées par le marché, par les opinions et les décisions des dirigeants et des électeurs ou encore par la structure d'un système politique qui n'assure pas une représentation adéquate des intérêts des femmes.

- b) En proposant une approche tridimensionnelle des causes de l'injustice et en réaffirmant une lecture « perspectiviste », soulignant les interactions complexes entre les trois dimensions, Nancy Fraser échappe aux formes de réductivisme qu'une lecture rapide pourrait lui imputer. Toutefois, à force de souligner, avec raison, la pluralité et surtout l'enchevêtrement des facteurs d'injustice, on est en droit de

16. Voir notamment Nancy Fraser, 1997, « After the Family Wage », *Justice Interruptus. Critical Reflections on the « Postsocialist » Condition*, New York/London, Routledge, p. 41-66.

se demander si une catégorisation binaire (redistribution-reconnaissance) ou même ternaire (redistribution-reconnaissance-représentation) de ceux-ci a du sens. Il n'est en effet pas du tout sûr que toutes les injustices, qu'elles soient de classe, de genre, de race, de culture, aient toutes les mêmes causes ou le même complexe causal. Elle a donc bien raison de nous inviter à renoncer à un monisme explicatif, qui renverrait, par exemple, l'origine de toutes les injustices à la propriété privée des moyens de production. Mais un dualisme ou même un « ternarisme » seraient tout aussi insatisfaisants puisque les analyses des multiples figures que revêtent aujourd'hui les injustices et auxquelles se réfère Nancy Fraser laissent apparaître une forme de causalité complexe. Comme le souligne Jacinda Swanson¹⁷, les catégories du politique, de l'économique et du culturel sont beaucoup trop vagues pour rendre compte des déterminants des injustices. Il faudrait y substituer des concepts qui, de manière plus fine, rendent compte des mécanismes de causalité à l'œuvre. On pourrait montrer, par exemple, comment la stigmatisation de certaines catégories s'articule dans certains cas à leur exclusion socioéconomique, dans d'autres à leur exploitation, alors que dans d'autres encore elle peut être liée à une réussite socioéconomique. Dès que la notion de (non)reconnaissance ne peut servir à désigner une cause ni même une catégorie de causes strictement identifiables et distinguables d'autres causes (économiques ou politiques, par exemple), on peut douter de son utilité heuristique, de sa fécondité explicative, dans l'analyse concrète des injustices. La notion de reconnaissance apparaîtrait tout au plus comme une étiquette commode pour identifier un ensemble plutôt hétérogène de mécanismes causaux complexes à l'œuvre dans la production et la reproduction des injustices, mécanismes qui devraient être élucidés en fonction du contexte plutôt que dérivés d'un principe explicatif unique.

- c) De ce qui précède, on doit conclure que la notion de reconnaissance (ou celle de défaut de reconnaissance) n'a qu'une portée analytique somme toute limitée pour un travail d'investigation des origines d'une injustice. Néanmoins la notion demeure extrêmement précieuse et conserve un caractère central lorsqu'il s'agit de penser les conditions d'une politique visant à agir sur ces causes quelle qu'en soit la nature. En d'autres termes, d'un point de vue

17. Swanson, « Recognition and Redistribution: Rethinking... », p. 87-118.

analytique, il est probablement très rare que des normes de reconnaissance en vigueur au sein de modèles culturels soient la cause principale des injustices. Des mécanismes économiques et des rapports de pouvoir ont souvent un poids important, voire prépondérant, lorsqu'il s'agit, par exemple, d'expliquer les inégalités socioéconomiques. Toutefois toute action politique démocratique qui viserait à éliminer des injustices doit inévitablement passer par un travail sur les normes de reconnaissance dominantes dans une société donnée. Car si ces normes de reconnaissance ne sont probablement qu'un type de facteur d'injustice parmi d'autres, elles sont en fait le facteur par lequel peut et doit s'exercer une action politique démocratique de la société sur elle-même, destinée à lutter contre les injustices. Ainsi, les conditions de vie, matérielles et culturelles, des travailleurs sont, dans la société capitaliste, largement déterminées par la structure économique de celle-ci. Mais une action politique – qu'elle vise à abolir, à transformer ou à préserver cette structure – n'est réalisable que si ceux qui la portent et ceux qui y consentent se réfèrent à des «normes de reconnaissance», pour les soutenir ou pour les contester. Au XIX^e siècle, les luttes et les conquêtes sociales du mouvement ouvrier n'ont été possibles que moyennant un travail de problématisation des représentations culturelles alors dominantes (qui dévalorisaient le travail manuel et les classes laborieuses) et une tentative de leur substituer des représentations alternatives (qui valorisaient le travail manuel et l'égalité de tous les êtres humains par-delà tous les clivages). Dans un cadre démocratique, un changement de politique passe par la mise en cause des normes de reconnaissance qui légitiment la situation sociale et les politiques en vigueur. Ce n'est que par la voie d'une critique et d'une reformulation publiques des normes, des prérogatives, des valeurs, des besoins et des statuts assignés aux différentes positions sociales qu'une pratique politique proprement démocratique peut s'accomplir.

En ce sens, mais en ce sens seulement, toute politique est une politique de la reconnaissance, plus précisément une politique *au sujet* des normes de reconnaissance¹⁸. Même lorsqu'il s'agit d'œuvrer contre des formes d'injus-

18. Nous reprenons ici la distinction élaborée par James Tully («Struggles over Recognition and Distribution», p. 469-482) entre luttes pour la reconnaissance (*struggles for recognition*) et luttes au sujet de la reconnaissance (*struggles over recognition*).

tice distributive très solidement ancrées dans des facteurs économiques, on ne peut entreprendre et légitimer une action publique que par référence à des normes de reconnaissance posées comme adéquates ou inadéquates.

En tout état de cause, les usages du concept de reconnaissance que nous avons mentionnés jusqu'ici n'ont toutefois qu'une portée descriptive ou explicative. Ils visent en effet à rendre compte des facteurs qui génèrent la production ou la reproduction de situations injustes ou les conditions nécessaires à une politique démocratique de lutte contre celles-ci. Or, l'ambition de Nancy Fraser, comme celle d'autres théoriciens de la reconnaissance, va au-delà. Elle attribue en effet une *fécondité normative* au concept de reconnaissance. Celui-ci exprimerait une *exigence de justice propre*, longtemps sous-estimée par la philosophie politique contemporaine, qui a le plus souvent pris la forme d'une réflexion sur la distribution des ressources et sur la protection des droits fondamentaux. C'est à l'examen de cette pertinence normative que nous consacrerons la section qui suit.

LES RAISONS DES INJUSTICES : LE DÉFAUT DE RECONNAISSANCE EST-IL UN DOMMAGE ?

Une analyse proprement philosophique des injustices a une visée normative : elle cherche à identifier les raisons pour lesquelles on devrait juger qu'une situation est injuste, c'est-à-dire à formuler les principes ou les critères qui nous conduisent à poser ce jugement et au nom desquels on justifiera une action publique visant à transformer cette situation. C'est par exemple au nom d'un principe d'égalité des chances que l'on dénoncera les inégalités hommes-femmes dans l'accès à certains emplois et que l'on élaborera et promouvra des mesures destinées à les éradiquer. La tâche de la démarche philosophique est alors d'explicitier la signification du principe en question, d'en fonder la justesse et d'identifier ses implications normatives.

L'approche de la reconnaissance comme statut entend élever celle-ci au rang d'un tel principe de justice, d'un critère normatif d'évaluation des situations et des pratiques ayant une portée politique. En effet, s'efforçant de répondre à la question « *What is wrong with misrecognition ?* », Nancy Fraser note que les défauts de reconnaissance ne constituent pas seulement des causes d'injustice, mais des dommages (*harms*) qui sont des « injustices de reconnaissance¹⁹ ». Dès lors, la reconnaissance serait, comme la

19. Fraser, « Social Justice in the Age of Identity Politics », p. 21.

redistribution, une « catégorie philosophique normative²⁰ » offrant un « standard d'évaluation ». La notion de reconnaissance prend ici un autre sens : elle n'est plus une catégorie d'analyse des causes des injustices ou des conditions d'une action politique contre celles-ci. Elle devient un impératif ou un idéal de justice. Mais quel est alors précisément le contenu normatif de cet idéal ? Dans quelle mesure la reconnaissance fonde-t-elle un principe de justice qui, tout en ayant un contenu propre, exercerait une fonction analogue, par exemple, à celle du principe d'égalité des chances ou au principe de différence dans la théorie rawlsienne de la justice ?

What is wrong with misrecognition ?

Selon Nancy Fraser, la reconnaissance exprimerait une exigence d'absence de « subordination dans le statut », exigence qui découlerait de l'idéal de participation paritaire à la vie sociale. Une telle réponse présenterait l'avantage de poser la reconnaissance comme une exigence de justice sans se référer à des considérations identitaires ou relatives à la vie bonne qui seraient inévitablement sujettes à controverse.

Nancy Fraser n'explique pas beaucoup le sens qu'elle donne au principe de participation paritaire ou de « subordination dans le statut ». Elle précise néanmoins que « la parité de participation constitue une *interprétation radicale-démocratique* de l'autonomie égale²¹ ». Elle est une reformulation de « l'idéal moral central du libéralisme moderne : l'égal respect de l'autonomie et de la valeur morale des êtres humains ». Cette formulation présenterait un double avantage par rapport à ses concurrentes. D'une part, en ne faisant pas appel à une quelconque considération téléologique relative à la vie bonne, elle offrirait une base solide pour une conception strictement *déontologique* de la justice. Sur ce point, elle se distinguerait d'approches téléologiques de la justice comme celles d'Axel Honneth ou de Charles Taylor. Mais, d'autre part, la version « radical-démocrate » du déontologisme serait plus « substantielle », plus « épaisse » que celle des « interprétations libérales standards » et du « libéralisme procédural » de Rawls et de Habermas, pour deux raisons. Tout d'abord, à la différence du procéduralisme habermassien, la participation ne peut pas se réduire, selon Fraser, à une implication dans les processus de formation de l'opinion et la décision politique. Elle se rapporte à « tous les domaines d'interaction sociale » – la politique, le travail,

20. *Id.*, p. 27.

21. Fraser, « Distorted Beyond All Recognition... », p. 229.

la famille et la vie personnelle, la société civile, etc. –, car elle suppose « l'égal respect pour l'égalie autonomie des êtres humains *en tant qu'*acteurs sociaux²² ». Ensuite, une telle participation à la vie sociale ne peut être seulement garantie par la protection juridique de droits ni même par l'accès à des ressources : elle exige aussi un « statut social », ce qui suppose le « démantèlement des obstacles culturels institutionnalisés » à la participation. Elle fournirait ainsi « un standard pour juger les prétentions à la reconnaissance²³ » que n'offrent ni les théories distributivistes de la justice à la Rawls ni les théories procédurales de la délibération politique à la Habermas.

Ces propos ne suffisent toutefois pas, selon nous, à montrer que la catégorie de reconnaissance pourrait être un principe de justice. Ils plaident tout au plus en faveur de la supériorité d'une approche de la justice reposant sur un principe fondamental et général de « participation paritaire ». Et c'est dès lors bien cette participation, et non pas la reconnaissance comme telle, qui offrirait le « standard d'évaluation » des situations et des pratiques. La reconnaissance ne pourrait être donc au mieux qu'un principe de justice dérivé. Mais en quel sens pourrait-elle l'être ?

Nancy Fraser suggère quelques éléments de réponse. Se référant au concept wébérien de statut, elle note que l'injustice de reconnaissance réside dans une « subordination dans le statut ». *A contrario*, la justice exigerait une absence de subordination dans le statut. Celle-ci serait une condition nécessaire de la participation paritaire à la vie sociale et, dès lors, une exigence de justice au même titre que le bénéfice de ressources matérielles et la jouissance de libertés fondamentales. Cette condition serait « relationnelle » ou « intersubjective ». Elle garantirait que « chacun a un droit égal de poursuivre l'estime sociale dans des conditions équitables d'égalité des chances²⁴ » ou encore, dans une formulation négative, que « chacun a le droit de ne pas être mésestimé sur la base de classifications de groupe institutionnalisées qui mine- raient son statut de partenaire à part entière dans les interactions sociales²⁵ ».

Si l'on suit les quelques indications données par Nancy Fraser, on pourrait ainsi poser que la possibilité de nouer des relations sociales exemptes de subordination dans le statut, peu importe le domaine, dépend du fait que chacun a des chances égales d'accès à l'estime sociale. Cela ne peut toutefois pas signifier que chacun jouisse de la même forme et du même niveau d'estime sociale. En

22. *Id.*, p. 231.

23. *Id.*, p. 229.

24. Fraser, « Social Justice in the Age of Identity Politics », p. 32.

25. *Id.*, p. 99.

effet, par définition, l'estime sociale est, comme elle le rappelle, différenciée : elle se rapporte à des qualités particulières plus ou moins présentes chez certains individus/groupes et absentes chez d'autres. Tout comme d'ailleurs le statut, au sens wébérien, est un marqueur de différenciation sociale²⁶. En fait ce qu'exigerait la parité de participation à la vie sociale, c'est une égalité des chances dans l'obtention d'un statut et de l'estime sociale qui y est associée. Nancy Fraser ne va pas très loin dans la théorisation du rapport entre la participation sociale et l'estime sociale, sauf pour rappeler que cette perspective offre une alternative à la compréhension de la reconnaissance ou de l'estime, comme une condition du développement identitaire, telle que développée par Axel Honneth.

Deux exemples sont bien évoqués²⁷ pour illustrer l'importance de la reconnaissance comme exigence normative. Le premier est celui du statut juridique des couples homosexuels, le second, le plus développé, celui du port du foulard à l'école publique par les jeunes filles musulmanes. Malheureusement l'analyse proposée s'avère insuffisante. Elle relève bien que, dans chacun des cas, la participation des personnes concernées à la vie sociale est affectée par les modèles culturels en vigueur. Mais cela ne suffit pas à montrer qu'y serait en jeu une exigence de justice particulière, de reconnaissance, distincte de celle de la protection des libertés fondamentales, de l'égalité des chances ou de la non-discrimination.

En dépit de cette carence d'explicitation, on pourrait néanmoins suggérer une hypothèse qui permettrait de préciser la spécificité de la reconnaissance, ou en tout cas du non-déni de reconnaissance comme exigence de justice dérivée. Mettre l'accent sur les « conditions intersubjectives » de la justice sociale pourrait en effet conduire à reconnaître une importance essentielle à un type de « bien » quelque peu négligé par les théories de la justice qui se concentrent sur la protection des libertés individuelles et l'accès aux ressources matérielles. Bien que Fraser ne soit pas explicite sur ce point, on pourrait faire l'hypothèse que le « bien » en question résiderait dans la possibilité égale pour chaque individu de nouer des relations « exemptes de subordination ». En effet, nouer des relations affectives avec autrui, former et entretenir des amitiés, bénéficier de l'estime et de la convivialité sur les lieux de travail, de formation ou dans l'espace public, tout cela a du prix indépendamment du fait que cela puisse procurer des bénéfices matériels ou accroître les libertés. Ces *possibilités relationnelles* forment une dimension essentielle et irréductible de la participation à la vie

26. Armstrong, « Collapsing Categories: Fraser on Economy... », p. 409-425.

27. Fraser, « Social Justice in the Age of Identity Politics », p. 39-42.

sociale. Et on peut aisément percevoir que celles de certains individus puissent être directement affectées par les représentations culturelles attachées aux groupes sociaux auxquels ils s'identifient ou sont identifiés ainsi que par les mesures politiques ou juridiques qui confortent ou « déforcent » ces représentations. La controverse sur le foulard pourrait en offrir une illustration.

Les représentations concernant les rapports hommes-femmes, la religion musulmane et la laïcité déterminent les regards qui sont posés sur les femmes musulmanes qui portent le voile, et plus globalement sur les musulmans. Ces regards affectent à leur tour les possibilités relationnelles de ces femmes, leur capacité à nouer des interactions sur une base paritaire, que ce soit à l'intérieur de leur groupe religieux, dans leur rapport avec les hommes musulmans, ou à l'égard de personnes extérieures au groupe. Or, l'interdiction ou l'autorisation du port du voile à l'école publique pourraient avoir, l'une comme l'autre, un impact sur ces possibilités relationnelles (outre le fait qu'elles en ont aussi sur l'accès à l'emploi et à la formation). Cet impact n'est toutefois pas aisé à établir et à évaluer. En effet, d'un côté le port du voile peut être interprété comme le symbole d'une subordination de la femme et de son confinement dans la sphère domestique, ce qui induit un risque d'enfermement relationnel. Tolérer le foulard pourrait dès lors être perçu comme une caution apportée à cette subordination et à la mésestime sociale qu'elle véhicule. D'un autre côté, une interdiction de cette pratique conduit non seulement bien sûr à nier une liberté religieuse, mais aussi à accréditer socialement l'idée que celles qui portent le voile sont « manipulées » et ne sont pas vraiment capables de mesurer la portée de leur comportement. D'une certaine manière, l'interdiction aussi risque de renforcer les stéréotypes dépréciatifs qui entourent certains groupes et certaines pratiques religieuses. Bref, l'autorisation comme l'interdiction du port de voile à l'école publique semblent affecter négativement, quoique de manière différente, les possibilités relationnelles, la reconnaissance dont peuvent bénéficier celles qui le portent et plus globalement le groupe des femmes et des musulmans. Sans poursuivre l'analyse²⁸, on voit bien néanmoins la difficulté à établir que certaines pratiques sont porteuses de dénis de reconnaissance et surtout à les comparer et à les évaluer sur ce point. De plus, dans le cas du voile, les considérations de principe en jeu ne se limitent certainement pas à la préservation de « possibilités relationnelles », mais aussi, bien entendu, aux libertés religieuses et à l'égalité

28. On pourrait aussi analyser le défaut de reconnaissance des minorités sexuelles à partir de la notion de « possibilités relationnelles ».

hommes-femmes. C'est du reste cet enchevêtrement de principes en jeu ainsi que la diversité d'interprétation de ceux-ci qui rendent l'analyse normative de la question particulièrement complexe²⁹.

Il reste qu'en dépit de cette complexité, cet exemple pourrait illustrer la voie d'intégration du besoin de reconnaissance dans une réflexion normative sur la justice. Participer sur une base paritaire et autonome à la vie sociale, dans les différentes dimensions de celle-ci, dépend de la protection juridique de certaines libertés fondamentales, de l'absence de discriminations et de la jouissance de certaines ressources matérielles. Mais elle est aussi conditionnée à la possibilité de nouer des relations avec d'autres dans l'espace privé comme dans l'espace public. C'est de cette possibilité dont se trouvent privés ceux que l'on dit « exclus ». Bien évidemment, une telle thèse soulève d'emblée la question de savoir jusqu'à quel point l'action publique doit garantir des possibilités relationnelles pour chacun. On voit mal en effet pourquoi et comment l'État devrait faire en sorte, par exemple, que chacun ait les mêmes chances de trouver un conjoint ou un ami ou d'être apprécié par ses collègues. Son rôle ne peut qu'être beaucoup plus modeste. Ainsi que le relèvent les propos, déjà mentionnés, de Nancy Fraser sur l'estime sociale, il aurait à intervenir lorsque des « modèles culturels *institutionnalisés* » obèrent les conditions minimales requises pour accéder à l'estime sociale et par conséquent aux possibilités relationnelles ouvertes par celle-ci. Le critère de justice se formulerait en termes négatifs. Il reste que, même si l'on suit cette voie négative, on ne peut se dispenser de s'interroger sur le seuil à partir duquel un « dommage » aux possibilités relationnelles justifierait une intervention publique. Pourrait-on dire, par exemple, que la stigmatisation induite et reproduite par l'interdiction du port du voile à l'école affecte négativement la possibilité pour les jeunes filles concernées de participer à la vie sociale ? À moins que ce ne soit précisément l'autorisation qui soit dommageable ?

Bien évidemment, le défaut d'estime de soi, de respect de soi ou de confiance en soi, le malaise identitaire dont souffriraient des individus ne suffisent pas à conclure qu'ils soient victimes d'une injustice. Et tout manque ou défaut de reconnaissance n'est pas en soi injuste. Il suffit pour s'en convaincre, comme le concède lui-même Axel Honneth à Nancy Fraser³⁰, de remarquer que la société n'a pas d'obligation à l'égard de ceux qui ne pourraient satisfaire leurs besoins de reconnaissance et d'estime de soi qu'à travers

29. Pour un travail qui prend bien la mesure de cette complexité, voir Cécile Laborde, 2008, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

30. Honneth, « Redistribution as Recognition », p. 172.

des formes de socialité liées au crime ou au mépris de l'étranger. Il importe donc de pouvoir discriminer parmi les plaintes et les demandes de reconnaissance celles qui fondent des obligations de justice. Le principe de « participation paritaire » introduit par Fraser pourrait ici trouver sa raison d'être et fonder l'évaluation : c'est lorsque des atteintes au rapport positif à soi induites par des normes culturelles affectent les possibilités relationnelles au point de miner l'aptitude à participer également à la vie sociale que la justice exige une transformation politique. De même la distribution inégalitaire des ressources socioéconomiques ne deviendrait injuste que lorsqu'elle affecte les possibilités de participation paritaire.

Certes, le lien entre image de soi, possibilités relationnelles et participation sociale est complexe à établir et la légitimité des prétentions à la justice invoquées sur cette base est difficile à évaluer. Mais, dans sa nature, le problème n'est pas d'un genre fondamentalement différent de celui qui se pose à propos de l'accès aux ressources ou de la protection des libertés fondamentales. Dans ces domaines aussi, les individus élèvent des revendications parfois très fortes et importantes à leurs yeux, mais complexes à analyser et à évaluer. Cela ne suffit pas pour autant à considérer que leurs prétentions sont justes et que chacun a droit à ce qu'il souhaite en vertu de ses préférences et de sa conception de la vie bonne. C'est un défi important pour les théories de la justice distributive de déterminer les conditions d'une juste allocation des ressources. La tâche est certainement plus complexe encore lorsque l'on fait face à des demandes qui se rapportent aux justes conditions de l'accès à l'estime sociale. Elle n'est pas pour autant impossible et certainement pas illégitime, si toutefois elle est menée d'une manière acceptable par tous ceux qui sont concernés.

La difficulté d'une telle entreprise est qu'elle semble devoir inévitablement mobiliser des considérations relatives aux significations que les individus concernés attribuent à leurs pratiques, à leurs relations à autrui et à la manière dont celles-ci affectent la perception qu'ils ont d'eux-mêmes. Dans le cas évoqué de la controverse sur le foulard, cela demanderait donc notamment d'élucider la signification que la pratique religieuse en question peut revêtir, pour celles qui y adhèrent comme pour celles et ceux qui n'y adhèrent pas. Une telle élucidation supposerait aussi que l'on prenne en compte les effets de la pratique, de son interdiction ou de son autorisation sur l'identité des personnes concernées et sur la manière dont cela affecte leurs relations à autrui. Or, Nancy Fraser exclut explicitement de telles considérations identitaires et psychologiques d'une réflexion sur la justice. Mais cette exclusion est-elle vraiment justifiée ? Nous allons tâcher de répondre à cette question à la section suivante.

Une conception non identitaire de la reconnaissance est-elle possible ?

Une réflexion sur la reconnaissance comme exigence de justice peut-elle/doit-elle, comme le soutient Nancy Fraser, s'abstenir de toute référence à une notion de vie bonne, à la formation de l'identité individuelle ou à toute autre considération psychologique ? Rappelons d'abord les deux arguments majeurs qui, selon elle, justifieraient cette exclusion³¹.

Le premier est que les considérations sur l'image de soi ne permettraient pas d'établir la justice sur une base impartiale puisqu'elles supposeraient des jugements sur ce qui favorise ou défavorise une vie bonne et donc l'invocation et la préférence, forcément « sectaire », en faveur d'une conception de la vie bonne. Cela serait hors de propos dans une conception déontologique de la justice, qui prend pour appui l'égal respect de l'autonomie des personnes et exige dès lors l'impartialité à l'égard des conceptions de la vie bonne. Ainsi, on n'aurait pas, dans la controverse sur le foulard, à prendre en compte le fait que le port du foulard par les femmes musulmanes est, pour beaucoup d'entre elles, un élément fondamental de leur conception de la vie bonne, constitutif de leur identité religieuse et sociale. Prendre appui sur cette thèse pour résoudre les conflits de reconnaissance reviendrait en fait à admettre la justesse de cette conception et des implications qui en sont tirées. Cela, une théorie libérale de la justice « non sectaire³² », impartiale au regard des différentes conceptions de la vie bonne ne saurait le faire. Tel est le premier argument de Nancy Fraser.

Un second argument la conduit à refuser une approche identitaire de la reconnaissance : les considérations sur le lien entre la reconnaissance mutuelle et l'image de soi propres à ce type d'approche n'offriraient pas une base objectivable et donc publique, puisque les sentiments que l'on développe par rapport à soi-même ne sont pas publiquement observables et contrôlables. On ne peut établir sur des sentiments subjectifs quelque chose qui a à voir avec la justice. Il faudrait donc s'abstenir de toute psychologisation, ne pas considérer les effets de la mésestime sociale sur le psychisme des personnes mais seulement sur leur statut, sur la façon dont d'autres interagissent avec elles³³. D'ailleurs, les prétentions se référant à l'intégrité psychique ne sont pas « commensurables » avec celles posées dans le registre de la distribution des ressources.

31. Fraser, « Social Justice in the Age of Identity Politics », p. 30 ss.

32. Fraser, « Distorted Beyond All Recognition... », p. 223.

33. Fraser, « Social Justice in the Age of Identity Politics », p. 32 ; et « Distorted Beyond All Recognition... », p. 223.

Les prendre en compte et vouloir les associer dans une même théorie de la justice conduiraient à une «schizophrénie philosophique³⁴».

Que penser de ces deux arguments ? Acceptons, avec Nancy Fraser, que les questions de justice se rapportent exclusivement aux impacts de la structure sociale sur la possibilité de participer sur une base paritaire et autonome à la vie sociale dans ses différentes dimensions. Une telle formulation de l'idéal de justice implique-t-elle pour autant le refus de considérer toute dimension identitaire ou psychologique ? La possibilité de développer un rapport positif à soi, de donner un sens positif à ce que l'on est et à ce que l'on fait n'est-elle pas précisément une condition, parmi d'autres, de la participation à la vie sociale ? Cette participation ne peut-elle pas être affectée négativement par des attitudes ou des facteurs qui induisent une déstructuration du rapport positif à soi ? N'y a-t-il pas là une forme de dommage, d'injustice ?

Prenons un autre exemple : celui du statut que la législation sociale attribue aux chômeurs. Ce statut confère aux chômeurs des droits, des obligations, des avantages etc. On accordera aisément que la forme que prend ce statut a un impact sur la manière même dont un chômeur vit sa situation de chômeur et dont il est reconnu et traité non seulement par l'administration mais aussi par son entourage. On sait que ce statut peut induire des traitements plus ou moins décents ou humiliants, par exemple en matière de contrôle, et que ceux-ci peuvent, selon les cas, tantôt contribuer à aider le chômeur à retrouver confiance en soi et estime de soi, tantôt, au contraire, être stigmatisants et sources de souffrance psychique affectant ainsi ses possibilités relationnelles. Le constat peut aussi valoir pour le traitement que l'école réserve aux élèves. Certaines pratiques pédagogiques, certaines règles d'organisation de la vie scolaire peuvent parfois s'avérer humiliantes pour des élèves issus de publics défavorisés ou culturellement minoritaires³⁵.

Pourquoi une réflexion sur la justice devrait-elle s'interdire d'invoquer de tels dommages psychiques ? Les souffrances psychiques ne manifestent-elles pas une forme d'injustice sociale dont peuvent être victimes les chômeurs ou les élèves ? Certes les souffrances psychiques et identitaires sont, reconnaissons-le avec Nancy Fraser, moins aisément objectivables que les dommages socioéconomiques, la privation de ressources ou l'exploitation. Mais ces souffrances ne peuvent-elles pas pour autant devenir, à l'occasion, des obstacles socialement induits à la possibilité de participer paritairement à la vie sociale ? Pourquoi faudrait-il

34. Fraser, « Recognition without Ethics ? » p. 23.

35. François Dubet, 2004, *L'école des chances. Qu'est-ce qu'une école juste ?*, Paris, Seuil.

donc s'abstenir de prendre en compte cette dimension psychique ou identitaire dans la lutte contre les injustices ? Le fait qu'une injustice soit difficile à décrire et à communiquer ne la rend pas moins profonde et moins digne de solliciter notre attention. Bien au contraire : le fait que certaines souffrances psychiques peinent à être décrites et communiquées dans des discours devrait plutôt nous inquiéter, car cela suggère précisément que nos schèmes de pensée, nos registres de langage présents sont inadéquats à rendre compte de ces souffrances, qu'ils les occultent plutôt qu'ils ne les dévoilent. Ce serait bien là le signe que nos normes de reconnaissance, y compris nos normes linguistiques, demandent peut-être à être interrogées, déconstruites et réaménagées.

On ne peut donc *a priori* écarter certaines considérations psychologiques relatives au bien-être et à l'image de soi des personnes de nos évaluations de ce qui est juste ou injuste, car les normes ou les structures sociales peuvent porter préjudice aux personnes, à leur possibilité de participer également à la vie sociale, dans ces dimensions-là de leur existence. Refuser de traiter de ce type de préjudice au nom de la priorité libérale du juste sur le bien, comme le prétend Nancy Fraser, c'est adopter une vision bien étroite de ce principe. John Rawls lui-même s'en est bien gardé puisqu'il a souligné qu'une théorie libérale de la justice doit s'appuyer sur une conception des biens sociaux primaires, c'est-à-dire des biens fondamentaux qui sont nécessaires à tout individu pour pouvoir former et poursuivre librement sa conception de la vie bonne. Et parmi ces biens, John Rawls rangeait précisément les bases sociales du respect de soi, laissant même entendre que c'était là peut-être le bien le plus précieux³⁶. Sa démarche atteste à tout le moins de la nécessité et de la possibilité d'inclure des considérations relatives à l'impact de la structure sociale sur l'intégrité psychique des personnes et sur le rapport à leur propre conception de la vie bonne dans une réflexion normative sur la justice. Notre propos n'est pas ici de juger du succès de la tentative rawlsienne, certainement très inachevée à cet égard, mais simplement de relever que lorsque la conception de la vie bonne à laquelle on s'identifie est systématiquement et sans raison dénigrée socialement, il peut devenir difficile de participer paritairement à la vie sociale. Reconnaître ce type d'injustice ne conduit toutefois nullement à conférer ni à forcer à reconnaître une supériorité ou une validité universelle à la conception de la vie bonne dénigrée, mais seulement à admettre qu'elle a une valeur *du point de vue de ceux qui y adhèrent* et s'y identifient et que la dépréciation

36. John Rawls, 1971, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, § 67 ; John Rawls, 1993, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, p. 318 ss.

publique systématique de cette valeur peut, dans certaines conditions, altérer leur possibilité de participer paritairement à la vie sociale. Ce qui ne revient certainement pas non plus à admettre l'idée d'un droit à une « identité intacte³⁷ ».

Un tournant dialogique pour la politique de la reconnaissance ?

La discussion qui précède soulève la question de savoir à quelles conditions un traitement politique des demandes de justice, et parmi celles-ci de demandes de reconnaissance, peut être réalisé sur une base impartiale, « non sectaire », pour reprendre les termes de Nancy Fraser, c'est-à-dire mutuellement acceptable par tous ceux qui sont concernés. À ce sujet, la réponse apportée par cette dernière est originale. Elle pose en effet deux conditions. La première est relative au critère d'évaluation de ces demandes : elles doivent exclusivement se rapporter aux conditions statutaires d'une participation égalitaire à la vie sociale. La seconde se rapporte à la procédure de mise à l'épreuve de ce critère : celle-ci doit être dialogique, elle doit impliquer dans un débat public tous les acteurs concernés. La « parité de participation » offre donc un standard d'évaluation « substantiel » à partir duquel on peut établir si une situation, une revendication ou une politique est juste. Mais son application ne peut être monologique. Les interprétations et les jugements sur lesquels elle s'appuie devraient être établis « dialogiquement, dans des processus démocratiques de délibération publique », car « seule la participation libre de toutes les parties impliquées peut suffire à garantir les prétentions à la reconnaissance³⁸ ». En soutenant une telle thèse, Nancy Fraser manifeste son refus de deux formes de monologisme. D'une part un monologisme populiste, qui laisserait le dernier mot sur la question à ceux qui se disent victimes de dénis de reconnaissance, conduisant ainsi à consacrer des revendications à une « identité intacte ». D'autre part un monologisme autoritaire, qui confierait à un expert, à un juge par exemple, le soin de statuer sur la légitimité des demandes.

Tout en prônant la délibération démocratique, Nancy Fraser insiste sur le fait que celle-ci devrait se référer prioritairement à l'idéal de participation paritaire qui est « le principal idiome de la raison publique³⁹ ». C'est pourquoi la délibération politique doit se tenir dans le cadre d'une division du travail entre citoyens et théoriciens, gouvernée par la règle suivante : « quand nous considérons les questions institutionnelles, la théorie peut aider à clarifier

37. Fraser, « Distorted Beyond All Recognition... », p. 224.

38. Fraser, « Social Justice in the Age of Identity Politics », p. 43.

39. *Id.*, p. 43.

l'éventail des politiques et des programmes qui sont compatibles avec les exigences de la justice ; l'évaluation des choix à l'intérieur de cet éventail est, en revanche, l'affaire de la délibération des citoyens⁴⁰ ». C'est donc bien à une double condition que doit satisfaire un juste traitement des demandes de reconnaissance. La *procédure* de traitement doit être délibérative et le *critère* d'évaluation des demandes doit être le principe «substantiel» de la participation paritaire qui contraint les participants au dialogue dans leurs arguments.

On perçoit aisément l'originalité et l'intérêt d'une telle position : elle évite l'écueil d'une approche strictement monologique de la justice qui ne prendrait pas au sérieux les prétentions et les arguments invoqués dans l'espace public et la nécessité de les trancher d'une manière mutuellement acceptable. Elle évite aussi l'écueil d'un dialogisme pur : il s'agit de mettre la délibération au service de la réalisation de la justice, d'une participation paritaire de tous à la vie sociale dans toutes ses dimensions, pas seulement dans sa dimension politique. Mais rien dans une telle approche ne devrait, selon nous, conduire à exclure du débat public sur la justice, y compris sur ce qu'elle demande en termes de reconnaissance, des considérations identitaires, relatives au rapport à soi. Sauf à adopter une conception étroite de la neutralité politique, ou de l'impartialité, on ne voit pas pourquoi une délibération portant sur le sens et les conditions d'une participation paritaire à la vie sociale devrait se refuser à traiter des facteurs psycho-sociaux qui favorisent ou défavorisent celle-ci. Une telle position cadre d'ailleurs assez mal avec la conception très ouverte de la délibération démocratique que Nancy Fraser a soutenue par ailleurs à l'encontre de Habermas⁴¹. Ce n'est que la pratique du dialogue qui peut conduire à déterminer quels sont les aspects psycho-sociaux qui sont ou non normativement pertinents pour la réalisation de la justice, pour la promotion d'une participation égalitaire à la vie sociale.

CONCLUSIONS

Quelle place l'idée de reconnaissance peut-elle occuper dans une réflexion normative sur la justice ? Pour répondre à cette question, nous avons examiné les thèses de Nancy Fraser sur le sujet : certaines d'entre elles demandent à être précisées, d'autres amen-

40. *Id.*, p. 72.

41. Nancy Fraser, 1996, «Habermas and the Public Sphere», dans *Habermas and the Public Sphere*, sous la dir. de Craig Calhoun, Cambridge (MA) – London, The MIT Press, p. 109-142.

dées, rejetées ou complétées. Plutôt que de rappeler les termes de ces critiques, nous désirons mettre en relief les enseignements majeurs que l'on doit en tirer.

- a) La notion de reconnaissance peut recevoir deux sens distincts, quoique non exclusifs, dans le cadre d'une réflexion sur la justice. L'un est analytique et se rapporte à l'identification des causes culturelles des injustices. Le second sens, proprement normatif, formule une exigence de justice à l'aune de laquelle on pourrait évaluer des situations comme injustes et orienter des pratiques destinées à y remédier. Cette distinction ne semble pas toujours suffisamment intégrée dans le débat actuel sur la politique de la reconnaissance. Elle permettrait pourtant de lever un certain nombre de malentendus.
- b) Utilisée en un sens analytique, la notion de reconnaissance se référerait aux facteurs d'injustice ancrés dans des modèles culturels institutionnalisés et des normes sociales de reconnaissance qu'ils génèrent. Toutefois, dans l'analyse concrète des causes des injustices, il semble très difficile d'isoler strictement ce type de facteur culturel des facteurs économiques ou politiques avec lesquels ils interagissent. Sur ce plan, la fécondité heuristique du concept semble donc relativement faible. Néanmoins si l'on adopte un point de vue pratique, celui des conditions d'une action politique contre les injustices, alors le concept de reconnaissance, plus précisément de norme sociale de reconnaissance, apparaît essentiel. Car, dans une société démocratique, c'est d'abord par une action sur les normes sociales de reconnaissance qui commandent les opinions que doivent passer les actions politiques visant à transformer l'ordre social en vue de le rendre moins injuste. En ce sens, toute politique démocratique doit être une politique au sujet des normes de reconnaissance.
- c) En un sens évaluatif, différent donc de celui qui vient d'être évoqué, la notion de reconnaissance peut aussi être utilisée pour désigner un type particulier d'exigence de justice : en l'occurrence, celui qui concerne les possibilités relationnelles minimales et les possibilités d'accès à l'estime sociale qu'elles présupposent. Pour participer à la vie sociale dans ses différentes dimensions – affective, professionnelle, religieuse, culturelle, politique etc. –, un minimum de conditions relationnelles d'existence semble nécessaire, au même titre qu'un minimum de conditions matérielles et de protection juridique. Nous avons montré que l'on ne peut expliciter ce qu'exigeraient ces conditions relationnelles sans évaluer leur impact sur la formation de

l'identité, notamment dans sa dimension psychique. S'en abstraire, comme voudrait le faire Nancy Fraser, n'est ni possible ni désirable. L'invocation de considérations identitaires et psychologiques ne condamne pas pour autant la réflexion normative sur la reconnaissance au sectarisme, à l'absence d'impartialité et d'objectivité, dès que ces considérations demeurent articulées à l'exigence de participation paritaire et produites dans un cadre dialogique confrontant les positions et les arguments sur le bien-fondé des demandes de reconnaissance et éprouvant ainsi leur acceptabilité mutuelle. C'est en effet par le dialogue public que l'on peut assurer un traitement juste de ces demandes.