

- 11 La fausse division entre les questions « sociales » et les questions « sociétales » en est sans doute une version raffinée.
- 12 Ce qui ne veut pas dire que certaines ne sont pas plus déterminantes que d'autres à l'échelle de l'humanité.
- 13 Pour une critique de la notion de « préjugé » à propos de l'homophobie, Sébastien Chauvin, article « Violence(s) » in *Dictionnaire de l'homophobie*, PUF, à paraître.

- 14 À ce titre, en France, les skinheads d'extrême droite constituent également une « minorité », et même une « minorité stigmatisée » (on retrouve d'ailleurs chez eux une « épistémologie du placard » qui rappelle la gestion du stigmatisme propre aux minorités sexuelles). Lire Eve Kosofsky-Sedwick, *Epistemology of the closet*, University of California Press, 1992.

Identifications et différenciations

Alex Callinicos

Professeur d'études politiques à l'université d'York

Identités et différences

Ce texte est extrait du livre d'Alex Callinicos *Equality*, publié chez Polity press, Cambridge, 2000.

L'égalité pose une difficulté théorique qui a fait l'objet de nombreuses attentions ces dernières années. Toute conception de l'égalité implique nécessairement un niveau de comparaisons interpersonnelles prenant en compte l'une des dimensions abordées précédemment, à savoir le bien-être, les biens premiers, les ressources, l'accès à l'avantage ou les capacités. Mais on objecte souvent que les différences entre les êtres humains sont trop grandes pour que de telles comparaisons soient tenables.

Cette objection prend parfois la forme vulgaire d'une identification de l'égalitarisme radical à une « égalité de résultat » censée correspondre à l'exigence selon laquelle la société chercherait à mettre tous les individus dans une situation matérielle exactement semblable. Mais absolument aucune des diverses tentatives de définition de ce que Gerald Cohen appelle un vocabulaire commun (*currency*) de la justice égalitariste ne peut être réduite à cette caricature. Au contraire, l'égalisation des conditions sur lesquelles les individus n'ont aucun contrôle vise à les laisser libre de poursuivre leurs objectifs et parce que ces objectifs diffèrent, les résultats obtenus par les individus mettant à l'œuvre leurs capacités seront eux aussi différents. L'égalité n'est pas l'uniformité. Penser qu'elle passe par la suppression des différences individuelles est simple baliverne.

Cette objection droitiste vient traditionnellement des défenseurs de l'inégalité sociale, ce qui n'a pas empêché des théoriciens du néo-travailleurs tels que Gordon Brown ou Anthony Giddens d'attribuer cette idée d'égalité de résultat à leurs critiques de gauche. Mais dans les débats actuels, le problème posé aux égalitaristes par la différence a pris une forme plus sophistiquée et souvent, plus radicale.

On a affaire à deux ordres de questions. Tout d'abord, certains avancent parfois que les mouvements politiques qui se sont développés à partir des années 1960 se sont tournés vers un nouveau genre de division sociale. Il ne s'agissait plus d'inégalité de classe, mais d'oppression fondée sur des rapports de sexe s,

de races, de nationalité, de préférences sexuelles et ainsi de suite. Selon cette même perspective, le combat contre les inégalités ne passe plus par leur simple abolition ; au contraire, les opprimés cherchent à construire une identité collective qui, entre autres, permet une évaluation neuve et positive de cette même différence à l'origine de la discrimination subie. C'est dans ce cadre qu'Étienne Balibar envisage une limite à la dynamique de l'égaliberté : des mouvements tels que le féminisme contemporain représentent l'émergence d'une « époque post-moderne, dans laquelle la question est posée d'un dépassement du concept abstrait ou générique de l'homme sur la base de la citoyenneté généralisée¹. »

Deuxièmement, parmi ces mouvements, certains posent la question de la différence culturelle. Dans les sociétés libérales modernes, des gens aux origines nationales, aux croyances religieuses et politiques diverses, vivent ensemble tout en maintenant des conceptions différentes du bien. Le problème intéresse aujourd'hui nombre de philosophes libéraux. Les dernières œuvres de Rawls, et notamment son *Political Liberalism*, ont cherché à reformuler la théorie de la justice comme équité, en évitant de recourir à une conception métaphysique unique du bien et en intégrant des principes compatibles avec diverses théories du bien. Mais, au-delà du problème du pluralisme des valeurs, se pose celui du relativisme : certains défendent l'idée que les différences entre les conceptions du bien et entre de plus vastes systèmes de croyances sont fondamentales, au point qu'aucune théorie de la justice ne saurait se justifier rationnellement sur la base d'un ensemble de critères universels. Pour le philosophe post-moderne Richard Rorty, par exemple, la théorie libérale de gauche de la justice développée par Rawls ne fait qu'articuler les valeurs dominantes dans la société américaine².

Je voudrais aborder les questions posées par ce problème de la différence sous trois aspects. Il y a d'abord celui du défi conceptuel opposé à l'égalité comme idéal. Figure de proue des critiques de gauche de l'égalité, Marx fait appel à la différence lorsqu'il fait la critique du principe de contribution :

« Ce droit *égal* [du producteur au produit de son travail] est un droit inégal pour un travail inégal. Il ne reconnaît aucune distinction de classe, parce que tout homme n'est qu'un travailleur comme un autre ; mais il reconnaît tacitement l'inégalité des dons individuels et, par suite, de la capacité de rendement comme des privilèges naturels. C'est donc, dans sa teneur, un droit fondé sur l'inégalité, comme tout droit. Le droit par sa nature ne peut consister que dans l'emploi d'une même unité de mesure ; mais les individus inégaux (et ce ne seraient pas des individus distincts, s'ils n'étaient pas inégaux) ne sont mesurables d'après une unité commune qu'autant qu'on les considère d'un même point de vue, qu'on ne les saisit que sous un aspect

déterminé ; par exemple, dans le cas présent, qu'on ne les considère *que comme travailleurs* et rien de plus, et que l'on fait abstraction de tout le reste. D'autre part : un ouvrier est marié, l'autre non ; l'un a plus d'enfants que l'autre, etc., etc. À égalité de travail et par conséquent, à égalité de participation au fonds social de consommation, l'un reçoit donc effectivement plus que l'autre, l'un est plus riche que l'autre, etc. pour éviter tous ces inconvénients, le droit devrait être non pas égal mais inégal³. »

Cet argument devrait au moins permettre à Marx de se voir épargner les accusations de tentative d'imposition d'une seule condition identique pour la totalité du genre humain. Son maniement caractéristique du paradoxe (le « droit égal » est un « droit à l'inégalité ») recouvre une tension importante. Il démontre que le principe de contribution, en ignorant les disparités de talents naturels entre les producteurs (avec ceux qui en sont dépendants) entraîne leur inégalité de traitement, suggérant ainsi (bien qu'il ne puisse l'affirmer du fait de son brouillage de la question de l'éthique) qu'il est injuste (pour quelle autre raison parlerait-il des défauts du principe de contribution ?) Pour Marx, tout principe d'égalité, dès lors qu'il applique des critères identiques à des individus différents, ne peut traiter ces individus qu'inégalement, avec, là encore, un jugement implicite quant au caractère injuste de ce traitement.

Mais en est-il bien ainsi ? Sans aucun doute, comme Amartya Sen nous le rappelle, la diversité des êtres humains signifie que les traiter de manière égale, en tenant compte d'une variable ou d'un ensemble de variables, implique qu'on les traitera différemment selon d'autres critères. Ce qui ne veut pas dire que ces différences de traitements sont injustes. Une personne victime d'un handicap pourra avoir davantage de ressources qu'une autre sans handicap, de façon à assurer une égalité de « capacité » (dans la terminologie de Sen, ou de capacité effective) ; dans ce cas, le but d'une allocation différentielle est de parvenir à une égalité de traitement. Il faut lire la critique du principe de contribution chez Marx, non comme le signe d'un rejet de tout principe d'égalité, mais plutôt comme un rejet de ce principe pour son caractère insuffisamment égalitaire et comme l'invitation à rechercher un principe qui tienne finement compte de toutes les différences pour lesquelles les individus devraient recevoir compensation. Le principe de besoin pourrait être un exemple de ce type d'affinement. C'est ainsi que Sen comprend l'argument de Marx qui, dit-il, « a aussi attiré l'attention sur la nécessité de tenir compte de nos multiples diversités, y compris les différences de besoins⁴. » Nous pouvons d'ailleurs voir le débat sur le vocabulaire commun de la justice égalitaire comme étant ce processus même d'affinement de nos conceptions de l'égalité, afin de prendre en compte toutes ces différences qui désavantagent injustement les individus.

Si le raisonnement est globalement correct, le simple fait de la différence n'est en rien dommageable à l'égalité. Mais, deuxièmement, il reste encore l'argument selon lequel certaines différences limitent l'horizon de l'égalité. Nancy Fraser a ouvert un vaste débat en proposant que l'on distingue entre deux types de justice, l'un relevant de la redistribution et l'autre de la reconnaissance (*recognition*). Le premier a trait aux problèmes d'une « injustice socio-économique qui prend ses racines dans la structure politico-économique de la société » et qui engendre des phénomènes tels que l'exploitation, les privations et la marginalisation économique.

Le second type d'injustice est d'ordre culturel et symbolique. Il est inscrit dans les modes de représentation, d'interprétation et de communication. On pense par exemple à la domination culturelle (c'est-à-dire, au fait d'être soumis à des régimes d'interprétation et de communication associés à une autre culture et étrangers ou hostiles à sa propre culture); à la non-reconnaissance (le fait d'être rendu invisible dans le cadre des pratiques dominantes de représentation, de communication et d'interprétation de sa propre culture); et au mépris (le fait d'être régulièrement sujet aux dénigrements ou aux calomnies inscrites dans les stéréotypes portés par les représentations culturelles générales et / ou dans les échanges de la vie quotidienne)⁵.

L'injustice de distribution a été analysée par des théoriciens tels que Marx, Rawls, Sen et Dworkin. Elle est au cœur de la tradition socialiste. L'injustice de reconnaissance est apparue avec le développement des mouvements issus des années 1960. Les discriminations auxquelles elle renvoie sont communes à l'oppression des femmes, des Noirs, des lesbiennes et des gays, des groupes marginalisés ethniques et nationaux, et forment la base des politiques contemporaines des identités. Fraser insiste sur le fait que « cette distinction entre injustice économique et injustice culturelle est analytique. Dans la pratique, elles ne sont pas séparables. » Elle poursuit: « loin d'appartenir à deux sphères séparées et étanches, l'injustice économique et l'injustice culturelle s'imbriquent généralement l'une dans l'autre pour se renforcer mutuellement dans un rapport dialectique⁶. » Mais elle juge cependant utile de maintenir cette distinction afin de mieux déterminer les divers types de remèdes nécessaires.

Parmi les nombreuses critiques dirigées contre Fraser, l'une des plus importantes a consisté à contester la possibilité d'une telle distinction entre injustice économique et culturelle⁷. À un niveau strictement conceptuel, Fraser doit pouvoir faire face à cette objection. Sa distinction identifie, bien sûr, deux genres différents de désavantages. Mais l'interaction causale des deux va beaucoup plus loin que ce que Fraser laisse entendre. Il ne s'agit pas simplement de dire que, comme on peut s'y attendre, les justices économique et culturelle dépendent l'une de l'autre en général. Lorsque l'on en vient à déter-

miner les désavantages dont est victime un groupe particulier du fait de ce que l'on appellera, pour aller vite, son identité culturelle (qu'il s'agisse de sa race, de sa nationalité ou de ce que l'on voudra), ces désavantages concentrent à la fois ce que l'on pourrait appeler les préjugés de la méconnaissance (dénigrement, stéréotypes, etc.), et divers handicaps économiques. Prenons par exemple le sort des Albanais du Kosovo sous le régime serbe; leur oppression ne se limitait pas au fait de se voir privé d'autonomie politique, de l'usage de leur langue et de subir le stéréotype les stigmatisant comme une espèce se reproduisant inconsidérément; ils étaient également exclus du marché du travail comme de l'enseignement supérieur et ne disposait que d'un accès restreint à la propriété foncière. De leur côté, les Palestiniens sont engagés dans une interminable lutte pour le type de reconnaissance dont parle Fraser. Mais toute amélioration de leur sort dépend avant tout du rétablissement de leur accès aux ressources productives (à savoir, la terre) qu'ils ont perdu suite à la mise en place de l'État d'Israël et à la guerre de 1967. Si l'on parcourt le chemin en sens inverse, de la redistribution vers la reconnaissance, nous constatons que les théoriciens égalitaristes ont souvent mis en lumière les maux spirituels associés à l'inégalité⁸.

Devant de telles imbrications de l'économique et du culturel, on peut se demander quelle est l'utilité d'une distinction stricte entre ces deux types d'injustice. Pour Fraser, comme nous l'avons vu, c'est ce qui nous permet de préciser les divers types de solutions requises face à l'injustice. Il est par ailleurs vrai que cette distinction peut aider à comprendre ce que certains positionnements politiques peuvent avoir d'erroné. On pense à Judith Butler, par exemple, qui met l'accent sur la matérialité du culturel pour affirmer ensuite que la place centrale de la famille hétérosexuelle monogame dans les rapports de production capitalistes confère à la contestation culturelle des militants gays et lesbiennes un rôle privilégié dans toute stratégie de changement social. L'analyse fine de Fraser permet à cette dernière de réintroduire un certain ordre dans cette série de raccourcis qui, très opportunément, place les théories lesbiennes et gays du genre pratiquées par Butler en première ligne dans la lutte anti-capitaliste⁹.

Cependant, la stratégie de « transformation » que Fraser souhaite promouvoir, tant en matière d'injustice économique que culturelle, implique, selon ses propres termes, une « restructuration en profondeur » de rapports de production et de « rapports de reconnaissance » devant se renforcer mutuellement¹⁰. Là encore, l'imbrication des deux types de désavantage paraît plus important que leur distinction analytique. Ce débat indique, en tout cas, que l'égalité comme idéal n'est pas sans lien avec ce que Fraser appelle l'injustice de reconnaissance. Pour que les divers préjugés qu'elle regroupe sous

cette rubrique soient effectivement perçus comme autant d'injustices, il faut avoir recours à un principe permettant d'accorder aux individus une égale reconnaissance: il vaut la peine de noter que, parmi les biens premiers à répartir en fonction des deux principes de justice, Rawls recense « les bases sociales du respect de soi. » En outre, l'interdépendance causale entre injustice économique et injustice culturelle signifie que toute tentative sérieuse de redresser les injustices dues au racisme ou à l'oppression des femmes, par exemple, est susceptible de rencontrer toutes sortes d'exigences de redistribution des ressources matérielles. Une véritable réponse à ces exigences nécessite un principe égalitariste de justice distributive. Et de ce point de vue encore, la différence n'exclut pas l'égalité¹¹.

Enfin, la question du relativisme culturel pose des problèmes d'une complexité trop grande pour être abordée ici de manière satisfaisante. Je me contenterai de signaler l'existence de deux types de positionnements égalitaristes sur le sujet. Le premier est d'ordre strictement philosophique. Des théoriciens égalitaristes, tels que Barry et Scanlon, avancent des arguments de principe visant soit à remettre directement en cause le relativisme, soit à en restreindre la portée.¹² Ce type de réponse est, me semble-t-il, essentiel et entièrement justifié. Mais on peut encore répondre aux relativistes en termes « historicistes », pourrait-on dire. La période écoulée depuis les révolutions bourgeoises des xvii^e et xviii^e siècles a vu le déchaînement d'une succession de mouvements portant l'exigence de ce que Balibar appelle l'*égaliberté* où liberté et égalité sont comprises comme ne pouvant se réaliser qu'ensemble.

Les premières remises en question du droit divin monarchique et, plus généralement, de l'autorité et des privilèges consacrés par la tradition et l'arbitraire ont lancé un processus au sein duquel diverses formes d'inégalité ont été l'objet d'examens critiques et de luttes politiques. Les mouvements combattant l'injustice de reconnaissance évoquée chez Fraser sont le prolongement de ce processus. Les inégalités entre hommes et femmes, noirs et blancs, hétérosexuels et homosexuels autrefois conçues en termes de nécessité biologique ont fini par être reconnues comme conséquences contingentes des rapports sociaux. Plutôt que d'en révéler les limites, comme le soutient Balibar, ces mouvements se basant sur la différence ont étendu le champ de l'*égaliberté*.

Il en résulte une situation dans laquelle, ne serait-ce que dans les sociétés capitalistes développées, la diversité des conceptions du bien qui préoccupe tant les théoriciens libéraux coexiste avec une attitude généralisée de refus de l'inégalité dans un contexte où les inégalités socio-économiques sont massives et croissantes, tant dans ces sociétés qu'à l'échelle globale. Voilà bien des paradoxes et des incertitudes, ce qui ne veut pas dire que l'on peut évacuer l'égalité au titre de simple préjugé. Les tentatives de philosophes tels que

Rawls de formuler une théorie égalitariste de la justice doivent être comprises dans le contexte de sociétés dans lesquelles l'égalité est à l'ordre du jour au moins depuis la Révolution française. Ce contexte historique ne garantit en rien la vérité de telle ou telle théorie, et encore moins le triomphe de l'égalité, mais il signifie que les théoriciens égalitaristes se débattent avec des problèmes qui, loin d'être de leur propre invention, relèvent des structures profondes de la modernité même.

Traduit de l'anglais par Thierry Labieu

- 1 Balibar, É., « "Droits de l'homme" et "droits du citoyen": la dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », *Actuel Marx*, 8, 1990, p. 31.
- 2 Cf. par exemple, Rorty, R., *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P.-E. Dauzat, Armand Colin, 1993 (1989).
- 3 Marx, Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, pp. 31-32.
- 4 Sen, *Repenser l'inégalité*, p. 173
- 5 Fraser, N., « From Redistribution to Recognition? », *New Left Review*, 212, 1995, pp. 70-71.
- 6 *Ibid.*, p. 72.
- 7 Cf., en particulier, Young, I.M., « Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory », *New Left Review*, 222, 1997, et Fraser, N., « A Rejoinder to Iris Young », *ibid.*, 223, 1997.
- 8 Autant rappeler très clairement que le fait d'insister sur l'interaction entre injustice de distribution et injustice de reconnaissance ne sous-entend aucune priorité explicative. Autrement dit, affirmer, par exemple, que l'oppression raciale passe par des privations économiques ne veut pas nécessairement dire que ces privations (ou le fait de leur récurrence) expliquent causalement ou fonctionnellement l'oppression raciale. Cela dit, je tiens, dans une large mesure, cette deuxième position pour vraie. Cf., Callinicos, A., *Race and Class*, Londres, 1993, et « History, Exploitation, and Oppression », *Imprints*, 2, 1997.
- 9 Butler, J., « Merely Cultural », *New Left Review*, 227, 1998, et Fraser, N., « Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Reply to Judith Butler », *ibid.*, 228, 1998.
- 10 Fraser, « From Redistribution to Recognition? », *op. cit.*, pp. 86-91.
- 11 Anne Phillips propose une discussion judicieuse sur ces questions dans *Which Equalities Matter?*, Cambridge, 1999.
- 12 Barry, *Equality as Impartiality*, p. 3 et suivantes, et Scanlon, *What We Owe to Each Other*, ch. 7.