



HAL
open science

Reconnaissance vs. redistribution : le cas du respect de soi

Caroline Guibet Lafaye

► **To cite this version:**

Caroline Guibet Lafaye. Reconnaissance vs. redistribution : le cas du respect de soi. *Filosofia Unisinos* - Unisinos Journal of Philosophy, 2007, 8 (3), p. 227-246. hal-00370382

HAL Id: hal-00370382

<https://hal.science/hal-00370382v1>

Submitted on 24 Mar 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Reconnaissance vs. redistribution : le cas du respect de soi

Caroline Guibet Lafaye

Centre Maurice Halbwachs
CNRS
48, bd Jourdan, F-75014 Paris (France)
caroline.guibet-lafaye@ens.fr

Résumé : Le respect de soi est considéré, en philosophie politique contemporaine, comme « le bien premier le plus important ». La protection du respect de soi et de la dignité des personnes est constamment réaffirmée dans les déclarations internationales de droits. Sans qu'elle soit contestée par la philosophie morale la plus récente, celle-ci tend néanmoins aujourd'hui à se détourner des enjeux de la redistribution – cadre au sein duquel Rawls a posé la question du respect de soi – pour considérer des problématiques de reconnaissance. Bien que la divergence entre les deux orientations soit forte – l'une traitant principalement de ressources, l'autre d'identité –, cette dichotomie n'est en réalité pas irréductible. Nous montrerons à l'inverse que la prise en compte des « réalisations sociales fondamentales » ouvre une perspective à partir de laquelle concilier le souci pour la reconnaissance et le souci pour la redistribution. Pour le montrer nous dégagerons, en premier lieu, la pertinence sociale de la notion de respect de soi. Puis, à partir d'une analyse de la fonction des institutions sociales dans le processus redistributif, nous cernerons les conditions auxquelles celles-ci peuvent contribuer à la construction et la préservation du respect de soi, en évitant toute stigmatisation sociale. Nous identifierons enfin les procédures et mesures redistributives les plus à même de garantir et de contribuer à la consolidation du respect de soi (biens premiers, allocation universelle, accomplissements sociaux).

Mots-clés : respect de soi, redistribution, reconnaissance, réalisations sociales fondamentales.

Abstract : Self-esteem is deemed to be the “most important primary good”. The care for self-esteem and individual dignity is regularly restated in international treaties and international conventions. Nevertheless, contemporary moral philosophy tends to leave the redistribution issues aside to concentrate on the issues of recognition although Rawls initially set the question of recognition in the framework of distributive justice. Although the discrepancy between redistribution – concerned with resources – and recognition – dealing with identity – is notable, it is not insuperable. On the reverse, we will demonstrate that the concern for “basic social outcomes” is a way to conciliate the preoccupation for recognition and the concern for redistribution. In order to show this, we will first focus on the social relevance of the concept of self-esteem. Then we will analyze the role of the social institutions of redistribution in order to identify the conditions under which these institutions preserve self-respect and avoid social stigmatization. Finally we will identify the processes and the tools of redistribution which appear most able to promote and induce self-respect (such as a fair distribution of primary goods, the universal basic income, a fair allocation of basic social outcomes).

Key words : self-esteem, redistribution, recognition, basic social outcomes.

Reconnaissance vs. redistribution : le cas du respect de soi

Le point de départ de notre réflexion se trouve dans l'identification rawlsienne du respect de soi-même comme étant « le bien premier le plus important »¹, c'est-à-dire comme le premier de ces biens nécessaires à l'exercice et au développement des deux pouvoirs spécifiques de la personnalité morale que sont la capacité d'adopter une conception du bien, de la modifier et d'en poursuivre rationnellement la réalisation et celle d'avoir un sens de la justice². Pour cette raison, on considère à la suite de Rawls, qu'il est rationnel de désirer ces biens premiers, et par dessus tout le respect de soi, quels que soient nos autres désirs, puisque ces biens sont généralement nécessaires pour réaliser un projet rationnel de vie.

Les déclarations des droits fondamentaux sur lesquels reposent nos démocraties aussi bien que nombre de déclarations internationales affirment et visent à garantir à chacun les libertés de base, l'égal traitement, l'accès pour tous aux biens premiers, les capacités et fonctionnalités de base³ mais également l'égale dignité. Ces principes impliquent aussi la protection publique de la dignité et du respect de soi des personnes, notamment dans des situations de vulnérabilité sociale.

Si l'on se tourne cette fois non plus vers les déclarations politiques mais vers la philosophie morale et politique, le débat sur la redistribution tend aujourd'hui à céder le pas à une réflexion sur la reconnaissance, ses moyens et ses conditions. Toutefois, l'intérêt pour la reconnaissance ne peut effacer, comme nous le montrerons, les préoccupations redistributives car « les réformes portant sur la reconnaissance ne peuvent réussir que si elles s'accompagnent de luttes pour la redistribution »⁴. En effet, la question politique capitale de

¹ Rawls, 1987, p. 577.

² Voir par exemple J. Rawls, 1971, p. 93 et p. 122 ou Rawls, 1982, p. 164-165.

³ Voir par exemple l'article 22 de la Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948 : « Toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale ; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité ». Voir aussi le « Rapport sur le développement humain 2003 » et les « objectifs du millénaire » de l'ONU ou la « classification internationale des fonctionnalités, incapacités et états de santé » de l'OMS.

⁴ Fraser, 2005, p. 68.

notre temps serait bien plutôt celle de savoir « comment développer un programme cohérent qui sache intégrer redistribution et reconnaissance »¹. Précisément, la question du respect de soi actualise, de façon paradigmatique, l'interdépendance, dans le champ de la justice sociale, entre les problématiques de la reconnaissance et de la redistribution. En effet, on peut par exemple considérer que le manque de confiance en sa propre valeur et dans sa capacité à faire quelque chose de valable est aggravé par le fait que le contraste entre soi-même et les autres (i.e. entre les positions sociales et économiques) est vécu de manière humiliante, et que cette disparité est rendue visible par la structure sociale et par le style de vie propre à la société à laquelle ces individus appartiennent. En ce sens, le respect de soi pose aussi des questions distributives.

Notre contribution au débat philosophique qui tend à opposer les approches redistributives (Rawls, Dworkin, Sen) aux « approches par la reconnaissance » (Renault, Fraser), sera de montrer qu'une théorie de la justice sociale faisant référence à des « réalisations sociales fondamentales » bien choisies ouvre une voie pour une conciliation de l'attention portée à la redistribution mais également à la reconnaissance. La nécessité de cette conciliation est d'autant plus évidente que l'on traite le respect de soi identifié par Rawls comme le plus important des biens premiers. Nous éprouverons la validité et la possibilité de cette conciliation en dégagant, en premier lieu, la pertinence sociale de la notion de respect ou d'estime de soi ; puis en proposant une réflexion sur le rôle des institutions sociales dans la construction et la préservation du respect de soi ; nous identifierons enfin les procédures et mesures redistributives les plus à même de garantir et de contribuer à la consolidation du respect de soi.

1. Qu'est-ce que l'estime ou le respect de soi ?

A la différence d'autres biens comme le revenu ou le loisir – dont nous ne sous-estimons toutefois pas les subtilités d'interprétation – le respect de soi pose un problème spécifique de définition et d'identification. Quand peut-on dire qu'il est acquis, que l'estime de soi est réussie ou aboutie ? Que désigne le « respect de soi » et à quel moment considère-t-on qu'un individu en jouit² ? Qu'est-ce qui se trouve en jeu dans le respect de soi : est-ce la

¹ Fraser, 2005, p. 69.

² Si, dans un premier temps, nous tenons ces deux expressions (respect de soi et estime de soi) pour synonymes, nous suggérerons ultérieurement que le respect de soi est une condition minimum de l'estime de soi qui offre, en revanche, une valorisation supplémentaire alors que le respect de soi, en lui-même, plus neutre.

reconnaissance d'un statut, une identité, une autonomie. Est-ce une contribution à la société ? Le respect de soi passe-t-il par la satisfaction de besoins spécifiques ou bien s'agit-il de reconnaître la valeur de l'individu comme tel ? Alors même que Rawls a souligné l'importance du respect de soi en y voyant « peut-être », ajoute-t-il souvent dans la *Théorie de la justice*, le plus important des biens premiers, il en propose une définition relativement sommaire. C'est donc à cette tâche préliminaire de définition que nous allons, dans un premier temps, nous consacrer.

1.1 Confiance en soi, respect de soi et estime de soi

a) Le respect de soi engage une pluralité d'interactions

« Le respect de soi n'est pour ainsi dire perceptible que sous une forme négative – lorsque les sujets souffrent visiblement de son absence »¹. En ce sens, il se pourrait que le respect de soi, comme la reconnaissance, soit malaisé à définir positivement². Toutefois, et pour préciser son contenu, il est utile de faire référence aux travaux d'A. Honneth sur la reconnaissance qui sont précieux dans la mesure où l'absence de reconnaissance ou le déni de reconnaissance est un obstacle majeur à l'estime et au respect de soi.

Honneth identifie trois composantes fondamentales de l'intégrité auxquelles correspondent trois formes de reconnaissance qui sont en effet identifiables et offrent un premier contenu aux notions de respect de soi et d'estime de soi³. Il s'agit de (1) l'aptitude à satisfaire ses besoins physiques et psychiques fondamentaux grâce à la *confiance en soi* qu'apporte l'affection (la bienveillance) des proches ; (2) l'aptitude à se développer comme sujet capable de juger grâce au *respect de soi* qu'apporte la garantie des droits fondamentaux ; (3) l'aptitude à apporter une contribution à la vie sociale grâce à l'*estime de soi* qui suppose l'estime sociale, c'est-à-dire la confirmation sociale que nous possédons des qualités et des capacités bonnes et précieuses pour les autres⁴. La *construction de l'identité* sous la forme d'un *rapport positif à soi* suppose donc la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi.

¹ Honneth, 2000, p. 146.

² De même, N. Fraser formule une définition de la reconnaissance par son absence. La reconnaissance se laisse surtout saisir dans son absence, dont les modalités sont l'humiliation, la discrimination, le mépris, la disqualification, la constitution d'un soi amputé ou déformé, qui place l'individu dans l'incapacité de se vivre et d'agir comme un être autonome (voir Fraser, 2005, p. 159).

³ Honneth, 2000, p. 114.

⁴ Honneth s'inspire ici largement d'éléments qui se trouvent dans la *Théorie de la justice* rawlsienne comme nous le verrons plus loin. Par ailleurs, nous laissons pour le moment ouverte la question de savoir si la dépendance à l'égard d'autrui ou de la société, relative à la capacité à satisfaire ses besoins physiques fondamentaux, interdit la constitution du respect de soi mais nous supposons, dans le second cas au moins (i.e. la dépendance sociale), que tel pourrait bien être le cas.

b) Le respect de soi requiert la confiance en soi.

Concernant la confiance en soi, que Rawls identifie, pour sa part, à une dimension spécifique du respect de soi, on peut considérer qu'elle consiste dans le sens qu'un individu a de sa propre valeur et se traduit, pour un adulte, dans la conviction profonde qu'il a que sa conception du bien, son projet de vie valent la peine d'être réalisés¹. Le respect de soi, pour élargir sa détermination à un sens qui ne serait pas strictement juridique, suppose cette confiance en soi (i.e. la conviction qu'un individu a de sa propre valeur) mais également la confiance qu'a l'individu en sa propre capacité à réaliser ses intentions, dans la limite de ses moyens². Or sans le respect de soi, rien ne semble valoir la peine d'agir. Enfin, l'estime de soi, dans la terminologie rawlsienne, traduit le fait et le sentiment, pour une personne, d'être sûr de la valeur de son projet de vie et de sa capacité à le réaliser. Elle appelle une condition additionnelle eu égard au simple « respect de soi » qui, dans l'exposé rawlsien constitue, de façon élémentaire, une condition de la persévérance sensée dans l'existence. Soulignons *a contrario* que le défaut d'estime de soi serait dû à un manque de confiance en soi-même ou dans sa propre valeur ; à un manque de confiance dans sa capacité à faire quelque chose de valable ; à un sentiment d'impuissance associé à ces deux éléments³. Or nous verrons ultérieurement que ces éléments justifient que le défaut d'estime de soi puisse être l'objet d'une revendication sociale.

c) Le respect de soi exige le respect d'autrui.

Le respect de soi repose également sur un certain rapport à l'altérité au sein d'une pluralité de sphères. Trois milieux relationnels de reconnaissance indispensables sont en jeu, dans la construction de l'identité sous la forme d'un rapport positif à soi : le milieu des relations primaires, notamment familiales (où l'individu fait l'expérience de l'amour et de l'amitié) ; celui des relations juridiques qui déterminent le statut de l'individu, qui se voit alors reconnaître la capacité de sujet de droit et la qualité de personne ; et enfin la communauté sociale où l'individu voit confirmée, par les autres, la valeur de sa participation au groupe et des talents qu'à cette occasion il déploie⁴.

¹ Voir Rawls, 1971, § 29.

² Rawls, 1971, p. 479-480. Soulignons toutefois que ce que Rawls désigne sous l'expression « respect de soi » nourrirait plus adéquatement ce qu'Honneth qualifie par l'expression de « confiance en soi ».

³ Voir Rawls, 1971, p. 577.

⁴ Dans chacun de ces milieux, l'individu peut faire l'expérience du mépris et de la méconnaissance : dans le premier milieu, des sévices (des violences physiques) peuvent porter atteinte à son *intégrité corporelle* ; dans le second, ce sont la privation de droits et l'exclusion sociale qui peuvent porter atteinte à son *intégrité sociale* ; dans le dernier milieu, ce sont des humiliations, des injures (racistes par exemple) et des offenses qui peuvent menacer *son honneur et sa dignité*.

Ainsi, là où l'on aurait pu naïvement penser que le « respect de soi » ou l'« estime de soi », à la différence de la notion de reconnaissance qui fait immédiatement signe vers l'altérité, désignait un simple rapport à soi, il apparaît que ces deux notions dépendent également du respect que les autres nous manifestent. Dans la mesure où l'estime de soi suppose la reconnaissance de l'autre, elle requiert l'intersubjectivité¹ et présente, par conséquent, une forte dimension sociale. Ainsi, par exemple, si nous ne sentons pas que nos entreprises suscitent le respect des autres, il nous est difficile, voire impossible, de conserver la conviction que nos fins méritent d'être poursuivies².

La dimension de l'altérité, constitutive du respect et de l'estime de soi, justifie qu'ils soient pris en compte socialement. Néanmoins la nature et les limites des revendications sociales les concernant se posent d'emblée de façon problématique : quand, en effet, un sujet s'estimera-t-il vraiment soi-même, quand se sentira-t-il vraiment respecté ? On rencontre ici une difficulté que souligne P. Ricœur à travers la tentation « d'une nouvelle forme de "conscience malheureuse", sous les espèces soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable postulation d'idéaux hors d'atteinte »³. Néanmoins il ne s'agira pas pour nous de justifier qu'un état d'esprit douloureux motive une légitime prétention à une prise en charge sociale mais notre propos sera plutôt d'identifier les *conditions sociales nécessaires à la constitution (à la formation) du respect et de l'estime de soi*.

1.2 Pertinence sociale de la notion d'estime de soi

a) Le défaut d'estime de soi : un problème de justice plutôt qu'un problème psychologique.

Pour comprendre que le défaut d'estime de soi puisse être l'objet d'une attention sociale, il faut, dans un premier temps, justifier que le respect et l'estime de soi ont un sens qui n'est pas simplement psychologique mais qu'ils ont également une pertinence sociale. Ce passage (d'un sens psychologique à un sens social) comporte un enjeu normatif puisqu'il s'agit de justifier que l'on fasse de l'estime de soi – et de sa perte – un problème social. En somme, il faut établir que la question du respect ou de l'estime de soi n'est pas seulement une question de réalisation de soi mais plutôt une question de justice.

¹ Comme Hegel l'a, de façon décisive, montré subjectivité et intersubjectivité sont co-constitutives.

² Voir Rawls, 1971, § 67.

³ Ricœur, 2005, p. 316.

Le vecteur déterminant de cette interprétation est donné par Rawls lorsqu'il voit dans le respect de soi *le plus important des biens premiers*. En effet, le respect de soi est ce qui donne à l'individu le sens de sa propre valeur. Pour cette raison, on peut penser que « les partenaires chercheront à éviter à tout prix les conditions sociales qui minent le respect de soi-même »¹ et « n'accepteraient pas de considérer cette perte subjective comme étant sans importance »².

Or, comme nous l'avons vu précédemment, le défaut d'estime de soi est imputable soit à un manque de confiance en soi-même ou dans sa propre valeur soit à un manque de confiance dans sa capacité à faire quelque chose de valable ou encore à un sentiment d'impuissance associé à ces deux éléments³. Face à ce défaut d'estime de soi, on considère que plusieurs conditions seront à même de favoriser, chez l'individu, le sentiment de sa propre valeur, c'est-à-dire le premier aspect du respect de soi. Il s'agit, en particulier, du fait (a) d'*avoir un projet rationnel de vie* et, plus précisément, un projet satisfaisant le principe aristotélien, c'est-à-dire un projet où l'agent pourra mettre en avant ses dons naturels d'une manière intéressante⁴. En effet, un individu tend à avoir davantage confiance en sa propre valeur quand ses compétences sont à la fois pleinement réalisées et organisées d'une façon complexe et raffinée. La seconde condition est que *notre personne et nos actes soient appréciés et valorisés par d'autres personnes* que nous estimons également. La question devient alors pour nous celle de savoir comment la société peut garantir à chacun les « bases sociales du respect de soi ». Nous verrons que ces deux dimensions peuvent, légitimement, être prises en compte par la société afin d'en assurer la satisfaction pour chacun.

Enfin la dimension de l'intersubjectivité, fondamentale dans l'acquisition du respect de soi, justifie que ce dernier soit l'objet d'une préoccupation sociale. La dimension de l'intersubjectivité est décisive – comme nous l'avons précédemment souligné – puisque sans l'appréciation de nos pairs, il nous est au fond impossible de rester convaincus que nos entreprises ont de la valeur. Parce que le respect de soi repose en partie sur la reconnaissance de celui que l'on reconnaît, il implique l'altérité et l'intersubjectivité, et explique que l'on puisse légitimement l'envisager comme une question sociale⁵. L'intersubjectivité fait de la reconnaissance un besoin réciproque et inscrit cette problématique dans le cadre d'une

¹ Rawls, 1971, p. 480.

² Rawls, 1971, p. 577.

³ Voir Rawls, 1971, p. 577.

⁴ « Le principe aristotélien se formule de la manière suivante : toutes choses égales par ailleurs, les êtres humains aiment exercer leurs talents (qu'ils soient acquis ou innés), et plus ces talents se développent, plus ils sont complexes, plus grande est la satisfaction qu'ils procurent » (Rawls, 1971, p. 466).

⁵ En soulignant qu'une des conditions du respect de soi est que « notre personne et nos actes soient appréciés et valorisés par d'autres personnes que nous estimons également et dont la société nous est agréable », Rawls fait de la reconnaissance un moment et une condition nécessaire de l'estime de soi (Rawls, 1971, p. 480).

relation de face-à-face : le besoin éprouvé par chacun de voir son existence et son unicité attestées par un autre est nourri par un principe de réciprocité. Il exige l'instauration de conditions intersubjectives propices à la formation de l'intégrité personnelle, du respect et de l'estime de soi¹. Précisons ce point.

b) Le défaut d'estime de soi comme objet de revendication sociale

La perte d'estime de soi peut alors faire l'objet d'une revendication sociale. En effet, dès lors que la question de l'estime de soi peut être interprétée en termes de justice, on peut (α) considérer les conditions sociales nécessaires au maintien d'un rapport positif à soi – à travers, comme nous le verrons, la garantie, à chacun, d'un panier de biens premiers ; (β) on peut également envisager la question de l'estime de soi en termes de droit, c'est-à-dire de statut juridique ; (γ) on peut aussi justifier que des prétentions au respect de soi, nourri par la reconnaissance que les autres nous témoignent, soient moralement contraignantes y compris dans un contexte de pluralisme des valeurs, dans lequel il n'est pas de conception de la réalisation de soi qui soit universellement partagée ; (δ) on peut enfin considérer la question du respect de soi en rapport aux dénis de reconnaissance relevant du *statut*, c'est-à-dire du domaine des relations sociales, et non de la psychologie.

S'agissant de la constitution intersubjective du soi, on constate en effet que la formation du Moi pratique dépend de la reconnaissance réciproque entre sujets². C'est en étant confirmé par l'autre dans son activité propre qu'un individu parvient à se comprendre lui-même comme un Moi pratique, c'est-à-dire comme un sujet individualisé et autonome. En ce sens, il y a bien une dimension moralement contraignante des revendications en termes de respect de soi. La lutte pour la reconnaissance et pour le respect de soi s'engage sur le fond d'attentes normatives qui sont de teneur essentiellement morale. Plus exactement, la déception d'attentes normatives, dont la satisfaction est jugée indispensable au maintien de son identité par un individu ou un groupe (c'est-à-dire l'expérience *morale* du mépris), induit des revendications, de la part d'un individu ou de groupes, visant à conquérir les conditions sociales nécessaires au maintien d'un rapport positif à soi. Ces luttes sociales sont motivées par le fait que la subjectivité pratique et le respect de soi se constituent de façon intersubjective et se nourrissent du rapport – de reconnaissance – à autrui.

¹ Voir Honneth, 2000, p. 197. Honneth souligne par exemple que, dans la mesure où la reconnaissance est le fait de celui qui accorde sa reconnaissance, il y a, dans cet acte, exercice d'un pouvoir, tant bien même celui qui reconnaît ne fait que reconnaître exactement et sans reste la prétention (à l'unicité) qu'on lui adresse.

² Cette idée a en fait été celle de Fichte avant que Hegel ne se la réapproprie.

De même, l'estime de soi est bien souvent entamée par le statut social des personnes et la situation dans laquelle elles se trouvent, c'est-à-dire du fait de leurs positions sociales relatives, en particulier lorsqu'elles donnent lieu à des maux de subordination statutaire. C'est en particulier le cas lorsque les personnes ne sont pas considérées comme des partenaires à part entière de l'interaction sociale et souffrent, de ce fait, d'un déni de reconnaissance et de subordination statutaire. Elles ne participent alors pas à cette interaction sur un plan d'égalité par rapport aux autres. Or lorsqu'un individu est frappé de « mésestime sociale », il s'en trouve affecté négativement dans sa possibilité de développer un rapport positif à soi, faute de bénéficier de reconnaissance. Nous verrons que, s'agissant de l'individu comme du groupe, la correction à apporter à cette subordination statutaire qui fait obstacle à l'estime de soi est d'assurer, aux personnes concernées, un statut politique égal et une « parité de participation dans la vie sociale »¹.

c) L'estime de soi comme « résultat primaire »

La possibilité d'envisager la question de l'estime de soi comme l'objet d'une revendication sociale qui se formulerait en termes de *droit* est l'occasion pour nous de marquer notre divergence d'avec la position de N. Fraser qui juge que le fait d'« aborder le problème de la reconnaissance sous l'angle de la justice évite de supposer un droit à l'estime sociale égal pour tous »². Cette position lui semble intenable car elle ferait perdre son sens à l'idée même d'estime. N. Fraser adopte, sur cette question, une position minimaliste en soutenant que « chacun a droit à rechercher l'estime sociale dans des conditions d'égalité des chances »³. Pourtant il nous semble que l'on ne peut se contenter d'assurer aux individus des « chances » de réussite sociale ou d'estime de soi sans considérer leur situation « au terme » de la distribution de ces chances ou le résultat auquel ils parviennent avec ces chances initialement réparties.

En effet, l'intérêt exclusif pour les ressources ou pour les chances, au détriment des accomplissements, des « réalisations sociales fondamentales » (Fleurbaey), n'est pas justifié. Ce qui compte n'est pas tant ce que les gens ont que ce qu'ils peuvent réaliser avec leurs

¹ Fraser, 2005, p. 82.

² Fraser, 2005, p. 51. Notre perspective est en revanche plus congruente avec celle d'A. Honneth qui considère que l'*estime sociale* figure parmi les conditions intersubjectives de la formation d'une identité non déformée, que la moralité est censée protéger. En effet, dans ce cas, chacun a légitimement droit à l'estime sociale (Honneth, 2000).

³ Fraser, 2005, p. 51. Mais ces conditions ne sont pas assurées lorsque les modèles institutionnels d'interprétation déclassent la féminité, la « couleur », l'homosexualité et tout ce qui leur est culturellement associé.

ressources¹. Pour cette raison, l'estime de soi ne doit pas seulement être considérée comme un bien primaire ou une ressource initiale mais aussi comme une réalisation fondamentale, un « résultat primaire » dont tout individu doit pouvoir jouir. Elle se présente comme un « functioning primaire »², c'est-à-dire comme un état réalisé par l'individu et auquel il doit être en mesure de parvenir. En ce sens, le respect et l'estime de soi non seulement participent (et en sont même une condition) à l'épanouissement des fonctions humaines normales et en résultent également.

Etant une dimension de base de l'épanouissement humain, le respect et l'estime de soi ne relèvent pas exclusivement du bien-être subjectif et justifient que l'on y porte une attention sociale. Certains accomplissements objectifs, comme dans le domaine de l'éducation, sont également importants. Cette attention se justifie aussi du fait qu'ils sont associés à des résultats jugés essentiels du point de vue de la *condition sociale* et non pas seulement du point de vue individuel³. Cette détermination – du respect et de l'estime de soi comme « résultat primaire » – motive une attitude solidariste dans la mesure où il n'est pas décent, pour les membres d'une communauté, de laisser d'autres individus vivre dans des conditions inférieures – ou médiocres –, quelle que soit la responsabilité morale qui leur incombe pour cette situation.

La prise en compte sociale des « réalisations sociales fondamentales » nous semble actualiser l'exigence aujourd'hui perçue par la philosophie morale de concilier le souci pour la redistribution et celui de la reconnaissance. En effet, les théories de la reconnaissance ont attiré l'attention sur le fait que certains aspects de la vie sociale, où s'ancrent des questions de justice sociale, ne sont pas saisissables s'ils sont posés comme des choses. Cette prise de conscience a significé, pour certains auteurs comme A. Honneth, une rupture avec le paradigme distributif, en privilégiant la référence à la dimension intersubjective de la reconnaissance. Notre propos, dans la suite de cet exposé, sera de montrer que l'approche distributive, à condition qu'elle prenne en compte non pas seulement la distribution de chances initiales mais la distribution de « résultats primaires », est en mesure de répondre aux exigences imposées par le souci du respect de soi.

¹ A. Sen a en effet bien montré que l'avantage qui est retiré d'un bien n'est pas principalement du plaisir mais consiste plutôt dans l'opportunité de réaliser ses potentialités (Sen, 1985, chap. III).

² A. Sen définit les fonctionings de la façon suivante : « what the person succeeds in *doing* with the commodities and characteristics at his or her command. [...] A functioning is an achievement of a person : what he or she manages to do or to be. It reflects, as it were, a part of the 'state' of that person. It has to be distinguished from the commodities which are used to achieve those functionings » (Sen, 1985, p. 6-7).

³ Voir Fleurbaey, 1995, p. 25-55.

2. Institutions sociales et respect de soi

2.1 Conditions sociales (objectives) du respect de soi

Eu égard à la détermination précédemment proposée de l'estime de soi, il est manifeste que celle-ci suppose, négativement au moins, certaines conditions sociales. Quel rôle les institutions sociales peuvent-elles jouer en matière de respect et d'estime de soi? En particulier, la participation à la vie sociale comme un membre à part entière de la communauté, i.e. la « parité de participation » (Fraser), requiert des conditions économiques et des conditions institutionnelles spécifiques. Ainsi la distribution des ressources matérielles ne doit pas être telle que les participants ne bénéficient pas de l'indépendance ni de la possibilité de s'exprimer. Autrement dit, la « parité de participation » à l'interaction est également compromise, lorsque certains acteurs manquent des ressources économiques *minima* nécessaires pour interagir avec les autres en tant que pairs. Dès lors, les formes d'inégalité matérielle et de dépendance économique, qui font obstacle à cette parité de participation, doivent être reconsidérées. Tel devrait également être le cas des dispositions sociales qui contribuent à la persistance d'importantes disparités dans la répartition des biens premiers, du dénuement, de l'exploitation et de fortes disparités dans la fortune, le revenu et le temps de loisirs, ayant pour conséquence de priver certaines personnes des moyens et des chances d'interagir en tant que pairs avec les autres¹.

De même, on peut douter qu'existe une réelle « indépendance » entre les positions sociales et l'estime de soi². En effet, l'infériorité de la situation sociale d'une personne, mesurée en termes d'indice de biens premiers, peut être si grande qu'elle ébranle son respect d'elle-même³. L'estime et le respect de soi sont mis à mal lorsque la position sociale des plus défavorisés ne leur paraît pas pouvoir offrir de possibilité constructive de faire face à la situation favorable des plus privilégiés. Enfin, le défaut d'estime de soi, en particulier le manque de confiance en sa propre valeur et dans sa capacité à faire quelque chose de valable, est renforcé lorsque le contraste entre soi-même et les autres est rendu (trop) visible par la structure sociale. Or la situation des moins privilégiés leur est souvent rappelée avec force, ce

¹ Ainsi N. Fraser, tout en reconnaissant que l'inégalité économique est en grande partie inévitable, souligne qu'il doit y avoir un seuil au-delà duquel la distance qui sépare les plus démunis des nantis est telle qu'elle rend pratiquement impossible toute parité de participation réelle – le problème étant bien entendu de déterminer ce seuil (Fraser, 2005, p. 54).

² Comme le suggère la question de l'envie, telle qu'on la voit apparaître notamment dans la *Théorie de la justice* de Rawls. Ainsi Rawls considère par exemple que les personnes les plus défavorisées tendent à être d'autant plus envieuses des individus les plus privilégiés que leur respect d'elles-mêmes est moins solide et que le sentiment de ne pas pouvoir améliorer leurs perspectives est plus grand (1971, p. 577).

³ Guibert Lafaye, 2006, p. 178.

qui peut les conduire à avoir encore moins d'estime pour eux-mêmes et pour leur propre mode de vie. Ainsi l'estime de soi a, dans bien des cas, partie liée avec les positions sociales relatives des partenaires de la coopération sociale, c'est-à-dire avec leur statut aussi bien social qu'économique¹.

De plus, la parité de participation n'est pas simplement garantie par des conditions objectives ou distributives mais également par des contraintes institutionnelles et sociales, en ce sens que les modèles institutionnalisés d'interprétation et d'évaluation, qui structurent l'action sociale, doivent exprimer un égal respect à l'égard de tous les participants et assurer au minimum l'égalité des chances dans la recherche de l'estime sociale. Pour notre part, nous nous concentrerons, dans ce qui suit sur les conditions économiques du respect et de l'estime de soi et sur le fait qu'une distribution inique des ressources et des « résultats primaires » est un obstacle à la parité de participation à la vie sociale et peut donc engendrer des formes de subordination sociale et d'injustice.

2.2 Stigmatisation sociale et « remèdes transformateurs »

Une des premières difficultés que nous rencontrons est que bien souvent les pratiques redistributives existantes mettent en œuvre des modèles institutionnalisés d'interprétation et d'évaluation qui contreviennent au respect de soi des individus. En effet, les moyens distributifs institués pour garantir aux individus l'accès au respect de soi et le respect de soi comme tel ont souvent une conséquence corrélative, qui est d'induire une stigmatisation sociale, contrevenant à la possibilité même du respect de soi chez ceux qu'elle frappe. C'est le cas par exemple de toute assistance sociale, fondée sur la vérification des ressources, qui fournit une aide ciblée à des chômeurs et à des personnes en situation de sous-emploi. De même, bien des politiques d'aide sociale stigmatisent les mères célibataires comme des parasites sexuellement irresponsables. Dans ces exemples, l'interaction est à chaque fois régulée par un modèle institutionnalisé de valeurs culturelles, qui constituent certaines catégories d'acteurs sociaux en modèles et d'autres en acteurs inférieurs ou déficients. Tout en apportant une aide matérielle nécessaire, ces programmes d'assistance sociale

¹ Dans *La justice comme équité. Une reformulation*, Rawls inscrit au titre de droit de base, le droit de détenir une propriété individuelle et d'en avoir un usage exclusif. Le fondement de cette identification est donné par l'exigence de « permettre une base matérielle suffisante pour l'indépendance personnelle et le sens du respect de soi-même » (Rawls, 2003, p. 160). « Être titulaire de ce droit et être capable de l'exercer constitue l'une des bases sociales du respect de soi-même », ajoute-t-il (Rawls, 2003, p. 160).

entretiennent des différenciations sociales et laissent perdurer des différences relatives considérables de statuts économiques et sociaux – en somme, ils laissent intactes la structure socio-économique qui engendre le type d'inégalité auquel ils prétendent remédier¹. Ces formes d'assistance contribuent notamment à donner de la classe la plus désavantagée l'image d'une classe déficiente, ayant besoin de toujours plus d'aide. A certaines occasions, ils peuvent même faire apparaître cette dernière comme un groupe privilégié qui reçoit un traitement spécial et une assistance qu'il ne mérite pas. De la sorte, ces mesures sociales, alors même qu'elles visent à garantir des biens premiers aux individus auxquels ils font défaut, mettent à mal les conditions *minima* de l'estime de soi.

Ces mesures de justice corrective, qui reposent généralement sur une conception universaliste de l'égalité de valeur morale des personnes et respectent, de ce point de vue, une des exigences fondamentales du respect de soi, contredisent, *dans la pratique* même de la redistribution corrective, ce principe d'égalité de valeur morale des individus, en particulier lorsqu'elles se fondent sur des contrôles de la vie des personnes concernées. Ces contrôles nourrissent une dynamique stigmatisante, qui contrevient à l'engagement officiel et théorique du respect de l'égalité de valeur morale des individus. Il importe dès lors d'identifier des mesures redistributives qui ne minent pas la reconnaissance ni l'estime de soi des personnes qui en bénéficient, offrant par là, c'est-à-dire dans le champ de la justice corrective, une réponse à l'exigence présente au cœur de la philosophie morale contemporaine pour laquelle « la justice aujourd'hui requiert à la fois redistribution et reconnaissance, aucune d'entre elles ne suffisant en elle-même »².

Comment dès lors des mesures redistributives peuvent-elles être mises en œuvre en respectant la condition (négative) du respect de soi qu'est la non stigmatisation de ses bénéficiaires ? Eu égard aux exemples précédemment évoqués, une première piste s'ouvre avec la suppression de la conditionnalité des mesures d'aide sociale. De même, la garantie de « paniers » de biens sociaux minima ou de réalisations sociales fondamentales dessine une autre voie. Ce type de mesures consistent en des « remèdes transformateurs » (Fraser) par distinction d'avec des « remèdes correctifs »³. Ces « remèdes transformateurs » combinent généralement des systèmes sociaux universels, une imposition strictement progressive, un large secteur public et une propriété publique ou collective importante, par exemple. Ils

¹ L'aide sociale est parfois subordonnée à l'exigence que le bénéficiaire cherche sérieusement du travail et/ou prenne adéquatement soin de ses proches. Or le contrôle des conditions de vie du bénéficiaire de l'aide sociale risque, bien souvent, d'imposer un mode de vie ce qui contrevient au respect du pluralisme inhérent à nos sociétés, dans lesquelles n'existe aucun consensus sur ce qui constitue une vie bonne ou un projet rationnel de vie.

² Fraser, 2005, p. 94.

³ Fraser, 2005, p. 31.

tentent d'assurer à tous l'accès à un emploi et ont pour effet de réduire l'inégalité sociale sans créer de classes stigmatisées de personnes vulnérables, présentées comme profitant de la charité publique. En d'autres termes, ces mesures permettent de remédier aux injustices de distribution sans entamer l'estime de soi de ceux auxquels elles s'adressent. Mieux encore, elles contribuent à remédier à certaines injustices de reconnaissance et sont propices, de ce fait, à assurer à ceux qu'elles concernent le respect de soi dont ils étaient privés. Ces mesures non seulement s'appuient sur le *principe* de l'égalité morale des personnes mais, d'autre part et à la différence des mesures de justice conditionnelles, leur *mise en œuvre* ne contrevient pas au respect de soi.

Ce type de mesure est donc, dans la perspective qui est la nôtre, décisif puisqu'il tend à *garantir le respect de soi en favorisant la solidarité et la réciprocité* dans les rapports sociaux et le champ de la justice sociale. Il contourne des formes de stigmatisation indésirables, c'est-à-dire contrevenant aux conditions du respect de soi et évite de redoubler l'injure du dénuement subie par les plus défavorisés par un déni de reconnaissance. Les « remèdes transformateurs » favorisent la solidarité et contribuent à garantir à chacun les conditions du respect de soi en évitant, d'une part, la stigmatisation et en apportant, d'autre part, une réponse à certaines formes de déni de reconnaissance. En particulier, les politiques de redistribution peuvent adoucir les formes de déni de reconnaissance étroitement liées aux conditions économiques. De même, la redistribution transformatrice, par exemple, est particulièrement efficace pour combattre le racisme¹. Il s'agit donc à présent d'identifier plusieurs de ces « remèdes transformateurs », c'est-à-dire des mesures de justice distributives susceptibles de respecter les conditions du respect de soi chez ceux qui en bénéficient et qui contribueront corrélativement au déploiement d'une solidarité forte entre les membres de la société considérée.

3. Les bases sociales du respect de soi

Quel rôle les institutions sociales, et en particulier des mesures de type économique, peuvent-elles jouer pour contribuer *positivement* et assurer, au minimum, l'accès de tous aux conditions du respect et de l'estime de soi ? L'élaboration d'une réponse à cette question contribuera à déterminer la configuration distributive et le mode de répartition des ressources

¹ En distribuant de la richesse, ces politiques atténuent l'insécurité économique et les conflits qui exacerbent les antagonismes ethniques. En réduisant les différences économiques, elles créent une forme de vie matérielle commune et amoindrissent par là les raisons qui maintiennent les barrières raciales.

disponibles qui parviendraient le mieux à assurer à chacun l'égal respect de soi. Faut-il, dans cette perspective, privilégier la théorie rawlsienne des biens premiers ? Quelle place alors conférer aux « chances » (i.e. aux ressources initiales) dans l'acquisition du respect de soi ? L'allocation universelle est-elle la meilleure réponse que l'on puisse donner à l'égal souci du respect de soi ? Notons d'ores et déjà que nous nous accordons à penser, avec Rawls et N. Fraser, que les institutions sociales doivent garantir à tous *l'accès* aux conditions du respect de soi. Néanmoins notre propos sera d'établir qu'elles doivent respecter et garantir non pas seulement les *conditions* du respect de soi – i.e. respecter, d'une part, la condition de la non-stigmatisation et offrir, d'autre part aux individus les ressources requises pour jouir du respect de soi – mais aussi le respect de soi, comme tel, à chacun et le sens de leur propre valeur aux individus, parce que le respect de soi est un bien premier et que l'on ne peut admettre que des personnes en soient privées.

3.1 Conditions institutionnelles de l'estime de soi

Les mesures de justice afférentes à la théorie rawlsienne de la justice comme équité peuvent être mises au compte des « remèdes transformateurs », dans la mesure où ces mesures ont un effet sur la « structure de base de la société ». Comme nous l'avons précédemment souligné et « étant donné que le respect de soi-même est le bien premier le plus important », Rawls considère que « les partenaires [dans une position originelle d'égalité] n'accepteraient pas de considérer cette sorte de perte subjective [celle du respect de soi] comme étant sans importance »¹. Dès lors, la structure sociale et les principes de la justice sur lesquels elle repose doivent être tels qu'ils ne suscitent pas une telle perte d'estime de soi – le cas échéant, il faudrait les reconsidérer.

Une société répondant aux principes de la justice comme équité², c'est-à-dire une « société bien ordonnée », assure les conditions d'un égal respect de soi à ses membres. Elle offre une réponse aux causes de la perte d'estime de soi précédemment soulignées. Concernant la première condition de l'estime de soi (c'est-à-dire le sens qu'un individu a de sa propre valeur), la conception de la justice comme équité exige que chacun ait les mêmes droits élémentaires. Rawls en conclut que « les plus défavorisés n'ont [alors] pas de motifs de se considérer comme inférieurs. [...] Les principes publics généralement acceptés protègent leur

¹ Rawls, 1971, p. 577.

² Autrement dit le principe de la liberté égale pour tous et le principe de différence.

confiance en eux-mêmes. Il devrait leur être plus facile que dans d'autres types de système social d'accepter les différences entre eux-mêmes et les autres, qu'elles soient absolues ou relatives »¹. Rawls suggère en outre de prendre des mesures permettant aux individus les plus défavorisés de ne pas se sentir intrinsèquement inférieurs aux autres membres de la société. Enfin, dans une société bien ordonnée, les membres de la communauté ont un sens commun de la justice et sont liés par l'amitié civique qui contribue positivement au respect de soi de chacun².

Concernant la deuxième condition et le rapport entre estime de soi et positions sociales relatives et absolues, Rawls considère que l'écart de revenus et de richesse, dans une société bien ordonnée, ne devrait pas être trop grand, en pratique, c'est-à-dire dans l'application du principe de différence – alors même que ce dernier permet, théoriquement, des inégalités et des écarts de situation individuelle aussi importants que l'on veut³. Dans cette mesure, une société bien ordonnée devrait diminuer le nombre d'occasions où les plus défavorisés risquent de ressentir leur condition comme appauvrie et humiliante⁴. En outre, « dans une société bien ordonnée, la multiplicité des groupes ayant leur propre vie interne tend à réduire la visibilité – à tout le moins la visibilité douloureuse – des différences entre les perspectives des gens »⁵. En ce sens, une société bien ordonnée favorise une certaine ignorance des différences de richesse et de situation. Cette ignorance des différences de richesse et de situation est facilitée par le fait que lorsque les citoyens se rencontrent, au minimum pour les affaires publiques, les principes de la justice égale pour tous sont reconnus. Chacun, sur le forum public, est considéré comme une personne souveraine et égale et est traité avec un même respect. Ainsi « la reconnaissance publique des deux principes de justice donne un plus grand soutien au respect de soi-même »⁶ dans la configuration décrite par Rawls. Sa conception de la justice comme équité exprimerait donc publiquement le respect des hommes les uns pour les autres et garantirait ainsi le sens de leur propre valeur.

¹ Rawls, 1971, p. 579.

² Voir Rawls, 1971, § 75 et 76.

³ Voir Rawls, 1971, § 26.

⁴ Voir Rawls, 1971, p. 580.

⁵ Rawls, 1971, p. 579.

⁶ Rawls, 1971, p. 208-209.

3.2 Conditions politiques de l'estime de soi.

a) Affirmation publique des droits et des libertés fondamentales.

De la théorie rawlsienne, on peut retenir que l'affirmation de droits politiques égaux pour tous les citoyens est centrale pour préserver et peut-être renforcer le respect de soi-même. L'égalité des droits et les attitudes publiques de respect mutuel ont une place essentielle pour donner aux citoyens le sentiment de leur propre valeur car un statut subordonné, dans la vie publique, serait effectivement humiliant et destructeur du respect de soi-même. Le respect de soi et sa possibilité exigent donc la reconnaissance d'un *statut* comparable des membres de la communauté politique. Dans une société reposant sur les principes de la justice comme équité, le désir d'avoir un statut se trouve satisfait, d'une part, par la reconnaissance publique qu'offrent des institutions justes à chaque individu mais également, comme le suggère Rawls, par « la vie interne riche et variée des nombreuses communautés d'intérêts que permettent les libertés égales pour tous »¹. Rawls en conclut que la base du respect de soi-même ne serait alors pas, dans une société juste, la part du revenu que l'on a, mais la répartition publiquement reconnue des droits et des libertés fondamentales². En divisant l'ordre social en deux parties (politique et non politique), Rawls fait de l'égal statut politique des citoyens la source principale du respect de soi, en montrant par exemple que la priorité de la liberté conduit à l'égalité des bases sociales du respect de soi-même³. Toutefois, nous pensons que l'égal répartition des droits et des libertés fondamentales, conférant à chacun un statut semblable, ne suffit pas à garantir le respect de soi de chaque individu comme le montre aisément la situation matérielle et morale des personnes sans domicile fixe (SDF) dans nos sociétés libérales. Le statut politique ne suffit pas à « donner aux plus défavorisés l'assurance de leur propre valeur »⁴ ni à limiter les formes de hiérarchie qui placent certains individus dans des conditions de vie indécentes. L'égalité de liberté et la similitude du statut politique sont certes une condition nécessaire (une « base ») du respect de soi mais pas une condition suffisante.

¹ Rawls, 1971, p. 587.

² Rawls est porté à ces conclusions dans la mesure où il s'appuie sur une conception de la justice qui vise à éliminer l'importance des avantages relatifs économiques et sociaux en tant que base de la confiance en soi des hommes.

³ Rawls évoque néanmoins la possibilité que le sentiment que les hommes ont de leur propre valeur puisse dépendre, dans une certaine mesure, de leur place dans les institutions et de leur revenu relatif. A cette difficulté, il propose une solution théorique qui consisterait à inclure le respect de soi-même dans les biens premiers dont l'indice définit les attentes (Rawls, 1971, p. 588). Cette préoccupation aurait pour conséquence que, dans l'application du principe de différence, cet indice prendrait en compte les effets de l'envie excusable des agents (voir Rawls, 1971, § 80), en ce sens que les attentes des plus désavantagés sont d'autant plus réduites que ces effets sont plus sévères. Dans ce cas, il faudrait introduire, au niveau législatif, des ajustements appelés par le souci du respect de soi chez les plus désavantagés et qui s'attaqueraient aux sources de l'envie excusable. On tiendrait alors compte des attentes des plus défavorisés, de telle sorte que soit préservé ce bien premier qu'est le respect de soi-même.

⁴ Rawls, 1971, p. 137.

b) Le principe de participation.

L'estime de soi repose en effet également sur la participation politique, c'est-à-dire sur la possibilité, pour l'individu, de cultiver des « excellences » qui lui sont propres – c'est-à-dire des qualités et des talents individuels qu'il est rationnel que chacun (y compris nous-même) désire nous voir posséder¹. Ainsi ce sont à la fois des libertés politiques égales et la participation à la vie politique qui renforcent le sens que les hommes ont de leur propre valeur. Cette participation contribue à la compétence politique de chaque citoyen, élargit sa sensibilité morale et intellectuelle et fournit la base de son sens des devoirs et des obligations dont dépend la stabilité des institutions justes.

Si la reconnaissance d'un statut politique comparable est un bien premier, une ressource qu'il faut assurer à chacun pour garantir un respect de soi minimum, la participation politique est en revanche une réalisation fondamentale, qui ne s'épuise pas dans l'accès possible (garanti par des droits constitutionnels) au forum public. De même, la participation à des « communautés d'intérêts », en particulier économiques mise en avant par Rawls, tout en étant nécessaire ne suffit pas à conclure que la différence des positions économiques relatives puisse être négligée². Rawls sous-estime certainement, dans la *Théorie de la justice* au moins, le rôle des différences économiques et sociales entre les divers secteurs de la société. Nous pensons en revanche que tel ne doit pas être le cas. La parité de participation n'est pas exclusivement garantie par l'égalité des droits politiques. La participation politique est une réalisation sociale fondamentale qui requiert que les conditions d'une parité de participation politique *effective* (réelle) soient assurées. Or ces conditions ne sont pas simplement de nature juridique, institutionnelle et formelle. Il ne suffit pas que les personnes aient *formellement* les mêmes droits élémentaires, en termes de libertés politiques de base.

La parité de participation, qu'elle soit politique, économique ou culturelle, dépend de conditions matérielles et sociales qui sont également des conditions de l'estime de soi. Rawls

¹ Rawls, 1971, p. 483.

² Rawls répondrait à cette objection en montrant, comme il le fait dans l'analyse de l'envie, que les principes de la base de la justice comme équité ont tendance à moins susciter d'envie excusable que bien d'autres principes de justice et que, dans une société juste, les différences économiques sont organisées au profit des plus défavorisés. Rawls souligne lui-même l'intérêt et « les nombreux avantages » du fait de considérer que le statut politique satisfait à lui seul au besoin social d'estime de soi. « Supposons en effet que la façon dont un individu est estimé par d'autres dépende de la place qu'il occupe dans la répartition de la richesse et des revenus. Dans ce cas, accroître son statut implique d'avoir plus de moyens matériels qu'une fraction toujours croissante de la société. Tous ne peuvent pas avoir le statut le plus élevé et améliorer la position de quelqu'un veut dire abaisser celle de quelqu'un d'autre. La coopération sociale pour augmenter les conditions du respect de soi-même est alors impossible. Les moyens du statut, pour ainsi dire, sont fixés et chaque gain pour l'un est une perte pour l'autre. Il est clair que cette situation est malheureuse. Les personnes entrent en conflit dans la recherche de l'estime d'elles-mêmes » (Rawls, 1971, p. 588). Néanmoins l'efficacité théorique de la solution proposée par Rawls ne nous semble pas justifier sa validité morale. On ne peut si facilement conclure (ou déduire) du fait de donner à chacun le même statut politique, à travers l'institution de libertés de base égales pour à tous, que la répartition des moyens matériels peut être reléguée à une place subordonnée, lorsque sont envisagées des questions de respect de soi (Rawls, 1971, p. 588).

fait une place à cette considération dans son ouvrage de 1993, lorsqu'il souligne qu'« en deçà d'un certain niveau de bien-être matériel et social, et de formation et d'éducation, il est hors de question que les gens puissent participer à la société comme des citoyens, encore moins comme des citoyens égaux »¹ – mais il fait de ces éléments l'objet d'une exigence constitutionnelle seulement². La suite de notre propos visera à préciser certaines des conditions économiques et sociales (i.e. non exclusivement politiques ou constitutionnelles³) à partir desquelles dessiner « une conception de la justice qui cherche à éliminer l'importance des avantages relatifs économiques et sociaux en tant que base de la confiance en soi des hommes »⁴.

3.3 Conditions économiques de l'estime de soi

a) Garantir un « panier » de biens premiers

Comme nous l'avons souligné, une perte d'estime de soi est possible si la société permet d'importantes disparités dans la répartition des biens premiers. Le principe de différence rawlsien recommande – sous la condition du respect des libertés fondamentales et de la juste égalité des chances⁵ – d'assurer à chacun un « panier » minimum de biens en terme de richesse, de pouvoir et de préservation du respect de soi. Le principe de différence consiste en un critère *maximin* concernant les biens jugés élémentaires que sont les libertés et les droits individuels, certaines conditions de sécurité, d'estime de soi et de satisfaction des besoins matériels fondamentaux devant être garantis à tous de manière égale⁶. Comme on le sait, le principe d'un minimum garanti ne consiste pas seulement à accorder une priorité absolue à ceux qui sont plus démunis que les autres mais, principalement, aux individus qui se trouvent dans un dénuement total et dont les besoins élémentaires d'alimentation, de logement, de santé et d'estime de soi ne sont pas satisfaits. Un tel principe émane de l'exigence selon laquelle chacun doit, à tous les autres hommes, un traitement honnête et un souci limité des conditions élémentaires d'une existence décente, notamment en vue d'assurer à chacun

¹ Rawls, 2001, p. 208.

² C'est-à-dire que « ce n'est pas à une conception politique de dire ce qui détermine le niveau de bien-être et d'éducation en deçà duquel cela se produit. Il faut examiner la société en question. Mais cela ne veut pas dire que l'exigence constitutionnelle ne soit pas elle-même parfaitement claire » (Rawls, 2001, p. 208).

³ Nous ne traiterons pas des problématiques culturelles ni de genre par exemple.

⁴ Rawls, 1971, p. 587.

⁵ Cette condition nous semblant précisément être, en elle-même, problématique.

⁶ Les chances – comme l'éducation – ne constituent pas un bien social *premier*, dans la théorie rawlsienne, mais demeurent néanmoins un bien social, comparable aux biens de référence. Elle font incontestablement partie des bases sociales de l'estime de soi mais, faute de place, nous ne pourrions développer ce point ici.

certaines conditions *minima*, requises pour former un projet rationnel de vie, dont on se souvient qu'il constitue un élément décisif du respect de soi.

Néanmoins et telle est la limite du *maximin*, il ne doit pas seulement s'agir, selon nous, de garantir ce « panier » de biens premiers aux plus défavorisés, en les stigmatisant comme tels, mais bien de le garantir à *tout* membre de la société. L'une des façons d'assurer la satisfaction des besoins matériels fondamentaux, au-delà de politiques sociales de santé publique, d'éducation, etc., serait par exemple d'attribuer à chacun une allocation universelle, un revenu de citoyenneté ou d'existence. Celui-ci présente l'avantage d'offrir à chacun certains des moyens matériels indispensables à la formation d'un projet rationnel de vie mais aussi de répondre au souci d'assurer la plus grande liberté réelle à tous, qu'exprime déjà la prise en compte des biens sociaux premiers, dont font partie les bases sociales du respect de soi.

b) Allocation universelle, liberté réelle et estime de soi

Etant admis que le respect de soi suppose que l'individu considéré ait un sens ferme de sa propre valeur et la confiance en soi indispensable à la poursuite de ses fins, on peut considérer qu'un revenu minimum garanti de façon inconditionnelle à chacun, qui contribuerait à la maximisation de la liberté réelle de chaque agent, dans la dimension du revenu notamment, est propre à nourrir ce respect de soi. Le principe de maximisation de la liberté réelle de tous suggère que l'on attend légitimement de la société qu'elle fournisse à chacun, au plus haut degré soutenable possible, les moyens objectifs de réaliser son bonheur¹. Il tient compte de la préoccupation pour le respect de soi, puisqu'il actualise une exigence d'inconditionnalité, écarte tout contrôle des ressources ou de la vie privée et évite ainsi toute stigmatisation et tout sentiment d'humiliation chez ses bénéficiaires. Dans cette mesure, le principe de maximisation de la liberté réelle de tous, fondé sur l'allocation universelle et assurant à chacun un niveau de vie donné, est préférable, non seulement au principe de différence mais également à l'ensemble hiérarchisé que ce principe forme avec les deux autres principes proposés par Rawls : le principe d'égalité de liberté et le principe d'égalité des chances.

L'inconditionnalité de l'allocation universelle l'inscrit dans le champ des redistributions transformatrices qui privilégient le droit universel aux prestations sociales spécifiquement destinée aux pauvres. Pour cette raison, l'allocation universelle est davantage propice à garantir le respect de soi. De même et dans la mesure où elle évite la stigmatisation des nécessiteux, elle favorise la solidarité sociale, laquelle contribue également au respect de soi,

¹ Voir P. van Parijs, 1995. Cette position est celle de la théorie réal-libertarienne.

en garantissant à chacun une reconnaissance et une valeur sociales. Ainsi l'allocation universelle dessine une voie médiane entre une stratégie corrective portant sur la distribution inique des biens, qui est politiquement réalisable mais substantiellement défectueuse¹, et, d'autre part, une stratégie transformative radicale, programmatiquement saine mais politiquement impraticable. En effet, les « réformes non réformistes »² du type de l'allocation universelle (à mi-chemin entre les stratégies correctives et les stratégies transformatives) peuvent avoir, avec le temps, des effets cumulés qui permettront non seulement de réparer l'injuste distribution des biens mais également de contribuer à l'instauration des conditions sociales réelles du respect de soi aussi bien individuellement – en contournant la stigmatisation des plus défavorisés – qu'intersubjectivement ou socialement – en développant la solidarité sociale.

3.4 Conditions sociales de l'estime de soi

a) Rejet du principe de perfection et participation à des associations

D'un point de vue social et non plus simplement économique, plusieurs dimensions sont à considérer pour assurer à chacun les bases sociales du respect de soi. Parmi les mesures permettant aux individus les plus défavorisés de ne pas se sentir intrinsèquement inférieurs aux autres membres de la société, on peut considérer leur participation, dans le champ social, à diverses associations où les activités qu'eux-mêmes trouvent rationnelles sont publiquement valorisées par d'autres³. En effet, cette participation contribue au sens que l'individu a de sa propre valeur comme de celle de ses activités quotidiennes. Ces liens associatifs renforcent, de surcroît, le second aspect de l'estime de soi car ils tendent à diminuer le risque d'échec et à fournir une réponse aux doutes à l'égard de soi-même en cas de difficultés. Lorsque la vie interne de ces associations est convenablement ajustée aux talents et aux désirs de leurs membres, elles fournissent une base solide pour le sentiment de leur propre valeur. En effet, notre projet de vie détermine ce dont nous avons honte⁴. Le sentiment de honte est relatif à nos aspirations, à ce que nous essayons de faire, à ceux avec qui nous souhaitons être

¹ Voir la discussion de cette question, Fraser, 2005, p. 95-96.

² Voir A. Gorz, 1964.

³ Rawls, 1971, p. 481. Le fait de participer à des associations répond, au plan social, au principe de participation politique.

⁴ Et Rawls souligne le lien entre la honte et le respect de soi (Rawls, 1971, p. 483). La honte – qu'il s'agisse de la honte naturelle ou de la honte morale – naît du sentiment que le moi est diminué. Dans la honte morale, nous sommes frappés par la perte de notre propre estime et par notre incapacité à réaliser nos objectifs.

associés¹. Par conséquent, il est essentiel que des associations satisfaisantes puissent être formées sur la base d'intérêts multiples afin qu'elles répondent aux idéaux accordés aux aspirations et aux talents de chacun.

Ainsi le rejet, par les partenaires de l'interaction, du *principe de perfection* rend possible la reconnaissance de formes du bien variées, dans toutes les activités qui satisfont le principe aristotélicien – et qui sont, bien entendu, compatibles avec les principes de la justice. Tout préjugé de nature méritocratique se trouve également contourné par là. Or *cette manière démocratique d'appréhender et de juger les objectifs des uns des autres est le fondement de l'estime de soi*. Elle permet que, dans la vie publique, les citoyens respectent les fins de chacun et arbitrent leurs revendications politiques d'une façon qui ne détruit pas leur estime d'eux-mêmes. Garantir les bases sociales du respect de soi suppose donc que chacun puisse faire partie d'au moins une communauté partageant ses intérêts et au sein de laquelle ses entreprises seront appréciées par ses associés.

b) Garantir des résultats sociaux primaires, des « réalisations fondamentales ».

Qu'il s'agisse de l'approche rawlsienne ou de celle de Philippe van Parijs (par la liberté réelle), on attend de la protection efficace des libertés égales pour tous qu'elle garantisse le respect de soi. Néanmoins les approches qui s'en tiennent à un souci des ressources ou des chances, mises à la disposition des individus, sont insuffisantes, en particulier si l'on veut établir une base durable garantissant le respect de soi à chacun. Ainsi par exemple, il ne suffit pas de garantir à chacun des « chances d'acquérir de la culture et des compétences techniques »², des chances égales « d'éducation et de culture »³ ou un accès à la vie politique et aux différentes formes de l'interaction sociale (à des associations, par exemple) car il importe de tenir compte du résultat et des situations auxquels parviennent les individus avec ces chances.

Ainsi une approche consistant à privilégier des « réalisations fondamentales » présente l'avantage de prendre en compte le fait que les individus peuvent mal utiliser les ressources ou les chances, dont ils ont bénéficié par le passé. En effet, un souci exclusif pour les chances peut conclure que certains individus, ayant un faible niveau d'accomplissement, ont eu leur part équitable de chances et doivent être considérés comme responsables de leur situation. Les

¹ Voir James, 1890, vol. I, p. 309 sq.

² Rawls, 1971, p. 104.

³ Rawls, 1971, p. 315.

théories de l'égalité des ressources¹ aussi bien que les théories de l'égalité des chances² n'excluent pas la possibilité – ni n'y remédient – que les individus puissent mal utiliser leurs ressources et leurs chances et finir dans des situations intolérables. Évaluant les situations individuelles en termes de ressources ou de chances, plutôt qu'en termes d'accomplissements, ces théories n'offrent aucun filet de sûreté, en matière d'accomplissement individuel.

Il nous semble donc nécessaire d'identifier des accomplissements, des « résultats sociaux » (Fleurbaey) ou des « *functionings* primaires » essentiels qui devraient être socialement garantis à tous et dont on reconnaîtraient qu'ils participent des conditions réelles du respect de soi³. Ces réalisations fondamentales se définissent en référence aux dimensions de base de l'épanouissement humain. Les « excellences »⁴ constituent déjà des conditions de l'épanouissement humain et du respect de soi-même. Le fait de les posséder nourrit le sentiment de confiance en notre propre valeur⁵. Ces accomplissements concernent notamment les principaux résultats, pertinents pour le statut social individuel et pour les relations sociales. Cette approche, suggérée par les travaux de M. Fleurbaey⁶, trace une sphère de responsabilité, respectant la liberté des agents⁷, leurs préférences et leur choix de style de vie⁸ – dans un contexte de pluralisme démocratique – sans, par ailleurs, compromettre leurs intérêts fondamentaux ni consolider le principe discutable d'inégalités méritocratiques.

Les résultats individuels, jugés d'intérêt purement privé – comme la satisfaction subjective –, sont négligés. En revanche, les individus peuvent recevoir une aide, s'ils manquent de succès dans les dimensions retenues de l'accomplissement. Le souci pour les « résultats sociaux » permet ainsi qu'aucun individu ne soit jamais laissé aux abois, tout en

¹ Voir Rawls (1971, 1982), Dworkin (2000), Van Parijs (1995).

² Voir Sen (1985a, 1987, 1992), Arneson (1989, 1990), Cohen (1989, 1990), Roemer (1996), Vallentyne (2000).

³ Parmi les réalisations fondamentales qui mériteraient d'être prises en considération, on pourrait citer le fait de pouvoir se former une conception du bien et de s'engager dans une réflexion critique sur la planification de sa propre vie ; le fait de pouvoir vivre pour et vers les autres êtres humains, leur manifester notre capacité de reconnaissance et d'attention, nous consacrer à diverses formes d'interaction sociale et familiale ; le fait de pouvoir vivre notre propre vie dans un environnement et un contexte de notre choix (voir Nussbaum, 1990). Comme le rappelle M. Nussbaum, dans la liste synthétique des capacités qu'elle établit une vie à laquelle ferait totalement défaut l'une ou l'autre de ces dimensions verrait son contenu humain sérieusement diminué, c'est pourquoi l'on peut attendre d'une autorité publique qu'elle garantisse à ses citoyens les ressources minimales qui leur permettront de satisfaire leurs capacités mais également qu'elle se soucie que les personnes parviennent à des résultats *minima* dans ces dimensions.

⁴ C'est-à-dire les qualités et les talents individuels qu'il est rationnel que chacun (y compris nous-même) désire nous voir posséder (Rawls, 1971, p. 483). Ainsi l'imagination et l'esprit, la beauté et la grâce, tout comme d'autres atouts et talents naturels de l'individu, sont des biens aussi pour autrui s'ils se manifestent de la bonne façon et s'exercent à bon escient. Ils constituent en effet les moyens humains pour des activités complémentaires dans lesquelles les individus coopèrent.

⁵ La honte naturelle vient, par exemple, d'une blessure dans notre estime de nous-même, due à ce que nous ne possédons pas certaines excellences ou que nous n'avons pas réussi à les exercer.

⁶ Voir Fleurbaey, 2004, p. 16-17.

⁷ Les capacités expriment la dimension de la liberté alors que les *functionings* actuels témoignent de l'accomplissement auxquels les agents parviennent.

⁸ M. Fleurbaey propose en effet des éléments de réponse à l'objection selon laquelle l'approche par les *functionings* objectifs ou par les réalisations sociales fondamentales reviendrait à imposer une conception particulière de la vie bonne, dans la mesure où elle proposerait une évaluation de ces *functionings* qui divergerait de celle que les individus ont de leur propre situation.

respectant un principe d'autonomie des personnes¹. Cette approche repose sur une certaine définition de la part et de l'étendue de la responsabilité sociale, étant entendu que les limites de cette dernière sont déterminées en respectant des devoirs et des droits mutuels de solidarité et d'autonomie. Les principes de la solidarité présupposent qu'il n'est pas décent, pour les membres d'une communauté, de laisser d'autres individus vivre dans des conditions indignes, quelle que soit la responsabilité morale qui leur incombe, et tendent à garantir une sorte d'égalité sociale de base. A terme, les institutions sociales contribueront en effet à réduire de fortes inégalités *en référence à ces accomplissements* – offrant par là une réponse au problème de la disparité des positions sociales relatives et absolues, dont on sait qu'elle est l'un des vecteurs du défaut d'estime de soi.

Dans le domaine de l'éducation, par exemple, il est alors requis non pas seulement de donner à chacun des chances égales « d'éducation et de culture » (Rawls) mais de permettre que chacun dispose d'une éducation et d'une culture *minima*. Il s'agirait donc de ne pas distribuer les ressources éducatives en totalité ou en partie, en fonction des agents évalués, en référence à des critères de productivité, mais de tenir compte de la valeur d'enrichissement de la vie sociale et personnelle des citoyens, et en particulier de celle des plus défavorisés. Il conviendrait par exemple de définir ce que l'école obligatoire doit garantir à tous les élèves, d'identifier ce que sont les capacités de base (lire, écrire, compter, etc.), les connaissances générales et les compétences cognitives indispensables à la vie dans nos sociétés, les compétences pratiques que doit posséder n'importe quel élève sortant de l'école. En effet, l'école a un rôle spécifique puisqu'elle contribue à la formation des individus comme sujets capables de maîtriser leur vie, de construire leurs capacités subjectives de confiance en soi et de confiance en autrui².

Comme on le comprend, l'approche par les « réalisations sociales fondamentales » nourrit le refus de la méritocratie, dont on connaît l'importance pour la protection du respect de soi et de l'amour-propre. Elle suppose, comme le souligne Rawls, qu'en tant que citoyens, nous rejetions le critère de perfection, c'est-à-dire la référence à un niveau absolu de réalisation, comme principe politique et que nous évitions, au nom de la justice, toute estimation de la valeur relative du mode de vie de chacun³. Enfin, l'approche par les « résultats sociaux » ne tisse pas seulement un filet de sûreté en matière d'accomplissements individuels

¹ Il suppose toutefois de limiter la sphère de responsabilité de chacun, de sorte que les agents ne puissent pas nécessairement utiliser leur autonomie comme ils le souhaiteraient. Le souci pour « résultats sociaux » présuppose donc que les personnes peuvent ne pas être tenues pour entièrement responsables de leurs préférences et par conséquent de leur niveau d'utilité.

² F. Dubet, 2004, p. 74.

³ Rawls, 1971, § 50.

fondamentaux mais accorde également la priorité aux individus ayant les plus bas résultats dans les dimensions retenues, aussi élevés ces résultats soient-ils. En somme, une telle approche, formulée en termes de « résultats sociaux », est plus à même de répondre à un souci de solidarité et d'autonomie qu'une approche formulée en termes de chances, de capacités ou de biens premiers¹.

Conclusion

A travers les éléments d'analyse proposés, nous croyons avoir montré que le souci de solidarité et les devoirs, qui y sont liés, exigent que le respect de soi soit l'objet d'une attention sociale visant à en garantir les fondements. Les sentiments pénibles et le malheur, qui résultent d'un défaut d'estime de soi, peuvent donc constituer un foyer légitime d'attention sociale. Dans certains cas, il est manifeste que le fait de se sentir malheureux est bien une cause légitime de préoccupation sociale, quelle que soit la façon dont ce malheur est advenu (ce qui explique l'existence, en France par exemple, de Centres de Clinique Psychothérapique). A tout le moins, il nous a semblé décisif d'identifier les mesures et dispositions sociales contribuant, par des voies redistributives, à garantir à chacun un minimum d'accomplissements individuels et sociaux qui nourriront, positivement, le respect de soi dû à chacun. Le souci des réalisations sociales fondamentales, évoqué ici dans ses grandes lignes, demande que des institutions et des politiques sociales prennent directement en compte les accomplissements sociaux des agents et, indirectement, les accomplissements des sphères privées. Ces mesures de compensation se concentrent sur les accomplissements ou les résultats individuels, dans leurs dimensions sociales, étant admis que les individus assument la responsabilité de leurs accomplissements privés². A la différence de l'attention exclusivement portée aux chances ou aux capacités, l'approche fondée sur les réalisations sociales fondamentales se soucie de la distribution des lots, une fois que les réalisations de chacun ont été menées à bien, c'est-à-dire au terme de la distribution. Par là, elle récuse que la notion de responsabilité fournisse une justification suffisante, pour des inégalités sociales existantes ou pour la situation des pauvres jugés « non méritants » et des plus défavorisés.

¹ Le travers d'une approche par les chances ou par les capacités est en effet de donner un poids trop grand aux chances passées aux dépens des chances et des accomplissements actuels. De même l'approche ressourciste néglige les dotations finales et l'équité de leur distribution.

² Voir Guibet Lafaye, 2006, p. 143-153.

Elle offre enfin le moyen de concilier le souci pour la redistribution et celui de la reconnaissance.

Références

- ARNESON, R. J. 1989. Equality and Equal Opportunity for Welfare. *Philosophical Studies*, 56: 77-93.
- ARNESON, R. J. 1990. Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare. *Philosophy and Public Affairs*, 19: 158-194.
- BAYNES, K. 2002. Freedom and Recognition in Hegel and Habermas. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 28 (1): 1-17.
- COHEN, G. A. 1989. On the Currency of Equalitarian Justice. *Ethics*, 99: 906-944.
- COHEN, G. A. 1990. Equality of What? On Welfare, Resources and Capabilities. *Recherches économiques de Louvain*, 56: 357-382.
- COOKE, M. 1997. Authenticity and Autonomy. Taylor, Habermas and the Politics of Recognition. *Political Theory*, vol. 25 (2): 260-290.
- DUBET, F. 2004. *L'école des chances. Qu'est-ce qu'une école juste ?*. Paris, Seuil, 96p.
- FLEURBAEY, M. 1995. Equal Opportunity or Equal Social Outcome?. *Economics & Philosophy*, 11: 25-56.
- FLEURBAEY, M. 2004. Equality of Functionings. Mars 2004 (revu en Août 2004), <http://www.univ-pau.fr/~fleurbae/publi.htm>.
- FRASER, N. 2005. *Qu'est-ce que la justice sociale ?*. *Reconnaissance et redistribution*. Paris, La Découverte, 179 p.
- GORZ, A. 1964. *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*. Paris, Seuil, 174 p.
- GUIBET LAFAYE, C. 2006. *Justice sociale et éthique individuelle*. Saint Nicolas (Canada), PUL, 232 p.
- HONNETH, A., *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Le Cerf, 2000, 232 p.
- JAMES, W. 1890. *The Principles of Psychology*. New York, Dover, 612 p.
- NUSSBAUM, M. C. 1990. Aristotelian Social Democracy. In: R. B. Douglass, G. M. Mara et H. S. Richardson (ed.), *Liberalism and the Good*, Londres, Routledge, p. 203-252.
- OST, F. 1988. La théorie de la justice et le droit à l'aide sociale. In: C. Audard, J.-P. Dupuy et R. Sève (ed.), *Individualisme et justice sociale. A propos de John Rawls*, Paris, Seuil, p. 245-275.

- RAWLS, J. 1971. *Theory of Justice*. Cambridge (Massachusetts), Belknap Press of Harvard University Press, 1971 ; trad. franç., *Théorie de la justice*. Paris, Seuil, 1987, 666 p.
- RAWLS, J. 1982. Social Unity and Primary Goods. In: A. Sen et B. Williams (ed.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 159-185.
- RAWLS, J. 1993. *Political Liberalism*. 1^{ère} ed., New York, Columbia University Press ; trad. franç., *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 2001, 450 p.
- RAWLS, J. 2001. *Justice as Fairness, A Restatement*. the Belknap Press of Harvard University Press ; trad. franç., *La justice comme équité. Une reformulation*. Paris, La Découverte, 2003, 287 p.
- RICCEUR, P. 2005. *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Gallimard, 429 p.
- ROEMER, J. E. 1996. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 342 p.
- SEN, A. 1985. *Commodities and Capabilities*. Amsterdam, North-Holland, 89 p.
- SEN, A. 1987. *On Ethics and Economics*. Oxford, Blackwell, 131 p.
- SEN, A. 1992. *Inequality Reexamined*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 222 p.
- VALLENTYNE, P. 2000. *Left Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*. Londres, Palgrave, 408 p.
- VAN PARIJS, P. 1991. *Qu'est-ce qu'une société juste ?*. Paris, Seuil, 306 p.
- VAN PARIJS, P. 1995. *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism?*. Oxford, Oxford University Press, 330 p.