

## La reconnaissance engage-t-elle à l'essentialisme?

Jocelyn Maclure

Volume 34, numéro 1, printemps 2007

Cosmopolitisme et particularisme

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015864ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015864ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Maclure, J. (2007). La reconnaissance engage-t-elle à l'essentialisme? *Philosophiques*, 34(1), 77–96. <https://doi.org/10.7202/015864ar>

# La reconnaissance engage-t-elle à l'essentialisme ?<sup>1</sup>

JOCELYN MACLURE

Université Laval

jocelyn.maclure@fp.ulaval.ca

Y a-t-il une obligation morale à être cosmopolite ? Les appartenances communautaires — les « particularismes » — sont-ils une forme morale inférieure dont il faut souhaiter la dissolution ? Être cosmopolite engage-t-il au déracinement ? Peut-on être un cosmopolite enraciné ?

Plusieurs théoriciens « universalistes » ou « cosmopolites » contemporains, on le sait, adhèrent à une forme ou une autre de téléologie morale selon laquelle les sujets moraux doivent graduellement développer non seulement une attitude réflexive ou critique vis-à-vis les réseaux de sens ou formes de vie dont ils sont issus, mais aussi une identité morale fondée sur un universalisme abstrait ou sur la dissolution des « particularismes » culturels dans le grand maelström de l'hybridation généralisée<sup>2</sup>.

Bien que je ne croie pas que l'idée d'une communauté globale soit incohérente d'un point de vue conceptuel<sup>3</sup>, force est de constater que le monde est « ontiquement » segmenté par une vaste pluralité de communautés qui sont toutes fondées sur un processus d'inclusion/exclusion en vertu duquel le « dedans » et le « dehors » sont distingués.

D'un point de vue normatif, je postulerais que cette structuration du monde, cette irréductibilité du « particulier » n'est en soi ni souhaitable ni regrettable. Le véritable enjeu normatif est ailleurs : comment ces processus d'inclusion et d'exclusion s'incarnent-ils ? Quels sont les critères d'inclusion et d'exclusion ? D'un côté, comment le « nous » s'est-il constitué ? Le processus de construction du « nous » s'est-il fait au prix de la non-reconnaissance (assimilation, marginalisation, neutralité « bienveillante », etc.) des minorités internes ? D'autre part, comment se définissent les rapports avec l'extérieur, avec l'autre (respect, collaboration, antagonisme, démonisation, etc.) ? En d'autres termes, quelle éthique détermine les relations entre les majorités et les minorités au sein de la communauté et entre les communautés ?

Dans ce texte, je me pencherai sur les rapports entre les minorités et les majorités culturelles et, plus spécifiquement, sur ce que l'on associe généralement à la politique de la « reconnaissance » ou de l'« identité ». Je soumettrai à l'analyse la critique, forte et récurrente, voulant que la politique de la

---

1. Je remercie mes collègues du Groupe de recherche sur les sociétés plurinationales (GRSP) pour les nombreuses discussions sur le thème des conditions de la justice et de la stabilité en contexte de diversité culturelle, ainsi qu'Olivier Marcil, mon assistant de recherche, pour ses commentaires et son travail sur le texte.

2. Waldron, 1995.

3. Voir la démonstration de Abizadeh, 2005.

reconnaissance soit intrinsèquement liée à une conception « essentialiste » des cultures, ce qui lui déroberait d'emblée toute validité normative. Sous-entendu à cette critique se trouve le postulat voulant que la politique de la reconnaissance relève du « particularisme », alors que le confinement du culturel et de l'identitaire à la sphère privée ouvre pour sa part la voie au « cosmopolitisme » ou à l'« universalisme ». Cette propension à penser que le particularisme est l'apanage exclusif des minorités ne relève sans doute de rien d'autre que de la correspondance entre, pour simplifier, la « culture » de la majorité et les normes publiques communes, alors que les minorités s'enfermeraient dans le particularisme ou le communautarisme en revendiquant des droits spécifiques, des accommodements, des exemptions ou des formes de reconnaissance réaffirmant leur différence. Or l'argument le plus important de la critique multiculturaliste du libéralisme est que les cultures majoritaires parviennent toujours, à différents degrés, à s'assurer un relais entre leurs attributs culturels, leurs valeurs et leurs intérêts, et les normes publiques communes, si bien que la « neutralité » desdites normes (exigée par le libéralisme) n'est dans les faits qu'apparente. Ainsi, deux voies s'ouvrent, d'un point de vue normatif, si l'on accepte la validité de ce diagnostic : la dé-culturalisation intégrale des normes publiques, ou la politique de la reconnaissance et de l'accommodement des minorités.

Ceux et celles qui ne croient pas qu'il soit possible de passer une cloison parfaitement étanche entre le culturel et civique défendent habituellement la justesse normative de la reconnaissance symbolique, politique ou juridique des minorités culturelles, linguistiques et religieuses<sup>4</sup>. Si cette position « multiculturaliste » me semble reposer sur des assises solides, je ne crois pas que les philosophes qui la défendent aient jusqu'ici répondu de façon satisfaisante aux nombreuses critiques selon lesquelles la politique de la reconnaissance est conceptuellement indissociable d'une conception essentialiste des cultures. Donc, étant donné les vices maintenant bien connus des conceptions essentialistes des cultures, c'est la validité même des théories de la reconnaissance que cette critique met en jeu.

Ma démonstration procédera en cinq temps. J'exposerai d'abord brièvement les deux mouvements théorico-normatifs que sont la politique de la reconnaissance et la critique de l'essentialisme identitaire. Je présenterai dans un deuxième temps ce que l'on pourrait appeler la critique « épistémique » de la politique de la reconnaissance. J'examinerai ensuite, en me référant entre autres à des cas empiriques, l'argument voulant qu'il y ait une antinomie entre les deux mouvements examinés dans la première section. Je proposerai enfin, dans les sections quatre et cinq, ce qui me semble être une représentation plus claire et pénétrante des luttes pour la reconnaissance des cultures minoritaires, ce qui m'obligera à critiquer l'« éthique préservationniste » sur laquelle certains

---

4. Voir Taylor, 1994; Tully, 2000c; Kymlicka, 2001; Carens, 2000; Parekh, 2000.

théoriciens multiculturalistes fondent la justification normative de la politique de la reconnaissance des cultures minoritaires.

### 1. La politique de la reconnaissance et la critique de l'essentialisme

Deux perspectives théorico-normatives se sont imposées de façon remarquablement concomitante depuis une quinzaine d'années dans le champ des recherches en sciences humaines sur l'identité et le multiculturalisme : 1) la politique de la reconnaissance, et 2) la critique des conceptions dites « essentialistes » des identités. Comme ces paradigmes sont bien connus, je me contenterai de les résumer brièvement.

D'une part, la politique de la reconnaissance ou le « multiculturalisme » (entendu dans un sens normatif) stipule que la reconnaissance des cultures minoritaires doit maintenant être considérée, dans certains cas, comme une *norme de justice*. Il s'agit donc non seulement d'affirmer que la répression ou l'exclusion de certains groupes d'individus sur la base de leur identité est illégitime (ce que les libéraux égalitaristes admettent d'emblée), mais aussi que la non-reconnaissance, l'indifférence ou la neutralité « bienveillante » à l'égard des minorités culturelles est aussi inéquitable. La politique de la reconnaissance peut prendre de nombreuses formes selon le type de minorité et le contexte d'interaction : reconnaissance symbolique, politique d'accès à l'égalité (dont la discrimination positive), politiques publiques multiculturalistes (financement d'activités visant à valoriser les cultures d'origine chez les immigrants et les générations successives, éducation interculturelle, programmes d'apprentissage des langues d'origine chez la « deuxième génération », etc.), accommodements juridiques (tenues vestimentaires, calendrier, lieux de culte, etc.), droits collectifs (linguistiques, territoriaux, et autres), redistribution de la souveraineté (dévolution, fédéralisme, ratification de traités, etc.), et ainsi de suite. La politique de la reconnaissance se réalise donc dans une conception plus complexe, plus texturée de la citoyenneté que les conceptions libérales, républicaines ou nationalistes classiques, et elle s'entrecroise le plus souvent avec une politique de la redistribution<sup>5</sup>.

D'autre part, les recherches non pas sur les normes de coexistence, mais sur les identités elles-mêmes, c'est-à-dire sur les formes d'auto-interprétation et d'auto-description déployées par différents groupes, ont dans leur très grande majorité révélé le caractère construit et labile des identités, ce qui a fait de la critique des conceptions dites « essentialistes » des identités un passage obligé de toute réflexion sur le sujet. Non sans rappeler la définition aristotélicienne de l'*eidōs*, les conceptions essentialistes postulent que les identités sont fondées sur des noyaux durs, sur des propriétés ou des caractéristiques qui ne sont pas altérées par le passage du temps. C'est la possession de ces attributs qui expliquerait la permanence ainsi que le caractère distinct des cultures. Or l'analyse tant empirique que normative a tôt fait de dévoiler les failles des représentations

---

5. Fraser, 1997; Tully, 2000a.

essentialistes de l'identité. D'un côté, les travaux en histoire et en sciences sociales foisonnent d'exemples d'identités qui se transforment dans le temps tout en conservant leur caractère individué. D'autre part, l'évaluation normative révèle comment une conception essentialiste de l'identité peut mener à des exclusions qui heurtent nos jugements moraux bien pesés. Une fois l'essence d'une culture identifiée (la pratique d'une religion, l'origine ethnique, le style de vie, la possession de traits de caractère ou de valeurs spécifiques, l'orientation politique, etc.), il devient aisé d'en dériver des critères d'appartenance qui permettent de départager les membres des non-membres. Or, puisque ces marqueurs d'inclusion et d'exclusion sont issus d'une interprétation particulière de la culture (ils ne viennent pas de « nulle part »), ce processus ne peut mener qu'à des exclusions plus ou moins arbitraires. Un autochtone qui n'adhère pas à ce que l'on associe habituellement à la cosmologie des premiers peuples est-il un autochtone authentique ? Une musulmane qui ne porte pas le voile est-elle moins musulmane pour autant ? Le contexte du pluralisme axiologique et identitaire des sociétés contemporaines, accentué par le processus de mondialisation, ne fait que rendre plus visibles les exclusions inhérentes à la réification des identités<sup>6</sup>.

## 2. La critique épistémique

Il y aurait, selon certains, une incompatibilité logique entre les deux mouvements théorico-normatifs que je viens de présenter. On ne pourrait, d'un point de vue analytique, endosser une conception constructiviste et pluraliste des cultures tout en défendant, dans certains cas, la reconnaissance des cultures minoritaires. L'argument principal des critiques épistémiques ou méta-éthiques de la politique de l'identité est que la reconnaissance publique d'une culture implique nécessairement son essentialisation. Reconnaître politiquement, juridiquement et même symboliquement une culture revient, selon cette perspective, à l'épingler à un moment précis de son processus de redéfinition perpétuelle. De plus, puisqu'une culture n'est jamais parfaitement homogène et identique à elle-même, la reconnaissance favorise et confère un statut hégémonique à *une* représentation de cette culture et marginalise donc, par voie de conséquence, les interprétations minoritaires<sup>7</sup>. Endossant le diagnostic d'Alison Jaggar, Brian Barry écrit par exemple : « *The ethnic groups [...] are seen by multiculturalists as 'self-evident, quasi-biological collectives of a reified*

---

6. Remarquons que même les critiques les plus sophistiquées de la nouvelle orthodoxie anti-essentialiste ne proposent pas de revenir à une conception herderienne des cultures. Voir Scott, 2003 ; Kompridis, 2005.

7. Voir Nussbaum, 2003. Les critiques ajoutent habituellement que l'essentialisme peut aussi mener non seulement à la non-reconnaissance des minorités au sein des minorités, mais aussi à leur oppression. Que l'octroi de droits spécifiques à une minorité culturelle puisse mener à l'oppression de minorités internes crée ce que Shachar (2000) appelle le « paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle ». Bien que la question de la vulnérabilité des minorités internes soit d'une importance cruciale, je ne l'aborderai que de façon tangentielle dans ce texte (voir note infra-paginale n° 23). S'il est vrai que l'essentialisme identitaire puisse sans contredit engendrer l'oppression de minorités internes, le paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle est un argument

*culture*<sup>8</sup>. » Dans la même veine, Chandran Kukathas avance : « *The most seductive and dangerous move in that politics (de l'identité) asserts that identity is not political but, somehow, natural or original*<sup>9</sup>. » Or, comme l'épistémologie constructiviste nous révèle que les luttes pour la reconnaissance ne sont jamais ancrées dans des identités fixes et consensuelles, la reconnaissance publique *produirait*, dans les faits, des identités qui n'existaient pas jusque-là *pour soi*. Le pouvoir public devrait conséquemment rester neutre, « indifférent » par rapport aux différentes identifications culturelles qui sont créées, entretenues et dissoutes dans la société civile<sup>10</sup>. Enfin, Seyla Benhabib suggère aussi que la politisation de l'identité a pour effet nécessaire de geler l'identité qui sert de vecteur à la mobilisation politique. Ces luttes sont, selon elle, fondées sur une aporie : « *Movements militating for identity/difference claims simultaneously posit the contingency of proposed identity definitions while arguing for their essential character*<sup>11</sup>. » La politisation des identités ne pourrait s'effectuer que sur la base de leur réification. Benhabib conclut logiquement qu'on ne peut, si l'on prend la posture du théoricien et non celui du militant, que rester sceptique eu égard aux revendications de reconnaissance des minorités culturelles<sup>12</sup>.

---

contre certaines formes de reconnaissance *distinct* de la critique épistémique qui m'occupe dans ce texte. Les critiques de la politique de la reconnaissance fondées sur l'oppression des minorités internes ne peuvent, d'un point de vue conceptuel, s'avancer plus loin que d'affirmer que l'octroi de droits différenciés aux cultures minoritaires *peut* mener à l'oppression de minorités internes, ce contre quoi on ne trouve rien à redire. Pour le reste, ils doivent s'en remettre à l'observation empirique. La critique épistémique est, pour sa part, catégorique plutôt que prudentielle.

8. Barry, 2001, p. 11, 65. Walter Benn Michaels fait un pas de plus en opinant que le concept même de culture est nécessairement essentialiste : « *To put the point as bluntly as possible, 'cultural pluralism' is an oxymoron: its commitment to culture is contradicted by its commitment to pluralism. [...] Cultural pluralism is thus committed in principle to identity essentialism [...]* ». Cité dans Appiah, 2005, p. 309.

9. Kukathas, 1997, p. 150. De façon plus nuancée, Appiah écrit : « *It seems to me that one reasonable ground for suspicion of much contemporary multicultural talk is that the conceptions of collective identity they presuppose are indeed remarkably subtle in their understandings of the processes by which identities, both individual and collective, develop* » (p. 107). « *We know, poursuit-il, that acts of recognition, and the civil apparatus of such recognition, can sometimes ossify the identities that are their object* » (p. 110). En conséquence : « *The politics of recognition, if pursued with excessive zeal, can seem to require that one's skin color, one's sexual body, should be politically acknowledged in ways that make it hard for those who want to treat their skin and their sexual body as personal dimensions of the self* » (p. 110). Appiah, 2005.

10. Kukathas, 1992.

11. Benhabib, 1999, p. 295.

12. Cette critique a été reprise et endossée par plusieurs penseurs français, provenant de différents horizons, qui se sont arrêtés sur la question du multiculturalisme. Voir entre autres Rancière, 2000, p. 64 ; Mesure et Renaut, 1999, p. 195-254 ; Schnapper, 2000, p. 262.

### 3. Antinomie ou synthèse pratique ?

Je voudrais maintenant tenter de démontrer que cette critique épistémique de la politique de la reconnaissance est elle-même fondée sur une erreur d'ordre analytique. Pour le dire brièvement, il ne m'apparaît pas que le rapport entre la politique de la reconnaissance et la perspective anti-essentialiste puisse être complètement élucidé de façon strictement déductive et apriorique. Si les critiques nous rappellent avec raison que le langage même de la reconnaissance pourrait bénéficier d'un certain nombre d'éclaircissements conceptuels, ils n'arrivent pas à démontrer pourquoi ce qui s'avère dans certains cas une tension *pratique* entre la politique de la reconnaissance et l'épistémologie anti-essentialiste devrait aussi être conçue comme une incompatibilité *logique*. En d'autres termes, les critiques n'ont pas fait la preuve jusqu'ici que l'essentialisme propre à certaines luttes d'affirmation identitaire est nécessairement le propre de toutes les luttes du même genre. Or, tant que cette démonstration ne sera pas faite, nous ne pouvons que rejeter leurs conclusions à la fois analytique (l'existence d'une antinomie) et normative (une théorie de la justice se doit d'ignorer les demandes de reconnaissance des minorités culturelles). En effet, si la démonstration méta-éthique des critiques échoue, il ne nous reste pas d'autres choix que d'ancrer notre jugement normatif au sujet du bien-fondé de revendications de reconnaissance dans l'étude de cas spécifiques (plutôt que dans la réflexion strictement analytique).

Cela dit, la tension qui figure au cœur de l'argumentaire des critiques est bien sûr véritable. L'histoire, même récente, regorge d'exemples de mouvements qui s'en sont remis à l'homogénéisation et à l'essentialisation du « nous » et des « autres » dans le but de raffermir leur unité interne et de donner plus de poids à leurs revendications politiques. Le « nous » est présenté comme étant monolithique afin d'exercer une pression plus grande auprès de la majorité. Les membres internes qui contestent la représentation identitaire essentialisée sont accusés d'inauthenticité ou, pire, de trahison. Poussée à l'extrême, cette « rigidification » des frontières de l'identité peut conduire à des situations tragiques comme celles des Balkans ou du Rwanda. Il ne s'agit donc pas de sous-estimer le problème mis en relief par les critiques.

Cela admis, qu'advient-il le plus souvent, du moins dans les démocraties constitutionnelles, lorsque des groupes ou des entrepreneurs identitaires au sein d'une minorité puisent à l'essentialisme identitaire pour soutenir leurs revendications politiques ? La lutte pour la reconnaissance prend habituellement son impulsion dans un sentiment d'injustice<sup>13</sup>. Comme les cas d'espèces que j'aborderai dans un instant en témoignent, ceux qui ne se reconnaissent pas dans la représentation identitaire ou dans les revendications politiques mises de l'avant par ceux qui parlent (abusivement) au nom du groupe minoritaire y vont eux-mêmes, si on le leur permet, de leur propre lutte

---

13. Honneth, 1999.

pour la reconnaissance. Cette prise de parole leur permet d'exprimer leur désaccord, de dévoiler les injustices dont ils sont victimes, de présenter leur propre interprétation de l'identité commune et de soumettre leurs propres revendications. Ce faisant, cette lutte pour la reconnaissance a pour effet de fissurer la représentation identitaire hégémonique, de révéler son caractère partiel et contingent, et d'inaugurer, dans le meilleur des cas, un dialogue démocratique interne sur le sens et la portée de l'identité partagée.

### 3.1 Des cas d'espèce

Prenons, par exemple, au débat récent au sein des communautés musulmanes canadiennes portant sur la mise sur pied d'un mécanisme d'arbitrage en matière de droit de la famille fondé sur la *Charia*<sup>14</sup>. Le débat a vu le jour à la fin de 2003, lorsque Syed Mumtaz Ali, un avocat ontarien à la retraite, a annoncé la création de l'Islamic Institute of Civil Justice (IICJ) qui aura pour fonction d'arbitrer les conflits familiaux en se basant sur la loi personnelle islamique. Mumtaz Ali a présenté l'Institut comme une *Sharia Court* en tout point conforme aux dispositions de la loi sur l'arbitrage adoptée par l'Assemblée législative ontarienne en 1991. Il a spécifié que les « bons musulmans » auraient l'obligation morale de se prévaloir des services de l'Institut.

On a donc ici affaire à un exemple typique d'essentialisation identitaire. Les « bons musulmans » — les musulmans « authentiques » — n'auront d'autres choix que de se conformer à l'interprétation de l'islam privilégiée par l'IICJ. Or des musulmans canadiens (hommes et femmes) ont eu tôt fait de prendre la parole pour s'opposer publiquement au projet et pour diffuser leur propre compréhension de l'islam. L'initiative de l'IICJ a ainsi eu pour effet de lancer un processus de délibération entre musulmans canadiens (une catégorie identitaire elle-même segmentée par des différences de genre, d'origine, de génération, de confession, etc.), ainsi qu'entre musulmans et non musulmans. S'il est difficile pour l'instant de prévoir ce qui émergera de cette discussion, on peut déjà affirmer que la tentative d'homogénéisation de l'identité musulmane canadienne qui a accompagné la proposition de la création de l'IICJ a plutôt eu pour effet de lever le voile sur une partie de sa complexité. Il se peut bien que, si le gouvernement ontarien permet la mise en place des mécanismes d'arbitrage en question, une partie des musulmans ontariens y ait recours, mais on ne voit pas sur quelle base on pourrait soutenir que cette forme d'accommodement juridique a comme condition ou comme conséquence l'essentialisation de l'identité musulmane canadienne<sup>15</sup>.

Mais qu'en est-il des luttes pour la reconnaissance de groupes plus institutionnalisés dont l'identité semble plus ferme et consensuelle ? Qu'en est-il, par exemple, des luttes pour la reconnaissance des Catalans, des Québécois

14. Boyd, 2004.

15. Ce qui n'empêche évidemment pas que l'on puisse s'opposer pour d'autres raisons à la mise en place de ces mécanismes d'arbitrage. C'est uniquement la critique épistémique de la politique de reconnaissance qui m'occupe dans ce texte.



ou des Cris ? Ces cas d'espèce valident-ils le jugement analytique sur lequel repose l'argumentaire des critiques de la politique de la reconnaissance ? On voit mal, encore ici, comment la généralisation proposée par les critiques se trouve validée par l'observation sociologique. Bien que je ne puisse en faire la démonstration dans cet article, le cas des minorités nationales mentionnées plus haut témoigne au contraire qu'une minorité peut, en pratique, mettre de l'avant une lutte persistante d'affirmation identitaire tout en étant traversée de débats et de désaccords tout aussi persistants quant au sens et à l'extension politique de l'identité commune<sup>16</sup>.

En fait, d'un point de vue conceptuel, la véritable question soulevée par la politique de l'identité est celle-ci : comment des cultures différenciées et en constante transformation parviennent-elles à lutter pour différentes formes de reconnaissance<sup>17</sup> ? Comment une minorité peut-elle reconnaître sa propre diversité tout en demeurant capable de contester des structures de reconnaissance, de redistribution et de gouvernance jugées inéquitables ? Comment arrimer l'action collective et la prise en considération de l'hétérogénéité ? Comment, pour boucler la boucle, les deux mouvements théorico-normatifs arrivent-ils à s'arrimer dans le champ de la praxis ? Les théoriciens de la reconnaissance et du multiculturalisme n'ont pas, me semble-t-il, réussi à faire la lumière sur l'architecture conceptuelle de ces synthèses pratiques évolutives.

#### 4. Vers une représentation plus claire de la lutte pour la reconnaissance

Comment, donc, un acteur collectif peut-il reconnaître son hétérogénéité constitutive tout en demeurant un acteur ? Ce que l'on pourrait appeler une phénoménologie plus adéquate ou, mieux encore peut-être, une représentation plus claire et pénétrante des luttes pour la reconnaissance peut, je crois, nous aider à répondre à cette question, du moins en ce qui a trait aux minorités culturelles<sup>18</sup>. Comme la philosophie politique anglo-américaine contemporaine se comprend, dans sa tradition dominante, comme une entreprise d'abord et avant tout normative, l'essentiel des travaux sur le multiculturalisme a été consacré jusqu'ici aux « droits » des minorités culturelles. De quels types de droit les minorités culturelles peuvent-elles légitimement se prévaloir ? Une conception différenciée de la citoyenneté nous rapproche-t-elle davantage de la justice qu'une

---

16. Pour ne considérer que quelques exemples, voir Keating, 1996, (sur les nations minoritaires); Maclure, 2005a (sur les peuples autochtones); Modood, 2000 (sur les communautés musulmanes au Royaume-Uni).

17. Je laisserai en suspens la question préalable de la possibilité, pour une culture, de maintenir une conscience de soi distincte en contexte d'interpénétration constante des référents culturels. Cette question n'a, elle non plus, pas été suffisamment thématisée par les théoriciens multiculturalistes.

18. Je préfère, pour ma part, le langage wittgensteinien résolument dé-transcendentalisé et comparatiste de la représentation claire et pénétrante (*perspicuous representation*). Voir Wittgenstein, 1967, section 122. Voir aussi la conception plus herméneutique de la phénoménologie telle que la présente Grondin, 2003.

conception libérale neutraliste ? Plus simplement, quelle est la meilleure théorie de la justice en contexte de diversité culturelle ? Sans remettre en question la nécessité et la fécondité de cette approche avant tout normative, la focalisation sur les enjeux normatifs a possiblement éclipsé l'étape préalable d'une description fine et éclairante des processus immanents aux luttes pour la reconnaissance<sup>19</sup>. C'est pourtant cette étape qui, me semble-t-il, permet le mieux de répondre aux critiques épistémiques.

Comme je l'ai laissé entrevoir avec l'exemple des communautés musulmanes canadiennes, une lutte pour la reconnaissance est avant tout un processus *politique* similaire aux autres mouvements politiques visant la transformation démocratique des règles du vivre-ensemble. Les luttes pour la reconnaissance reposent, comme toutes les luttes politiques, sur la formation de l'opinion publique et de la volonté collective. Ces processus mènent non pas (ou rarement) à la création de consensus politiques complets, mais plutôt à la formation de majorités et de minorités<sup>20</sup>. Plus la majorité est importante et soudée, plus le poids politique du mouvement d'affirmation identitaire est considérable. Sans surprise, les orientations et les principes généraux et abstraits suscitent souvent les consensus les plus forts (le groupe minoritaire possède une identité distincte qui mérite d'être reconnue dans ses propres termes, il a droit à un certain degré d'autodétermination dont il doit faire usage, etc.). L'existence de ces zones d'accord est cependant tout à fait compatible avec la persistance de désaccords importants sur les implications spécifiques des consensus plus abstraits (Comment définir l'identité commune ? Quels sont les meilleurs moyens de l'affirmer politiquement ?). La pratique révèle que, dans bien des cas, les consensus assez généraux sont souvent assez robustes pour soutenir une vigoureuse politique d'affirmation identitaire<sup>21</sup>. Des entrepreneurs identitaires peuvent évidemment profiter de ces processus politiques pour véhiculer une conception essentialiste et exclusiviste de l'identité, mais l'on ne peut affirmer, d'un point de vue conceptuel, que la politique de l'identité est nécessairement et complètement saturée par l'essentialisme identitaire<sup>22</sup>.

---

19. J'ai exploré l'opposition et la complémentarité entre ces deux approches dans Maclure, 2006a.

20. Waldron, 1999, p. 111-117.

21. Prenons un exemple. Plusieurs Cris de la Baie James se sont opposés à l'entente de 2002 entre le gouvernement du Québec et le Grand Conseil des Cris (la « paix des braves »), principalement parce que l'entente (qui prévoit entre autres la dérivation de la rivière Rupert) se traduirait par une perturbation trop grande des modes de vie traditionnels des Cris. Après d'intenses débats dans les communautés, près de 70 % des Cris qui ont pris part au référendum sur le projet ont appuyé l'entente. Le Grand Chef et défenseur de la paix des braves, Ted Moses, a ensuite frôlé la défaite lors des élections qui ont suivi la ratification de l'entente et perdu les plus récentes élections. Or, même si les désaccords au sein de la nation cris persistent au sujet du bien fondé de la paix des braves, les Cris ont depuis entrepris un combat pour la reconnaissance auprès du gouvernement fédéral dans le but d'en arriver à une entente similaire.

22. Au contraire, comme je l'exposerai dans la section suivante, la mise en œuvre d'une politique de la reconnaissance a plutôt comme effet de braquer le projecteur sur le caractère différencié et mouvant de l'identité politisée.

En somme, pour répondre directement à la critique épistémique, la proposition voulant que la politique de l'identité ait nécessairement besoin, comme substrat, d'une identité pleine, consensuelle et statique n'est confirmée ni par l'analyse logique ni par l'observation empirique. La politique de l'identité n'est fondée sur rien d'autre qu'un processus de formation de l'opinion et de la volonté suffisamment fort et rassembleur pour soutenir la mobilisation. Comme des consensus exhaustifs découlent très rarement de ce genre d'activité démocratique, la mise en œuvre d'une lutte pour la reconnaissance déclenche le plus souvent des luttes du même ordre *au sein* de la minorité revendicatrice<sup>23</sup>. De plus, comme je le soumettrai dans la prochaine section, loin de rester parfaitement identiques à elles-mêmes, les identités sortent au contraire transformées des dialogues publics immanents à la lutte pour la reconnaissance. Les critiques commettraient donc l'erreur d'hypostasier les tendances essentialistes que l'on retrouve effectivement (mais à des degrés très variables) dans la majorité des mouvements d'affirmation identitaire. Cette erreur est toutefois encouragée, comme je tenterai maintenant de le démontrer, par certains choix conceptuels et justificatifs malheureux, faits par les théoriciens de la reconnaissance et du multiculturalisme.

##### 5. Réviser et clarifier le langage de la reconnaissance

La prévalence contemporaine du langage de la reconnaissance est corrélative à l'idée largement acceptée voulant que le développement de l'identité humaine soit un processus dialogique ou intersubjectif de part en part. Les relations intersubjectives ne se résument pas à l'action communicationnelle de sujets autonomes préalablement individués ; elles sont aussi constitutives de l'identité morale des agents. Comme le souligne Charles Taylor, c'est en cheminant dans les mailles de « toiles d'interlocution » particulières que l'agent parvient à gagner en intelligibilité au sujet de sa propre existence, à développer les compétences éthiques qui lui permettront, tant bien que mal et de façon faillible, de se positionner relativement aux visions de la vie bonne qui lui sont présentées, et de se projeter sur différentes possibilités existentielles<sup>24</sup>.

Partant de la prémisse du caractère dialogique de l'identité, plusieurs ont conclu que la reconnaissance est une condition ontologiquement nécessaire au développement de la confiance de base et de l'estime de soi chez les agents. Poursuivant la réflexion amorcée par Hegel, Axel Honneth écrit :

---

23. Tully, 2001. Pour revenir à la question de la vulnérabilité des minorités internes (note infrapaginale n° 7), on ne voit pas pourquoi une majorité aurait l'obligation morale d'obtempérer à la demande de reconnaissance d'une minorité qui, en fondant sa lutte sur une conception essentialiste et exclusiviste de son identité, ne reconnaît pas ses propres minorités (voir Tully, 2000b). Bien que je ne puisse ici m'expliquer là-dessus, la contradiction pragmatique qui consiste à ancrer une politique de reconnaissance dans la non-reconnaissance des minorités internes me paraît un meilleur critère normatif pour refuser l'octroi de droits spécifiques à une minorité que la distinction problématique et souvent inapplicable de Kymlicka entre la « contrainte interne » et la « protection externe ». Voir Kymlicka, 2001, p. 59.

24. Taylor, 1989, p. 36.

*The reproduction of social life is governed by the imperative of mutual recognition, because one can develop a practical relation-to-self only when one has learned to view oneself, from the normative perspective of one's partners in interaction, as their social addressee. [...] The aforementioned imperative [...] provides the normative pressure that compels individuals to remove constraints on the meaning of mutual recognition, since it is only by doing so that they are able to express socially the continually expanding claims of their subjectivity<sup>25</sup>.*

Ainsi, lorsqu'on conceptualise la politique identitaire contemporaine dans les termes du langage hégélien de la reconnaissance, comme c'est souvent le cas depuis la publication de l'essai de Taylor sur la reconnaissance, on peut penser, à juste titre, que les luttes pour la reconnaissance ont pour fonction de permettre aux minorités de développer un sain rapport à soi (confiance de base et estime de soi). Dans ce contexte, il est vrai que l'usage du langage de la reconnaissance peut inciter à penser (*contra* Hegel) qu'il y a une identité pré-formée, toujours déjà là, qui attend d'être reconnue de façon adéquate. En d'autres termes, le langage de la reconnaissance, en dépit du caractère profondément dialectique que lui a donné Hegel dans le chapitre quatre de la *Phénoménologie*, peut laisser entendre que la lutte présuppose, comme l'avancent les critiques, une identité pure ou authentique dont le développement fut enrayé par la non-reconnaissance. Cette interprétation semble d'ailleurs confirmée par le langage en apparence complémentaire de la « survivance », de la « protection » et de la « préservation » des cultures qui est souvent (mais pas systématiquement) déployé par les théoriciens de la reconnaissance et du multiculturalisme (j'y reviendrai dans la sous-section suivante). Qu'est-ce qui doit survivre ou être protégé, se demandent les critiques, sinon une identité substantielle fixe et authentique<sup>26</sup> ? Bien que je soupçonne que peu de théoriciens de la reconnaissance adhèrent à une telle conception de l'identité, il est vrai que le rapport entre la reconnaissance et les identités collectives n'a pas été suffisamment thématiqué par ces auteurs<sup>27</sup>.

Deux aspects immanents à l'activité qui consiste à lutter pour la reconnaissance ou l'obtention de droits spécifiques méritent d'être explicités. La lutte pour la reconnaissance comprend, me semble-t-il, une dimension *cognitive* et une dimension *transformatrice*. D'un côté, la *re-connaissance* présuppose effectivement la prise en considération d'un « nous » se rapportant à une

---

25. Honneth, 1995, p. 92-3. Dans la même veine, Taylor (1994) écrit que « [...] notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres : une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou un déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite » (p. 41-2).

26. Habermas, 1994 ; Appiah, 2005, p. 130-8 ; Barry, 2001, p. 65.

27. À ma connaissance, Garcia Düttman (dont le propos plus général est malheureusement alambiqué), Markell et Tully font figure d'exceptions. Voir Garcia Düttmann, 2000 ; Tully, 2000a ; Markell, 2000.

identification commune servant de moteur à la mobilisation politique. Il ne peut y avoir, en effet, de travail démocratique sans l'existence d'un acteur collectif qui vise la transformation de l'ordre établi. Contrairement à ce que les critiques tiennent pour acquis, ce « nous » n'a pas à être conçu comme naturel et organique. Comme nous l'avons vu à la section 4, le « nous » qui lutte pour la reconnaissance est généralement le fruit de processus répétés de construction de l'opinion publique et d'une volonté politique (des processus normalement ponctués de désaccords, de dissensions et de contre-mobilisations). Les critiques ont donc raison de faire ressortir la dimension cognitive de la dialectique de la reconnaissance (l'existence et la prise en considération d'un « nous »), mais ils ont tort d'inférer que ce « nous » ne peut être fondé que sur une identité essentialisée. Comme je l'ai souligné, la pratique nous montre que l'identité peut être fluide et contestée tout en demeurant suffisamment significative et robuste pour embraser une lutte politique.

De l'autre côté, comme Hegel l'a montré, l'activité même de lutter pour la reconnaissance transforme l'identité des sujets aspirés dans la dialectique de la reconnaissance mutuelle. En aval, le dialogue autour de la légitimité et de la nécessité de lutter pour la reconnaissance et autour de la forme de reconnaissance souhaitée révèle différentes façons de vivre et d'interpréter l'identité commune et, ce faisant, jette un éclairage sur une partie de la complexité interne à cette identité. En amont, le débat avec l'« autre » procure au « soi » des réflexions de sa propre identité qui coïncident plus ou moins avec ses propres représentations et fait émerger d'autres visions du vivre-ensemble. Bien qu'il ne soit pas aisé de valider *a posteriori* ce jugement, il me semble plausible de penser que ces débats internes et externes modifient, à différents degrés, les représentations identitaires des agents concernés<sup>28</sup>. Aspect complètement passé sous silence dans les critiques strictement logico-déductives, la lutte pour la reconnaissance participe ainsi activement à la transformation perpétuelle de l'identité collective, ce qui démontre (si l'on tient la thèse pour plausible) qu'elle n'est pas nécessairement liée à une conception chosifiante des identités. La lutte pour la reconnaissance serait ainsi construite sur une tension permanente entre ses dimensions cognitive et transformatrice<sup>29</sup>; une tension éludée par les critiques épistémiques de la politique de la reconnaissance.

### 5.1 De l'« éthique préservationniste » à la justification démocratique

En revanche, les théoriciens de la reconnaissance et du multiculturalisme ont à certains égards eux-mêmes ouvert la porte à la charge d'essentialisme.

---

28. L'argument est en fait une extension de celui développé par les théoriciens de la démocratie délibérative selon lequel la délibération publique aurait un effet transformateur sur les jugements éthiques et politiques des délibérants. J'ai abordé plus longuement cette question dans Maclure, 2006b. « On the Public Use of Practical Reason: Loosening the Grip of Neo-Kantianism », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 32, à venir, 2006b.

29. Garcia Düttman, 2000, p. 3-26.

D'une part, certains de ces théoriciens ont sans doute trop tardé avant de préciser que la lutte pour la reconnaissance ne pouvait pas être comprise dans une perspective strictement téléologique en vertu de laquelle l'objectif de la lutte est la reconnaissance finale et définitive de l'identité politisée. Il est vrai qu'une telle perspective semble effectivement s'enraciner dans une conception homogène et statique de l'identité. Or, comme la politisation de l'identité participe à sa transformation continue, le *telos* de la lutte pour la reconnaissance ne peut être la reconnaissance définitive d'une identité inaltérable. La diversité interne et la mutabilité des identités font en sorte que la reconnaissance ne peut être conçue comme un acte unique et définitif<sup>30</sup>. Comme le soutient James Tully, la politique de la reconnaissance se doit d'être pensée comme une modalité permanente du processus plus large qu'est la politique démocratique<sup>31</sup>.

Il est vrai que les approches avant tout normatives abordées plus haut laissent entendre, en arguant que le traitement équitable des minorités exigent tel ensemble de droits ou telle forme de reconnaissance, que la construction (et l'application) d'une « bonne » théorie de la justice peut au fond répondre une fois pour toute à la politique d'affirmation identitaire des minorités. Clarifiant sa pensée sur le sujet, Kymlicka est récemment revenu sur cette question afin de mettre en relief la « banalité » de la politique de l'identité, c'est-à-dire son caractère permanent et irréductible<sup>32</sup>. Même l'application d'une théorie adéquate de la justice interculturelle ne saurait mettre la politique démocratique à l'abri de la politique de l'identité.

Ensuite, et plus fondamentalement, l'insistance sur la « survivance », la « protection » ou la « préservation » des cultures que l'on retrouve dans certains travaux influents m'apparaît être le maillon le plus faible des théories de la reconnaissance et des droits des minorités<sup>33</sup>. Ce que Anthony Appiah appelle l'« éthique préservationniste » semble en effet sémantiquement et logiquement tourné vers la protection ou la survivance de cultures authentiques menacées d'extinction ou de folklorisation<sup>34</sup>. Encore une fois, qu'y a-t-il à conserver intact sinon une essence culturelle mise en péril par le contact avec les cultures dominantes ? Je présume ici encore que peu des défenseurs de l'éthique et de la politique préservationnistes endosseraient une telle conception fixiste des identités. Mais pourquoi, alors, encastrent le langage de la reconnaissance dans celui de la survivance ?

Afin de se prémunir contre ce genre de critique, Kymlicka précise qu'il ne s'agit pas de protéger le *caractère* d'une culture ( la façon dont une culture s'actualise et se substantifie dans le temps ( mais bien uniquement sa *structure*. En effet, la structure d'une culture contient les ressources symboliques

30. Emcke, 2000, p. 494.

31. Voir Tully, 1995, p. 5 ; et Tully, 1999, p. 26.

32. Kymlicka, 2003, p. 385.

33. Taylor, 1994, Raz et Margalit, 1994, Kymlicka, 1989, pp. 139, 173, 199, Kymlicka, 2001, p. 157, 160.

34. Appiah, 2005, p. 130-8.

et institutionnelles, dont une langue commune, des institutions publiques, une histoire et des traditions, qui lui permettent de créer, maintenir et renouveler le contexte de choix qu'elle offre à ses membres<sup>35</sup>. La protection de la structure d'une culture permet à l'individu d'avoir accès à un riche éventail de choix éthiques sans pour autant lui dicter une conception de la vie bonne.

Je n'ai pas de désaccord majeur avec Kymlicka sur ce point. Ma seule divergence tient au langage descriptif déployé pour expliquer et justifier les revendications des minorités culturelles. Pour des raisons qui relèvent à la fois de l'individualisme moral et de la critique de l'essentialisme identitaire, l'objectif de protection des cultures ne peut constituer le fondement normatif de la reconnaissance ou de l'octroi de droits spécifiques. Le véritable principe normatif en jeu ici n'est pas celui de la préservation des cultures, mais bien celui du droit à l'autodétermination. Comme Kymlicka l'a lui-même souligné, une théorie multiculturaliste de la justice n'a pas à se préoccuper *directement* de la survivance des cultures telles qu'elles se donnent dans le temps et dans l'espace (ce qui reviendrait à flirter avec l'essentialisme), mais uniquement de la possibilité et de la capacité d'une culture nationale à décider, dans la mesure du possible, des caractéristiques, des traits, des valeurs qu'elle souhaite reproduire, rénover ou abandonner. De même, contrairement à ce que Joseph Raz et Avishai Margalit laissent entendre, ce n'est pas *d'abord* l'érosion ou la dégradation d'une culture minoritaire qui constitue une injustice dans une démocratie libérale multiculturelle<sup>36</sup>, mais plutôt l'usurpation du pouvoir d'autodétermination qui a mené, le cas échéant, à la transformation *hétéronome* de la culture de la minorité. On ne voit pas, en effet, pourquoi il faudrait protéger une culture qui se délite en raison de ses propres décisions et (in)actions. La reconnaissance n'engage donc pas à une éthique et à une politique de la protection des cultures menacées, mais bien au respect du droit à l'autodétermination (dans le sens déflationniste, « post-westphalien », du terme) des cultures nationales. Le langage de la survivance, de la préservation et de la protection des cultures n'est d'aucune utilité dans la justification normative de la politique de la reconnaissance<sup>37</sup>. Si la reconnaissance a pour but de protéger quelque chose, c'est avant tout la *capacité* d'un groupe se réclamant d'une culture commune à conserver une certaine emprise démocratique sur le devenir de son identité<sup>38</sup>.

---

35. Kymlicka, 1989, p. 165-9.

36. Raz et Margalit, 1994, p. 119, et Raz, 1994, p. 174.

37. Le langage de la préservation n'est pas plus utile lorsqu'il est question des citoyens issus de l'immigration. Le langage pertinent est ici celui de l'« intégration ». J'aborde cette question un peu plus longuement dans Maclure, 2005c.

38. Ce droit à un degré d'autodétermination des cultures nationales doit évidemment lui aussi être justifié. Plutôt que tenter de démontrer la valeur intrinsèque de l'autodétermination, je me contenterai ici de remarquer que je ne vois pas comment on peut justifier, d'un point de vue libéral, que l'on dérobe à une minorité son pouvoir d'autodétermination (outre dans les cas de violations systématiques des droits individuels).

Cette conclusion est en tout point compatible avec la théorie de Kymlicka, qui ne peut être accusé de présupposer une conception essentialiste des cultures<sup>39</sup>. Il est possible que Kymlicka en soit venu à adopter le langage de la protection des cultures en raison de la nature de sa justification normative des droits des minorités culturelles. Comme les individus doivent selon lui avoir accès à une culture sociétale riche, diversifiée et relativement stable (*secure*) pour pouvoir se développer en tant qu'agents moraux autonomes, les libéraux devraient accepter que les cultures minoritaires prennent des mesures politiques ou juridiques pour « protéger » le contexte de choix qu'elles offrent à leurs membres. Le problème ici, avec l'argument ontologique de Kymlicka, n'est pas qu'il soit faux mais, comme il a été remarqué, qu'il démontre seulement que les individus doivent avoir accès à *une* culture riche en options existentielles. En d'autres termes, il ne justifie pas la protection des cultures *minoritaires*. Il est en effet tout à fait possible qu'une fois assimilés les membres d'une culture minoritaire jouissent d'un contexte de choix encore plus riche, stable et diversifié que celui initialement offert par leur culture d'origine. Poussé dans ses derniers retranchements, Kymlicka doit changer de registre et s'en remettre à une constatation psycho-sociologique pour justifier les droits des minorités : les individus sont en général attachés à *leur* culture et enclins à lutter jusqu'à la fin pour sa préservation. Je sou mets pour ma part que les membres d'une culture sont d'abord attachés à leur pouvoir d'autodétermination qui, en retour, leur permet de conserver un certain degré de contrôle sur l'évolution de leur identité, d'où la nécessité de passer du langage de la préservation des cultures à celui de l'autodétermination.

La politique linguistique québécoise ( un exemple généralement associé à l'éthique préservationniste ( démontre selon moi la supériorité du langage de l'autodétermination. D'abord, bien que je ne puisse développer ce point ici, la seule justification moralement acceptable de la politique linguistique québécoise réside dans la volonté toujours renouvelée d'une bonne majorité de citoyens québécois de s'auto-imposer des contraintes en vue de la réalisation d'un bien supérieur, soit la défense et la promotion de la langue française en Amérique du Nord. Bien que l'objectif de préservation de la langue puisse *motiver* les citoyens à se priver de certaines possibilités (*opportunities*), la légitimité de la politique dépend de sa capacité à passer, aussi souvent qu'il le faut, le test de la démocratie. C'est le principe du droit à l'autodétermination, et non celui de la protection des cultures, qui accomplit ici le travail de

39. Voir Kymlicka, 2001, p. 124, 137 et 147.

40. Cette justification démocratique plutôt que culturaliste des droits des cultures minoritaires nous permet de répondre à la critique cosmopolite de Waldron, 1995, selon laquelle la position multiculturaliste (qu'il amalgame avec la position communautarienne) est fondée sur le postulat ontologique voulant que les êtres humains aient *besoin* d'appartenir à *une* culture spécifique et circonscrite (leur culture d'origine), ce qui justifierait une politique de la protection des cultures. À l'aune d'une telle justification herderienne des droits des minorités, Waldron a beau jeu de démontrer la supériorité de l'« alternative cosmopolite ».



justification<sup>40</sup>. En corollaire, la politique linguistique québécoise : 1) ne peut être immunisée contre de nouveaux tests démocratiques au nom d'un objectif de protection éternelle de la langue française (au nom de quoi pourrait-on en décider pour les générations futures ?); et 2) ne peut brimer les droits individuels fondamentaux (le principe démocratique doit rester en équilibre avec les principes du libéralisme). La légitimité du droit collectif que s'est donné la majorité francophone par la mise en œuvre de la Charte de la langue française ne réside donc pas, en dernière analyse, dans la nécessaire protection de la langue de la majorité, mais bien dans le droit d'une culture nationale à exercer un certain degré de contrôle démocratique sur l'évolution de son identité<sup>41</sup>.

La critique de la position de Kymlicka brièvement esquissée par Taylor dans son texte sur la reconnaissance est un bon exemple des impasses créées et entretenues par le langage de la survivance. Se référant explicitement au cas québécois, Taylor s'en prend à l'individualisme moral sur lequel est fondée la justification des droits des cultures minoritaires offerte par Kymlicka. Cette justification individualiste, si elle permet aux membres d'une culture de prendre des mesures visant à « protéger », dans le présent, certaines caractéristiques culturelles, ne parvient pas, selon Taylor, à garantir que les nouvelles générations s'approprient et reproduisent elles aussi ces caractéristiques, ce qui constitue, selon lui, l'objectif des membres d'une culture nationale minoritaire en général et des Québécois francophones en particulier<sup>42</sup>. Pourtant, en se servant de l'État pour faire la promotion de la langue française, les francophones font en sorte que la langue qu'ils transmettent à leurs enfants (et

---

41. Voir Maclure, 2005b. Voir aussi Leydet, 1995. De même, les droits des peuples autochtones ne peuvent être justifiés au nom de la protection des cultures autochtones ancestrales (qui se sont trouvées fortement perturbées par le colonialisme), mais uniquement sur la base de leur droit légitime à exercer une certaine emprise démocratique sur l'évolution de leur identité. Borrows, 2002; Maclure, 2005a.

42. Taylor, 1994, écrit : « Le raisonnement [de Kymlicka] est (peut-être) valable pour les populations *existantes* qui se trouvent piégées dans une culture sous pression et qui peuvent y prospérer ou pas du tout. Mais cela ne justifie pas les mesures envisagées pour assurer la survivance à travers des générations futures non définies. Pour les populations concernées, toutefois, c'est bien là l'enjeu » (p. 60). Il ajoute plus loin : « On pourrait avancer qu'il serait possible, après tout, d'intégrer un objectif comme la 'survivance' dans une société libérale opératoire. [...] Mais cela ne saurait intégrer l'attaque frontale des politiques visant à la survivance culturelle. Il ne s'agit pas simplement de maintenir la langue française accessible à ceux qui voudraient la choisir [...]. Mais cela implique aussi de faire en sorte qu'il existe, dans l'avenir, une communauté de population qui souhaite profiter de la possibilité d'utiliser la langue française. Les politiques tournées vers la survivance cherchent activement à *créer* des membres pour cette communauté, par exemple en leur assurant que les générations futures continueront à s'identifier comme francophones. En aucune manière ces politiques ne peuvent être vues simplement comme fournissant une facilité à des populations déjà existantes » (p. 81). Le modèle de société libérale mis de l'avant au Québec, en permettant la poursuite de desseins collectifs, serait ainsi distinct du libéralisme procédural ou neutraliste. Je ne crois pas pour ma part qu'il s'agisse de deux types de libéralisme différents, mais plutôt d'un libéralisme qui reconnaît (et prend en charge) la porosité entre le culturel et le civique, et d'un autre qui ne la reconnaît pas.

imposent aux enfants de l'immigration) soit aussi la langue principale de l'éducation scolaire, de l'administration et de la délibération publiques, des affaires, de l'art et de la culture, etc., maximisant ainsi la probabilité que les générations ultérieures souhaitent elles aussi que le français demeure la langue publique commune au Québec. Une génération peut-elle légitimement en faire davantage dans son rapport avec les générations futures ? Taylor propose-t-il autre chose ? Suggère-t-il qu'une justification collectiviste ( l'attribution d'une valeur morale intrinsèque à la « culture » franco-québécoise ( permettrait de faire de la politique linguistique québécoise une « méta-norme » que l'on pourrait mettre définitivement à l'abri de la liberté démocratique des citoyens d'aujourd'hui et de demain ? Cette position, injustifiable tant d'un point de vue libéral que d'un point de vue démocratique, n'est évidemment pas celle de Taylor, mais cet exemple tend à confirmer que l'usage du langage de la survivance culturelle affaiblit, plutôt que consolide, la justification normative de la politique de la reconnaissance<sup>43</sup>.

### Conclusion

Une lecture fine des luttes contemporaines pour la reconnaissance évacue d'emblée les généralisations faciles selon lesquelles ces luttes doivent être comprises comme l'expression d'un particularisme qui entrave le développement d'une identité morale cosmopolite chez les agents et d'un véritable cosmopolitisme institutionnel à l'échelle mondiale. Si le culturel irrigue inévitablement, à différents degrés, les normes et les institutions publiques, il n'y a aucune raison de penser que les cultures minoritaires soient plus habitées, a priori, de velléités plus (ou moins) particularistes que les cultures majoritaires, d'autant plus que la politique de l'identité est liée, conceptuellement, à la critique de la prétention à l'impartialité ou à la neutralité culturelle des normes publiques libérales.

La question de la compatibilité entre une conception constructiviste des identités et la politique de la reconnaissance est plus sérieuse. J'ai soutenu que les critiques strictement logico-déductives de la politique de la reconnaissance généralisent et, ce faisant, érigent en antinomie une tension pratique qui n'a rien de nécessaire et d'inévitable. Les travaux empiriques sur la politisation de l'identité font état de toute une gamme de luttes pour la reconnaissance qui, plutôt que de le nier, prennent en charge le caractère différencié et mouvant des identités collectives. La possibilité, confirmée empiriquement, que la lutte pour la reconnaissance se conjugue avec la prise en considération de la complexité identitaire démontre qu'il n'y a pas d'incompatibilité logique entre les

---

43. Plusieurs lecteurs de l'essai de Taylor sur la reconnaissance ont conclu que celui-ci endossait une conception essentialiste et statique des identités. Cette conclusion est fautive. En bon hégélien, Taylor souligne à plusieurs reprises que les identités sont en processus constant de transformation par le biais de « dialogues » et de « luttes » continus. Est-ce sa volonté d'en découdre une fois de plus avec ce qu'il appelle l'« atomisme libéral » qui l'amène à faire usage de l'ontologie collectiviste apparemment immanente au langage (inadéquat) de la « survivance culturelle » ?

deux mouvements théorico-normatifs que sont la politique de la reconnaissance et l'épistémologie non essentialiste. Sauf exceptions, les critiques méta-éthiques de la politique de la reconnaissance sont abusivement abstraites, trop faiblement ancrées dans des études de cas spécifiques. Pour qu'elle soit plausible, la thèse qui lie la politique de la reconnaissance et l'essentialisme identitaire doit être empirique et contextuelle plutôt que strictement conceptuelle. Cette distance trop grande avec l'empirie, conjuguée aux conceptualisations parfois malheureuses des théoriciens de la reconnaissance et du multiculturalisme (dont la rétentioin du langage de la survivance et de la protection des cultures), explique sans doute pourquoi ces critiques sont généralement fondées sur une représentation insuffisamment claire et pénétrante des luttes multiformes pour la reconnaissance.

En somme, les jugements *a priori* contre la reconnaissance des cultures minoritaires éludent l'essentiel de la complexité de la politique identitaire contemporaine<sup>44</sup>. Or, comme cette politique est, jusqu'à preuve du contraire, une modalité irréductible de la vie démocratique des sociétés contemporaines, la philosophie politique doit continuer à affiner ses catégories analytiques et ses critères normatifs qui peuvent contribuer à l'exercice du jugement eu égard aux questions relatives au multiculturalisme.

## Bibliographie

- Abizadeh, Arash. « Does Collective Identity Presupposes an Other ? On the Alleged Incoherence of Global Solidarity », *American Political Science Review*, vol. 99, n° 1, février 2005.
- Appiah, Kwame Anthony. *The Ethics of Identity*, New Jersey, Princeton University Press, 2005.
- Barry, Brian. *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2001.
- Benhabib, Seyla. « Civil Society and the Politics of Identity and Difference in a Global Context », dans *Diversity and its Discontents*, Neil J. Smelser and C. Jeffrey Alexander, dir., Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Borrows, John Frozen. Rights in Canada. « Constitutional Interpretation and the Trickster », dans *Recovering Canada. The Resurgence of Indigenous Law*, Toronto, University of Toronto Press, 2002.
- Boyd, Marion. *Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion*, Rapport remis au procureur général et à la ministre responsable de la condition féminine de l'Ontario, décembre 2004.
- Carens, Joseph. *Culture, Citizenship, and Community*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Clifford, James. « Taking Identity Politics Seriously: 'The Contradictory, Stony Ground...' » dans *Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall*, Paul Gilroy et al., dir., London, Verso, p. 94-112, 2000.

---

44. On pourrait évidemment dire la même chose des jugements *a priori* en faveur de la reconnaissance. Pour différentes applications en philosophie politique et en anthropologie de cette approche plus prudente, voir Gutmann, 2003 ; Carens, 2000 ; Clifford, 2000, Geertz, 2000.

- Emcke, Carolin. « Between Choice and Coercion : Identities, Injuries, and Different Forms of Recognition », *Constellations*, 7, n° 4, 2000.
- Fraser, Nancy. *Justice Interruptus. Critical Reflections on the « Postsocialist » Condition*, London, Routledge, 1997.
- Garcia Dütman, Alexander. *Between Cultures. Tensions in the Struggle for Recognition*, London, Verso, 2000.
- Geertz, Clifford. *Available Light*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Grondin, Jean. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.
- Gutmann, Amy. *Identity in Democracy*, New Jersey, Princeton University Press, 2003.
- Habermas, Jürgen. « Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State », dans *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann, dir., Princeton, Princeton University Press, p. 107-148, 1994.
- Honneth, Axel. « Intégrité et mépris. Principes d'une morale de la reconnaissance », *Recherches sociologiques*, n° 2, p. 11-22, 1999.
- . *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- Keating, Michael. *Nations against the State. The New Politics of Nationalism in Quebec, Catalonia and Scotland*, London, Macmillan, 1996.
- Kompridis, Nikolas. « Normativizing Hybridity/Neutralizing Culture », *Political Theory*, vol. 33, n° 3, p. 318-343, 2005.
- Kukathas, Chandran. « Are There Any Cultural Rights ? », *Political Theory*, 20, p. 105-39, 1992.
- . « Liberalism, Multiculturalism and Oppression », dans *Political Theory : Tradition and Diversity*, Andrew Vincent, dir., Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press. p. 165-9, 1989.
- . *La citoyenneté multiculturelle*, Paris, La Découverte, 2001.
- . « Being Canadian », *Government and Opposition*, vol. 38, n° 3, 2003.
- Leydet, Dominique. « Intégration et pluralisme : le concept de culture publique », dans *Libéralismes et nationalismes*, F. Blais, D. Lamoureux et G. Laforest, dir., Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1995.
- Maclure, Jocelyn. « Définir les droits des peuples autochtones », *Éthique publique*, vol. 7, n° 1, printemps, p. 132-144, 2005a.
- . « Politique linguistique ou politique d'intégration ? La promotion de la langue dans une communauté politique libérale, démocratique et pluraliste », *Le français, langue de la diversité québécoise*, Pierre Georgeault et Michel Pagé, dir., Montréal, Québec Amérique, 2005b.
- . « Entre le culturel et le civique : les voies (accidentées) de l'accommodement raisonnable », *Cités*, n° 23, Paris, Les Presses Universitaires de France, 2005c.
- . « Perspicuous Representation vs. Normative Theory. A Commentary on James Tully's Approach to Recognition », dans *Multiculturalism and the Law : A Critical Debate*, Omid Payrow Shabani, dir., Cardiff, University of Wales Press, 2006a, (à paraître).
- . « On the Public Use of Practical Reason : Loosening the Grip of Neo-Kantianism », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 32, n° 1, 2006b.
- Markell, Patchen. « The Recognition of Politics : A Comment on Emcke and Tully », *Constellations*, 7, n° 4, p. 496-505, 2000.

- Mesure, Sylvie et Alain Renaut. *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Aubier, p. 195-254, 1999.
- Modood, Tariq. « Anti-Essentialism, Multiculturalism, and the 'Recognition' of Religious Groups », *Citizenship in Diverse Societies*, Will Kymlicka et Wayne Norman, dir., Oxford, Oxford University Press, p. 175-95, 2000.
- Nussbaum, Martha. « The Complexity of Groups », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 29, n° 1, p. 57-69, 2003.
- Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000.
- Rancière, Jacques. « Citoyenneté, culture et politique », dans *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, M. Elbaz et D. Helly, dir., PUL, p. 64, 2000.
- Raz, Joseph. « Multiculturalism: A Liberal Perspective » dans J. Raz, dir., *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, p. 110-130, 1994.
- Raz, Joseph et Avishai Margalit. « National Self-Determination », dans J. Raz, dir., *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, p. 110-130, 1994.
- Schnapper, Dominique. « Comment reconnaître les droits culturels ? », dans *Comprendre : Les identités culturelles*, S. Mesure et W. Kymlicka, dir., Paris, PUF, p. 262, 2000.
- Scott, David. « Culture in Political Theory », *Political Theory*, vol. 31, n° 1, p. 92-115, 2003.
- Shachar, Ayelet. « On Citizenship and Multicultural Vulnerability », *Political Theory*, 28, p. 64-89, 2000.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.
- . *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994.
- Tully, James. « Liberté et dévoilement dans les sociétés multinationales », *Globe*, vol. 2, n° 2, 1999.
- . « Introduction », dans *Multinational Democracies*, Alain-G. Gagnon et James Tully, dir., Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-33, 2001.
- . « Struggles over Recognition and Distribution », *Constellations*, 7, n° 4, p. 469-82, 2000a.
- . « The Challenge of Reimagining Citizenship and Belonging in Multicultural and Multinational Societies », dans *The Demands of Citizenship*, Catriona McKinnon et Iain Hampsher-Monk, dir., London, Continuum, p. 212-234, 2000b.
- . « Une étude de la politique de l'identité », dans *Comprendre les identités culturelles*, S. Mesure et W. Kymlicka, dir., Paris, PUF, p. 193-218, 2000c.
- . *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Waldron, Jeremy. *Law and Disagreement*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- . « Minority Rights and the Cosmopolitan Alternative », dans *The Rights of Minority Cultures*, Will Kymlicka, dir., Oxford, Oxford University Press. p. 93-119, 1995.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1967.