

Université de Montréal

**La construction de l'identité dans une société de la  
diversité**

**Critique du multiculturalisme de Kymlicka et de Taylor**

par

Emiko Louise Ono

Département de science politique

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences

en vue de l'obtention du grade de maîtrise

en science politique

Août 2012

© Emiko Louise Ono, 2012



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

La construction de l'identité dans une société de la diversité. Critique du  
multiculturalisme de Kymlicka et de Taylor.

Présenté par :  
Emiko Louise Ono

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Magdalena Dembinska, président-rapporteur  
Charles Blattberg, directeur de recherche  
Eléonore Lépinard, membre du jury



## Résumé

Les sociétés modernes sont de plus en plus souvent confrontées aux enjeux de la diversité. Le multiculturalisme tente d'y apporter une réponse à travers un modèle de société basé sur une politique de la reconnaissance. Selon moi, l'argumentation des multiculturalistes repose sur leur conception de l'identité. C'est pourquoi, pour apporter une critique nouvelle de ce courant de pensée, j'analyse les écrits de ses principaux défenseurs, Will Kymlicka et Charles Taylor, en concentrant mon analyse sur ce qu'ils entendent par identité. Je soutiens que leur conception ne laisse pas assez de place au potentiel d'évolution et ne considère pas suffisamment l'importance et le pouvoir de la volonté individuelle dans la construction de l'identité. En m'appuyant sur l'étude d'autres auteurs, je souligne la nécessité de considérer les frontières entre le semblable et l'autre de manière plus souple et de reconnaître que la violence peut s'exercer par la création de différences entre les personnes. J'ai choisi la figure radicale de « l'homme sans qualités » de Robert Musil pour montrer comment un individu peut devenir autonome à travers un acte de destruction créatrice. Enfin, je conclus que l'État devrait favoriser ce processus, et permettre au sujet, qui est selon moi dénué d'une nature authentique, de penser son existence comme une expérience du possible.

**Mots-clés** : multiculturalisme, construction identitaire, Charles Taylor, Will Kymlicka, autonomie, diversité

## **Abstract**

Modern societies are increasingly confronted with the challenge of diversity. Defenders of multiculturalism responded with a model of society based on a politics of recognition. This model can be connected to a particular conception of identity. In order to make a new contribution to the critique of this approach, this work presents an analysis of the writings of two of the main proponents: Will Kymlicka and Charles Taylor. It does so by focusing on their conception of identity and argues that it does not leave enough room for change and fails to fully recognise the importance and the impact of personal will. The works of other authors are analysed in order to emphasize the need to view the boundaries between sameness and otherness in a more flexible fashion and to acknowledge that violence can attend the creation of differences between people. The figure of the “man without qualities” portrayed by the novelist Robert Musil is offered as emblematic of how an individual can become autonomous through an act of creative destruction. Finally, it is concluded that the state should facilitate the creation of difference and this requires allowing citizens to conceive of their lives as an experience of the possible.

**Keywords** : multiculturalism, construction of identity, Charles Taylor, Will Kymlicka, autonomy, diversity

# Table des matières

Chapitre 1. Analyse critique de la conception de l'identité chez Kymlicka et Taylor .....	7
1.1. L'ancrage de l'individu, à l'origine du sens de son existence et de son identité	8
1.1.1. Kymlicka et la culture sociétale .....	9
1.1.2. Taylor et les « inescapable frameworks » .....	13
1.2. Quelle place pour les ruptures et les divisions ? .....	19
1.2.1. Une possibilité d'évolutions considérables, mais difficiles, voire indésirables .....	19
1.2.2. Une approche du moi contestable .....	24
1.3. D'une conception du moi ancré à une politique de la reconnaissance ..	29
1.3.1. L'identité ancrée dans la culture .....	29
1.3.2. La nécessité de reconnaître l'appartenance culturelle .....	33
1.4. Conclusion .....	37
Chapitre 2. Des conceptions plus ouvertes de l'identité .....	39
2.1. Une vision moins déterministe de la construction identitaire .....	40
2.1.1. Une identité complexe et plurielle .....	40
2.1.2. Le problème de la reconnaissance d'un seul type d'appartenance .....	43
2.1.3. L'autonomie dans la capacité à choisir .....	52
2.2. Le dépassement des particularismes nécessaire pour accéder à l'autonomie .....	58
2.2.1. Reconnaître ce qui réunit plutôt que ce qui divise .....	58
2.2.2. Se défaire des constructions sociales d'identités imposées .....	63
2.3. Conclusion .....	69

Chapitre 3. L'individu sans ancrage, sujet autonome par excellence ? .....	73
3.1. Qu'est-ce qu'un sujet autonome ?.....	74
3.1.1. Différentes conceptions de la liberté.....	74
3.1.2. Discussion sur l'autonomie.....	76
3.2. Le sujet sans ancrage, une figure contestée .....	78
3.2.1. L'absence d'ancrage, synonyme d'aliénation ? .....	79
3.2.2. Le sujet sans ancrage ou l'homme du possible.....	81
3.2.3. Une figure trop radicale pour être généralisée.....	85
3.3. La possibilité de l'autonomie dans le doute.....	89
3.3.1. Un retour sur le lien entre l'identité et l'État .....	89
3.3.2. Réintroduire de la souplesse dans les catégories identitaires.....	93
3.3.3. La promotion d'une identité du possible plutôt qu'une identité du réel .....	97
3.4. Conclusion .....	102



*Für Doppel GG*



## Remerciements

Permettez-moi tout d'abord de remercier l'Université de Montréal et son département de science politique pour m'avoir donné l'opportunité d'écrire ce mémoire. Je souhaite exprimer ma profonde gratitude envers mon directeur de recherche Charles Blattberg. Il a su comprendre mon projet et me guider dans mon travail. Ses précieux conseils et ses commentaires m'ont permis de réfléchir et de revoir les premières ébauches de mon mémoire. Grâce à son intelligence, sa culture et sa patience, j'ai pu considérablement améliorer mon développement. Il a su me faire comprendre la différence entre un désaccord et une erreur d'interprétation et me diriger avec talent grâce à son ouverture d'esprit et sa rigueur scientifique.

Je tiens aussi remercier l'ensemble de mes professeurs à l'Université de Montréal, à l'Université de Toronto et à Sciences Po. Je souhaite rendre un hommage particulier au professeur Romi Mukherjee dont les conférences restent à ce jour l'expérience intellectuelle la plus stimulante de mon parcours académique. Je remercie aussi le Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche du Luxembourg pour sa généreuse contribution au financement de mes études. Ce mémoire n'aurait pas non plus existé sans les conversations avec les étudiants de ces universités qui, par leurs histoires et cheminements si variés, m'ont amenée à cette réflexion.

Je remercie mes proches, mes amis et ma famille de m'avoir procuré un environnement favorable au travail. Leur soutien moral a été pour moi essentiel pendant cette année mouvementée. Je suis aussi reconnaissante à ma mère pour ses révisions minutieuses qui m'ont permis d'améliorer la qualité de la rédaction. Enfin, je remercie par-dessus tout mon père pour m'avoir soutenue tout au long de ce parcours et pour m'avoir fait confiance. J'espère que ce travail sera à la hauteur de son dévouement à mon égard.



## **Introduction**

Le choix du modèle de société dans lequel nous souhaitons vivre est au cœur des débats politiques d'aujourd'hui. La nécessité même d'un modèle est parfois mise en doute. On oppose souvent au modèle républicain d'assimilation, le modèle multiculturel répandu dans le monde anglo-saxon. Si cette question est si prégnante c'est sans doute en partie parce que la science politique, de par son étymologie, est avant tout une science s'attachant à l'étude de l'organisation de la « cité ». La gestion de la diversité rentre donc nécessairement dans le champ des préoccupations politiques essentielles.

Le monde globalisé dans lequel nous vivons y contribue également. D'une part, l'intensification des flux due à la mondialisation, en particulier la circulation de la population et de l'information, font de ce sujet un enjeu central. En effet, l'arrivée de citoyens de toutes les parties du monde et leurs implantations ont pris des proportions sans précédents. Certes, la période des empires coloniaux a connu une mondialisation intense mais le transfert d'esclaves et l'installation des colonisateurs dans les terres colonisées n'avaient rien à voir avec le phénomène de l'immigration d'aujourd'hui. En outre, les populations déjà installées sur ces terres n'étaient pas organisées selon les paradigmes actuels d'organisation politique où la notion d'État souverain est prépondérante. Nos sociétés modernes doivent donc s'interroger sur la manière d'organiser la « cité » au regard des flux de citoyens très différents rentrant et sortant de leurs territoires et de la diversité de la population déjà installée, en tenant compte des valeurs mises en avant par les démocraties actuelles. Elles doivent aussi prendre en considération l'accès à l'information et le développement de capacités d'analyses comparées entre différents pays. En effet, il est devenu plus facile aujourd'hui de comparer ses droits à ceux de personnes dans une situation similaire dans d'autres régions du

monde. De nos jours, une femme est en mesure d'évaluer plus facilement sa condition personnelle par rapport à la situation des droits des femmes dans le reste du monde et des lois favorisant ou faisant obstacle à leur émancipation.

D'autre part, inspiré par les théories néolibérales, un certain laissez-faire sur les questions économiques et sociales générales a donné une importance accrue à des questions de choix de société. Les débats sur des questions sociétales se sont développés à mesure que la contestation du libéralisme social et économique a reculé. Dans une certaine mesure, depuis l'effondrement du bloc soviétique, les grandes controverses politiques n'opposent plus les libéraux aux socialistes/communistes mais plutôt les progressistes aux conservateurs ou les multiculturalistes<sup>1</sup> aux républicains.

Dans mon travail, je m'efforcerai de sortir de l'opposition entre les deux principaux modèles de société que l'on connaît pour pouvoir apporter une analyse critique nouvelle du multiculturalisme, inspirée de différents courants et disciplines. Dans beaucoup des critiques formulées à l'encontre des politiques multiculturelles, la question de la pratique est soulevée. Néanmoins, au-delà des réserves empiriques sur la valeur du multiculturalisme, il semble qu'une divergence philosophique peut être à l'origine de désaccords plus profonds entre les multiculturalistes et leurs opposants (notamment les républicains). En effet, il me semble que les divergences tirent leur origine de la conception même de l'identité de l'individu. Même si les conceptions de l'individu de multiculturalistes comme Charles Taylor et Will Kymlicka ne se recourent pas totalement, il y a selon moi une base commune qui fonde leur défense des politiques

---

<sup>1</sup> J'utiliserai le mot « multiculturaliste » pour désigner les défenseurs des théories multiculturelles. Ainsi, j'engloberai sous un seul terme les deux principaux courants de cette pensée, à savoir les libéraux et les communautariens. Dans ce mémoire, les premiers seront représentés par Kymlicka et les deuxièmes par Taylor.

multiculturelles. Contrairement à la thèse défendue par Taylor dans « Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate » (2003), il me semble que les positions ontologiques sur le moi se répercutent nécessairement sur le modèle de société préconisé.

Ainsi, je développerai ma réflexion sur le modèle de société souhaitable en définissant une conception de la formation identitaire. Quelles que soient les politiques que l'on prône, les buts à atteindre sont les mêmes dans leurs grandes lignes. Nos démocraties libérales visent à favoriser un certain vivre ensemble et essaient de mettre en place les conditions nécessaires à la liberté. Les politiques à mener seront différentes selon la définition plus précise de ces objectifs. D'autres objectifs prioritaires peuvent être légitimement défendus comme l'égalité ou la stabilité sociale et, selon le contenu que l'on donne à ces notions, les objectifs peuvent se rejoindre plus ou moins. Cependant, je prendrai ici comme postulat de base que la liberté est la valeur primordiale que les sociétés démocratiques tentent d'instaurer.

Mon travail consistera à présenter un certain nombre de réflexions sur l'identité et les différences qui s'expriment dans nos sociétés. Mais je serai aussi amenée à définir les notions qui se rapportent à ce sujet. En effet, comment parler de construction identitaire sans tenter de définir la notion même d'identité ? De la même façon, si le multiculturalisme vise à atteindre l'objectif de la liberté dans nos sociétés libérales, il faut d'abord essayer de se mettre d'accord sur la définition même de la liberté. Ces analyses viseront donc à répondre à deux questions principales. Premièrement, **comment se construit l'identité dans les sociétés marquées par la diversité ?** Deuxièmement, **comment favoriser le chemin vers la liberté compte tenu du processus de formation identitaire ?**

Les écrits des multiculturalistes développent une vision de la formation identitaire plus approfondie que le modèle républicain et amènent des préoccupations nouvelles nées des réalités de nos sociétés plurielles. En effet, les penseurs républicains contemporains comme Philip Pettit ne s'attardent pas autant sur les politiques de l'identité que les multiculturalistes. C'est pourquoi je prendrai la conception de ces derniers comme point de départ de ma réflexion sur la construction identitaire plutôt que celle du modèle républicain. Ne pouvant faire la revue de la littérature de tous les penseurs multiculturalistes, je me concentrerai sur deux auteurs principaux : Kymlicka et Taylor. Ce choix me semble justifié en ce qu'ils représentent chacun un des deux courants de la théorie multiculturelle, le courant libéral pour le premier et communautarien pour le second. Mon premier chapitre sera essentiellement consacré à l'analyse critique de leurs conceptions. En faisant le parallèle entre les deux auteurs, je démontrerai que leur conception de l'identité sert effectivement de justification aux politiques multiculturelles. Je mettrai en question la validité de leur vision pour débattre la pertinence des politiques multiculturelles.

Cette analyse de la pensée de Kymlicka et de Taylor sur la construction identitaire nous amènera à considérer d'autres manières d'envisager cette question. Dans un second chapitre, je développerai la pensée d'auteurs dont la conception de l'identité est selon moi plus souple que chez les multiculturalistes, approfondissant ainsi la critique de la vision de Kymlicka et de Taylor. Je mentionnerai notamment Amartya Sen, Chandran Kukathas, Neil Bissoondath et Fredrik Barth. Dans cette partie, je réfléchirai à l'importance du choix dans la construction identitaire par rapport au donné. Je soulèverai aussi la question de la frontière entre le semblable et le différent et de la façon dont les lignes de démarcation peuvent affecter notre parcours vers l'autonomie individuelle. Ce chapitre interrogera le lien entre liberté



et identité. Dans quelles limites sommes-nous libres de choisir notre identité ? Comment notre étiquette identitaire affecte-t-elle notre capacité à vivre librement ?

Grâce aux apports des auteurs abordés dans le second chapitre à la conception de Kymlicka et de Taylor, nous parviendrons aux conclusions du troisième chapitre. Cette partie intégrera les réflexions formulées précédemment pour en arriver à ma propre conception de l'individu libre. Sans exclure la poursuite d'autres objectifs de la part des individus et de l'État, dans le cadre de mon mémoire, je prends comme postulat de base que la liberté est le but recherché par tous. Pour cela, j'envisagerai l'hypothèse selon laquelle l'individu sans ancrage serait le sujet le plus libre. Ce profil, inspiré en partie par le protagoniste de *L'homme sans qualités* de Robert Musil (2004), nous conduira à nous poser la question du rôle de l'indétermination et du doute dans notre capacité à être libres. Ce questionnement nous conduira à tenter de déterminer quel type d'organisation et de structure favoriserait l'autonomie individuelle, concluant ainsi la critique des politiques multiculturelles. Ce chapitre abordera ces questions en considérant le lien entre violence et liberté. Les multiculturalistes dénoncent l'oppression du moule homogène<sup>2</sup> imposé aux individus, mais ne peut-on pas considérer que l'exigence de devenir soi-même et d'apprendre à être libre et autonome représente aussi une forme de violence exercée sur l'individu ?

Dans ces trois chapitres, je tenterai donc de montrer comment on peut construire son identité et sa vie librement, dans la diversité qui caractérise les sociétés modernes, et comment les politiques peuvent favoriser ou être un obstacle à cette quête. J'utiliserai le terme de multiculturalisme dans le sens admis par

---

<sup>2</sup> Dans « La politique de la reconnaissance » du livre *Multiculturalisme : différence et démocratie* (1994), Taylor dénonce les politiques aveugles aux différences et la prétention de neutralité d'une certaine vision du libéralisme. Le moule homogène imposé par ce modèle de société porte atteinte à la liberté des minorités et des individus n'appartenant pas à la culture dominante en essayant de les formater selon un modèle qui ne leur correspond pas.

Citoyenneté et Immigration Canada. Cette politique a pour objectif de permettre « à tous les citoyens de conserver leur identité, d'être fiers de leurs ancêtres et d'éprouver un sentiment d'appartenance »<sup>3</sup>. Les politiques multiculturelles misent sur l'espoir d'inculquer aux citoyens canadiens une plus grande ouverture d'esprit vis-à-vis des différentes cultures et plus de tolérance à l'égard de la diversité. J'entendrai par politiques multiculturelles les différents critères utilisés par le *Multiculturalism Policy Index Project* de Queen's University<sup>4</sup>. Il distingue les politiques visant les minorités immigrées, les peuples indigènes et les minorités nationales. On peut classer les politiques multiculturelles en trois catégories comme le fait Kymlicka : les droits d'auto-gouvernance, les droits polyethniques et les droits spéciaux de représentation (Kymlicka, 1995, pp. 6-7).

---

<sup>3</sup> <http://www.cic.gc.ca/francais/multiculturalisme/multi.asp>

<sup>4</sup> Voir les pages annexes pour une liste complète des politiques considérées.

## **Chapitre 1.**

### **Analyse critique de la conception de l'identité chez Kymlicka et Taylor**

De nombreuses publications ont fait la critique des théories multiculturelles. Mais peu de travaux se sont focalisés sur ce qui me semble être le point de départ de leur justification, à savoir la conception de l'identité. Je ferai partir ma critique du multiculturalisme de cet axe de lecture. C'est pourquoi, je présenterai dans ce premier chapitre les pensées de Kymlicka et de Taylor sur l'identité et le rapport de cette conception avec la promotion du multiculturalisme. En effet, je ne pense pas que le multiculturalisme de ces deux auteurs puisse se comprendre indépendamment de leur conception de la formation identitaire.

Mon analyse rendra compte des similitudes entre les deux auteurs. On peut faire un parallèle entre leur vision de l'identité et leur défense des politiques multiculturelles. D'autres multiculturalistes apportent des réflexions différentes sur ce courant de pensée mais je démontrerai que quels que soient les auteurs, cette théorie s'appuie de manière générale sur une certaine conception de l'identité qui justifie la nécessité de mettre en place le multiculturalisme.

Pour analyser la conception de Kymlicka et de Taylor, je diviserai mon travail en trois grandes parties. Dans un premier temps, je montrerai que, pour ces deux penseurs, l'environnement de l'individu lui fournit une toile de fond qui lui permet de donner du sens à sa vie et de définir son identité. Je présenterai tour à tour la pensée de Kymlicka et de Taylor en soulignant leurs points communs et leurs différences.

Ensuite, je ferai valoir que leur conception ne laisse que peu de place aux ruptures dans la construction de l'identité et aux divisions qui peuvent exister au sein d'une même personne. Je rapporterai certaines critiques formulées à l'égard de leur notion d'identité unifiée.

Enfin, j'expliquerai comment la conception du moi des multiculturalistes aboutit à la promotion de politiques multiculturelles. Je soutiendrai que leur vision limite aussi notre capacité à changer notre manière de penser l'appartenance communautaire. En effet, en concluant sur la nécessité de reconnaître l'appartenance culturelle, religieuse, raciale, nationale ou ethnique, les multiculturalistes contribuent à instaurer une certaine notion de l'appartenance communautaire.

Ce premier chapitre a pour but d'introduire les bases de la réflexion pour le reste du mémoire. La conception de la construction identitaire des multiculturalistes servira de point de départ. La critique de cette conception et les réflexions qu'on pourra en tirer permettront d'amener une nouvelle manière de penser le sujet. Certains points de critique soulevés seront développés plus en détails dans les parties suivantes, et introduiront des réflexions plus poussées qui, pour des raisons de clarté, ne pourront pas être abordées dans ce chapitre.

## **1.1. L'ancrage de l'individu, à l'origine du sens de son existence et de son identité**

Pour Kymlicka et Taylor, l'appartenance de l'individu à un contexte singulier est déterminante pour la construction de son identité. Ces deux auteurs rejettent la conception atomiste de l'identité dans laquelle la formation d'un individu est envisagée indépendamment de ses liens avec les autres. Taylor considère que l'individu se construit dans un dialogue avec l'autre, et rejette la

notion d'individu désengagé. Pour les deux auteurs, l'identité de l'individu ne peut être réellement comprise qu'en prenant en considération ses racines. Son ancrage dans un certain contexte implique un point d'attache avec lequel il existe un lien fort, même s'il y a une capacité de mouvement. L'espace moral lui donne du sens fonde son identité.

Bien qu'il existe des divergences dans l'argumentation des deux auteurs, certains aspects de leurs concepts se recoupent et leur défense des politiques multiculturelles se base sur cette vision de l'individu ancré. Ainsi, nous verrons dans un premier temps que pour Kymlicka, l'individu a un lien spécial avec sa culture sociétale. Dans un second temps, nous analyserons la vision de Taylor à travers son concept de « cadres de références inévitables » (*inescapable frameworks*).

### **1.1.1. Kymlicka et la culture sociétale**

Dans *Multicultural Citizenship* (1995), Kymlicka présente son argumentation relative aux politiques multiculturelles en s'appuyant sur le concept de culture sociétale. Il définit cette notion comme :

a culture which provides its members with meaningful ways of life across the full range of human activities, including social, educational, religious, recreational, and economic life, encompassing both public and private spheres. These cultures tend to be territorially concentrated, and based on a shared language. (Kymlicka, 1995, p. 76)

Cette notion implique une dimension institutionnelle importante, qu'elle soit politique ou éducationnelle par exemple. Dans son argumentation, le contenu de ce concept reste néanmoins assez flou et il est difficile de définir précisément les limites que Kymlicka lui donne par ce terme. Il semble d'ailleurs que ce flou soit

intentionnel puisque l'auteur insiste sur la souplesse de cette notion, ce qui le pousse à éviter des termes comme « structures culturelles » utilisés par d'autres auteurs tels que Ronald Dworkin (Dworkin, 1985). Cette flexibilité se manifeste aussi dans son acceptation d'une forme de complexité dans la mesure où des éléments d'autres cultures sont intégrés dans la propre culture sociétale d'un individu. La vision libérale de la culture de Kymlicka a un caractère presque utilitariste dans le sens où l'individu serait selon lui libre de choisir « which features of the culture are most worth developing, and which are without value » (Kymlicka, 1995, p. 90).

Tout comme pour les structures culturelles de Dworkin, la culture sociétale de Kymlicka offre des choix de vie et donne du sens aux différentes options qui sont à la disposition des individus. Ainsi, il affirme

People make choices about the social practices around them, based on their beliefs and the value of these practices (beliefs which, I have noted, may be wrong). And to have a belief about the value of a practice is, in the first instance, a matter of understanding the meanings attached to it by our culture (Kymlicka, 1995, p. 83).

Il donne aussi une dimension spatiale à son concept. Les individus se trouveraient dans cet espace moral où ils peuvent se mouvoir et à travers lequel ils pourraient interpréter ce qui les entoure. Mais l'appartenance à une communauté culturelle sert aussi à donner aux autres un point de référence à partir duquel ils peuvent considérer l'individu. Comme Avishai Margalit et Joseph Raz, Kymlicka soutient : « [c]ultural membership has a 'high social profile', in the sense that it affects how others perceive and respond to us, which in turn shapes our self-identity » (Kymlicka, 1995, p. 89).

Selon Kymlicka, la culture sociétale permet aux individus de fonder leur identité. En jugeant les choix qui leur sont offerts grâce à cet espace moral qui

encadre leur entendement, les individus sont capables de définir qui ils sont. Les choix qu'ils font seraient en ce sens un acte de construction de leur identité. La position que les individus adoptent par rapport à des pratiques et valeurs définirait qui ils sont. C'est pourquoi, l'identité se construirait nécessairement à travers l'ancrage de l'individu dans un contexte culturel, sans lequel il ne serait pas capable de faire des choix, ni même de disposer de la possibilité de choisir. Nous verrons dans le chapitre suivant que la volonté peut aussi jouer un rôle dans le choix d'un contexte culturel. A travers le « context of choice » proposé par les cultures sociétales, les individus peuvent devenir autonomes.

Par ailleurs, le concept de culture sociétale est un concept clé pour Kymlicka parce qu'il estime comme John Rawls, qu'il est très difficile d'abandonner sa propre culture et que chaque individu aurait même un lien spécial celle-ci (Kymlicka, 1995, pp. 83-90). Mais, ni l'un ni l'autre ne parvient à expliquer sur quoi se fonde ce postulat de départ. Kymlicka soupçonne que

the causes of this attachment lie deep in the human condition, tied up with the way humans as cultural creatures need to make sense of their world, and that a full explanation would involve aspects of psychology, sociology, linguistics, the philosophy of mind, and even neurology (Kymlicka, 1995, p. 90).

Il établit que l'attachement particulier de l'individu à sa culture est un fait mais il n'arrive pas véritablement à justifier sa position. Cependant, il envisage la possibilité de remettre en question et de changer de culture sociétale, ce qui n'est pas, selon lui, le cas des communautariens, qu'il critique sur ce point.

Kymlicka établit un lien entre la culture et l'identité d'un individu en fondant son argumentation sur la nécessité de respecter la culture de l'autre considérée comme un principe général. En effet, en exigeant qu'il abandonne sa culture, on remet en cause son identité même. Si l'individu a construit son identité

grâce au regard que sa culture l'amenait à porter sur le monde qui l'entoure, en lui retirant (ou en essayant de lui retirer) sa culture, on porte atteinte au fondement de son identité. Bien que formulé en premier lieu par Taylor dans « Why Do Nations Have to Become States? » (1993), Kymlicka reprend l'argumentation de Margalit et de Raz pour affirmer « [i]f a culture is not generally respected, then the dignity and self-respect of its members will also be threatened » (Kymlicka, 1995, p. 89). Si les individus ont effectivement beaucoup de difficultés à se défaire de leur culture, remettre celle-ci en cause, et donc par la même occasion leurs croyances et leurs valeurs, les obligerait à vivre une vie à contre-sens. Cependant, Kymlicka et Taylor ne sont pas des relativistes radicaux dans le sens où ils n'acceptent pas toutes les pratiques quelles qu'elles soient. En effet, Taylor parle d'une « présomption d'égalité » (Taylor & Gutmann, 1994, pp. 88-91) comme point de départ avant de juger de la valeur d'une culture et de déterminer l'acceptabilité ou non d'une pratique.

La différence que Kymlicka établit entre les groupes ethniques et les minorités nationales (1995, p.6) lui permet de faire une distinction entre ce qui peut légitimement être revendiqué par les uns et par les autres. Si les minorités doivent pouvoir vivre dans leur culture sociétale pour toutes les raisons développées précédemment, Kymlicka note que ce droit ne peut pas être revendiqué par des groupes ethniques. En effet, en immigrant dans un autre pays, ces individus ont fait le choix de quitter leur culture sociétale d'origine, et ce faisant, « immigrants voluntarily relinquish some of the rights that go along with their original national membership » (Kymlicka, 1995, p. 96). Néanmoins, la communauté d'accueil aurait le devoir de s'accommoder des différences ethniques pour ne pas porter inutilement atteinte à l'héritage culturel des immigrants. Les dimensions institutionnelle et linguistique de la culture sociétale sont de celles qui ne peuvent pas être étendues aux groupes ethniques.



Ainsi, pour Kymlicka, l'ancrage de l'individu dans sa culture sociétale est essentiel à la construction de son identité. Le lien étroit entre culture et identité, de même que la relation spéciale entre l'individu et sa culture nous obligent à respecter le maintien et (dans certains cas) l'épanouissement de cette culture sociétale. En choisissant de quitter leur culture sociétale d'origine, les immigrants perdent le droit d'exiger son maintien dans la société d'accueil. Néanmoins, Kymlicka estime que l'État doit tout de même garantir le respect d'une part au moins de leur culture d'origine, à savoir celle qui ne contredit pas les valeurs essentielles de dignité de l'être humain et qui ne requiert pas l'instauration d'institutions spécifiques.

### **1.1.2. Taylor et les « inescapable frameworks »**

Dans *Sources of the Self* (1989), Taylor développe sa conception de la construction de l'identité individuelle. Dans la première partie de cet ouvrage « Identity and the Good », il critique la vision naturaliste de l'identité. Il rejette les conceptions de la nature humaine comme sujet neutre et ponctuel (Taylor, 1989, p. 49) et une certaine vision de l'être romantique basée sur des « organic metaphors » et un « concept of self-expression »<sup>5</sup> (Taylor, 1989, p. 12). En effet, comme Kymlicka, Taylor conçoit l'individu comme évoluant nécessairement dans un contexte donné et ne pouvant se réaliser de manière autonome que dans ce cadre.

On retrouve chez Taylor la métaphore de l'espace moral. Dans son environnement, l'individu se trouve dans une position qui lui permet de percevoir

---

<sup>5</sup> Taylor ne s'oppose pas au romantisme en soi. Sa propre conception de l'individu authentique repose fortement sur une forme de romantisme (voir son livre *Ethics of Authenticity*). Cependant, il critique le romantisme qui conçoit le moi comme provenant d'une source intérieure imperméable à l'influence apportée par les relations avec d'autres individus (Taylor, 1989, p. 39).

les choses d'une certaine façon et il est orienté de ce fait même dans un certain sens. Le lien entre cette donnée spatiale et l'identité est clairement expliqué dans le passage suivant :

to be able to answer for oneself is to know where one stands, what one wants to answer. And that is why we naturally tend to talk of our fundamental orientation in terms of who we are. To lose this orientation, or not to have found it, is not to know who one is. And this orientation, once attained, defines where you answer from, hence your identity. [...] But to speak of orientation is to presuppose a space-analogue within which one finds one's way (Taylor, 1989, p. 29).

Cette dimension spatiale se traduit également par le fait que l'individu se présente toujours par rapport à un contexte, par exemple par rapport à sa relation avec une autre personne. Effectivement,

I define who I am by defining where I speak from, in the family tree, in social space, in the geography of social statuses and functions, in my intimate relations to the ones I love, and also crucially in the space of moral and spiritual orientation within which my most important defining relations are lived out (Taylor, 1989, p. 35).

Mais si l'individu se définit par rapport à sa position dans un espace moral, l'autre a aussi besoin que l'individu se définisse ainsi pour pouvoir comprendre en quoi consiste son identité. Taylor pousse la métaphore spatiale encore plus loin pour mettre ce point en évidence. En effet, il montre que l'individu doit se familiariser avec la carte de son environnement mais aussi d'apprendre à connaître sa position sur cette carte pour pouvoir s'orienter. Il explique que si un voyageur demande où se trouve le Mont Tremblant et qu'on ne lui désigne cette montagne qu'au moment où il arrive au-dessus, cette indication n'aura pour lui aucune utilité et ne répond pas à sa question (Taylor, 1989, p. 41). Sans le dire explicitement, Taylor montre donc que l'espace moral est essentiel pour que l'individu puisse

donner une orientation à sa vie mais il semble aussi penser que l'autre a besoin de cette indication du contexte pour mieux cerner l'individu.

Cet espace moral est déterminé par ce que Taylor appelle des « évaluations fortes », « that is [...] discriminations of right or wrong, better or worse, higher or lower, which are not rendered valid by our own desires, inclinations, or choices, but rather stand independent of these and offer standards by which they can be judged » (Taylor, 1989, p. 4). On retrouve ici la même idée que chez Kymlicka, où un cadre moral offre aux individus une base à partir de laquelle ils peuvent évaluer les choix qui leurs sont proposés. Taylor insiste sur le caractère indépendant de ces évaluations fortes. Les fins et le bien qu'elles représentent ne sont pas choisis par l'individu mais en quelque sorte ils s'imposent à lui. En ce sens, la manière dont le sujet juge des valeurs et des pratiques ne relève pas d'un choix (Taylor, 1989, p. 20). Ce qui signifie en définitive ce concept d'évaluation correspond à la capacité et même à la nécessité de faire des discriminations qualitatives, autrement dit de juger et de hiérarchiser les options offertes à l'individu.

De la même manière que les évaluations fortes sont nécessaires pour distinguer entre le bien et le mal, le concept d'« hyperbien » (*hypergoods*) développé par Taylor met en avant l'existence de « goods which not only are incomparably more important than others but provide the standpoint from which these must be weighed, judged, decided about » (Taylor, 1989, p. 63). Ces biens d'ordre supérieur sert de base à l'individu pour réinterpréter les autres biens d'ordre inférieur afin d'établir une hiérarchie au sein même de son espace moral (Taylor, 1989, p. 73). Si Taylor parle de complexité c'est parce que l'émotion ressentie ne vient pas nécessairement de l'individu en tant que tel mais peut émaner d'une figure de l'autorité à laquelle on se réfère. En ce sens, l'hyperbien pourrait provenir des fondateurs d'une tradition à laquelle on appartient et auraient été profondément émus par cet hyperbien (Taylor, 1989, p. 74).

En outre, le développement dans *Sources of the Self* repose sur le caractère inéluctable du cadre moral de l'individu. C'est ainsi que Taylor parle d'« *inescapable frameworks* ». Cette expression met l'accent sur le fait que l'individu ne peut aucunement vivre en dehors d'une telle structure, qu'il ne pourrait même pas « échapper » à une existence encadrée par des références (quelque que soit ce cadre). Comme dans la conception élaborée par Kymlicka, le cadre moral donne du sens à l'existence de l'individu. C'est pourquoi, « [n]ot to have a framework is to fall into a life which is spiritually senseless » (Taylor, 1989, p. 18). Il résume ainsi sa position :

I want to defend the strong thesis that doing without frameworks is utterly impossible for us; otherwise put, that the horizons within which we live our lives and which make sense of them have to include these strong qualitative discriminations. [...] the claim is that living within such strongly qualified horizons is constitutive of human agency, that stepping outside these limits would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is, undamaged human personhood (Taylor, 1989, p. 27).

Il parle de la quête d'*un* cadre de référence plutôt que *du* cadre de référence (Taylor, 1989, p. 17). Mais chaque individu est né dans un certain contexte avec une conception du bien et il me semble qu'il est très difficile de contester la primauté des hyperbiens. Si notre cadre moral dépend d'une certaine hiérarchie des normes, changer d'hyperbiens déstabilise l'ensemble du système dans la mesure où sa base est touchée. Or, dans la vision de Taylor, même si je pense qu'il n'affirme jamais qu'on ne puisse pas changer de cadre de références, sa conception d'un système moral hiérarchisé et d'identité unifiée me pousse à conclure que, dans les faits, la structure générale de l'horizon moral de l'individu serait difficilement modifiable. En revanche, je conçois tout à fait que des changements demeurent possibles par une évolution dans la sphère des biens

ordinaires et à de cas rares de substitution d'hyperbiens. Quelque soit le type de changements, la raison explique l'évolution de la structure morale, ce qui est selon moi contestable. Je ne peux pas exclure des erreurs dans mon interprétation de la pensée de Taylor, en particulier concernant la logique qui sous-tend ses écrits, en l'absence de précisions supplémentaires sur le concept d'hyperbiens et sur la possibilité de changement de cadre de références.

Si Taylor admet l'éventualité que certains individus puissent vivre sans cette structure inéluctable, il soutient néanmoins que ce cas de figure correspond en réalité à un état pathologique. Tout au long de la première partie du livre, Taylor utilise un vocabulaire médical pour qualifier l'individu qui n'appartient pas à un « *inescapable framework* ». Il le juge « *deeply disturbed* » (Taylor, 1989, p. 31). Il observe :

It has frequently been remarked by psychoanalysts that the period in which hysterics and patients with phobias and fixations formed the bulk of their clientele, starting in their classical period with Freud, has recently given way to a time when the main complaints center around "ego loss", or a sense of emptiness, flatness, futility, lack of purpose, or loss of self-esteem. Just what the relations is between these styles of pathology and the non-pathological predicaments which parallel them is very unclear. [...] But it seems overwhelmingly plausible a priori that there is some relation; and that the comparatively recent shift in style of pathology reflects the generalization and popularization in our culture of that "loss of horizon", which a few alert spirits were foretelling for a century or more (Taylor, 1989, p. 19).

Enfin, on peut noter que Taylor partage avec Paul Ricœur et Alasdair MacIntyre<sup>6</sup> une conception de l'identité comme narration. Dans l'idée d'orientation mise en avant dans son texte, on peut voir un parallèle avec le fil conducteur d'une histoire narrative. Cette dimension de l'identité est suggérée

---

<sup>6</sup> Voir MacIntyre (1984) pour la première formulation de l'idée d'identité comme narration.

dans *Multicultural Citizenship* de Kymlicka mais est explicitement formulée chez Taylor :

this sense of the good has to be woven into my understanding of my life as an unfolding story. But this is to state another basic condition of making sense of ourselves, that we grasp our lives in a narrative. [...] In order to have a sense of who we are we have to have a notion of how we have become, and of where we are going (Taylor 1989, 47).

Ainsi, la conception de la construction de l'identité de Taylor repose sur l'idée d'une structure morale qui ne proviendrait pas seulement d'une adhésion volontaire par un choix rationnel mais surtout d'un processus émotionnel qui se construit dans un contexte particulier et qui tient nécessairement compte du caractère dialogique de la nature humaine. L'identité de l'individu moderne se définit, à la fois pour Kymlicka et pour Taylor, par la façon dont cet individu conçoit le bien. Si les théories de Kymlicka et de Taylor ne se recourent pas entièrement, notamment parce que leurs concepts ne renvoient pas au même contenu et que Kymlicka donne plus d'importance aux choix, il n'en demeure pas moins qu'on retrouve les concepts centraux (sous différentes appellations) d'espace moral et de narration<sup>7</sup>. De même, l'appartenance à un espace moral, et donc à un groupe identitaire, semble nécessaire pour les deux auteurs. A mon sens, cette appartenance qu'ils jugent cruciale pour l'identité est au cœur de la logique qui justifie le multiculturalisme.

Néanmoins, on peut se demander dans quelle mesure leur conception est compatible avec des ruptures dans la narration de la construction individuelle ? Est-ce que des divisions internes au sein de l'identité de l'individu sont

---

<sup>7</sup> C'est pourquoi je parle d'une conception de l'identité par Kymlicka et Taylor et non de plusieurs.

concevables dans leur vision ? De même, ce qu'on pourrait qualifier d'incohérences dans le cadre moral ou dans l'identité est-il envisageable ? Enfin, on peut s'interroger sur le fait que l'identité puisse être déterminée par rapport à un autre type d'appartenance.

Pour répondre à ces questions, nous analyserons de manière critique la conception de l'identité unifiée des multiculturalistes. Dans une dernière partie, nous étudierons le raisonnement qui conduit à justifier les politiques multiculturelles et nous poserons la question de la prépondérance accordée à la culture par rapport à d'autres critères d'appartenance.

## **1.2. Quelle place pour les ruptures et les divisions ?**

### **1.2.1. Une possibilité d'évolutions considérables, mais difficiles, voire indésirables**

Dans cette partie, j'essayerai de déterminer dans quelle mesure Kymlicka et Taylor admettent des ruptures dans l'histoire narrative de l'individu et des divisions au sein de son identité. Je m'efforcerai de savoir jusqu'à quel point les changements et la multiplicité de l'identité sont envisageables dans leur conception. J'utiliserai le mot « rupture » pour désigner un changement net et profond dans la manière de concevoir sa vie et son identité. Je parlerai de division du moi pour qualifier une multiplicité identitaire qui laisse difficilement percevoir (de l'extérieur tout au moins) le lien qu'il peut y avoir entre chacune des parties.

Pour Kymlicka et pour Taylor, l'espace moral de la culture sociétale du premier et des « cadres de références inévitables » du second permet de donner du sens à la vie. Néanmoins, on peut se demander si des divisions internes peuvent exister au sein de l'identité de l'individu. A la lecture des deux textes, on en arrive

à la conclusion qu'une unité de l'identité est nécessaire. Dans *Multicultural Citizenship* il n'est jamais envisagé qu'un individu puisse appartenir à plusieurs cultures sociétales. Dans la critique faite par Kymlicka sur la position de Jeremy Waldron, on comprend qu'une culture sociétale peut comporter des éléments d'autres cultures sociétales mais qu'elle les inclut en les réinterprétant et en les intégrant à sa propre logique. La culture sociétale aurait en quelque sorte un effet englobant. Kymlicka insiste donc sur l'unité de l'identité plus que sur l'adhésion à des perspectives contradictoires. Bien qu'il n'exclue probablement pas la possibilité de perspectives différentes au sein de la même identité, il n'aborde pas la question en tant que telle.

Taylor admet la possibilité d'un conflit entre les hyperbiens et biens ordinaires, ainsi qu'entre les biens ordinaires. Mais il ne mentionne pas la possibilité de dilemme entre ses propres hyperbiens. Ces derniers servent à interpréter la valeur des biens ordinaires qui peuvent parfois entrer en contradiction avec eux. Taylor explique que les hyperbiens priment et que par conséquent, s'il y a contradiction, les biens d'ordre inférieur sont soit rejetés, soit réinterprétés de manière à résoudre ce problème (Taylor, 1989, p. 65). En cas de conflit entre les biens ordinaires ou entre des biens ordinaires et des hyperbiens, ces derniers permettront de trancher. Mais si des contradictions existent entre les biens d'ordre supérieur, pourraient-ils toujours servir de base d'interprétations des biens ordinaires ? Que se passe-t-il si un hyperbien permet de trancher un conflit entre biens ordinaires dans un sens et un autre hyperbien dans un autre sens ? Il me semble qu'un dilemme entre les hyperbiens est problématique dans la mesure où il n'y a pas de biens supérieurs dans la hiérarchie pour trancher. On peut estimer qu'on peut trancher un tel conflit même sans biens d'ordre supérieur, par exemple grâce au contexte. Mais si c'est le cas, une hiérarchie entre hyperbiens et biens ordinaires est-elle pertinente ? Ma lecture de la pensée de Taylor dans *Sources of*



*the Self* me donne deux impressions contradictoires. Sa description de la structure morale hiérarchisée m'apparaît fortement rigide. Mais dans d'autres passages, il semble admettre la possibilité de changements et conflits considérables entre différents types de biens. A mon avis, le contraste entre ces deux positions pourrait s'expliquer par une différence d'échelle. Il me semble que Taylor n'envisage que très rarement des changements profonds à l'échelle de l'individu. En revanche, à l'échelle d'une société et dans une perspective plus historique, des révolutions morales sont tout à fait possibles. Même si je ne vois que peu d'indications sur la possibilité de conflits entre des hyperbiens au niveau individuel, on peut néanmoins noter que Kymlicka et Taylor admettent une forme de complexité à l'identité individuelle. Taylor affirme en effet « our identity is deeper and more many-sided than any possible articulations of it » (Taylor, 1989, p. 29).

La conception de Taylor repose aussi sur une recherche de l'authenticité qui passe par une forme de constance. Il parle de « life as a whole » comme idéal à atteindre (Taylor, 1989, p. 50). Des ruptures profondes au niveau de l'identité sont envisageables mais pas souhaitables. S'il existait une telle coupure dans l'histoire narrative, cela dénoterait une existence en désaccord avec le moi authentique de l'individu. L'identité réelle de l'individu se traduirait par ce qui reste constant malgré les transformations consécutives aux relations dialogiques dans son histoire narrative. L'authenticité se révélerait en quelque sorte à l'individu avec le temps, à mesure qu'il trouverait ce qu'il y a de constant dans sa vie. En effet,

It is not only that I need time and many incidents to sort out what is relatively fixed and stable in my character, temperament, and desires from what is variable and changing though that is true. It is also that as a being who grows and becomes I can only know myself through the history of my maturations and regressions, overcomings and defeats (Taylor, 1989, p. 50).

Les transformations dans l'histoire narrative sont donc possibles mais restent, dans l'idéal, marginales pour viser l'authenticité. A mon sens, même si Taylor accepte la possibilité de changements, sa notion d'authenticité ne laisse pas suffisamment de potentiel d'évolution pour que l'individu puisse réellement se construire comme sujet libre. Je développerai cette idée plus en détails dans le dernier chapitre.

Pour Kymlicka, il est possible à un individu de passer d'une culture sociétale à une autre, même si abandonner sa culture d'origine est un exercice difficile. Il affirme en effet que

some people seem most at home leading a truly cosmopolitan life, moving freely between different cultures. Others have difficulty making sense of the cultural meaning within their own culture. But most people, most of the time, have a deep bond to their own culture (Kymlicka, 1995, p. 90).

Cette possibilité d'une vie cosmopolite n'est pas envisageable dans le cadre présenté par Taylor, ou du moins elle n'est pas évoquée. De même, dans la conception élaborée par Kymlicka, il semble y avoir plus de place pour les choix rationnels comme on a pu le voir précédemment. Chez Taylor en revanche, les évaluations fortes et les hyperbiens s'imposent en partie à nous. Il rejette en effet l'idée d'une construction identitaire basée sur des choix rationnels. Sa vision possède donc un caractère relativement déterministe. Pour Kymlicka, la liberté consiste à pouvoir changer sa conception du bien au regard de nouvelles expériences et informations (Kymlicka, 1995, p. 81). Pour cet auteur, « it is of fundamental importance that we be able rationally to assess our conceptions of the good in the light of new information or experiences, and to revise them if they are not worthy of our continued allegiance » (Kymlicka, 1995, p. 81). Cette différence entre les deux visions est soulignée par Kymlicka lorsqu'il critique à juste titre la position prise par des communautariens tels que Michael Sandel. Il rejette l'idée que certaines fins puissent avoir un rôle essentiel dans la formation de l'identité

d'un individu ; il n'admet pas l'idée de « constitutive ends » (Kymlicka, 1995, p. 92).

En outre, l'argument de la constance est si fort pour Taylor qu'il nie la possibilité d'une remise en cause profonde des valeurs morales d'une personne. Il admet des changements et des évolutions mais considérerait une révolution dans la vie d'un individu comme malsaine. Même si l'identité de l'individu ne correspond pas entièrement à celle de la communauté à laquelle il appartient, elle se forme en dialogue avec elle et avec cette identité communautaire en toile de fond (Taylor, 1989, p. 37). Taylor applique à l'individu sa vision de l'histoire en général. Il insiste sur la continuité dans l'histoire, même dans les périodes présentées comme des moments de rupture par rapport au passé, comme c'est le cas du siècle des Lumières (Laforest & Lara, 1998, pp. 37-40). Pour Taylor, l'individu ne perd toute capacité d'agir « with the suggestion that it might all be illusion » et essayer de ne plus dépendre de nos intuitions ne mène à rien (Taylor, 1989, p. 75). Il n'est donc selon lui pas possible de douter de nos intuitions morales dans leur ensemble. La notion de culture sociétale et la vision de Kymlicka donnent plus de possibilité à l'individu et laissent plus de place à l'expérience et à la raison dans la construction de l'identité. Si l'adhésion aux hyperbiens est la plupart du temps décrite comme un processus émotionnel par Taylor (Taylor, 1989, pp. 73-75), celui-ci donne en revanche une place prépondérante à la raison dans la détermination des biens ordinaires (Taylor, 1982). Il me semble qu'il existe une faille dans l'argumentation de Taylor entre l'origine « émotionnelle » des hyperbiens et la possibilité de leur substitution par la raison.

Enfin, dans les conceptions de Kymlicka, et surtout de Taylor, l'idée de stabilité est importante. Kymlicka a au fond une position moins tranchée que Taylor puisqu'il admet que certains éléments peuvent être remis en cause à condition de ne pas les modifier tous simultanément. Il cite Dworkin : « no one

can put everything about himself in question all at once » et s'appuie encore sur cet auteur pour montrer qu'il n'y a pas de « connection or association so fundamental that it cannot be detached for inspection » (Kymlicka, 1995, p. 91). Le philosophe théorique qu'est Kymlicka a donc paradoxalement une vision moins unificatrice de l'identité que Taylor, un philosophe pratique. En effet, comme expliqué précédemment, l'absence de stabilité est perçue par Taylor comme une forme de pathologie. Il n'arrive pas à concevoir l'authentique en dehors de la continuité. Lorsque survient une rupture nette et profonde, cela signifie forcément que l'existence avant ou après la rupture n'est pas authentique (elle ne l'est peut-être même ni avant ni après). On peut se demander si cette absence de stabilité est effectivement tellement problématique et s'il y a lieu de s'en inquiéter.

L'argumentation de Taylor traduit clairement une peur de l'inconnu et de l'incertitude. En parlant des personnes n'appartenant pas à un « framework », il affirme :

They lack a frame or horizon within which things can take on a stable significance, within which some life possibilities can be seen as good or meaningful, others as bad or trivial. The meaning of all these possibilities is unfixed, labile, or undetermined. This is a painful and frightening experience (Taylor, 1989, p. 27-28).

On ne peut nier le fait qu'être dans une position d'incertitude profonde est plus qu'inconfortable. Néanmoins, nous verrons dans le dernier chapitre que cette expérience peut être considérée dans perspective tout à fait opposée.

### **1.2.2. Une approche du moi contestable**

Mais cette vision de l'identité idéalement unifiée peut être remise en cause. Bien que Taylor soit un philosophe pratique, on peut considérer que sa conception de l'identité individuelle traduit presque une vision théorique de l'identité. En

effet, l'identité de l'individu est structurée par une hiérarchie entre les hyperbiens et les biens. Il existe une dimension unificatrice dans la vision que Taylor défend, au sens où les incohérences ne peuvent y persister. Il y a clairement un degré de rigidité dans la manière dont se structure et est structurée l'identité selon Taylor. Elle peut être visualisée comme un système pyramidal avec différents niveaux de biens où les biens supérieurs déterminent l'importance relative des biens ordinaires, et permettent de résoudre les conflits entre ces derniers. Il me semble que cette conception des structures morales est trop rigide. Si certaines personnes construisent leur identité sur le modèle d'une structure pyramidale, rien ne permet de conclure que ce soit ou que cela doive être le cas pour tous. Même si on est forcé d'admettre que seule une minorité de personnes connaissent des divisions dans leur identité aussi nettes que celles que Taylor classe parmi les formes pathologiques, on ne peut pas en conclure que sa vision correspond à la norme. De plus, on peut se demander si présenter l'identité comme étant idéalement cohérente dans sa globalité et dans son histoire ne pousse pas les individus à rechercher finalement cette cohérence par peur de ne plus se percevoir comme une seule et même personne et de ne plus pouvoir croire en l'existence de sa propre identité.

Taylor défend l'idée selon laquelle l'identité se construit de cette manière quasi-théorique. Ironiquement, ce philosophe qui insiste tant sur l'importance du contexte, ne mentionne pas la possibilité que différentes situations puissent affecter notre hiérarchie des normes entre biens et hyperbiens. Un bien ne peut-il donc pas apparaître comme plus important qu'un hyperbien dans certaines circonstances ? Il me semble que l'individu évalue moins les choses par rapport à cette morale structurelle pré-existante mais plutôt que son jugement se formera en lien avec une situation précise. Ainsi, dans un contexte A, l'individu estimera que tel bien a le plus d'importance alors que dans un contexte B, un bien qu'on aurait pu penser d'un ordre inférieur sera considéré comme primordial. La distinction

nette et rigide entre biens et hyperbiens, de même que toute autre hiérarchie entre les biens ignorent l'impact des réalités situationnelles.

Par ailleurs, Taylor explique que l'adhésion à un hyperbien résulte d'un processus émotionnel, d'un sentiment d'avoir été touché par celui-ci (Taylor, 1989, pp. 73-74). Même s'il argumente dans d'autres passages (par exemple dans Taylor, 1989, p. 72) que la raison joue aussi un rôle dans la détermination des biens d'ordre supérieur, il me semble qu'il considère tout de même que la part « émotionnelle » est cruciale. Je partage le sentiment de Charles Blattberg (2007) que Taylor brouille trop la frontière entre l'art et l'éthique. En effet, je pense, comme lui, que l'adhésion à un hyperbien se fait généralement sans la raison. Je comprends donc difficilement comment les hyperbiens pourraient évoluer à travers un processus dialogique et interprétatif (donc rationnel) comme semble le suggérer Taylor. A mon sens, l'adhésion à un hyperbien se fait de manière irrationnelle (ou émotionnelle, comme le pense Taylor) mais les changements dans notre adhésion à différents hyperbiens se font aussi de cette manière. Lorsque Rawls rejette l'utilisation d'arguments religieux dans le débat public (2005), c'est en partie parce que l'adhésion à une croyance religieuse ne peut se justifier rationnellement et les arguments qu'offre la religion ne permettent donc pas de débattre avec tous. De la même façon, changer d'adhésion à un hyperbien ne peut être discutée (ni avec les autres ni avec soi-même). Je pense par conséquent que Taylor se trompe lorsqu'il intègre la raison dans l'adhésion à un hyperbien.

Les points mentionnés précédemment indiquent que les deux penseurs estiment qu'un certain niveau de stabilité est nécessaire. Dans la vision présentée par Kymlicka, une remise en cause de notre système de valeurs est plus envisageable. L'expérience du doute dans notre ordre moral peut effectivement être effrayante, voire profondément violente pour l'individu. Peut-on pour autant en conclure que c'est une mauvaise chose en soi et que traverser une telle

expérience relève d'une forme de pathologie comme le suggère Taylor<sup>8</sup> ? Si nous adoptions cette façon de voir, ne risquons-nous pas de nous conforter dans notre position et de ne jamais changer de point de vue par peur, par lâcheté ou par confort ? Ainsi, cette vision de l'identité individuelle et cette peur de l'incertitude et de la « quête » (MacIntyre, 1984, p. 23) d'un espace moral qui nous soit convenable ne conduiraient-elles pas à rester dans une tradition pour les mauvaises raisons ? De plus, la remise en cause de nos certitudes de ce qui est bien ou mal n'est-elle pas nécessaire pour s'assurer que l'on est soi-même ?

*Our Politics, Our Selves* (1995) de Peter Digeser et l'article « Authenticity and the Politics of Identity : A critique of Charles Taylor's Politics of Recognition » de Brenda Lyshaug<sup>9</sup> développent une critique détaillée de la vision unifiée des communautariens et de Taylor en particulier. Digeser dénonce leur souci de cohérence de l'histoire narrative pour trois raisons principales (Digeser, 1995, p. 95). Premièrement, il s'inquiète de l'effet paralysant que peut avoir la recherche d'une unité identitaire. En effet, un individu est susceptible de limiter son choix de possibilités parce que d'autres options ne correspondent pas à l'image qu'il se fait de lui-même. Digeser affirme : « The push to unity may ultimately stifle creativity, growth, and maturity » (1995, p. 95). Remettre en cause celui ou celle qu'on était (ou croyait être) jusque-là va à l'encontre de la tentative de maintenir une unité dans son identité. En ce sens, contester son moi antérieur n'est pas recommandé. Les multiculturalistes limitent donc le risque de se tromper sur

---

<sup>8</sup> Taylor est ouvert à l'expérience du doute. Mais douter de notre cadre de références peut conduire à sa remise en cause. Or comme changer de cadre de références plusieurs fois peut nous conduire à être qualifié de sujet pathologique, douter peut être risqué. Rien ne permet en effet de garantir qu'on ne remette pas en cause son cadre de références à chaque fois. Par peur d'être perçu comme sans identité ou psychologiquement perturbé, l'individu a même intérêt à essayer de garder le même cadre. Peut-on expliquer la rareté des individus ayant connus des divisions profondes dans leur identité par ce raisonnement ?

qui on est et ce qu'implique notre identité pour nos choix de vie. Ils pourraient aussi prévenir le développement d'identités plus complexes qui seraient plus difficiles à percevoir comme une unité.

Deuxièmement, la conception de l'identité unifiée peut aussi être paralysante pour les autres. Elle peut pousser à rejeter ceux qui dévient de l'idée que l'on se fait de leur histoire narrative. Si pour être soi-même, il faut viser une identité unifiée, par laquelle on est fidèle à toutes les valeurs ensemble, ceux qui ne correspondent pas à cette définition peuvent être critiqués pour leur manque d'authenticité. La première critique souligne comment la valorisation de l'unité peut limiter les changements dans notre propre vie. Cette deuxième analyse fait valoir comment la position des multiculturalistes peut décourager les changements au sein d'un groupe. La vision que se fait la majorité du groupe de lui-même peut être contestée par une minorité. Mais en insistant sur la cohérence dans le temps, certaines évolutions tentées par des minorités peuvent être limitées dans leur émergence. Faire de l'identité unifiée une norme est donc particulièrement contestable.

Le troisième risque mentionné par Digeser est l'émergence d'un problème identitaire si l'individu n'est pas capable de créer une identité englobant tous les aspects de sa vie. Taylor présente les individus qui ne rentrent pas dans sa vision de l'identité comme atteints d'une pathologie. En instaurant une norme aussi stricte, la pensée de Taylor peut avoir un effet auto-réalisateur. Si l'on croit qu'il faut avoir une histoire narrative plus ou moins englobante, et que toutes les tentatives de créer cette unité échouent, on peut ressentir une profonde remise en cause de son identité et se percevoir soi-même ou sa vie, comme des échecs.

---

<sup>9</sup> L'article de Lyshaug soutient que Taylor se contredit. D'une part, il défend l'idée d'une multiplicité des sources du moi et de la complexité du moi. D'autre part, il conçoit une histoire narrative englobant tous les aspects de la personne et de sa vie.



Ainsi, on a vu que Kymlicka et Taylor ont une vision assez moniste du moi, où l'identité doit être unifiée et l'histoire narrative être marquée par la constance. Mais on peut mettre en question leur conception sur ces points et s'inquiéter qu'elles limitent les possibilités de l'individu et fassent obstacle à son développement personnel et à celui des autres.

Au-delà même des divergences possibles sur les caractéristiques d'une identité saine, on peut aussi contester ce que les multiculturalistes entendent par identité. Nous verrons à présent comment Kymlicka et Taylor appuient leur justification des politiques multiculturelles sur leur conception de l'identité et en quoi leur raisonnement est critiquable.

### **1.3. D'une conception du moi ancré à une politique de la reconnaissance**

Admettons à présent que l'on accepte l'hypothèse selon laquelle l'identité est ancrée et vise l'unité. Arriverons-nous pour autant à la même conclusion que les multiculturalistes qui considèrent la reconnaissance de l'identité nécessaire ?

#### **1.3.1. L'identité ancrée dans la culture<sup>10</sup>**

Comme nous l'avons vu, Kymlicka et Taylor estiment que l'identité de l'individu ne peut ignorer le contexte dans lequel il vit. La toile de fond que représente ce contexte informe ses choix moraux et définit en grande partie l'essence de ce qu'il est. Les deux auteurs soutiennent qu'il ne faut pas essayer de

considérer l'individu sans prendre en compte cette donnée puisque cela nierait son identité et donc son existence même. On pourrait contester la validité de cet argument. Cependant, même en partageant cette vision de l'identité, il faut aussi se mettre d'accord sur ce que représente exactement le contexte et quels aspects sont importants pour l'individu.

L'argumentation de Kymlicka est plus précise que celle de Taylor dans sa réponse à cette question. En effet, il intègre la notion de culture directement dans sa conception de l'espace moral. Taylor en revanche ne précise pas dans son premier chapitre de *Sources of The Self* ce que signifie « d'où l'on vient ». Il y a une quantité infinie de manières d'interpréter le sens de cette expression. Néanmoins, les deux auteurs concluent sur le même type de mesures à mettre en œuvre. On ne peut pas affirmer qu'ils pensent que les individus sont ancrés dans un contexte culturel mais on peut déduire de leur insistance sur la culture qu'ils attribuent à celle-ci un rôle prépondérant dans la construction de l'identité. En ce sens, ils rapprochent l'idée d'appartenance à une communauté de l'idée d'appartenance à une communauté culturelle. Dans *Multicultural Citizenship* (1995, p. 6), Kymlicka distingue minorités ethniques et minorités nationales et justifie certains droits selon l'appartenance à l'une ou l'autre de ces catégories. Mais une communauté n'est pas nécessairement culturelle. On trouve par exemple des communautés intentionnelles comme les coopératives d'habitations. Le développement d'Internet a aussi fait émerger des communautés virtuelles basées sur des centres d'intérêt communs. Il n'est à mon avis pas légitime d'affirmer qu'une communauté culturelle a plus de valeur qu'une communauté virtuelle.

---

<sup>10</sup> Je prendrai la notion de culture dans un sens large. Une communauté culturelle pourra donc renvoyer à une communauté linguistique, ethnique ou religieuse. Chacune de ces catégories pouvant être considérée comme étant en partie au moins culturelle.

La critique par Brian Walker de la pensée de Kymlicka souligne le caractère inapproprié de l'insistance sur l'appartenance culturelle pour définir l'identité des individus. Il fait valoir en effet :

In a globalized economy, where culture is created not just within ethnic enclaves but also by social movements, states, markets and the media and by a host of different types of community it seems an illegitimate oversimplification to concentrate on the needs of ethnic communities over those of other groups (Walker, 1997, p. 214).

Selon lui, Kymlicka accorde trop d'importance à la langue et sa vision de l'individu orienté par son appartenance ethnique n'est pas pertinente dans le monde moderne. Walker prend l'exemple d'un montréalais francophone et d'un montréalais anglophone ayant un style de vie similaire et le met en contraste avec les différences entre un montréalais francophone et un habitant d'un village rural québécois (Walker, 1997, p. 223-224). Il démontre ainsi que la langue n'aide pas à rendre compte des vraies différences de modes de vie et ne forme pas l'essentiel des orientations de vie des individus. Les aspirations politiques dépendront en ce sens davantage du milieu de vie du milieu linguistique. Cette démonstration utilisée par Walker pourrait être étendue aux autres critères mis en avant par les politiques multiculturelles.

La critique de Walker met en lumière des faiblesses importantes de la pensée de Kymlicka mais on pourrait lui reprocher de ne pas traiter de la formation de la morale individuelle quand il insiste sur l'expérience de vie des individus. En effet, si Kymlicka défend le respect des cultures sociétales c'est parce qu'elles permettent de former les conceptions morales des individus. Mais on pourrait affirmer que les sous-cultures, mouvements sociaux et associations évoquées par Walker peuvent aussi contribuer à structurer l'espace moral des individus. De nombreux films et livres de notre époque soulignent le décalage grandissant entre les générations, et plus particulièrement entre les immigrants et leurs enfants et

petits-enfants. Cette tension se traduit par des différences dans les valeurs défendues par les générations. Sans nécessairement parler de rupture nette entre parents et enfants, on peut néanmoins noter que les nouvelles réalités de la vie dans les sociétés urbaines occidentales d'aujourd'hui accentuent l'importance d'autres facteurs présents dans leur environnement, issus par exemple de la culture populaire largement relayée par les médias. L'influence des communautés ethniques ou religieuses d'origine reste certainement présente dans la construction de l'identité. Mais elle semble moins susceptible de constituer le fondement premier sur lequel les individus s'appuient pour évaluer leurs choix et ne peut être considérée comme le facteur déterminant dans leurs orientations de vie.

Je suis consciente que les multiculturalistes traitent des communautés culturelles parce qu'ils estiment que ce sont ces communautés là qui attendent de l'Etat une reconnaissance et qu'ils ne nient pas l'existence d'autres facteurs importants dans la construction du moi. Mais, à mon avis, si la culture n'était pas considérée comme cruciale pour l'identité, la reconnaissance par l'Etat de ces communautés ne le serait pas non plus. En donnant de la légitimité aux différentes cultures et en promouvant les politiques qui leur accordent une reconnaissance, les multiculturalistes indiquent que la culture est effectivement tellement importante pour la construction du moi que l'Etat doit prendre acte des différences culturelles. J'estime que les multiculturalistes donnent trop d'importance à la culture, non pas parce qu'ils mentionnent la culture plutôt que d'autres facteurs mais parce qu'ils estiment nécessaire d'accorder une reconnaissance aux communautés culturelles, ce qui signifie selon moi que la culture est essentielle.

Il me semble que la culture a été et est trop largement présentée dans la société comme déterminante pour l'identité, ce qui pousse les individus à se construire à partir de ce modèle. A mon sens, les multiculturalistes renforcent cette théorie auto-réalisatrice en argumentant en faveur d'une politique de la

reconnaissance. Il n'est évidemment pas exclu que certaines personnes trouvent dans la culture la base profonde de leur identité. Je déplore cependant que ce critère soit si souvent considéré comme fondamental et je regrette que les politiques multiculturelles confortent une tendance à la survalorisation de la culture par rapport à d'autres facteurs. En ce sens, je ne vois pas dans la pensée de Kymlicka et de Taylor une vision trop simpliste de l'identité. Je reconnais tout à fait qu'ils admettent différentes sources du moi. En revanche, je m'interroge sur l'effet que la politique de la reconnaissance peut avoir sur notre manière de construire notre identité.

### **1.3.2. La nécessité de reconnaître l'appartenance culturelle.**

Taylor et Kymlicka partent donc du principe que la culture joue un rôle primordial dans la formation identitaire. Des valeurs démocratiques d'égalité de dignité et de respect découlent une nécessité de reconnaître une « présomption d'égalité » (Taylor & Gutmann, 1994, pp. 88-91) à l'égard de l'identité de tous. Si on admet que l'identité est définie par le cadre moral donné par la culture, il convient donc de respecter cette dernière. Néanmoins, pour Taylor et Kymlicka, ce respect doit être accordé à la condition de respecter certaines valeurs fondamentales comme la dignité de l'homme et de la femme. Dans *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Taylor explique pourquoi l'individu a besoin de reconnaissance. D'après lui, les individus de nos sociétés modernes, qui ne reposent plus sur le principe de l'honneur mais de la dignité, recherchent dans le regard de l'autre une confirmation de leur valeur. Il prétend même que la reconnaissance « est un besoin vital », même si ce n'est qu'un besoin vital parmi d'autres (Taylor & Gutmann, 1994, p. 42).

Les deux auteurs étudiés préconisent la mise en place de politiques multiculturelles<sup>11</sup> pour témoigner du respect qui est dû à chacun. Selon les multiculturalistes, l'ancrage de l'identité dans un groupe culturel est tel que pour reconnaître la dignité de l'individu il faut reconnaître l'unicité et la valeur de chaque groupe dans les limites de ce que chaque auteur reconnaît comme acceptable. Dans le cas de Taylor, c'est le dialogue qui est déterminant à cet effet, alors que pour Kymlicka, c'est la théorie qui prime. Kymlicka et Taylor extrapolent donc à deux reprises. Premièrement, l'appartenance à une communauté est entendue comme essentiellement culturelle. Deuxièmement, la reconnaissance de l'individu doit se faire à travers la reconnaissance de sa diversité culturelle, qui peut passer par une reconnaissance des droits collectifs ou individuels. Pour Kymlicka les deux types de droits vont de pair. Taylor en revanche considère que le dialogue doit permettre de déterminer lequel doit prédominer.

Le sentiment d'appartenance à un groupe peut se révéler essentiel dans la construction de l'individu. En ce sens, reconnaître la valeur d'un groupe pour témoigner du respect de la dignité d'un individu est une position tout à fait tenable. On peut par exemple avoir recourt à la psychologie pour appuyer cette théorie. La pyramide des besoins d'Abraham Maslow va dans ce sens. En effet, il affirme : « If both the physiological and the safety needs are fairly well gratified, then there will emerge the love and affection and belongingness needs » (Maslow, 1943, p. 380). Pour autant, les positions prises par Kymlicka et Taylor restent fortement contestables. On revient encore à la question de savoir si on peut appartenir à

---

<sup>11</sup> Il existe des différences notables entre les divers types de politiques multiculturelles préconisées. L'objet de ce mémoire n'est pas en soi de noter les divergences entre le multiculturalisme de Kymlicka et celui de Taylor mais de faire une analyse critique de ce qui les rassemble. Cependant, on peut souligner que pour Taylor, la politique multiculturelle requiert un dialogue entre individus pour apporter une réponse aux défis de la diversité. En revanche, Kymlicka élabore une théorie libérale qui doit selon lui être mise en pratique à travers des mesures politiques.

plusieurs cultures à la fois. De plus, qu'entendent-ils par culture ? En effet, ne peut-on pas qualifier à peu près tout et n'importe quoi de culturel ?

L'appartenance à une communauté linguistique, raciale, religieuse ou ethnique est une manière parmi tant d'autres d'interpréter la communauté. Le Grand Robert définit la communauté comme un « groupe social dont les membres vivent ensemble, possèdent des biens communs, ont des intérêts, un but commun » (Le Grand Robert 2011). La communauté ne renvoie donc pas forcément aux notions de minorités ethniques ou nationales.

Si pour beaucoup, l'identité est associée à une tradition culturelle, elle-même rattachée à une religion, une nation ou une ethnie, ne peut-on pas rompre avec cette conception de l'identité et concevoir les sources de son moi autre part que dans ce type d'appartenance ? Même si les deux auteurs ne contesteraient pas cette idée, on peut se demander si leur défense du multiculturalisme n'a pas pour effet de donner l'impression d'une primauté de la communauté culturelle par rapport à d'autres appartenances. En effet, comme expliqué précédemment, si l'appartenance ethnique, religieuse, nationale ou linguistique est présentée comme un facteur si important qu'elle nécessite une reconnaissance, il peut sembler difficile d'envisager la construction de l'identité autrement. De plus, si la majorité des personnes se définissent et envisagent leurs rapports aux autres par rapport à ce type d'appartenance, l'identité de l'autre est nécessairement aussi affectée parce que l'identité se construit dans notre manière de nous définir nous-mêmes mais aussi dans la manière dont les autres nous définissent.

Si l'appartenance à un groupe est essentielle pour la construction de l'identité, l'individu s'associera à une ou des communautés qui se présenteront à lui. Le choix du type de communauté dépend largement de la manière dont les autres se définissent eux-mêmes. Des expériences dans le passé montrent que les

individus ont effectivement fondé leur vie sur autre chose que leur appartenance nationale ou religieuse. Ainsi, le caractère essentiel de la culture pour fonder une identité n'apparaît plus comme une évidence. Les différentes idéologies du XX<sup>e</sup> siècle ont eu des impacts importants sur la manière dont les personnes se définissaient et évaluaient le monde autour d'elles. Le sentiment de classe fournissait un cadre et une orientation à la vie de beaucoup d'individus. La culture politique de manière générale peut être perçue également comme jouant ce rôle. On pourrait insister sur le fait que cette autre forme de culture s'est habituellement transmise au sein des familles et qu'elle avait son importance parce que le contexte de l'époque était davantage marqué par la diversité sociale ou politique que raciale ou religieuse. Néanmoins, ces expériences prouvent que l'individu peut s'associer à diverses formes de communautés et avoir une orientation basée sur d'autres facteurs que la nation, la langue, la race ou la religion.

En somme, même en admettant la conception de l'identité ancrée et unifiée et l'importance de l'appartenance à une communauté pour la construction identitaire, la politique de la reconnaissance donne à mon sens trop d'importance à la culture par rapport à d'autres critères. Même si les deux auteurs étudiés n'excluent pas l'existence d'autres facteurs déterminants dans la formation de l'identité, et ne pensent pas nécessairement que la culture soit prépondérante par rapport à d'autres facteurs, je soutiens que leur défense du multiculturalisme suggère que l'appartenance à une communauté nationale, ethnique ou religieuse peut être à ce point essentielle que l'identité de l'individu serait mise à mal sans sa reconnaissance. Je n'exclus pas que pour certaines personnes cela puisse être le cas. Néanmoins, je m'inquiète du fait que les politiques multiculturelles incitent à croire que cela est toujours le cas et que des individus puissent se construire sur la base de cette impression.



## 1.4. Conclusion

Malgré des différences dans leur démarche philosophique et leur vision du multiculturalisme, Taylor et Kymlicka se retrouvent sur un point central, à savoir leur conception de l'individu comme un être ancré dans un espace moral qui donne du sens à son existence et fonde son identité. D'un côté, Kymlicka parle de culture sociétale dans *Multicultural Citizenship*. Il s'appuie sur cette notion qui englobe des valeurs et des histoires mais aussi des institutions et des pratiques pour mettre en avant la nécessité de respecter les cultures des individus, ce qui passe par la mise en place de droits individuels ou collectifs. Pour sa part, Taylor présente son idée de l'identité humaine dans *Sources of Self*, où il oppose à la vision naturaliste de l'individu désincarné sa vision d'un sujet inscrit dans un contexte. Il développe en profondeur la manière dont l'identité se façonne dans une structure morale bien hiérarchisée.

Au-delà de quelques différences soulignées dans le développement, Taylor et Kymlicka présentent donc des conceptions où les ruptures et les divisions profondes n'ont que peu de place, en particulier pour le premier qui considère que l'absence de stabilité est synonyme de pathologie. Si le premier est un philosophe pratique et le second un philosophe théorique, ils ont quand même tous les deux une vision de l'identité en tant qu'entité idéalement unifiée, qui n'admet que peu de divisions ou contradictions internes profondes, même si l'un comme l'autre admettent une forme de complexité identitaire.

Leur conception et la façon dont elle a été interprétée dans la pratique à travers les politiques multiculturelles témoignent aussi d'une rigidité dans la manière de concevoir l'appartenance communautaire. En effet, si Kymlicka parle explicitement de culture en référence à l'espace moral de l'identité individuelle, Taylor n'aborde pas la question selon la même perspective. Néanmoins, tous les

deux concluent que la communauté culturelle est parfois si essentielle à la formation identitaire qu'une politique de la reconnaissance est nécessaire. Si je n'ai pas exclu cette possibilité et si je comprends que les deux auteurs admettent que d'autres facteurs puissent être plus déterminants que la culture, je crains toutefois que la position des multiculturalistes n'ait un effet auto-réalisateur. En effet, j'observe que la culture est très souvent considérée dans la société comme essentielle pour l'identité et il me semble que le risque d'une telle politique de la reconnaissance est de survaloriser le caractère déterminant de la culture.

## **Chapitre 2.**

### **Des conceptions plus ouvertes de l'identité**

Les positions défendues par Kymlicka et Taylor traduisent une vision de l'identité qui ne laisse selon moi pas assez de place au changement et pourrait inciter à croire que la culture est un critère si essentiel pour la construction du moi qu'il n'est pas possible de vivre sans sa reconnaissance. Comme nous l'avons vu, les défenseurs du multiculturalisme peuvent être critiqués pour leur approche trop déterministe de l'identité. L'étude d'autres auteurs ayant traité du sujet permet de réfléchir à d'autres manières d'envisager la construction du moi et du nous et d'aborder d'autres problématiques en rapport avec le sujet. De nombreux auteurs auraient une contribution à apporter. Cependant, je me focaliserai sur quelques auteurs dont les profils disciplinaires apportent des perspectives différentes.

A partir de l'étude de ces penseurs, deux idées principales ressortent. Premièrement, une vision moins déterministe de la construction identitaire est présentée par de nombreux auteurs qui laissent une plus grande place au choix, au changement et à la rupture. Deuxièmement, ils soulignent la nécessité de dépasser les particularités pour accéder à l'autonomie. Ce processus implique de mettre l'accent sur ce qui rassemble plus que ce qui divise, et de se libérer des catégorisations non-voulues.

Il faut préciser que les réflexions développées dans ce chapitre ne s'opposent pas forcément à celles de Kymlicka et de Taylor. Il ne s'agit pas ici de présenter une position inverse mais bien de nourrir la conception des multiculturalistes et d'aborder certaines questions sous un autre angle ou de manière plus approfondie.

## **2.1. Une vision moins déterministe de la construction identitaire**

### **2.1.1. Une identité complexe et plurielle**

Il convient tout d'abord de noter que ni Taylor ni Kymlicka ne réfutent une forme de complexité et de pluralité de l'identité. Néanmoins, leurs développements insistent trop sur les idées de ligne directrice, d'unicité et de cohérence, qui sont contestables. Il convient donc d'examiner ce qu'impliquerait une meilleure reconnaissance de la pluralité et de la complexité des facettes d'une identité individuelle. Ainsi, on pourra insister davantage sur l'importance de la pluralité au sein du moi.

Dans *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (2008), Kant parle du pouvoir unificateur de la conscience. Il montre que l'unité de la conscience permet de se percevoir comme une seule et même personne malgré les changements. Derek Parfit (1984) contribue à la réflexion en insistant non pas sur une nécessaire unité narrative de l'existence d'un individu mais sur la continuité psychologique qui suffit à l'identité<sup>12</sup>. Même si Kant n'admet pas de véritable diversité, le raisonnement qui sous-tend son idée du pouvoir unificateur de la conscience permet d'envisager la possibilité d'une identité dotée de facettes différentes et peut nous amener à remettre en question l'idéal d'unité narrative de Taylor. De plus, une identité ne doit pas forcément englober la totalité du moi (Digeser, 1995, p. 92). Même si certaines parties de nous peuvent sembler contradictoires, la conscience est capable de se penser comme une identité et d'empêcher l'émergence d'une pathologie.

L'économiste et philosophe Amartya Sen développe sa conception de l'identité dans son ouvrage *Identité et violence : l'illusion du destin* (2007). Il montre l'importance de prendre conscience de la pluralité et de la complexité de notre identité. La thèse du livre de Sen s'apparente à la réflexion présentée par Judith Butler : « The hope is that understanding the contingent, complex character of identity would foster a sense of respect for and connection with those who are different » (Digeser, 1995, p. 164). Sen souligne à juste titre qu'il n'y a pas de raison que l'identité culturelle prime sur les autres manières de se définir (Sen, 2007, pp. 156-157). De la même manière, les critères racial, ethnique, religieux ou linguistique ne sont pas forcément les plus déterminants pour la construction du moi. Les multiculturalistes seraient d'accord avec cette position. En effet, le livre de Sen s'adresse avant tout aux auteurs des théories civilisationnistes<sup>13</sup>. Néanmoins, il est utile d'explicitier ses arguments pour présenter les aspects que les multiculturalistes ne traitent selon moi que trop superficiellement. Sen mentionne « notre classe sociale, [...] notre sexe, notre profession, nos opinions politiques » (Sen, 2007, p. 157) comme des éléments pouvant aussi participer de manière essentielle à la définition du moi. Dans une situation ou à un moment de notre existence, une part de notre identité peut nous sembler la plus essentielle alors que dans un autre contexte un autre aspect de notre moi se révélera avec une plus grande force. On n'extériorise pas forcément les mêmes aspects de notre identité dans toutes les situations. C'est pourquoi Kenneth Burke parle de « réponses compartimentées » dans *Permanence and Change : An Anatomy of Purpose* (1984, p. 309). Il existe une multitude de manières pour un sujet de se définir sans pour autant perdre de vue qui il est.

---

<sup>12</sup> Taylor critique la conception de Parfit dans *Sources of the Self* (1989, p. 49) parce qu'elle s'appuie sur une vision lockéenne dans laquelle l'identité existe dans la mesure où elle se manifeste à elle-même.

<sup>13</sup> La théorie du choc des civilisations de Samuel Huntington est l'une des plus notables.

Pour être fidèle à soi-même, il n'est donc pas nécessaire de suivre une seule ligne directrice. Au contraire, cette vision du moi serait erronée dans la mesure où elle ne rendrait pas compte de la profondeur du moi. Neil Bissoondath va même plus loin en suggérant que « to define yourself by your colour is to be racist, just as to define yourself by your gender is sexist ; it is to reduce the complexity of human beings to formulae » (Bissoondath, 1994, p. 170). On peut en effet soutenir que se définir de manière essentielle selon un critère donné implique de définir également les autres selon ce même critère. Si nous considérons que notre identité repose de manière essentielle sur notre religion par exemple, cela peut signifier qu'à nos yeux la croyance et l'appartenance à une communauté religieuse suffisent à nous informer de manière substantielle sur l'identité d'une personne.

Certes, on peut répondre qu'une personne peut se définir de cette manière tout en reconnaissant que d'autres personnes puissent s'identifier selon un autre critère. Néanmoins, si une femme considère que son identité est principalement façonnée par son sexe, ne croit-elle pas aussi nécessairement qu'être un homme entraîne des conséquences considérables sur l'identité. Si se définir selon un critère revient à croire que répondre à ce critère de manière différente rend une personne tout autre, alors cette construction du moi est contestable. Se définir selon sa culture, sa race, son ethnie ou sa religion est d'autant plus compliqué que les communautés sont hétérogènes. Comme le soutient Sen, il n'est pas souhaitable d'essayer de présenter ce qu'est un bon musulman parce qu'il n'existe pas d'archétype définissant « un bon musulman ». Il remet aussi en cause « l'idée étrange que les personnes ne peuvent se définir qu'en fonction d'un système de catégorisation *unique* et *globalisant* » (Sen, 2007, pp. 10-11). Encore une fois, je pense que ni Taylor ni Kymlicka ne soutiennent cette vision critiquée par Sen. Néanmoins, je considère que les politiques multiculturelles qu'ils défendent

présentent le risque de développer l'identification selon une seule catégorisation, en l'occurrence l'origine culturelle.

Mais même sans tenir compte de la critique précédente, la position des multiculturalistes est difficile à défendre. En effet, les écrits de Kymlicka et de Taylor semblent soutenir l'idée que les catégories reconnues par les politiques multiculturelles sont des éléments si essentiels qu'on ne peut leur porter atteinte sans porter atteinte à l'identité elle-même. Ces mesures tentent certes de traiter des enjeux politiques résultant de l'existence de nations ou de groupes minoritaires au sein d'un pays, ce qui explique en partie pourquoi il est question de culture. Néanmoins, je soutiendrais que le multiculturalisme a aussi la prétention de valoriser le caractère unique de chacun. Dans le cas présent, c'est une culture différente qui est valorisée. On peut donc en conclure qu'implicitement, c'est la culture qui rend les individus uniques. Il me semble que le fait de reconnaître un certain aspect de l'identité lui confère nécessairement une place prédominante, même si l'intention en reconnaissant cette particularité n'était que de répondre à des attentes politiques où la culture est un enjeu.

### **2.1.2. Le problème de la reconnaissance d'un seul type d'appartenance<sup>14</sup>**

L'une des critiques qui revient souvent concerne le fait que les politiques multiculturelles sont mises en œuvre sous forme de droits collectifs et non pas seulement individuels<sup>15</sup>. Cependant, quel que soit le courant du multiculturalisme, des droits sont accordés en fonction de l'appartenance à une certaine catégorie,

---

<sup>14</sup> Lorsque je parle d'un seul type d'appartenance, je renvoie aux différents aspects que l'on peut inclure sous le terme de culture. Autrement dit, il est question ici de l'appartenance ethnique, religieuse ou linguistique.

<sup>15</sup> On sous-entend que de manière générale, le droit reste par ailleurs exprimé en termes de droits de l'individu.

même si ce processus se base sur une conception universaliste des droits. L'article principal de Kukathas sur le multiculturalisme : « Are there any cultural rights? » (1992) participe à la dénonciation des droits collectifs (ou des droits individuels accordés selon des critères communautaires).

De plus, en octroyant des droits selon des catégories identitaires, j'estime que l'on donne trop d'importance à l'appartenance des individus à un groupe dans la conception que chacun se fait de son identité. Ceci pourrait inciter les personnes à se considérer d'abord comme membres d'une communauté, avant même d'être des individus, malgré l'insistance (de Kymlicka par exemple) sur le fait que les politiques multiculturelles visent la promotion des droits individuels. Une partie des multiculturalistes pourraient appeler de leurs vœux un tel état de fait. Dans *The Ethics of Authenticity* (1991, pp. 2-3), Taylor critique la tendance à un trop plein d'individualisme qui est selon lui dominant dans nos sociétés modernes occidentales. Cependant, est-il justifié que l'État agisse ainsi sur la structure de la société ?<sup>16</sup>

Par ailleurs, Arthur M. Schlesinger (1998) apporte un autre argument critique basé sur l'idée de cohésion sociale. En effet, en promouvant des droits collectifs ou des droits individuels accordés selon une appartenance communautaire, les individus sont portés à considérer leurs intérêts individuels comme dépendant des intérêts de leurs communautés plutôt que de leur citoyenneté ou de leur dignité en tant qu'être humain. Si dans les faits certains intérêts peuvent lier des individus plus que d'autres, il n'en demeure pas moins

---

<sup>16</sup> On pourrait évidemment répondre que l'individualisme régnant dans beaucoup de sociétés modernes est le produit de l'action et de l'idéologie étatiques. Mais on ne peut à la fois critiquer le manque de neutralité de l'État et son rôle dans l'émergence de l'individualisme, et préconiser une nouvelle politique étatique qui renoncerait à la neutralité pour prendre position sur la structure de la société (même dans le but de corriger un phénomène dont l'État est à l'origine).



que les intérêts de tous les individus sont similaires<sup>17</sup> et les buts poursuivis par l'État sont les mêmes pour tous. Il est avantageux pour tous qu'une société se porte bien collectivement. On peut s'inquiéter de l'émergence d'une confrontation de communautés qui s'opposent pour défendre leurs intérêts respectifs. Ainsi, le besoin de cibler les problèmes et préoccupations de certaines catégories en particulier est-il si pressant que cela justifierait le risque de fragmentation encouru avec la mise en avant d'intérêts communautaires ?

Je n'exclus pas qu'il puisse exister des groupes qui ont une légitimité à revendiquer des avantages par rapport à d'autres mais je pense que certains critères retenus par les politiques multiculturelles ne sont pas adéquats. Je développerai ma critique de quelques exemples dans le dernier chapitre de ce mémoire. La situation des individus doit à mon avis être prise en compte par l'État. Cependant, je ne pense pas que la politique de la différence, qui accepte le principe d'accorder des droits spécifiques à certains groupes, soit une réponse souhaitable. Je pense en effet qu'il faut donner une primauté aux droits individuels. Les revendications d'une partie de la population doivent permettre d'enrichir les attentes politiques de chacun et de réfléchir à comment leurs attentes peuvent se traduire en termes de droits individuels. A mon avis, aucune situation n'est telle que les enjeux qu'elle présente ne peuvent pas être adressés sous forme de droits individuels.

En outre, l'argumentation de Lyshaug et de Digeser développée dans le chapitre précédent conduit à se demander s'il est réellement pertinent de reconnaître une appartenance si l'on tient compte de la nature complexe et plurielle de notre identité. Lyshaug par exemple déplore le fait que les politiques de reconnaissance favorisent les personnes qui se définissent par leur appartenance à un groupe. Selon elle, ceci peut « unintentionally circumscribe the attentiveness

---

<sup>17</sup> Chacun a intérêt à jouir d'une situation économique qui lui permette de satisfaire ses besoins

of individuals to idiosyncratic aspects of their own subjectivity » (Lyshaug, 2004, p. 312). Si l'objectif premier des politiques de reconnaissance est de mettre en valeur le caractère unique de chacun, faire abstraction des caractéristiques personnelles, c'est-à-dire de celles qui ne sont pas liées à une identité de groupe, va à l'encontre avec l'objectif recherché. Sen défend une idée similaire lorsqu'il affirme : « Il est, bien sûr, important d'appartenir à des groupes (aucune théorie de l'individu ne peut laisser de côté les relations sociales), mais réduire l'individu à une seule et unique appartenance revient à balayer d'un coup l'importance et la profondeur de nos affinités et de nos engagements » (Sen, 2007, p. 241).

La politique de reconnaissance peut être critiquée en ce qu'elle fixe dans la loi une situation donnée, ce qui peut avoir pour conséquence de maintenir un certain statu quo ou d'engendrer la perception que la situation est inchangée. Dans «Are there any cultural rights?» (1992), Kukathas critique l'attribution de droits culturels. Son propos s'appuie en partie sur le fait que, même si dans un contexte donné la précarité de certains groupes culturels pourrait justifier des droits spécifiques, les circonstances peuvent changer. Il est donc opposé à l'octroi de droits spécifiques sur la base de critères culturels. De plus, il est difficile de revenir sur une loi accordant des avantages sociaux même si la situation évolue de telle sorte que ces droits supplémentaires ne sont plus nécessaires ou justifiés. On peut prendre à cet égard l'exemple de la difficulté à reformer le système de retraite à soixante ans en France. Les lois devenues obsolètes par l'amélioration de la situation d'un groupe culturel deviennent d'autant plus difficiles à réformer lorsque ce groupe n'est plus défavorisé puisqu'il dispose de ce fait même une meilleure capacité à défendre ses intérêts.

---

essentiels, de s'épanouir dans une vie sociale et culturelle riche, etc.

En outre, la notion de groupes culturels ne renvoie pas à une réalité objective. Dans son essai sur les frontières ethniques « Les groupes ethniques et leurs frontières » (Poutignat, Streiff-Fenart, & Barth, 1995), Fredrik Barth affirme que les individus peuvent passer d'un groupe ethnique à un autre. Philippe Poutignat souligne même dans *Théories de l'ethnicité* (Poutignat et al., 1995, p. 149) que la persistance de l'existence des groupes ethniques s'explique en partie par l'intérêt d'appartenir à un tel groupe. Si des avantages sont accordés à certaines catégories culturelles, il est dans l'intérêt des individus de continuer à revendiquer leur appartenance à ces catégories et de défendre l'existence de ces droits culturels. Les politiques multiculturelles incitent donc à maintenir certaines frontières ethniques et réduisent la probabilité de changer de catégorie (en réduisant la profitabilité). En inscrivant l'existence d'un groupe dans la loi, voire dans la Constitution, on assure la pérennité de son existence et on lui donne une importance. Or, on peut soutenir qu'il n'est pas forcément justifié de faire persister un groupe contre le cours des choses<sup>18</sup> et qu'il n'est pas nécessairement souhaitable d'agir dans ce sens parce que ce faisant on empêche peut-être l'émergence d'un nouveau groupe vers lequel le groupe d'origine aurait pu évoluer.

Dans un sens, les droits multiculturels reproduisent l'équilibre de la société et les frontières de ses groupes culturels à un instant donné. Or, comme l'affirme Kukathas :

---

<sup>18</sup> Les anthropologues sont parfois confrontés à un dilemme lorsqu'ils découvrent des tribus isolées du monde moderne. Faut-il entrer en contact avec ces personnes et leur apporter certaines techniques médicales qui pourraient significativement améliorer leurs conditions de vie au risque de perturber leur mode d'existence ? Ou faut-il plutôt se garder d'approcher ces rares vestiges d'un monde intouché par la modernité ? Ces questions ne se posent pas dans les mêmes termes pour les populations concernées par les politiques multiculturelles puisque leur reconnaissance est en jeu précisément du fait même de leurs contacts avec le reste de la société. Néanmoins, les réflexions sur les tribus isolées dans les forêts d'Amazonie par exemple sont utiles pour examiner à la question de la préservation culturelle.

culture (and ethnicity) are not static but constantly changing in response to economic, social and political conditions. If cultural formations are unstable in this way, then to try to entrench them is to try to stifle pluralism by preserving the existing structure (or perhaps some preferred structure) or interest and power. It presumes that members of particular groups will always see their interests in terms of the interests of those groups, or suggests that individuals may not (that is, should not be allowed to) reconstitute into quite different kinds of groups (Kukathas, 1993, p. 30).

Par ailleurs, Lyshaug rapporte une préoccupation de Rousseau sur le besoin de reconnaissance. Elle s'inquiète d'un monde « built on an inflamed need for recognition from others » (Lyshaug, 2004, p. 314) parce qu'il donne à penser que l'on dépend nécessairement du regard de l'autre pour exister. L'individu comprend alors difficilement qu'il peut se limiter à sa propre reconnaissance. A mon avis, la reconnaissance n'est pas forcément un besoin. De même, consacrer son énergie à l'acquisition d'une reconnaissance politique ne permet pas de faire le travail personnel nécessaire pour se considérer comme un être digne, quelle que soit l'image renvoyée par les autres. Il serait donc souhaitable que l'individu apprenne à se satisfaire de sa propre reconnaissance et ne se focalise pas tant sur la reconnaissance par l'autre. On peut déplorer que certaines politiques contribuent à créer un environnement où l'estime de soi repose si intrinsèquement sur l'autre.

La politique de la reconnaissance vise selon Taylor à valoriser le caractère unique de chaque individu. Mais vouloir prendre en compte toute la complexité de chacun est de toute évidence une entreprise vouée à l'échec. Si chacun est unique, il apparaît impossible de reconnaître le nombre infini de manières de définir son moi, que ce soit dans ses dimensions purement personnelles ou dans ses caractéristiques liées à son appartenance à certains groupes. De même, reconnaître à un groupe une identité unique pose aussi un problème parce qu'on peut toujours subdiviser un groupe pour rendre compte de ce que chaque partie a d'unique. En

définitive, si on voulait restituer toute la profondeur de l'identité d'un groupe culturel, on serait presque obligé de revenir à l'échelle individuelle. En effet, chaque membre d'une communauté peut comprendre et vivre sa culture de manière unique. En reconnaissant une seule identité à un groupe, on privilégie une position dominante dans ce groupe. Ainsi, on en revient à imposer un moule homogène à des individus, ce qui est précisément l'inverse du recherché par les multiculturalistes.

Taylor tente de prévenir les dommages causés par une non-reconnaissance ou une mauvaise reconnaissance. Lyshaug admet l'existence de ce risque : « It is surely true that selves can be harmed by systematic misrecognition. And it is also that the state should counteract the disadvantages that minority groups suffer as a result of misrecognition » (Lyshaug, 2004, p. 313). Faudrait-il donc reconnaître tous les types de minorités qui souffrent de désavantages d'une nature ou d'une autre et qui exigent une reconnaissance ? On peut par exemple envisager de reconnaître de manière plus adéquate les minorités politiques qui sont désavantagées par rapport aux plus grands courants politiques, ce qui impliquerait par exemple d'introduire une part de proportionnelle dans les scrutins électoraux. On pourrait dire qu'il faut ouvrir un dialogue pour débattre sur la légitimité de telles revendications. Néanmoins, comment évaluer la légitimité d'une demande de reconnaissance et juger de son bien-fondé ? S'il existe une telle attente, est-ce que cela n'implique pas l'existence d'un besoin de reconnaissance ? Et si la reconnaissance est un besoin vital, dans quelles conditions un dialogue pourrait-il conclure à un refus de cette reconnaissance ?

Taylor affirme qu' « une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes » (1994, pp. 41-42). Or, si on estime que reconnaître l'appartenance à une

seule communauté réduit la complexité et la profondeur de l'identité individuelle, la politique de la reconnaissance peut causer le dommage que Taylor redoute. Même si une mesure étatique a pour résultat de renvoyer une image qui n'est pas dépréciative mais positive de l'identité, elle peut causer du tort en ignorant les multiples facettes du moi.

Enfin, Sen souligne l'importance de la liberté culturelle par rapport à la préservation culturelle. Nous avons vu que la politique de reconnaissance telle qu'elle existe actuellement contribue à maintenir l'équilibre social<sup>19</sup> ou du moins à perpétuer l'image d'un équilibre social à un moment donné. Certaines mesures maintiennent artificiellement des catégories. Sen critique les politiques multiculturelles en affirmant que :

L'importance de la liberté culturelle doit être dissociée de la mise en valeur de toutes les formes d'héritage culturel, que les individus concernés choisissent ou non d'adopter ces pratiques après un examen critique approprié, sachant que d'autres choix leur sont offerts. [...] l'accent a été mis, explicitement ou implicitement, sur la conservation culturelle (2007, p. 159).

A travers cette remarque, Sen s'oppose aux multiculturalistes qui ont tendance à se soucier de la préservation de catégories culturelles plus que de la possibilité offerte à chacun de vivre sa culture. Ce choix de priorité est parfaitement délibéré pour une grande partie d'entre eux. Un certain courant du multiculturalisme<sup>20</sup> considère que la culture a une valeur intrinsèque et prime par rapport à d'autres valeurs, y compris la liberté individuelle. François Houle

---

<sup>19</sup> On ne peut évidemment pas généraliser puisqu'un des espoirs du multiculturalisme est de permettre l'épanouissement d'individus de cultures non-dominantes. Ceci peut passer par des mesures de discrimination positive susceptibles (au moins pendant la période où elles sont en place) d'aider une partie de ces personnes à accéder à un meilleur statut social. Mais l'efficacité de ces mesures reste contestée.

<sup>20</sup> Je ne pense pas que Kymlicka ou Taylor appartiennent à ce courant même s'il me semble que leur conception de la valeur de la conservation culturelle gagnerait à être approfondie.

souligne cette focalisation sur la préservation culturelle dans la première période de la politique de multiculturalisme au Canada, pendant toutes les années 1970 (1999, p. 109). La politique de la langue d'instruction dans la Charte de la langue française ou loi 101 du Québec en est un exemple parmi d'autres. Ces multiculturalistes justifient le sacrifice en termes de liberté individuelle par le fait que sans les politiques de préservation culturelle, un nombre considérable de personnes perdrait la capacité de vivre selon leur moi profond et passerait en quelque sorte à côté du sens de leur existence. Néanmoins, ceux qui ne souhaitent pas perpétuer cette culture dans sa forme traditionnelle, sont contraints de se plier à la volonté d'une majorité réelle ou prétendue. Si un compromis politique est nécessaire dans de telles circonstances, je pense qu'il ne faudrait pourtant pas renoncer aux options qui pourraient porter atteinte à la conservation culturelle et qu'il convient de laisser une place réelle au dialogue. La liberté individuelle de personnes peut-elle être légitimement sacrifiée pour préserver ce que d'autres estiment essentiel à leur vie et qui n'existerait (peut-être) plus sans intervention étatique ? Et la définition qu'ils ont de leur culture est-elle si essentielle ?

En somme, les auteurs que nous avons étudiés dans cette partie présentent une autre facette de l'identité qu'il convient de mettre en valeur pour que la construction du moi ne soit pas envisagée seulement en termes d'appartenance culturelle. Bien que les multiculturalistes soient conscients de la multiplicité des sources de l'identité, la politique de la reconnaissance a mis l'accent sur la dimension culturelle, comprise au sens large. Il m'a donc semblé nécessaire de présenter une autre dimension de l'identité que Kymlicka et Taylor n'ont pas réellement approfondie. Mais ce qui manque peut-être le plus dans les écrits multiculturalistes par rapport à d'autres conceptions de l'identité est l'importance du choix dans la formation identitaire. Comme nous l'avons vu, la volonté

humaine ne joue qu'un rôle mineur dans la pensée de Taylor et, bien que mettant en avant le rôle du choix, la vision de Kymlicka reste encore à mon avis trop déterministe. Nous verrons donc à présent en quoi le choix est nécessaire pour atteindre cet objectif primordial d'un État démocratique qui est de promouvoir l'autonomie des personnes.

### **2.1.3. L'autonomie dans la capacité à choisir**

Si être autonome signifie se donner ses propres lois, l'individu devient autonome lorsqu'il choisit ce qui le définit et les règles et valeurs qu'il veut suivre dans sa vie. La conception relativement déterministe de l'identité des multiculturalistes pose un problème parce qu'elle suppose que l'individu est structuré par les principes et valeurs de sa communauté. Même chez Kymlicka, qui souligne l'importance du choix, il est difficile de modifier ces paramètres. Il ne s'agit pas de minimiser l'influence que la culture peut avoir sur un individu mais de mettre en relief la puissance de la volonté dans le destin d'un individu.

Un des principaux arguments de Sen dans *Identité et violence* est l'importance du choix dans la construction de notre identité. Non seulement l'individu possède une multitude de facettes qui peuvent le définir, mais il a aussi la capacité de choisir laquelle ou lesquelles il valorise le plus et dans quelle situation. Il critique explicitement la conception de l'identité propre au multiculturalisme et aux théories civilisationnistes :

cette illusion d'une identité univoque reçoit le soutien désastreux d'intellectuels hautement respectables et, au demeurant, fort bien intentionnés : ce sont des communautaristes convaincus, pour qui l'identité communautaire prime sur tout mais est aussi prédéterminée, pour ainsi dire par la nature elle-même, sans intervention de la volonté humaine, et simplement « reconnue » (pour utiliser un concept à la mode); ce sont aussi ces théoriciens de la culture inflexibles qui divisent les individus en petits groupes de



civilisations disparates ne léguant rien autre autres (Sen, 2007, p. 27).

Les réflexions de Sen amènent à réfléchir sur notre degré de liberté par rapport à notre identité culturelle. La vision des multiculturalistes crée un lien si étroit entre le moi et la culture qu'on peut effectivement y voir une dimension « naturelle ». La culture d'origine est intériorisée de telle sorte qu'elle prend une forme quasi-organique. Sen fait explicitement référence à Taylor et à Kymlicka dans ses notes en bas de page et affirme que :

[la pensée communautariste] accentue non seulement l'importance de notre appartenance à un groupe communautaire particulier plutôt qu'à un autre, mais elle tend également bien souvent à envisager cette appartenance comme une sorte d'extension de notre personnalité (2007, p. 61)

Dans « Choisir son identité ? » Alan Montefiore cite un extrait de *Sources of the Self* (Taylor, 1989, p. 27) « my identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable [...]. In other words, it is the horizon within which I am capable of taking a stand ». Il note que ce passage peut impliquer « une position un peu trop non volontariste » (Laforest & Lara, 1998, p. 101). En effet, selon lui « en général, je n'ai que peu ou aucun choix du cadre ou de l'horizon à l'intérieur duquel je me trouve » (Laforest & Lara, 1998, p. 100). Ce que rejette Sen en définitive, c'est l'imposition de ce lien inévitable entre le moi et la culture (dans le cas de Taylor, on parlerait plus généralement de contexte) dans laquelle on est né. Pour lui, l'individu est libre d'accepter ou de rejeter un héritage culturel.

La vision du monde de Herder a inspiré les multiculturalistes à bien des égards. Sa conception holiste du langage en est un exemple notable. Elle montre, à

juste titre, comment la langue structure la pensée et les réflexions. Mais ce faisant, elle ne rend pas justice à la capacité d'aller au-delà de chacune de nos structures. Le cadre dont nous héritons à travers notre langue peut être transgressé. Nous avons la capacité d'utiliser l'ironie pour dépasser les limites de notre langage. De plus, l'apprentissage d'autres langues qui s'impose de plus en plus dans un contexte d'économie mondialisée permet d'ouvrir des portes vers de nouveaux concepts et structures d'entendement et peut inciter à réinterpréter notre manière de nous exprimer dans notre langue d'origine. Si les multiculturalistes ne contesteront pas ces constats, leur argumentation présente néanmoins une vision déséquilibrée de la réalité. En effet, à mon avis, ils insistent trop fortement sur la rigidité des cadres de notre contexte culturel.

En somme, la liberté de choix joue un rôle dans la détermination de la part de notre culture à laquelle nous souhaitons nous identifier et de celle que nous rejetons. Mais la volonté individuelle permet aussi d'adhérer à une nouvelle identité que nous rencontrons sur notre chemin. Notre qualité d'êtres humains implique la capacité d'endosser une identité qui ne nous était pas prédéterminée. A mon avis, un individu est tout à fait capable d'intérioriser une autre culture que sa culture d'origine et de faire siennes les valeurs d'une autre société. Mais pour ce faire, il doit d'abord prendre conscience de sa liberté de choisir son identité. L'identification avec sa communauté d'origine ne doit pas être automatique. L'adhésion à une communauté d'accueil ne l'est pas davantage.

Sen insiste sur le choix éclairé de notre identité en mentionnant l'enjeu de l'éducation des enfants. Il critique l'instauration et le financement d'écoles confessionnelles en Grande-Bretagne parce que les enfants sont ainsi « baignés dans l'idée d'une appartenance unique bien avant d'acquérir la capacité de réfléchir aux différents systèmes d'identification susceptibles de capter leur attention » (Sen, 2007, p. 51) et parce qu' « il est injuste de mettre des enfants [...]

dans des boîtes rigides correspondant à un unique critère de catégorisation, et de leur dire ensuite « Voici ton identité, et tu n'auras rien d'autre. » » (2007, p. 54). Dans son article « Laïcité et philosophie », Catherine Kintzler défend la conception française de l'école laïque. Elle soutient l'idée de l'école comme un espace neutre. Elle affirme que « *les élèves présents à l'école ne sont pas des libertés constituées* (comme c'est le cas des citoyens dans l'espace civil), mais *des libertés en voie de constitution* et que l'école est une institution productrice de liberté » (*La laïcité*, 2005, p. 48). Pour accomplir cette mission, il est nécessaire que l'école reste un espace libre de toute appartenance communautaire et permette aux élèves d'avoir « un moment de retrait, où s'exerce le sérieux contemplatif, une forme de recueillement que partagent enfants et adultes » (*La laïcité*, 2005, p. 49). De la même manière qu'on donne aux enfants le temps de former leur opinion politique sans devoir se prononcer jusqu'à l'âge du droit de vote, il semble tout aussi important de leur laisser un temps et un espace pour former leur identité. On ne peut évidemment pas attendre des parents qu'ils élèvent leurs enfants en dehors de toute conviction religieuse ou culturelle. Néanmoins, l'institution scolaire est un espace d'apprentissage de la liberté. Il me semble donc crucial de laisser ce lieu neutre et libre de l'influence de telles convictions pour donner de la distance par rapport au contexte où vit chaque enfant.

Enfin, Kukathas met en évidence l'importance du choix dans le processus de formation identitaire. Il donne l'exemple de personnes métisses pour appuyer son argumentation. En effet, « Many people of mixed ancestry have no option but to choose which ethnicity to adopt since there is no 'natural' course to take. And in many cases people take options which serve their interests » (Kukathas, 1996, p. 3). L'argumentation de Kukathas permet de prendre conscience des limites du concept de culture sociétale de Kymlicka. Il est difficile pour lui d'envisager l'appartenance à plusieurs cultures sociétales. Or, un nombre considérable

d'individus hérite de leurs parents deux cultures sociétales, voire plus. Dans certains cas, l'origine mixte d'individus peut poser plus de questions qu'elle ne donne de réponses sur les bonnes valeurs et règles à suivre. Le concept de Kymlicka n'est donc pas toujours pertinent. Néanmoins, la citation de Kukathas sous-entend que l'on doit choisir entre différentes ethnicités. Je soutiendrai pour ma part que si l'individu doit être libre de choisir son identité, il doit aussi être libre de ne pas faire de choix. Un métisse ne devrait pas avoir à choisir entre une ethnicité ou une autre mais peut faire de son origine mixte un aspect déterminant de son identité. Encore une fois, la focalisation sur une seule appartenance communautaire est déformante et limitée dans ce cas.

La citation de Kukathas amène aussi une réflexion sur le lien entre intérêts et appartenance ethnique. Il s'appuie sur l'article « Context and Choice in Ethnic Allegiance : A Theoretical Framework and Caribbean Case Study » de Nathan Glazer et Daniel P. Moynihan pour soutenir que le choix de mettre en valeur une ethnicité ou pas est souvent motivé par des intérêts (Kukathas, 1996, p. 3). Selon l'étude rapportée dans cet article, les Chinois arrivant en Jamaïque avaient un intérêt à spécialiser dans la distribution en raison de la situation économique et renforcer leur ethnicité contribuait à leur succès économique. En revanche, un groupe similaire de Chinois arrivant en Guyane trouvait un intérêt dans la diversification des occupations professionnelles et dans l'abandon de la culture chinoise. Cette instrumentalisation de l'appartenance culturelle amène à remettre en question le caractère essentiel de la culture pour l'identité. On peut faire un parallèle avec une thèse développée dans *Théories de l'ethnicité*. Les théories mobilisationnistes soutiennent que « les revendications d'identité ethnique impliquent toujours des intérêts matériels sous-jacents » (Poutignat et al., 1995, p. 149). L'argumentation de Kukathas ne spécifie pas la nature de ces intérêts, même

si l'exemple sur lequel il s'appuie indique qu'ils sont d'ordre à la fois symbolique (liés au statut social ou économique) et matériel.

Ainsi, nous avons constaté que la complexité et la pluralité de l'identité peuvent dépasser ce qu'envisagent les multiculturalistes. La reconnaissance selon un seul critère d'appartenance est contestable en ce qu'elle contribue à donner une image tronquée de l'individu, à maintenir une situation sociale dans les faits ou dans les esprits et à asseoir l'illusion qu'on puisse reconnaître le caractère unique de chacun. Certaines politiques de la reconnaissance peuvent aussi être critiquées parce qu'elles se focalisent sur des groupes plutôt que sur des individus et sur la conservation culturelle plutôt que la liberté culturelle. Ma conception de la liberté individuelle me pousse à accorder une primauté aux droits individuels par rapport aux droits collectifs alors que pour Taylor il faut dialoguer pour déterminer lesquels sont les plus pertinents et que pour Kymlicka les deux types de droits vont de pair. A mon avis, il n'est pas contradictoire de défendre une logique de l'ontologie atomiste consistant à penser qu'un individu peut se construire à travers son intentionnalité individuelle, tout en acceptant l'assertion de l'ontologie holiste que l'identité ne peut se former indépendamment des relations de l'individu avec l'autre. Dans le dernier chapitre, je développerai ma conception de l'individu pour affirmer que c'est justement parce que l'identité du sujet dépend très fortement du contexte qu'il est nécessaire pour lui de s'isoler, dans un sens figuré, pour prendre de la distance par rapport aux autres et pouvoir s'assurer qu'il se construit de manière autonome.

La pluralité de l'identité implique un choix dans la construction du moi. C'est un point essentiel à considérer au regard de l'objectif de l'autonomisation du sujet. Il ne s'agit pas de plaider en faveur d'un arrachement de l'individu de quelque emprise culturelle ou religieuse que ce soit (si emprise il y a) mais plutôt de redéfinir dans quelle mesure le choix détermine l'identité par rapport à d'autres

critères mis en avant par Kymlicka et Taylor et qui sont déterminés dès la naissance. La capacité de changement et le potentiel de choix qui peuvent intervenir dans la formation de l'identité me semblent plus importantes que ce qui ressort des écrits des multiculturalistes.

Au-delà des apports sur la conception plurielle de l'identité, les auteurs étudiés dans cette partie ont une contribution à apporter concernant les frontières entre le « semblable » et l' « autre ». Nous verrons à présent en quoi l'individu doit pouvoir dépasser les particularismes pour accéder à l'autonomie. Pour ce faire, l'individu doit d'abord être capable de reconnaître ce qui le rattache aux autres et ne pas se focaliser outre mesure sur ce qui peut fragmenter. Mais il doit aussi s'efforcer de se libérer d'étiquettes et de constructions sociales qu'il rejette.

## **2.2. Le dépassement des particularismes nécessaire pour accéder à l'autonomie**

### **2.2.1. Reconnaître ce qui réunit plutôt que ce qui divise**

Comme expliqué dans l'introduction de ce mémoire, mon but n'est pas d'opposer le modèle multiculturaliste au modèle républicain. Je ne développerai donc pas l'argumentation du républicanisme mais je présenterai des arguments que j'estime pertinents pour construire une conception nouvelle de la formation identitaire. Les opposants au multiculturalisme, et les républicains en particulier, critiquent le fait que ces politiques créent des frontières entre les individus. Sen dénonce les politiques multiculturelles parce qu'elles engendreraient « la coexistence de deux styles de vie ou de deux traditions qui ne se rencontrent jamais » (2007, p. 215). Il estime que cette situation devrait être qualifiée de « monoculturalisme pluriel » (2007, p. 215) plutôt que de multiculturalisme. En ce sens, on peut interpréter le multiculturalisme comme un modèle de société qui

développe la coexistence et la tolérance plutôt que le vivre-ensemble et l'acceptation, même si ces aspects peuvent être les objectifs recherchés idéalement. Il faut cependant noter que même si Sen mentionne Kymlicka et Taylor dans son ouvrage, il ne les nomme pas explicitement dans son chapitre sur le multiculturalisme, qui se focalise plutôt sur des exemples de la mise en pratique de cette pensée.

Lyshaug soulève également la question du risque de fragmentation découlant des mesures multiculturelles. Elle soutient que « Politicizing the significance of cultural attachment could lead to fragmentation and insularity among certain groups and ultimately could generate resentment, tension and hostility among them. » (Lyshaug, 2004, p. 316). Cette analyse présentée auparavant dans notre raisonnement pose aussi des questions relatives à l'espace. Des études urbaines<sup>21</sup> montrent en effet que les sociétés de type multiculturel connaissent des phénomènes d'enclaves ethniques<sup>22</sup>. La fragmentation des communautés selon différents critères culturels n'est pas en soi problématique. Mais elle peut être interprétée comme un refus de se mélanger et une réticence à partager un espace (aux sens propre et figuré) avec l'« autre ». Selon King (2004), le contact avec des personnes aux caractéristiques différentes leur ferait prendre conscience des liens d'interdépendance et favoriserait le bon vivre-ensemble. Il reprend aussi l'argument d'Iris Marion Young (1990), selon lequel la diversité serait bénéfique en soi pour la démocratie dans le sens où la politique doit être pensée comme une relation avec autrui. En définitive, la fragmentation n'est pas seulement un enjeu pour la cohésion sociale mais aussi pour la vitalité de la vie démocratique.

---

<sup>21</sup> Voir les articles de Driedger (1999) et Fong and Wilkes (2003) par exemple.

<sup>22</sup> Entendu dans le sens de « zone spatialement concentrée où les membres d'un groupe de population particulier, auto-identifié par l'ethnicité, la religion ou autre, se rassemblent dans le but

Certains penseurs insistent sur les dangers du multiculturalisme pour la stabilité et l'unité d'un pays. Sans nier la légitimité de défendre des intérêts qui ne concernent pas le pays dans son ensemble, on peut effectivement se demander si les politiques multiculturelles, en particulier les droits collectifs, n'entravent pas la possibilité d'engager tous les citoyens dans des projets pour le pays. Arthur M. Schlesinger (1998) met en garde contre le risque de désunion des Etats-Unis à cause de l'abandon des politiques d'assimilation et de la focalisation sur les différences. François Houle analyse l'évolution du multiculturalisme et soutient qu'<sup>23</sup>

[a]u cours des années 1970, la préservation et la promotion du patrimoine culturel des groupes ethniques étaient mises de l'avant ; à partir de la première moitié des années 1980, les relations interraciales et la lutte à la discrimination ont été mises au centre du multiculturalisme ; et, enfin, depuis le début des années 1990, le gouvernement cherche à réaffirmer l'importance de valeurs fondamentales que tous les Canadiens devraient partager (Houle, 1999, p. 109).

Selon lui, les changements de politiques engagés par l'Etat fédéral canadien des années 1990 visaient à favoriser une meilleure intégration et à rétablir une unité nationale mise à mal par les mesures multiculturelles antérieures.

Le chapitre 8 « Diversity and Creativity » de *Selling Illusions : The Cult of Multiculturalism in Canada* (1994) de Neil Bissoondath aborde une réflexion importante concernant l'insistance sur les particularismes et les facteurs de division<sup>23</sup>. Il critique l'idée selon laquelle seul un auteur de couleur pourrait

---

d'accroître leur développement économique, social, politique et/ou culturel » traduction libre de Marcuse (1997, p. 242).

<sup>23</sup> Kymlicka conteste cette observation dans *La voie canadienne. Repenser le multiculturalisme*. Il soutient que les pays ayant suivi le modèle multiculturel connaissent une meilleure intégration de la population immigrée que les autres. L'objet de ce mémoire étant de se focaliser sur un débat d'idées plutôt que sur des désaccords d'ordre empirique, je ne rentrerai pas dans le détail de



raconter l'histoire d'un homme de couleur, ou seule une femme serait capable d'écrire sur une femme. Il est remarquable qu'un raisonnement similaire s'applique aux cours donnés à l'université. On s'attend à ce que les conférences en étude de genre soient données par une femme professeur. Bien qu'il n'y ait pas de lien de causalité direct entre les politiques multiculturelles et ces constats, on peut supposer que ce courant contribue à créer un environnement propice à ce genre de raisonnement. La focalisation du multiculturalisme sur les différences ne rend pas compte de la capacité de l'homme à comprendre l'autre et à s'identifier à lui. La critique de Bissoondath est d'autant plus pertinente qu'elle concerne l'art, un domaine qui implique nécessairement un effort d'imagination. On pourrait pousser le raisonnement plus loin. Si seul un auteur de couleur peut écrire l'histoire d'un homme de couleur, faut-il en déduire que seul un lecteur de couleur est capable de lire et de comprendre l'histoire d'un homme de couleur ? Si cette logique se développait jusqu'à cet extrême, on pourrait effectivement s'inquiéter de notre capacité à ressentir de la compassion pour autrui faute de faire l'effort de se mettre à la place de l'autre. Il apparaît donc essentiel de mettre en avant le pouvoir que chacun possède de s'imaginer dans la peau de l'autre.

Se focaliser sur les différences présente aussi le risque d'engendrer la violence. C'est le propos principal de l'ouvrage de Sen *Identité et violence*. Il est d'avis qu'en reconnaissant la pluralité des identités de chacun, on pourrait prévenir l'émergence d'extrémismes et de violences entre les différentes communautés. Selon lui, les théories civilisationnistes et multiculturelles propagent une conception du monde divisé en catégories de religions ou de civilisations. La théorie du choc des civilisations répand en particulier l'illusion que les différences seraient nécessairement source de conflits et créeraient des barrières rigides entre

---

l'argumentation. Je note cet argument simplement pour évoquer la question de la diversité et de la créativité de Bissoondath.

les individus d'appartenances culturelles différentes. Sen soutient que cette théorie aurait un effet auto-réalisateur. Il suspecte que « [b]on nombre de conflits ou d'actes barbares sont alimentés par l'illusion d'une identité unique, qui ne peut faire l'objet d'un choix » (Sen, 2007, p. 16).

Tenir compte de ce que nous avons en commun les uns avec les autres et ne pas se focaliser essentiellement sur ce qui nous différencie permet de créer moins de frontières, voire de barrières entre les individus. Celles-ci aboutissent parfois à des tensions et des hostilités, ou tout au moins à des difficultés de vivre-ensemble et de cohésion générale. Se concentrer sur les différences limite aussi notre capacité à nous identifier aux autres. En définitive, si nous oublions ce qui nous lie aux autres et si nous perdons notre faculté de nous mettre à la place des autres, nous pouvons craindre l'émergence d'extrémismes et de violences<sup>24</sup>. Il serait intellectuellement malhonnête de prétendre que les multiculturalistes n'admettent pas l'importance du commun par rapport à la différence. Néanmoins, selon moi, l'accent est clairement mis sur les particularismes plutôt que sur l'universel, et les pratiques qui se sont développées dans la société à partir du courant multiculturel renforcent cette tendance.

Si nous avons vu que le choix a une importance majeure dans la construction identitaire, nous verrons à présent que nous ne sommes pas entièrement maître de notre image. Dans certains cas, nous sommes classés malgré nous dans des catégories que nous rejetons et qui visent à nous présenter comme

---

<sup>24</sup> Les multiculturalistes canadiens tels que Taylor et Kymlicka soutiennent que c'est au contraire la non-reconnaissance qui engendrerait ce type de phénomène, par exemple le renforcement du mouvement séparatiste québécois. Néanmoins, je pense que c'est disqualifier ces revendications que de les associer à une forme d'extrémisme. Si les politiques multiculturelles visent à combler certaines attentes, on peut se demander si elles suffisent et si ces mesures ne compromettent pas certains principes afin de maintenir une situation, en l'occurrence l'unité du Canada.

différents. Pour être autonome, il convient donc aussi de se réapproprier son identité et de se libérer des classifications qui tendent à créer des lignes de démarcation entre les individus.

### **2.2.2. Se défaire des constructions sociales d'identités imposées**

Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart opposent l'approche marxiste à l'individualisme méthodologique en affirmant que « les premiers insistent sur les logiques de domination qui contraignent les individus faisant partie des groupes dominés à assumer de gré ou de force une identité imposée » alors que « les seconds mettent fortement l'accent sur l'aspect optionnel des identités ethniques » (Poutignat et al., 1995, p. 149). Nous avons déjà relevé les réflexions pertinentes concernant le choix identitaire, il convient donc à présent de considérer les arguments de l'approche marxiste.

Même si Sen appuie une grande partie de son argumentation sur la capacité des individus à choisir leur identité, il reconnaît le caractère intersubjectif de la construction identitaire. Il souligne que « [m]ême lorsque nous savons très clairement comment nous souhaitons être perçus, il se peut néanmoins qu'il nous soit difficile de convaincre *les autres* de nous voir comme nous le souhaitons » (Sen, 2007, p. 29). Cela signifie que la manière dont nous avons choisi de nous définir peut être contredite par l'image que nous renvoient les autres de nous-mêmes. L'identité se construit donc en partie par un choix personnel mais aussi en rapport avec l'autre et sa manière de nous percevoir et de nous définir. Si la capacité d'influencer notre moi par notre volonté a été présentée comme un pouvoir positif, la capacité de l'autre à nous définir peut au contraire s'avérer être une menace pour l'autonomie de l'individu.

L'image que nous renvoient les autres de nous-mêmes peut nous pousser à remettre en cause notre propre manière de nous percevoir. Mais elle peut aussi inciter d'autres à nous voir de la même façon malgré nos efforts pour être perçus comme nous le souhaitons. En anthropologie, l'approche marxiste dénonce le fait que la contrainte s'exerçant sur les individus en matière d'identité est minimisée. Elle s'oppose notamment à l'affirmation de Fredrik Barth qui soutient que « Si [les membres d'un groupe ethnique] disent qu'ils sont des A en contraste avec une autre catégorie B du même ordre, cela signifie qu'ils entendent être traités comme des A et voir leur conduite interprétée et jugée en tant que A et non en tant que B » (Poutignat et al., 1995, p. 147) même si les comportements des deux catégories ne se distinguent pas manifestement. On pourrait retourner le raisonnement de Barth en affirmant que si les membres d'un groupe ethnique disent qu'ils sont des A en contraste avec une autre catégorie B du même ordre, cela signifie qu'ils entendent traiter les B comme des B et voir la conduite des B interprétée et jugée en tant que B et non en tant que A.

Poutignat et Streiff-Fenart présentent ce que les chercheurs sur l'ethnicité d'aujourd'hui considèrent comme un acquis. Un des consensus concerne le caractère relationnel des identités ethniques. Les identités ethniques ne renvoient pas à des réalités objectives mais s'inscrivent dans un processus d'inclusion et d'exclusion. Les théories interactionnistes insistent particulièrement sur cette lecture. Elles soutiennent que « [ce] n'est [...] pas la différence culturelle qui est source d'ethnicité, mais la communication culturelle qui permet de tracer des frontières entre les groupes à travers des symboles compréhensibles à la fois par les *insiders* et les *outsiders* » (Poutignat et al., 1995, p. 135). La théorie de Banton soutient que les différences culturelles et raciales sont utilisées dans cette logique (Poutignat et al., 1995, pp. 110-111). L'argumentation des anthropologues sur l'identité ethnique peut être élargie à une réflexion sur l'identité en général.

Foucault développe une idée similaire lorsqu'il montre comment les individus se constituent indirectement par l'exclusion des autres (Digeser, 1995, p. 200). Dans ses différents textes sur la prison, la folie et la déviance en général, Foucault explique que la marginalisation de certains individus façonne la manière dont la société se définit et délimite ce qu'elle considère comme la norme.

On peut légitimement se demander en quoi ce processus d'inclusion et d'exclusion est contestable, parce qu'il apparaît à bien des égards comme inévitable. En effet, si certaines caractéristiques nous font ressentir un lien privilégié envers des individus avec lesquels nous les partageons, nous excluons inmanquablement de notre catégorie tous ceux qui ne possèdent pas ces mêmes traits. L'approche cognitive montre en effet que « l'émergence d'une catégorie fait également surgir les catégories associées » (Poutignat et al., 1995, p. 128).

Le premier point qui peut être critiqué est le fait que celui qui est alors qualifié d'« autre » n'admet pas forcément la délimitation des frontières qui ont été tracées. La catégorisation et la hiérarchisation des races par l'Allemagne nazie manifestent de manière extrême le caractère arbitraire et construit que peuvent avoir ces frontières. Stanford Lyman et William Douglass soulignent que malgré la propagande nazie sur l'image « du juif », le port de l'étoile jaune a dû être imposé justement parce que rien ne permettait de distinguer un juif d'un non-juif (Poutignat et al., 1995, p. 164). La proximité des juifs allemands par rapport à leurs compatriotes sur beaucoup de critères (la langue, la couleur de peau, la culture, etc.) rend les frontières tracées par le Troisième Reich d'autant plus ignobles qu'elles sont clairement infondées (Poutignat et al., 1995, p. 184). Sans être aussi évident, ce constat reste le même dans de nombreux autres cas.

La création délibérée de catégories différentes est le deuxième point critiquable. Ceci est indiscutablement le cas dans l'exemple de la catégorisation

des aryens et des juifs. Mais de manière plus générale, la création de catégories peut parfois viser des objectifs fortement contestables. Comme nous avons vu précédemment, l'existence des ethnicités s'explique en partie par la recherche d'intérêts. Dans certains cas, l'émergence de catégories identitaires trouve son origine dans la tentative d'asseoir un rapport de domination d'un groupe de personnes par rapport à un autre. Everett Cherrington Hughes et Helen MacGill Hughes (1952) ont montré que « dans les situations de domination, l'imposition d'un label par le groupe dominant a un véritable pouvoir performatif : le fait de nommer a le pouvoir de faire exister dans la réalité une collectivité d'individus en dépit de ce que les individus ainsi nommés pensent de leur appartenance à une telle collectivité » (Poutignat et al., 1995, p. 159). Cette nomination est courante pour englober des immigrants provenant des mêmes régions et considérés comme appartenant à la même « race » comme c'est le cas des Maghrébins en France ou des *South Asians* en Grande-Bretagne. Le fait de désigner par le même terme ces immigrés de pays différents, entre lesquels ils existent quelques fois même des tensions ou des conflits, fait parfois naître des solidarités à cause du traitement particulier qui leur est fait dans le pays d'accueil.

La création de catégories à des fins d'exclusion plus ou moins explicites traduit un rapport de domination fort. En effet, la capacité de définir qui est l'individu, comment il est perçu par les autres, et même comment il peut finir par se percevoir lui-même, représente un pouvoir de violence sur l'autre. Définir l'autre sans que celui-ci puisse contester cette définition est une forme de réification. Celui qui détient l'identité de l'autre entre ses mains a le pouvoir de nier son existence comme sujet. La liberté et la dignité du sujet viendraient de sa capacité à décider par lui-même qui il est malgré la violence réificatrice de l'autre. Jean-Jacques Bernard fait preuve d'une telle force de volonté dans *Le Camp de la mort lente* (1944, p. 226), affirmant : « Non, trois mois de torture physique et

morale avaient bien pu me conduire aux portes de la mort, mais n'avaient pas réussi à me faire une âme juive ». Il insiste sur son identification avec la nation française au-delà de toute autre étiquette identitaire.

Cependant, il y a certainement peu de situations comparables à celle des juifs en Allemagne nazie qui ne pouvaient aucunement (ou presque) contester l'identité qui leur était imposée. La plupart du temps, l'identité se forme dans une dialectique de ses définitions exogène et endogène. La première provient de la manière dont les autres nous qualifient alors que la seconde dépend de notre propre manière de nous concevoir. Ainsi, « [p]lus la domination est forte (le pôle maximum étant la situation de l'esclavage), plus les gens auxquels s'applique l'exo-définition sont contraints de la reprendre à leur compte » (Poutignat et al., 1995, p. 159). Les dominés sont néanmoins capables dans certains cas de transformer l'identité que le dominant leur a imposé. Ce processus appelé le « labelling ethnique » consiste à essayer de redéfinir le sens de la nomination, parfois à connotation négative, appliquée sans consultation des individus concernés (Poutignat et al., 1995, p. 162).

Les multiculturalistes seraient d'accord sur beaucoup des observations faites, en particulier sur l'imposition d'identités par des catégories dominantes. Ces constats font écho à l'affirmation de Taylor selon laquelle « la projection d'une image inférieure ou dépréciative peut effectivement déformer et opprimer à un point tel que l'image soit intériorisée » (Taylor & Gutmann, 1994, p. 55). Il note même que « self-depreciating images are seen as inculcated by others who benefit from the structures of domination in which subject groups are encased » (Taylor, 1982, p. 133). Néanmoins, on peut se demander si la critique de Taylor s'attaque principalement au fait que l'image est erronée ou au fait qu'elle est négative. Serait-il pour lui plus acceptable de renvoyer une image négative mais réelle plutôt qu'une image positive et erronée ? Il me semble qu'on se trompe en

se focalisant sur l'aspect négatif. En effet, imposer une image positive à quelqu'un peut être tout aussi oppressant. Des parents peuvent par exemple avoir une vision de l'avenir de leur enfant qui ne correspond pas à l'idée qu'il s'en fait. En projetant sur lui leur vision de ce qu'il doit être et devenir, il se peut qu'ils exercent une forme de violence à son encontre. L'image de leur enfant peut être méliorative, voire même idéalisée, il n'en demeure pas moins que sa projection sur lui peut être vécue comme une forme de violence similaire à celle dénoncée par les multiculturalistes.

De plus, Taylor estime que lorsqu'un groupe souffrant d'une forme d'oppression identitaire demande une reconnaissance politique, il est nécessaire d'entamer un dialogue et dans certains cas, d'accorder cette reconnaissance. Néanmoins, je suis en désaccord avec cette position pour deux raisons principales. D'abord, je remets en question la croyance dans la possibilité de corriger une image erronée par une politique de la reconnaissance. Je pense en effet qu'imposer une identité péjorative à un groupe ne s'apparente en rien à l'ignorance délibérée des identités particulières au sein d'un pays. Ensuite, je me méfie de toute action étatique visant à qualifier l'identité d'un groupe ou d'un autre, même si ces mesures sont attendues. Je pense que l'État doit se garder d'intervenir dans toute la mesure du possible dans ces domaines, notamment parce que les groupes et identités évoluent alors que l'action étatique opère à mon avis trop lentement pour répondre à ces changements, contribuant ainsi à rigidifier les frontières entre les différentes identités. Taylor contesterait cette position en affirmant que la non-intervention de l'État n'a pas un effet neutre. Je ne nie pas qu'éviter de se prononcer sur l'identité influe sur l'existence d'un groupe. Je pense cependant que les outils de l'action politique ne sont pas appropriés pour répondre aux enjeux de l'identité et que les mesures étatiques présentent même des risques pour l'autonomie individuelle et collective.



L'individu doit donc apparemment tenter d'imposer aux autres sa manière de se définir pour être le maître de ce qu'il veut être et devenir. Il doit pouvoir prendre le contrôle de son identité. Lorsque l'équilibre des forces est en sa défaveur, il doit agir pour redéfinir la signification de la catégorie où il a été relégué malgré lui. Il est probablement illusoire de penser qu'on peut effacer les frontières. Néanmoins, pour combattre les effets parfois néfastes de leur existence, il me semble nécessaire de rendre les lignes de démarcation entre les catégories le plus souple possible. Ceci implique de rendre les frontières perméables aux entrées et sorties des individus, de pouvoir modifier le tracé des lignes, et de considérer les catégories comme des groupes en mouvement. La question est donc de savoir si les politiques multiculturelles permettent de rendre les frontières plus souples ou au contraire plus rigides. Comme expliqué plus tôt, en mettant en place des lois qui tiennent compte de catégories existant dans une situation donnée, le multiculturalisme tend à maintenir une forme de statu quo. En ce sens, ce courant contribue à rendre les catégories et frontières rigides dans les faits ou les esprits.

### **2.3. Conclusion**

Dans ce chapitre, l'étude d'autres auteurs que Kymlicka et Taylor a permis de traiter de l'identité à travers des perspectives différentes et d'aborder des questions nouvelles. Quelques-uns de leurs raisonnements auraient pu être menés par des multiculturalistes, mais les auteurs étudiés amènent la réflexion sur l'identité dans d'autres directions pertinentes. Nous avons vu que l'identité est complexe et plurielle, ce qui signifie aussi que différents critères de définition de l'identité peuvent être retenus par l'individu. Même si les multiculturalistes admettent une pluralité des sources du moi et qu'ils traitent de la culture parce que les enjeux identitaires se posent surtout en ces termes là, j'ai estimé nécessaire d'insister sur le fait que d'autres critères peuvent forger l'identité d'une personne

de manière essentielle. A mon avis, la focalisation des politiques multiculturelles sur un seul critère d'appartenance, en l'occurrence la culture, donne à celle-ci trop d'importance par rapport à la réalité et ce qui pourrait être. Cette pluralité implique aussi un éventail de possibilités offertes à chaque individu, parmi lesquelles il peut choisir. Si l'autonomie signifie se donner ses propres lois alors choisir qui l'on est et définir ce qui nous est essentiel fait partie du processus d'autonomisation. Le lien privilégié entre l'individu et sa culture que décrivent Taylor et Kymlicka comporte un aspect assez déterministe qui est contestable. Il l'est d'autant plus qu'ignorer nos possibilités et notre capacité à nous inventer une identité propre peut effectivement nous amener à nous conformer à l'identité qui s'impose à nous au premier abord.

Les conceptions sont aussi ouvertes parce qu'elles appellent à voir le semblable au-delà des particularismes. Les arguments développés incitent à ne pas se focaliser sur des différences pour pouvoir mieux vivre ensemble, s'identifier à l'autre et éviter les tensions. En définitive, l'analyse démontre que les frontières sont et doivent être ouvertes. Les études anthropologiques révèlent que les catégories sont des constructions sociales intersubjectives. Dans certains cas, elles peuvent traduire des rapports de domination où la définition de l'identité de l'autre sert à asseoir une position de pouvoir. Les effets parfois néfastes de l'existence de frontières rigides me poussent à conclure sur la nécessité de rendre plus souples les lignes qui séparent les différentes catégories. Ainsi, les individus seront plus libres de se redéfinir selon leur volonté et les groupes eux-mêmes auront davantage de latitude de changement. Par ailleurs, lorsqu'un individu est victime de l'imposition d'une identité qui ne lui correspond pas, la redéfinition du sens de sa catégorie imposée lui permettra de reprendre le contrôle sur ce qu'il est.

Mais outre les critiques que l'on peut faire de la conception des multiculturalistes et au-delà des réflexions des auteurs cités dans ce chapitre, ne

pourrions-nous pas développer une conception de la formation identitaire plus radicale qui remettrait en cause notre manière de concevoir l'individu et l'identité. A cet effet, nous verrons dans le troisième et dernier chapitre si la figure de l'individu le plus autonome ne serait pas le sujet libre de tout ancrage et qui rejetterait toute frontière ou catégorisation fixe.



## **Chapitre 3.**

### **L'individu sans ancrage, sujet autonome par excellence ?**

Au point où nous sommes, il apparaît que la notion d'identité et sa formation peuvent être comprises de manière plus ouverte. La question est donc de savoir jusqu'à quel point l'identité d'un individu peut être flexible. Autrement dit, à partir de quand les changements dans la vie d'un individu et la souplesse dans sa manière de se définir ne permettent plus d'affirmer l'existence d'une identité en tant que telle ? Les développements antérieurs conduisent également à nous interroger sur le lien entre construction identitaire et autonomie. Comment la formation identitaire d'un individu soutient ou fait obstacle à son parcours vers l'autonomie ?

Pour aborder ces questions, nous envisagerons l'hypothèse selon laquelle le sujet sans ancrage serait la figure par excellence de l'individu autonome. Il ne s'agit pas d'affirmer que le sujet autonome est la seule figure d'individu acceptable ou même souhaitable. On ne peut pas « forcer » quelqu'un à devenir autonome, on ne peut qu'offrir des conditions favorables à cet objectif. Néanmoins, j'ai pris comme postulat de base pour ce mémoire que l'autonomie est le but principal recherché par l'État et l'individu. Cette réflexion nous conduira à la conclusion de notre définition de l'identité. Elle nous amènera aussi à déterminer les conditions nécessaires pour que l'individu puisse se construire et aller vers plus d'autonomie. Une partie du développement sera axée sur une autre manière de considérer la violence et son rapport avec l'identité.

Avant de pouvoir tester l'hypothèse de ce chapitre, nous devons d'abord définir ce que l'on entend par l'expression de sujet autonome. Ceci nous conduira

à replacer la quête de l'autonomie dans une conception plus large de la liberté. Il nous faudra par la suite expliciter ce qui caractérise l'individu sans ancrage et déterminer en quoi son existence est enviable ou pas. Pour cela, nous nous appuierons sur l'exemple du protagoniste de *L'homme sans qualités* de Robert Musil. Enfin, nous conclurons sur le rôle important du doute dans le processus d'autonomisation. Cette sous-partie terminera la critique des politiques multiculturelles et suggèrera quelles mesures pourraient favoriser les effets positifs du doute pour la construction d'une vie autonome.

### **3.1. Qu'est-ce qu'un sujet autonome ?**

#### **3.1.1. Différentes conceptions de la liberté**

Jusqu'ici, nous avons pris pour postulat de base que les sociétés visent l'autonomie des individus. Il est clair que l'autonomie n'est pas forcément considérée comme le principal objectif à atteindre. D'autres valeurs peuvent être mises en avant comme l'égalité ou la justice sociale. L'autonomie ne correspond même qu'à une conception de la liberté. Sans développer davantage une justification de l'objectif de liberté, entendu au sens large, je discuterai d'abord de la pertinence de retenir le concept d'autonomie plutôt que d'autres manières d'envisager la liberté.

Tout en reconnaissant ses limites, Isaiah Berlin a offert une typologie des concepts de liberté dans son essai « Two Concepts of Liberty » (Berlin, 1969) où il distingue la liberté négative de la liberté positive (qui correspond à peu près à la distinction de Benjamin Constant entre la liberté des Anciens et la liberté des Modernes). La première notion est définie de manière négative et renvoie à l'absence d'entraves extérieures. La seconde implique une forme d'autogouvernement collectif. Dans « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la

liberté négative ? », Taylor souligne que la première insiste sur l'idée de « possibilité » (qu'il critique) alors que la deuxième implique une notion d'« accomplissement » (Taylor, 1999). Les néo-républicains comme Quentin Skinner et Philip Pettit<sup>25</sup> ont également critiqué la défense de la notion de liberté négative de Berlin en faveur d'une conception républicaine de la liberté (Drolet, 2001). Celle-ci s'appuie sur un principe de liberté comme non-domination ou, selon les termes de Pettit, comme l'« absence de possibilité d'interférences arbitraires » (Pettit, 2004).

On peut aussi classer les conceptions de la liberté selon différentes catégories de libéralismes : celle défendue par des philosophes neutralistes tels que Rawls, celle défendue par des philosophes de la diversité tels que Kymlicka et celle défendue par des tenants du pluralisme des valeurs. Par souci de synthèse, je ne développerai que la deuxième version du libéralisme<sup>26</sup>. Celle-ci soutient une vision de la liberté comme autonomie. Ce concept a d'abord été étudié par des philosophes des Lumières comme Emmanuel Kant, avant que des philosophes comme Kymlicka et Joseph Raz ne développent leur théorie d'un idéal de liberté en rapport avec la vie dans une société diverse.

Habituellement, l'autonomie se définit comme la capacité à se doter de ses propres lois. Dans la vision kantienne, elle est étroitement liée à la raison et à la morale. L'individu est capable de vivre selon ses propres règles parce qu'il est doué de raison. Le processus d'autonomisation est donc un acte de raison. Or, Kant soutient qu'une décision ne peut être raisonnable si elle n'est pas morale. Donc, l'autonomie implique forcément de vivre selon une certaine morale<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Pour en savoir plus sur les conceptions de la liberté des néo-républicains, voir (Pettit, 2004) et (Skinner, 2003).

<sup>26</sup> Pour une présentation de ces trois types de libéralisme voir l'article de Charles Blattberg (2011).

<sup>27</sup> Il faut cependant noter que si nous avons insisté dans notre argumentation sur l'importance de la notion de choix pour l'autonomie, ce n'est pas le cas de Kant, qui ne pose pas la question en ces termes.

Kymlicka et Raz traitent d'un autre aspect de l'autonomie. Ils insistent sur la nécessité d'avoir accès à différentes possibilités. Pour ces deux penseurs, la diversité est une chance pour la société en ce qu'elle offre un éventail de choix à chacun. Il convient donc de permettre à cette pluralité de s'exprimer pour que sa présence dans la société soit effectivement utile. En ce sens, l'autonomie serait favorisée par la promotion de la diversité. Cette conception très pragmatique instrumentalise d'une certaine manière la diversité pour atteindre les objectifs du libéralisme.

### **3.1.2. Discussion sur l'autonomie**

Je partage la critique des néo-républicains et de Taylor sur la liberté négative. A mon sens, ce concept est trop pauvre et se trompe de priorité. La liberté n'est réellement liberté que si l'individu a la capacité effective de se réaliser dans une existence réglée par ses propres lois. Supprimer les entraves extérieures ne suffit donc pas. Le concept d'autonomie me paraît le meilleur dans la mesure où il prend en considération des aspects dont les autres conceptions ne tiennent pas compte. A première vue, il peut sembler trop centré sur l'intérieur de l'individu, mais l'autonomie peut comporter une dimension intersubjective. Vincent Descombes souligne en effet que l'individu ne se donne pas de règles indépendamment de toute considération et influence du contexte social (Descombes, 2004). Sa définition de l'autonomie, marquée par les travaux de Ludwig Wittgenstein, est compatible avec les perspectives de Kymlicka et Taylor, quoique ce dernier ait une conception de la liberté comme authenticité.

Le sujet libre peut être compris comme un individu n'ayant pas de contraintes extérieures. Cependant, le concept de sujet autonome renvoie à l'idée de capacité de vivre selon ses propres règles et implique la possibilité de choisir entre différentes lois. On peut débattre sur la façon dont l'individu se dote lui-



même de lois et sur ce qui peut être considéré comme un choix libre. L'« autonomie relationnelle » de Descombes peut-elle être considérée comme une autonomie réelle si les règles que l'individu s'impose sont des règles sociales ? J'avancerais l'opinion que sa lecture n'est pas forcément contradictoire avec la notion d'autonomie en général mais qu'elle doit répondre à certaines conditions que je développerai plus tard. Dans la critique de la liberté négative hobbesienne faite par Taylor, il pose la question de savoir si un sujet peut se tromper sur ce qui est bon pour lui et si un autre individu pourrait en juger mieux que lui. Cette question vaut aussi pour l'autonomie. Quelqu'un d'autre peut-il savoir mieux que le sujet lui-même quelles lois sont bonnes pour lui, et donc les déterminer à sa place ?

Selon moi, le sujet peut effectivement se tromper sur ce qui est bon pour lui, sur son identité et sur ce qu'il veut réellement. D'abord, si l'homme est effectivement capable de raison, il est capable de ne pas se servir de sa raison. Ensuite, je ne crois pas à la toute-puissance de la raison, dans le sens où la capacité de l'homme à raisonner peut être faillible. Néanmoins, je ne soutiendrais pas que quelqu'un d'autre puisse déterminer ses règles en place. Le rôle de l'État ne devrait pas être de dire ce qui est bien ou pas mais plutôt de créer une structure qui puisse limiter les conséquences négatives que l'erreur de jugement de l'individu peut avoir sur lui-même et les autres. L'individu doit pouvoir se tromper, prendre conscience de ses erreurs et revoir ses choix. Dans tous les cas, l'autonomie, comme la liberté, doit être pensée comme un idéal à atteindre plutôt qu'un état figé une fois pour toutes. Un sujet n'est jamais autonome à proprement parler mais en recherche d'autonomie. En ce sens, une construction identitaire autonome implique de tenter de se donner les règles morales auxquelles on adhère personnellement et sans contrainte. Ceci sous-entend que des erreurs sont possibles et que des changements peuvent donc être nécessaires.

Nous avons vu que différents objectifs peuvent être visés par nos sociétés. La recherche de l'autonomie peut être périlleuse parce que le sujet peut se tromper dans ses choix. La construction de l'identité de manière autonome est donc traversée de changements, j'irais même jusqu'à affirmer qu'elle doit nécessairement l'être. J'aborderai dans la prochaine sous-partie la question du sujet sans ancrage et tenterai d'évaluer dans quelle mesure cette figure est un modèle souhaitable compte tenu de notre quête de l'autonomie.

### **3.2. Le sujet sans ancrage, une figure contestée**

J'emprunte l'expression de « sujet sans ancrage » à Michel Wieviorka dans *La reconnaissance dans tous ses états* (Seymour & Bhargava, 2009, p. 130). Cette figure renvoie à des « individus cherchant à échapper à toute assignation identitaire » (Seymour & Bhargava, 2009). Le sujet sans ancrage s'apparente à bien des égards au personnage d'Ulrich dans le roman inachevé de Robert Musil, *L'homme sans qualités* (Musil & Cometti, 2004). En effet, celui-ci apparaît comme un être désengagé des devoirs et des normes morales héritées de la société, notamment la morale de l'honneur et du devoir chère à son père. Walter, le mari de son amie d'enfance, le qualifie d'« homme sans qualités » parce que pour lui « rien n'est stable. Tout est susceptible de changement, tout n'est qu'élément d'un ensemble, ou d'innombrables ensembles, eux-mêmes faisant probablement partie d'un super-ensemble dont cependant il ne sait rien » (Musil & Cometti, 2004, p. 103). Son parcours professionnel instable en est la démonstration la plus flagrante. Il exerce d'abord une profession guerrière, puis technique, et enfin intellectuelle. Ce personnage a suscité différentes réactions au sein du roman même, mais aussi de la part d'intellectuels. Il s'agit de savoir si la situation d'Ulrich est à envier ou à redouter.

### **3.2.1. L'absence d'ancrage, synonyme d'aliénation ?**

Un nombre considérable d'analyses présentent l'homme sans qualités comme un être profondément aliéné par son environnement, son milieu et son époque. Le concept d'aliénation est certainement ambigu et renvoie à des réalités très différentes selon les interprétations. Il peut être considéré positivement comme dans l'aliénation contractuelle de Rousseau ou de manière péjorative comme dans la tradition marxiste. La conception qui semble la plus appropriée dans le cas présent est celle de Hegel. L'aliénation désignerait « une déperdition de l'homme, par le moyen d'un dessaisissement d'être ». Elle serait le processus par lequel l'individu devient « étranger à lui-même » (Ricœur).

Selon cette définition, affirmer que le personnage de Musil traduit une forme d'aliénation signifie donc qu'il serait dépossédé de son être. La malléabilité d'Ulrich face à son environnement témoignerait du malaise issu de la modernité, en particulier des méfaits de la vie urbaine moderne. L'existence dans ce milieu contraindrait dès le départ à un formatage et serait la cause d'une perte d'individualité (Jonsson, 1996). Le récit se situe à quelques mois du début de la Première guerre mondiale et décrit une société autrichienne, et plus généralement européenne, dans une période de mutations et de bouleversements profonds, aussi bien au niveau économique que social et moral. C'est précisément cette période de transition et d'incertitude qui est en cause et serait à l'origine du caractère changeant de l'identité d'Ulrich ainsi que d'autres de ses contemporains.

La lecture de ce roman peut effectivement soulever des critiques à l'encontre du personnage principal. Le refus de toute étiquette identitaire est, semble-t-il, accompagné dans le cas d'Ulrich d'un refus de toute adhésion quelle qu'elle soit. Ainsi, sa cousine Diotime fait remarquer qu'il se pose invariablement en critique (Musil & Cometti, 2004, p. 628). L'homme sans qualités serait donc un

sujet incapable de prendre position, une condition pourtant nécessaire à la construction d'une identité. L'aliénation suppose aussi une dimension d'acceptation illusoire d'un comportement, d'un caractère ou d'une pensée comme une expression de soi-même. L'amorphisme de l'homme mis en exergue dans le roman de Musil renvoie à cette même idée : « la plupart des hommes ne s'en aperçoivent pas ; ils adoptent l'homme qui est venu à eux, dont la vie s'est acclimatée en eux, les événements de sa vie leur semblent désormais l'expression de leurs qualités, son destin est leur mérite ou leur malchance. » (2004, p. 189).

Le narrateur met clairement en évidence le caractère pathologique d'Ulrich lorsqu'il affirme qu'il est « un homme que quelque chose contraint à vivre contre lui-même, alors même qu'il paraît se dérober à toute contrainte » (2004, p. 215). Le sujet aliéné a l'impression d'être libre et autonome alors qu'en réalité il est soumis à l'influence d'autres individus ou d'un système. Son illusion de liberté l'éloigne d'autant plus de cet idéal qu'il n'est même pas conscient de sa situation réelle. Dans une certaine mesure, on peut voir dans Ulrich l'incarnation de l'individu sans références que Taylor désigne comme pathologique, même si les pensées de Taylor et de Musil se rejoignent sur de nombreux autres points<sup>28</sup>. Son cadre moral semble en effet indéterminé. Ses agissements à caractère incestueux avec sa sœur en témoignent clairement. Dans le roman, son existence n'est pas tant un parcours vers un objectif qu'une série d'expérimentations. Le refus, ou l'incapacité, de clairement affirmer la distinction entre le bien et le mal est également manifeste. Ceci se voit dans la fascination d'Ulrich pour le criminel Moosbrugger mais aussi dans son aveu à sa sœur qu'il vit sans accorder le statut de réalité solide à un cadre moral fixe.

---

<sup>28</sup> Pour une analyse comparée de leurs pensées sur la modernité, voir l'article « Musil, Taylor et le malaise de la modernité » de Jacques Bouveresse (Laforest & Lara, 1998, pp. 231-262)

Le sujet sans ancrage ou l'homme sans qualité apparaît indécis, perdu dans un espace moral en mutation, ou sans espace moral du tout, incapable de rester le même à mesure que change le milieu dans lequel il vit et finalement, dénué d'une identité qu'il puisse se reconnaître à lui-même et faire reconnaître aux autres. Pourtant, un des personnages centraux du roman, Arnheim, est amené à réfléchir sur l'individu à cause de la radicalité de la figure d'Ulrich. Il conclut que « la différence décisive entre eux était qu'il manquait quelque chose à Ulrich. Néanmoins, il y avait chez cet homme, considéré dans son ensemble, quelque chose de frais, de neuf et de libre » (Musil & Cometti, 2004, p. 729). C'est justement cette dimension de liberté de l'homme sans ancrage qui nous intéresse à présent.

### **3.2.2. Le sujet sans ancrage ou l'homme du possible**

Dans « Neither Inside nor Outside : Subjectivity and the Spaces of Modernity in Robert Musil's « The Man without Qualities » » (1996), Stefan Jonsson souligne que les analyses qui mettent l'accent sur l'aliénation du personnage d'Ulrich s'appuient sur un paradigme expressiviste de la subjectivité. Selon ce courant, le sujet se définit de l'intérieur et trouve « une expression organique dans les actes, la parole, la création artistique et d'autres modes de comportement physiques et psychiques »<sup>29</sup> (Jonsson, 1996, p. 34). L'authenticité d'un individu dépendrait donc de la concordance entre son moi intérieur et son expression (organique) extérieure. Jonsson soutient que *L'homme sans qualités* amène à remettre en cause ce paradigme de la subjectivité. Et en effet, le deuxième tome du roman comporte un passage intitulé « Théorème de l'amorphisme humain ». Jean-Pierre Cometti cite Musil : « Si nous essayons d'abstraire de nous-mêmes ce qui n'est que convention inhérente à l'époque, il reste quelque chose de

---

<sup>29</sup> Traduction libre

tout à fait amorphe » (Cometti, 2001, p. 105). Il souligne que pour l'auteur de *L'homme sans qualités*, l'homme est une substance sans forme et « moralement colloïdale » dont la réalité vient de l'expression extérieure. Le sujet musilien est donc tout le contraire de celui du courant expressiviste. Si nous nous distancions de tout paradigme qui essentialise l'individu et la communauté, nous percevons le personnage d'Ulrich sous un autre jour. Un sujet aliéné dans son être intérieur ne peut pas exister dans l'univers musilien puisque l'homme n'a pas de substance en tant que telle. Mais si le personnage principal du roman de Musil n'est pas un être aliéné, peut-on pour autant prétendre que l'homme sans qualités ou le sujet sans ancrage incarnent l'autonomie de manière exemplaire ?

Comme Musil et les généalogistes tels que Foucault, je soutiendrais que l'homme n'a pas de moi authentique et qu'il n'y a pas de vérité intérieure à découvrir ou à développer, dans le cas de Taylor, et à laquelle il doit donner vie. Il me semble que cette croyance dans ce moi véritable est une illusion pour conjurer l'angoisse d'avancer pas à pas dans l'existence sans savoir si nous allons dans la bonne direction. Avec la conception de l'authenticité, on peut se poser des questions sur comment être authentique mais il existe une vérité, ce qui est à mon avis moins angoissant que la thèse de l'individu sans substance. Rien ne permet de déterminer si effectivement il n'y a pas de moi authentique comme je le crois. Mais soutenir cette hypothèse est à mon avis plus prudent que de défendre la position inverse. Rechercher la liberté comme authenticité alors qu'il n'existe pas de moi authentique peut conduire à l'opposé de la liberté comme autonomie. En revanche, il me semble que ne pas croire en l'existence d'un moi substantiel et rechercher la liberté comme autonomie n'est pas incompatible avec l'autre conception même si cette option rend sans doute la tâche plus difficile.

En adoptant une autre perspective, Ulrich apparaît comme un individu particulièrement libre. Le narrateur souligne en effet :

Que pourrait-il donc faire de mieux que de garder sa liberté à l'égard du monde, dans le bon sens du terme, comme un savant sait rester libre à l'égard des faits qui voudraient l'induire à croire trop précipitamment en eux ? C'est pourquoi il hésite à devenir quelque chose ; un caractère, une profession, un mode de vie défini, ce sont là des représentations où perce déjà le squelette qui sera tout ce qui restera de lui pour finir. Il cherche à se comprendre autrement [...] il a l'impression d'être un pas, libre d'aller dans toutes les directions, mais qui va toujours d'un point d'équilibre au suivant, et toujours en avançant.» (Musil & Cometti, 2004, pp. 343-344 ).

Cometti met en avant l'opposition entre l'homme copie et l'homme potentiel (Cometti, 2001, pp. 149-154). Le premier vit dans la réalité, selon un cadre moral fixe et la situation existante réelle. Le second en revanche mène son existence non pas dans le réel mais dans « le sens du possible » qui peut être défini comme « la faculté de penser tout ce qui pourrait être « aussi bien », et ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas » (Musil & Cometti, 2004, p. 40). L'homme sans qualités a donc pu être mis en question pour son caractère manifestement perdu et son existence instable, probablement les signes d'une forme d'aliénation. Cependant, d'un autre point de vue, il se montre capable d'une grande liberté d'esprit.

C'est précisément cette caractéristique d'Ulrich qui incite à faire un parallèle entre lui et l'esprit libre décrit dans la préface d'*Humain, trop humain* de Friedrich Nietzsche (1988). Celui-ci oppose l'esprit libre à l'esprit serf ; le premier nécessitant un « grand coup de partie » pour se libérer de la condition du second. Ainsi, il affirme :

On peut s'attendre à ce qu'un esprit dans lequel le type d' « esprit libre » doit un jour devenir mûr et savoureux jusqu'à la perfection ait eu son aventure décisive dans un grand coup de partie, et qu'auparavant il n'en ait été que davantage un esprit serf, qui pour toujours semblait enchaîné à son coin et à son pilier (Nietzsche, 1988, p. 8).

Dans le cas de l'homme sans qualités, comme l'esprit libre, l'individu vit et pense sa vie comme une expérience. En ce sens, son existence est un acte de création plus que la quête d'un moi authentique. Il se place dans différentes perspectives pour revoir ses valeurs. Nietzsche décrit le processus pour devenir un esprit libre comme « une violente et dangereuse curiosité vers un monde non découvert [qui] flambe et flamboie dans tous ses sens » mais ce processus apparaît comme nécessaire pour pouvoir être maître de sa propre vie. En effet, il affirme que la dureté, la méfiance et même la haine envers ses propres vertus étaient inévitables pour qu'il devienne « maître de [soi], maître aussi de [ses] propres vertus. Auparavant *elles* étaient [ses] maîtresses » (Nietzsche, 1988, p. 14).

On peut faire un autre parallèle entre cet esprit libre nietzschéen et l'individu pathologique sans cadre de références de Taylor. Tous les deux considèrent l'expérience comme dangereuse, douloureuse et malade. Nietzsche affirme même que cette maladie peut détruire l'homme. L'absence de ligne directrice et le sentiment d'être perdu est mis en évidence. Cet état est présenté comme une situation de solitude et de vide, assimilable à un parcours du désert par Nietzsche. Le grand coup de partie conduit effectivement à un isolement parce que le sujet est amené à s'éloigner de plus en plus des autres et de son mode d'existence passé dans son parcours de domination sur lui-même. Malgré la violence, la douleur, la solitude et, en définitive, les risques encourus lors du passage d'un esprit serf à un esprit libre, Nietzsche estime que suivre ce processus est un devoir et, une fois accompli, devient un droit.

Finalement, on peut résumer cette pensée de Nietzsche par l'affirmation suivante :

[d]e cet isolement maladif, du désert de ces années d'essais, la route est encore longue jusqu'à cette immense sécurité et santé débordante, qui ne peut se passer de la maladie même, comme



moyen et hameçon de connaissance, jusqu'à cette liberté mûrie de l'esprit, qui est aussi domination sur soi-même et discipline du cœur, et qui permet l'accès à des façons de penser multiples et opposées (Nietzsche, 1988, p. 11).

L'esprit libre, l'homme sans qualités ou le sujet sans ancrage, correspondent à un être dans un état assimilable, dans une certaine mesure, à une maladie, cause d'isolement et de douleur, mais à bien des égards nécessaire pour acquérir son autonomie. Elle permet de s'approprier ses vertus<sup>30</sup> personnelles en remettant en question celles que l'on avait auparavant. En effet, ce qui précède et existait de manière stable et constante n'est pas un gage d'authenticité. Cette « maladie » donne aussi une capacité nouvelle de penser librement, en déplaçant l'individu si loin de sa position originelle qu'il se retrouve dans une perspective tout à fait opposée. Cependant, on peut se demander si le prix à payer pour cette autonomie n'est pas trop élevé pour l'individu lui-même et la société en général. De même, cette figure est-elle réaliste ? Si non, est-elle souhaitable comme modèle pour tous ?

### **3.2.3. Une figure trop radicale pour être généralisée**

Le personnage décrit dans le roman de Musil et l'esprit libre présenté par Nietzsche sont certainement des figures d'individus extrêmes dans le sens où ils ont poussé la logique de libération de l'être très loin, peut-être plus loin qu'on ne le souhaiterait. En effet, on peut se demander si ces sujets ne sont pas dans des cas de figures si radicaux que l'on ne peut plus considérer qu'ils sont réellement autonomes, qu'ils ont une identité à part entière et qu'ils sont de bons modèles pour la société.

---

<sup>30</sup> L'importance de ces vertus tient moins au fait qu'elles proviennent d'un choix que parce qu'elles découlent d'une connaissance et d'une adhésion éclairée.

Tout d'abord, on peut s'interroger sur l'impact de ce genre d'individus sur la société. Peut-on envisager une société composée d' « esprits libres » ? Si l'existence d'un tel individu est mouvementée, une société à son image pourrait s'avérer chaotique. Si chacun s'aventurait dans des directions morales opposées avant de pouvoir mener une vie tranquille et sûre, la société ne pourrait plus exister. En effet, le parcours de l'esprit libre est un chemin de solitude. C'est un processus par lequel l'individu s'isole des autres. La généralisation d'un tel cheminement pourrait peut-être même aboutir à l'émergence d'une société anomique, autrement dit à une situation où l'absence de normes détruirait l'ordre social. Si je doute de la possibilité et de la désirabilité de faire de l'esprit libre un modèle à suivre pour tous, je ne pense pas que ce sujet puisse être à l'origine de l'anomie au sens durkheimien. En effet, dans le processus décrit par Nietzsche, le grand coup de partie marque le début d'un long voyage qui n'est cependant pas sans fin. En ce sens, si une forme d'anomie existait, elle ne serait que temporaire<sup>31</sup>. L'analyse de Musil et de Taylor sur la modernité démontre que même quand l'ordre moral est bouleversé, une nouvelle moralité peut en émerger. Le sujet sans ancrage est donc engagé dans un processus de destruction créatrice.

La période d'errance morale de l'individu sans ancrage n'est à mon sens pas une phase où il se comporte de manière immorale mais plutôt amoral. En effet, l'individu ne se livre pas à un travail de destruction des valeurs morales pour les transgresser<sup>32</sup>. L'intention est de les remettre en cause profondément afin de refonder un ordre moral auquel on puisse adhérer pleinement, consciemment et volontairement. Le résultat n'est pas forcément un remplacement de l'ordre moral initial. En ce sens, l'autonomie relationnelle de Descombes est une autonomie

---

<sup>31</sup> Strictement parlant, l'anomie n'est pas un état temporaire selon les analyses de Durkheim dans *Le suicide : étude sociologique* (2002).

<sup>32</sup> Si ces valeurs morales sont détruites, elles n'existent plus et donc, par définition ne peuvent plus être transgressées.

réelle si le sujet a effectué le travail de réflexion nécessaire pour adhérer consciemment à des valeurs sociales. C'est donc davantage la dimension de solitude du processus qui pose problème pour l'existence d'une société de tels individus, plus que l'acte de destruction des vertus existantes.

On peut se demander si l'expérience décrite par Musil et Nietzsche n'exclut pas la possibilité d'une réelle autonomie. En effet, l'autonomie n'a de sens que si l'individu vit parmi d'autres hommes. Un ermite peut naturellement décider de ses propres lois puisqu'il est seul. Cependant, l'autonomie est la capacité à se déterminer soi-même en rapport avec les autres. Le sujet sans ancrage est-il donc assimilable à un ermite ? A mon avis, l'individu musilien se place dans une position d'isolement pour prendre une distance critique vis-à-vis de la société et de lui-même. Cette position lui permet de fonder ses propres vertus en toute connaissance de cause et de construire son identité pour pouvoir les affirmer avec conviction dans la société une fois le travail accompli. Le refus de toute étiquette de l'individu sans ancrage ne découle pas tant d'une incapacité à prendre une position ferme sur quelque chose que la peur de ne pouvoir échapper au sens que les autres donnent à cette catégorie, autrement dit la peur de ne pas être maître de soi-même.

Néanmoins, il ne me paraît pas raisonnable de s'attendre à ce que chacun soit capable de faire ce voyage de l'esprit serf à l'esprit libre de la manière décrite par Nietzsche et de mener une existence comme celle d'Ulrich. Le désir d'appartenance, le besoin de sécurité et la peur de l'inconnu sont des raisons tout à fait valables et compréhensibles pour ne pas s'engager dans la voie décrite précédemment. L'expérience de destruction que s'imposent l'individu sans ancrage, l'homme sans qualité et l'esprit libre est une manière de procéder. Cependant, d'après moi, un individu peut mener son chemin vers l'autonomie au moyen d'une expérience moins violente et risquée. Il lui faudra probablement plus

longtemps pour devenir autonome et il lui restera certainement des idées préconçues et des identités héritées. Néanmoins, il serait illusoire de penser que même par le processus radical décrit par Nietzsche, il soit possible d'atteindre la parfaite maîtrise de son existence. Un tel procédé peut tout au plus permettre d'atteindre une autonomie plus profonde. En somme, le sujet doit repousser ses limites et se faire violence pour réellement se donner ses propres règles. La capacité d'aller plus ou moins loin sera certainement variable selon les individus et la violence ressentie dépendra de la force de chacun à supporter la remise en cause de certitudes. Il serait donc erroné et déraisonnable de prétendre que la figure extrême du sujet sans ancrage puisse être ou devenir une norme.

En résumé, le sujet sans ancrage peut être interprété comme un être aliéné si on se place dans une perspective strictement expressiviste. Cependant, il me semble plus juste de le considérer comme un individu libre parce qu'il ne vit pas dans l'illusion d'être ce qu'un moi intérieur authentique exigerait qu'il soit. Il peut être et devenir ce qu'il veut. Et surtout, il est libre d'esprit parce qu'il est capable de penser au-delà du réel, de penser le possible. Cette existence comme expérience, comme essai, apporte une connaissance qui permet de devenir maître de soi et de créer sa propre morale. En ce sens, elle permet de devenir autonome. L'état d'ignorance initial ne permet pas à l'individu d'adhérer pleinement à ses valeurs morales. Néanmoins, une telle expérience est trop radicale et violente pour être considérée comme un modèle à suivre pour tous. Elle place en effet les sujets dans un état temporaire de solitude et en dehors de l'ordre moral, ce qui peut avoir des conséquences négatives sur l'individu et la société dans son ensemble. Mais du processus destructeur décrit par Nietzsche peut émerger une nouvelle morale refondée avec conviction par des sujets autonomes.

Si l'individu sans ancrage me semble donc le plus à même de devenir autonome, il serait illusoire et déraisonnable d'attendre de chacun qu'il soit un homme sans qualités. Néanmoins, cette figure amène à réfléchir sur les moyens de s'approcher de cet idéal d'autonomie et sur les mesures que l'État pourrait mettre en place pour instaurer les conditions favorables à cet objectif. Ainsi, dans une dernière sous-partie, je tenterai de tirer les conclusions de ces réflexions sur le sujet sans ancrage et les enseignements des chapitres précédents pour présenter les mesures qui seraient nécessaires à une libre construction de l'identité dans un objectif d'autonomie de l'individu.

### **3.3. La possibilité de l'autonomie dans le doute**

Si le chemin vers l'autonomie suivi par les sujets sans ancrages est trop risqué pour être envisagé par tous, la logique inhérente à son type d'existence peut être une source d'inspiration pour concevoir un mode de construction autonome de l'identité pour les autres. Dans la préface d'*Humain, trop humain*, Nietzsche parle de haine et de méfiance à l'égard de ses propres vertus. Sans aller jusqu'à préconiser une haine de sa propre morale, je soutiendrais que la méfiance, ou plutôt le doute, est un sentiment clé pour devenir maître de sa propre vie et pour être plus réceptif dans le dialogue avec l'autre. Avant de présenter différentes manières de (ré)introduire le doute dans la construction identitaire dans une logique similaire au sens du possible de Musil, je ferai un retour sur le lien entre l'État et le concept d'identité tel qu'il est communément entendu. Ceci permettra de remettre en cause la façon dont s'est popularisé ce terme.

#### **3.3.1. Un retour sur le lien entre l'identité et l'État**

Pour comprendre à quel point l'action étatique exerce une influence sur la formation des concepts, il convient de s'intéresser aux origines de l'émergence du

terme d'identité dans le langage courant. Jean-Claude Kaufmann souligne une évolution administrative d'apparence anecdotique, mais qu'il considère, à juste titre, comme une explication essentielle du sens donné au mot « identité » aujourd'hui. Les pays ont selon lui connu un « processus d'accumulation et de centralisation progressive de supports-papier concentrant en quelques signes et enregistrant la mémoire de l' « identité » des personnes » (Kaufmann, 2004, pp. 19-20). Il mentionne les exemples du livret d'ouvrier, des registres paroissiaux et du « carnet anthropométrique d'identité » en France et fait remonter la création officielle de la carte d'identité française à 1940, sous le régime de Vichy. Dès son origine, ce papier servait à prouver que son détenteur était bien celui qu'il prétendait être. Une des motivations principales était de protéger la société des criminels, anarchistes ou de populations perçues comme indésirables telles que les tsiganes et, plus tard, les juifs. C'était un moyen de réguler la société, en particulier compte tenu de la nouvelle mobilité des individus.

Kaufmann note cependant que le terme de « carte d'identité » était erroné et qu'il aurait été plus juste de parler de « carte d'identification » (Kaufmann, 2004, p. 23). En effet, c'était une illusion de croire qu'un papier pouvait retranscrire, avec plus ou moins d'exactitude, l'identité d'un individu. Il souligne :

[i]l était nécessaire d'identifier pour administrer, de réduire la complexité du réel en attribuant une réalité qui se fondait sur quelques éléments enregistrés sur papier. Un des paradoxes de l'identité était déjà tout entier dans ces débuts : en trompant le réel, en filtrant de façon sélective sa propre vérité, elle crée les conditions d'une action efficace. Elle est un mensonge nécessaire (Kaufmann, 2004, p. 18).

Même si un papier ne peut évidemment tout indiquer, en se présentant comme une carte d'identité, il se donne l'apparence de traduire ce qui est essentiel. Kaufmann souligne que

c'est [l'histoire administrative] (et non un mouvement plus intellectuel des idées) qui popularisa le terme « identité » (dans la première moitié du XXe siècle), et l'imposa dans le langage ordinaire. Car c'est elle également qui sournoisement en installa profondément une conception substantialiste et simplificatrice (Kaufmann, 2004, pp. 22-23)

Il est donc nécessaire de prendre conscience du rôle que l'État a joué dans l'émergence de ce concept dans le discours politique et courant. Marcel Gauchet ajoute aussi que « [p]our qu'il y ait identification, il faut qu'il y ait des situations où il y a sens à s'identifier » (Gauchet, 2002, p. 257). Cela signifie que l'identité n'est devenue un enjeu qu'à partir du moment où « elle est devenue incertaine » (Legrand, 1993, p. 282). Taylor soutient la même idée lorsqu'il affirme : « [i]n premodern times, people didn't speak of « identity » and « recognition, » not because people didn't have (what we call) identities or because these didn't depend on recognition, but rather because these were then too unproblematic to be thematized as such » (Taylor, 1991, p. 48). En ce sens, la question de la formation de l'identité se pose forcément dans les sociétés plurielles où le contexte de la naissance d'un individu détermine de moins en moins son avenir, que ce soit son lieu d'habitation, son parcours professionnel ou la culture qu'il adoptera. Elle est un enjeu parce qu'elle ne va plus de soi.

Une des stratégies envisageables serait d'essayer de revenir à une situation où l'identité n'est plus incertaine pour les individus. A mon sens, le modèle multiculturel comme le modèle républicain agissent dans une certaine mesure (et de manière opposée) dans cette logique. Le système d'assimilation vise à réduire la manifestation de la pluralité, de manière à « protéger » l'identité nationale des mutations sociales qui peuvent s'opérer au sein d'une société. Dans les sociétés multiculturelles au contraire, la pluralité est incitée à s'exprimer ouvertement. Cependant, à mon avis, ces politiques régulent tout de même la pluralité et structurent la manière dont celle-ci s'exprime. L'administration joue à cet égard un

rôle significatif. Les formulaires administratifs ou de manière plus générale, les questionnaires qui sont admis dans les sociétés multiculturelles, fournissent une liste de catégories raciales, ethniques ou religieuses auxquelles l'individu peut s'identifier. Même si l'objectif n'est pas d'uniformiser les différentes catégories, cela contribue dans les faits à créer des groupes identitaires qui ne correspondent pas à une réalité objective.

Dans son article sur la « naissance et déclin du débat sur le multiculturalisme » (Seymour & Bhargava, 2009, pp. 103-132), Wieviorka met en évidence la manière dont différentes catégories d'individus perçoivent les politiques multiculturelles. Nous avons vu que l'individu qu'il qualifie de sujet sans ancrage peut être considéré comme une personne dont la volonté d'autonomie est si forte qu'elle peut mettre sa sécurité et sa propre vie en danger. Selon Wieviorka, le sujet sans ancrage

a besoin en tant que tel, pour s'exprimer et se construire, de conditions politiques assurant sa liberté, au plus loin de toute appartenance identitaire qui risquerait de le happer et de lui rendre difficile la maîtrise de son expérience personnelle. Le multiculturalisme est pour lui un obstacle ou un frein, car il favorise les groupes constitués et les individus qui en relèvent et n'apporte rien aux individus isolés (Seymour & Bhargava, 2009, p. 131).

En ce sens, les politiques multiculturelles mettent à mal la liberté de ceux pour qui celle-ci est précisément une valeur essentielle à leur existence. Wieviorka présente aussi la situation où « l'identité culturelle est le produit du métissage et où, par conséquent, elle est par définition instable, sans limites définies » (Seymour & Bhargava, 2009, p. 128). Il souligne que dans ces cas de figure, les politiques multiculturelles ne sont pas appropriées dans la mesure où elles ne prennent pas en compte les individus hors des groupes formés ou des minorités. Si le métisse ne s'attend pas à être reconnu par les politiques, c'est parce qu'il est



conscient de la fluidité et du caractère évolutif de son identité et ne conçoit pas comment une politique pourrait saisir cette réalité et lui apporter des avantages.

Nous avons vu dans les chapitres précédents que chacun est le fruit à divers degrés d'une forme de métissage, dans le sens où l'identité de chacun est un mélange complexe d'influences et de choix de sources différentes, et qu'une identité n'a pas de limites définies. De plus, l'observation de Wieviorka peut nous amener à nous demander si le sujet sans ancrage ne serait pas une figure plus commune si les individus n'étaient pas soumis aussi systématiquement à la nécessité de « s'identifier » d'une manière ou d'une autre. Le rôle de l'État n'a donc certainement pas été indifférent dans l'émergence de la question de l'identité et dans les réponses multiculturelles d'aujourd'hui, qui ne prétendent d'ailleurs nullement à la neutralité. C'est pourquoi, il est nécessaire de prendre de la distance par rapport à notre propre interprétation des concepts et d'appréhender la question de l'identité avec un regard nouveau.

### **3.3.2. Réintroduire de la souplesse dans les catégories identitaires**

L'histoire administrative décrite par Kaufmann a permis de prendre conscience du pouvoir que l'État exerça sur la manière de concevoir les choses. Si l'État a pu rendre populaire le terme d'identité et en partie déterminer la signification du concept, il peut aussi agir dans le sens opposé. Kaufmann distingue deux tendances d'identification antagonistes (Kaufmann, 2004, p. 23). La première se concentre sur le corps, la seconde sur la création d'identifiants techniques. La tendance anthropométrique qui se manifeste avec la photo d'identité, l'indication de la taille et de la couleur des yeux sur les passeports donne l'illusion de refléter l'identité. On revient à l'idée selon laquelle le moi authentique est organique. Par conséquent, si on veut retrouver l'essence d'une personne, il faudrait se tourner vers le corps. Je ne partage pas cette vision de

l'identité organique et je doute de l'existence d'une substance du moi digne de ce nom. C'est pourquoi, j'estime que la deuxième tendance que note Kaufmann est préférable pour mettre fin à la croyance que quelques critères pourraient définir une identité unique. Cette deuxième manière d'identifier s'appuie sur l'assignation de valeurs numériques ou d'autres codes. Ces identifiants techniques permettent « à l'individu de se dégager des marques qui le suivent et le précèdent, de se dégager de son histoire (qui tend à décider pour lui, à l'avance, ce qu'il devrait être), pour se présenter aux autres enfin libre de s'inventer » (Kaufmann, 2004, p. 24).

L'opinion populaire semble rejeter de telles pratiques qui permettent d'identifier chaque individu par un code numérique. Les films de science-fiction contre-utopiques comportent d'ailleurs parfois une vision de ce système d'identification. Néanmoins, à mon sens, cette manière de prouver son identité n'est pas si négative. Dans les modèles contre-utopiques, l'identification par un système de code numérique est critiquée parce que cela contribuerait à déshumaniser les individus. Néanmoins, si on comprend qu'un numéro ne peut pas représenter une identité, cette méthode est moins réductrice que d'identifier quelqu'un par quelques critères. C'est justement parce qu'on a confondu les données d'identification avec l'identité qu'un numéro apparaît déshumanisant. En effet, un être humain n'est pas un numéro. Mais un code numérique est très clairement assigné de manière aléatoire ou du moins n'a pas de signification. Il est de toute évidence une création pour organiser ou administrer et ne prétend pas nous définir ou porter notre identité. Il n'y a donc pas le risque qu'une personne pense que son identité se limite à l'existence de son code numérique. Un numéro est neutre contrairement à un nom, une adresse ou un lieu de naissance. Il est évident qu'un numéro ne suffit pas pour identifier quelqu'un en toutes circonstances. La première méthode ne peut donc pas être évitée complètement.

Cependant, avec les avancées des techniques scientifiques, on peut aller vers des procédés d'identification efficaces et sans prétention de refléter le caractère unique de l'identité d'une personne. Certaines caractéristiques corporelles comme les empreintes digitales ou l'ADN sont effectivement uniques. Pour prouver qu'il est réellement qui il prétend être, il suffira à l'individu de faire valoir que son ADN correspond bien à l'ADN associé au numéro d'identification qu'il présente.

Idéalement, l'État devrait permettre aux individus de s'identifier au moyen d'étiquettes qui leur correspondent. Chacun devrait pouvoir qualifier sa propre catégorie et ne pas simplement se classer dans des cases déterminées au préalable. Le ou les critères de classification retenus ne devraient pas non plus être établis à l'avance, pour permettre à chacun de souligner la ou les parties de son identité qu'il veut mettre en avant. Évidemment, il n'est pas réaliste d'envisager que l'État accepte de mettre en place des formulaires à questions ouvertes où chacun pourrait répondre à sa manière. Les réponses risqueraient d'être tellement variées qu'il serait impossible de les regrouper et de les organiser pour administrer la population efficacement. Imaginer la manière idéale d'aborder l'identité n'est malgré tout pas inutile parce que, même si l'État ne peut effectivement pas suivre ce modèle, il peut en revanche introduire plus de souplesse dans les catégories. De façon plus générale, la société devrait reconnaître à chacun la possibilité de se définir de manière unique.

Si, dans l'idéal, les individus devraient pouvoir déterminer leur(s) catégorie(s) d'identification, il me semble aussi important d'accorder cette liberté à ceux qui ne souhaitent pas se classer dans une catégorie. Pour certains, leur identité réside justement dans le fait d'être dans l'« entre-deux ». D'autres peuvent refuser le principe de classification ou ne se reconnaissent pas dans les options offertes. Laisser le choix de ne pas choisir, c'est donc respecter le souhait d'individus qui se veulent hors-système. C'est notamment le cas des « *gender*

*queer* » qui ne rentrent pas dans la dichotomie masculin/féminin traditionnelle. Selon la définition du Centre de ressources sur l'équité des genres de l'Université de Berkeley, un « gender queer » est une personne qui « redefines or plays with gender, or who refuses gender altogether. A label for people who bend/break the rules of gender and blur the boundaries »<sup>33</sup>. Si de tels exemples restent marginaux, et certaines personnes valorisent cette marginalité comme un aspect essentiel de leur identité, il n'en demeure pas moins que la société devrait accorder cette possibilité de l' « entre-deux ».

L'État a eu un rôle dans la popularisation d'une conception substantialiste de l'identité. Il me semble qu'il est aujourd'hui nécessaire qu'il réintroduise de la souplesse dans les catégories identitaires même si, pour des raisons pratiques, l'administration étatique ne peut pas aller aussi loin qu'il serait souhaitable. Néanmoins, un regain de flexibilité donnerait une impulsion dans ce sens à d'autres aspects de la société qui pourraient suivre cette tendance et l'approfondir. Avant de développer véritablement une conception plus souple et ouverte de l'identité dans la société, l'État doit d'abord remettre en question certaines politiques multiculturelles. En effet, nous avons vu que celles-ci contribuent parfois à mettre en avant une certaine conception de l'identité où l'appartenance à une communauté culturelle est essentielle. De plus, elles incitent selon moi à concevoir son identité de manière trop limitée par rapport à la réalité. C'est pourquoi, nous verrons à présent en quoi les politiques multiculturelles (telles qu'elles sont définies dans le *Multiculturalism Policy Index Project* de Queen's University) font obstacle au processus de construction d'une identité autonome.

---

<sup>33</sup> [http://geneq.berkeley.edu/lgbt\\_resources\\_definiton\\_of\\_terms](http://geneq.berkeley.edu/lgbt_resources_definiton_of_terms)

### **3.3.3. La promotion d'une identité du possible plutôt qu'une identité du réel**

Dans *L'invention de soi : théorie de l'identité*, Kaufmann rapporte les résultats d'une étude sur les jeunes de milieux défavorisés en France. Il souligne qu'ils « ont une gamme beaucoup plus restreinte de soi possibles [...]. De plus, les images négatives sont fréquentes dans cette sélection réduite » (Kaufmann, 2004, p. 206). L'un des objectifs des politiques multiculturelles a été de développer une image positive des identités des personnes marginalisées ou stigmatisées dans la société. Une autre stratégie pour faire face au constat présenté par Kaufmann aurait été d'aider à étendre le champ des possibilités pour ces jeunes. Évidemment, on peut affirmer qu'il faut tenter de combiner les deux. Je conviendrais que redonner une image positive à certaines identités permet d'augmenter le choix d'identités envisageables par chacun, ce qui est finalement l'aspect mis en avant par Kymlicka et Raz. Cependant, en se focalisant sur l'amélioration de l'image d'une identité, il me semble que les politiques multiculturelles renvoient ces individus à une seule identité dans le choix limité qui s'offre à eux. Si on se préoccupe simplement de l'objectif d'autonomie individuelle, cette stratégie est contre-productive.

En outre, Kaufmann montre que le « faible capital de « soi possibles » peut être compensé notamment par la fixation obstinée voire obsessionnelle sur quelques uns, soutenue par une vigoureuse énergie émotionnelle » (p. 207). Dans l'ouvrage intitulé *La violence*, Wieworka présente ses cinq figures du sujet dont l'hypersujet. Ce dernier, souffrant d'un « déficit de sens » (2005, p. 293), est parfois poussé à une recharge de sens assimilable à « une pléthore de sens » (2005, p. 294) et crée un phénomène d'hypersubjectivation. Ce cas de figure peut être à l'origine de violence, dont des actes extrémistes islamistes, par exemple. Les deux phénomènes décrits par Kaufmann et Wieworka ne sont pas les mêmes.

Néanmoins, ils indiquent une propension des individus à combler un manque par une focalisation, qui peut être poussée dans certains cas à l'extrême.

Kaufmann attribue l'origine de la quantité et de la variété limitées des soi possibles à la faiblesse des ressources (2004, p. 206). Dans le cas des jeunes de milieux défavorisés en France, le manque de ressources n'est pas uniquement monétaire. Il renvoie aussi à un accès plus difficile à une éducation de qualité, à des activités extrascolaires épanouissantes, à des personnes pouvant les soutenir dans leur parcours personnel, etc. Si l'État a certainement un rôle à jouer pour mettre fin à des discriminations de tout ordre et empêcher la perpétuation d'images négatives chez une partie de la population, il est avant tout nécessaire de permettre à chacun de s'imaginer une grande diversité d'hommes du possible. En ce sens, favoriser l'apprentissage des langues maternelles de leurs parents peut être un facteur de revalorisation de soi. Mais elle peut aussi constituer une solution de facilité visant à épargner l'effort de s'ouvrir à une autre langue, et donc à une autre culture.

C'est pourquoi, l'enseignement d'une langue supplémentaire devrait non seulement être permis mais encouragé. Il devrait d'ailleurs pouvoir être suivis soit dans le cadre scolaire traditionnel, soit en dehors de l'école, l'État autorisant les élèves à comptabiliser le travail ainsi effectué, dans une école spécifique ou dans le cadre de cours à distance. Pour des raisons similaires à celles développées par Kymlicka dans *Multicultural Citizenship*, l'État n'est pas tenu de subventionner les cours de langue hormis les langues nationales. De même, seules la majorité et les minorités nationales peuvent prétendre à un enseignement dans leur propre langue. L'enseignement d'autres langues doit néanmoins être encouragé et inclus dans le cursus scolaire pour ouvrir les esprits à d'autres manières de réfléchir et faciliter l'accès à d'autres cultures. L'apprentissage des langues étrangères permet de prendre conscience du fait que la syntaxe et les structures grammaticales qui

étaient connues et considérées comme acquises ne sont pas des évidences. Devoir s'exprimer et s'efforcer de penser dans une langue étrangère est un effort dans le sens où l'on doit entrer dans la culture de l'autre pour pouvoir communiquer avec lui et où chaque mot prononcé est un acte conscient. Cette expérience fournit l'occasion de ressentir profondément l'incertitude et de doute parce qu'elle nous éloigne de nos points de repères habituels.

Les politiques énumérées dans l'index des politiques multiculturelles<sup>34</sup> mentionnent la discrimination positive ou *affirmative action*. Il n'est pas précisé sous quelle forme et dans quelles conditions. J'estime que ce genre de mesure ne doit pas être exclu mais que donner des privilèges pour l'accès à une éducation supérieure ou certaines bourses selon un critère autre qu'économique n'est pas souhaitable. A mon sens, le faible taux d'accès à l'éducation supérieure dans certaines populations n'est pas tant dû à un racisme ou une xénophobie ambiante qu'à des facteurs économiques. Si l'argument d'un déficit d'estime de soi chez certains élèves, qui ne se croient pas capables de poursuivre des études de qualité, est pertinent, il est probable qu'une position sociale « inférieure » peut jouer un rôle tout aussi déterminant. Une minorité visible ne devrait pas bénéficier du droit à être aidée plus que d'autres sauf si elle se trouve désavantagée d'un point de vue économique. De même, à mon avis, les populations autochtones ne devraient pas jouir des privilèges sur la base de leur appartenance à une certaine nation ou selon leur localisation géographique, mais en fonction de la précarité de la situation de chacun.

Même si je ne remets aucunement en question les bonnes intentions qui motivent ces politiques, la logique des discriminations positives à l'égard des personnes de couleur par exemple peut s'exprimer par la formule : « Je suis

---

<sup>34</sup> Voir document en annexe.

désavantagé parce que je suis noir donc l'État me donne une aide pour combler mon désavantage ». Le fait de ne pas pouvoir faire un lien direct et certain entre la cause (le désavantage) et l'effet (l'aide) est dérangeant. En effet, si une couleur de peau peut être à l'origine d'une image dévalorisée de soi-même pour certains, il n'est pas exclu qu'une personne pense que sa condition est causée par quelque chose d'inhérent à sa couleur de peau alors que c'est plutôt sa situation économique ou le racisme qui a causé sa situation économique qui en est à l'origine. Autrement dit, le désavantage se manifeste dans les deux cas sous forme économique. Il est évident qu'un tel raisonnement est dévastateur pour l'estime de soi. De plus, les appartenances raciales ou ethniques, telles qu'elles existent administrativement, sont fixées à la naissance, elles ne peuvent donc pas être changées dans des fichiers d'identification ou statistiques. La situation économique des individus de ces catégories peut en revanche évoluer (espérons dans le bon sens). L'appartenance raciale, religieuse ou culturelle n'est donc pas un bon critère pour évaluer l'existence ou non d'un désavantage.<sup>35</sup> Insister sur le critère racial ou ethnique peut conduire les individus de ces catégories à ne concevoir leur avenir que de manière limitée. Ainsi, certaines politiques d'*affirmative action* peuvent réduire les conceptions de l'homme du possible.

Il est aussi question de visibilité d'ethnicités différentes dans les médias. Mettre en avant une meilleure inclusion de minorités visibles peut imposer un statut de symbole aux personnes d'ethnicités minoritaires dans une position de visibilité. Si certaines d'entre elles acceptent volontiers et avec fierté ce rôle de modèle de réussite pour les membres de leurs ethnicités, d'autres peuvent le rejeter et ressentir celui-ci comme une pression injustement imposée. Nous retrouvons ici, en définitive, une logique similaire à celle de l'individu sans ancrage, même si ces personnes peuvent vouloir être reconnues selon un autre type d'appartenance.

---

<sup>35</sup> Kukathas développe d'autres arguments dans ce sens dans (Kukathas, 1992)



L'imposition du rôle de personnalité d'une telle couleur ou ethnicité est une violence pour l'individu qui conçoit son identité bien au-delà de ses caractéristiques visuelles et qui, par le regard de l'autre, est limité dans son parcours vers son « homme du possible ». Pour un individu d'une minorité désavantagée, il peut être stimulant de pouvoir s'identifier à une personne dans une position de réussite. En effet, cela peut élargir le champ des moi possibles. Néanmoins, il est essentiel que chacun apprenne à s'identifier à d'autres sans tenir compte de l'apparence physique. Se focaliser sur sa différence visible peut être un frein pour imaginer d'autres soi possibles.

Enfin, l'index des politiques multiculturelles cite les exceptions au code vestimentaire et la règle de fermeture le dimanche. L'imposition de la fermeture des commerces le dimanche est selon moi une pratique contestable dans la mesure où elle empêche tous ceux pour qui le dimanche n'est pas un jour sacré de travailler et impose une pratique chrétienne à tous. Il me semble donc justifié que les politiques multiculturelles luttent contre des restrictions de cet ordre. Cependant, la question du code vestimentaire me semble plus compliquée. Si dans le cadre professionnel, un emploi requiert de chacun une forme de retenue, il est difficilement envisageable d'autoriser dans ce contexte l'expression de ses convictions politiques ou d'une orientation sexuelle. Dans une certaine mesure, afficher une appartenance religieuse peut être un problème pour les mêmes raisons. Cependant, même si la religion par exemple n'est pas forcément le critère d'identité essentiel de l'identité pour tous, il n'est pas exclu qu'elle le soit pour certains. Contrairement aux autres cas, des tenues vestimentaires spécifiques sont prescrites par certaines religions<sup>36</sup> et il est donc souhaitable de permettre à chacun de respecter ses croyances profondes par des exceptions au code vestimentaires

---

<sup>36</sup> La question de savoir quelle tenue vestimentaire est réellement prescrite par la religion est un autre débat délicat dont l'Etat doit se tenir à l'écart.

dans ces cas particuliers. Néanmoins, dans le cadre scolaire, je soutiendrais la position défendue par Kintzler (*La laïcité*, 2005, pp. 43-56) telle qu'elle a été présentée dans le chapitre 2 section 2.1.3. En effet, l'État doit s'assurer que l'école donne aux enfants les clés de la construction de leur identité. Pour cela, les enfants doivent apprendre ce que l'esprit libre de Nietzsche met sans réserve en application, à savoir développer un esprit critique à l'égard de soi-même. Il ne s'agit pas d'exclure la religion de l'école. Les établissements scolaires pourraient enseigner à parts égales les bases des croyances de chaque religion et les principes de l'athéisme, sans distinction de l'appartenance des élèves à l'une ou l'autre religion ou non-religion. La question serait alors d'ordre pratique. Comment présenter chaque religion et non-religion de la manière la plus juste possible ?

### **3.4. Conclusion**

S'il existe différents objectifs envisageables pour la société, nous avons pris comme présupposé que la liberté et plus précisément l'autonomie, était la priorité pour les sociétés démocratiques. Parmi les différentes conceptions de la liberté, nous avons retenu celui de l'autonomie pour la richesse et l'ouverture inhérentes à ce concept. On aurait pu en retenir plusieurs mais celle-ci me semble la plus pertinente et la plus aisément compatible avec ma conception de l'identité comme création plutôt qu'expression d'un moi authentique. Elle est d'autant plus appropriée au travail de ce mémoire que Kymlicka soutient le principe de liberté comme autonomie. Retenir ce concept permet donc d'adopter d'autres conclusions sur les moyens de favoriser son accomplissement. En effet, l'autonomie tient compte de la capacité effective de jouir de la liberté et comporte une dimension intersubjective. L'objectif d'autonomie est aussi plus exigeant parce qu'il implique de savoir ce vers quoi on veut tendre réellement avec le risque de se tromper. Plus qu'un état, l'autonomie est un idéal à atteindre. Dans ce parcours, l'erreur de

jugement est inévitable et implique donc nécessairement des changements en cours de processus.

L'individu sans ancrage représenté par le personnage d'Ulrich dans *L'homme sans qualités* peut être considéré comme un être aliéné dans le sens où son environnement semble entraver l'expression de son individualité. Cependant, si l'on ne conçoit pas l'identité comme ayant une substance définie comme c'est le cas dans le courant expressiviste, l'homme sans qualités peut être assimilé à l'esprit libre de Nietzsche. Dans ce cas, le sujet sans ancrage est un sujet en quête de liberté qui se fait violence, en remettant radicalement en cause ses vertus. Il acquiert une connaissance qui lui permet d'être maître de lui-même, de devenir autonome. Mais cette figure est radicale et les individus ont des capacités inégales à supporter la violence et l'incertitude, elle ne peut donc pas être adoptée comme modèle pour tous ceux qui recherchent l'autonomie. La logique qui consiste à penser le sens du possible peut néanmoins inspirer des moyens pour s'approcher de cet idéal recherché.

Si historiquement le concept d'identité s'est construit avec une vision substantialiste, le sens du possible nous porte à croire que l'identité pourrait signifier tout autre chose. Les figures du sujet présentées par Wieviorka amènent à repenser ce concept et démontrent le caractère inapproprié des politiques multiculturelles pour toute une partie de la société. De la même façon que l'Etat a pu propager cette conception de l'identité, il peut contribuer à donner à chacun la possibilité de vivre son identité sans être excessivement contraint par la rigidité inévitable du processus de catégorisation. Enfin, ces politiques peuvent être contestées sous de nombreux aspects parce qu'elles ne laissent pas de place au doute sur l'identité de chacun. Il convient donc de rétablir une conception de l'identité moins essentialiste dans laquelle l'individu penserait son identité comme l'ensemble de tout ce qu'il pourrait être plutôt que ce qu'il est.



## Conclusion

« *What's your background ?* » Cette question, d'apparence très simple, est couramment posée aux personnes portant un nom étranger ou présentant une apparence ethnique. Elle dénote une tentative de mieux cerner un individu. Mais il y a autant de réponses possibles qu'il y a de personnes. Il n'existe pas d'équivalent exact au terme *background* en français. Il peut renvoyer à des origines ethniques, un milieu social, un domaine d'étude, une provenance géographique et bien d'autres choses encore. Mais comme le souligne Kai James dans *Talking about Identity : Encounters in Race, Ethnicity and Language* (James & Shadd, 2001), la réponse attendue concerne en réalité la nationalité des parents. Cette interrogation sur « d'où l'on vient » n'est certainement pas mal intentionnée. Elle s'est développée comme une pratique courante. Néanmoins, les articles de Kai James « *What's your background* » et de Katalin Szepesi « *I want to call myself Canadien* » (James & Shadd, 2001, pp. 17-19 ; 33-35) montrent comment le renvoi aux origines ethniques des parents peut parfois représenter une violence pour l'identité de l'individu. Neil Bissoondath fait valoir que même, pour ne pas dire surtout, pour un immigré, l'assimilation de l'identité avec le *background*, ou ce que l'on considère être son *background*, a un effet dommageable.

Dans ce mémoire, je me suis interrogée sur la façon dont l'identité se construit dans les sociétés marquées par la diversité, et sur la manière de favoriser la formation autonome de l'individu. Au cours du développement, j'ai été amenée à réfléchir aux différentes manières d'interpréter le terme de *background* et j'ai remis en question son importance dans la construction identitaire. C'est avec cette perspective que j'ai développé ma critique de la pensée multiculturaliste, représentée dans ce mémoire par les écrits de Kymlicka et de Taylor. Je suis partie de leur conception de la construction identitaire pour en faire la critique et l'enrichir de réflexions et de questions posées par d'autres auteurs. J'ai ainsi mis

en relief les points qui me semblaient contestables et ceux qu'il me semble essentiel de revaloriser par rapport à l'importance qui leur est accordée dans l'argumentation des multiculturalistes. J'ai redéfini les concepts clés abordés, à savoir la liberté, et plus particulièrement l'autonomie, l'identité et le sujet autonome. Dans les trois chapitres de mon exposé, je tente d'expliquer en quoi l'individu se construit à la fois grâce à sa volonté personnelle mais aussi par ses rapports avec les autres, qui influencent inévitablement la façon dont il est perçu et qui il est. Je tente d'établir que si les autres peuvent exercer une violence à l'encontre de l'identité d'un individu en lui imposant une image réductrice, dévalorisante ou erronée, le sujet doit en revanche selon moi se faire violence à lui-même pour construire son autonomie.

Dans le premier chapitre, j'ai présenté la vision de l'identité chez Kymlicka et Taylor. Pour les deux auteurs, l'individu se définit par sa conception du bien. Celle-ci se construit par rapport au contexte de son existence et en lien avec ceux qui l'entourent. Kymlicka associe l'espace moral d'une personne à sa culture sociétale et Taylor à son cadre de références. Les concepts qu'ils utilisent et leurs argumentations ne sont pas exactement les mêmes. Néanmoins, leur position est selon moi suffisamment proche pour que leur défense du multiculturalisme repose sur la même base. Ils partagent en effet une vision assez moniste du moi. Ils envisagent tous les deux la possibilité de ruptures et les divisions dans l'identité mais Kymlicka les considère comme difficiles et Taylor estime que l'absence de constance dans l'histoire narrative d'un individu traduit une forme de pathologie. Cette vision à mon sens trop déterministe est mon premier point de désaccord avec les multiculturalistes. Ma deuxième critique concerne la politique de la reconnaissance qui survalorise selon moi la dimension culturelle de l'identité par rapport à d'autres critères. Même si les multiculturalistes admettent différentes sources du moi, j'estime que la politique

qu'ils préconisent risque de donner l'impression que la culture est toujours déterminante dans la construction de l'identité.

Le deuxième chapitre de mon mémoire aborde d'autres aspects de l'identité que Kymlicka et Taylor traitent moins en profondeur, présente les questions selon une autre perspective et apporte une argumentation aux critiques mentionnées précédemment. Il m'a semblé nécessaire de réaffirmer la pluralité de l'identité. La diversité des critères potentiellement déterminants dans la construction du moi explique aussi l'importance du choix dans ce processus. En effet, le pouvoir de la volonté individuelle est sans doute plus grand que ne l'envisagent Taylor et même Kymlicka. Ainsi, il devient plus clair que la culture n'est pas le seul critère pertinent, ni même le plus important pour la formation identitaire, et que l'individu joue un rôle essentiel dans la définition de son moi. J'ai par ailleurs rapporté les réflexions d'anthropologues sur les frontières entre le semblable et l'autre. Elles amènent à prendre conscience de l'importance de la flexibilité des frontières qui, selon moi, est mise à mal par les politiques multiculturelles. Si les multiculturalistes ont insisté sur la violence que représente l'imposition d'une identité à un individu, à cause du refus de reconnaître ses différences, le fait de créer artificiellement des différences peut représenter aussi une violence dans certains cas plus grave encore.

Je conclus mon travail avec le troisième chapitre qui clarifie ma définition de l'identité et de la liberté. J'y explique pourquoi je défends une conception de la liberté comme autonomie et ce que j'entends par sujet autonome. J'explique que le sujet sans ancrage représenté à mes yeux par la figure de l'homme sans qualités musilien n'est pas, à mon avis, un être aliéné mais au contraire un individu profondément engagé dans une quête d'autonomie. En ce sens, je ne partage pas la conception substantialiste de l'individu qui existe dans le courant expressiviste. Je pense en effet que l'individu ne possède pas de substance véritable et qu'il n'existe

pas de moi authentique. Le sujet acquiert donc sa liberté en définissant ses vertus morales par un processus de destruction créatrice. Si cette figure est un modèle trop extrême pour être endossé par tous, elle peut néanmoins être une source d'inspiration. Puisque l'État a pu par le passé créer une vision substantialiste du concept d'identité, il doit aussi être capable de développer et de laisser place à une conception plus flexible favorisant le type de cheminement nécessaire à l'autonomisation de l'individu. Pour ce faire, certaines politiques multiculturelles doivent être remises en question parce qu'elles se focalisent trop, à mon sens, sur ce qu'un individu est ou paraît être, selon une perspective culturelle ou raciale, alors que l'autonomie du sujet réside dans l'ensemble de ce qu'il pourrait être. En d'autres termes, l'État fait obstacle à l'autonomie de l'individu à travers certaines applications pratiques de la pensée multiculturelle. Celles-ci ne permettent pas, pour une grande partie d'entre elles, d'envisager la construction de l'identité comme un acte de création. En définitive, l'individu le plus à même de se former de manière autonome est celui qui se place dans la position de l'artiste.



## Bibliographie

- Berlin, I. (1969). Two Concepts of Liberty. In Oxford (Ed.), *Four Essays On Liberty* (pp. 121-122): Oxford University Press.
- Bernard, J.-J. (1944). *Le camp de la mort lente : Compiègne 1941-42*. Paris: A. Michel.
- Bissoondath, N. (1994). *Selling illusions : the cult of multiculturalism in Canada*. Toronto: Penguin.
- Blattberg, C. (2007). What's Wrong with Hypergoods. *Philosophy and Social Criticism*, 33(7), 802-832.
- Blattberg, C. (2011). Liberalism after Communitarianism. In G. Delanty & S. Turner (Eds.), *International Handbook of Social and Political Theory*. London and New York.
- Burke, K. (1984). *Permanence and change : an anatomy of purpose* (3rd ed.). Berkeley: University of California Press.
- Cometti, J.-P. (2001). *Musil philosophe : l'utopie de l'essayisme*. Paris: Éditions du Seuil.
- Descombes, V. (2004). *Le complément de sujet : enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris: Gallimard.
- Digeser, P. (1995). *Our politics, our selves? : liberalism, identity, and harm*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Driedger, L. (1999). Immigrant/Ethnic/Racial Segregation: Canadian Big Three and Prairie Metropolitan Comparison. *The Canadian Journal of Sociology*, 24(4), 485-509.

- Drolet, M. (2001). La liberté des Modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains. *Politique et Sociétés*, 20(1), 25-43.
- Durkheim, É. (2002). Le suicide étude de sociologie, from <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.sui2>
- Dworkin, R. M. (1985). *A matter of principle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Fong, E., & Wilkes, R. (2003). Racial and Ethnic Residential Patterns in Canada. *Sociological Forum*, 18(4), 577-602.
- Gauchet, M. (2002). *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard.
- Houle, F. (1999). Citoyenneté, espace public et multiculturalisme : la politique canadienne de multiculturalisme. *Sociologie et sociétés*, 31(2), 101-123.
- Hughes, E. C., & MacGill Hughes, H. (1952). *Where people meet. Racial and Ethnic Frontiers*. Westport Connecticut: Greenwood Press Publishers.
- James, C. E., & Shadd, A. L. (2001). *Talking about identity : encounters in race, ethnicity, and language*. Toronto: Between The Lines.
- Jonsson, S. (1996). Inside nor Outside: Subjectivity and the Space of Modernity in Robert Musil's "The Man without Qualities". *New German Critique*, 68, 31-60.
- Kant, I., Foucault, M., Ewald, F., Gros, F., & Defert, D. (2008). *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Paris: Vrin.
- Kaufmann, J.-C. (2004). *L'invention de soi : une théorie de l'identité*. Paris: Colin.
- King, L. (2004). Democracy and city life. *Politics Philosophy Economics*, 3, 97-124.

- Kukathas, C. (1992). Are There Any Cultural Rights? *Political Theory*, 20(1), 105-139.
- Kukathas, C. (1996). Pluralism, Multiculturalism and Group Rights. *The Good Society*, 6(2), 3-7.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship : a liberal theory of minority rights*. Oxford New York ; Toronto: Oxford University Press.
- La laïcité*. (2005). Paris: Dalloz.
- Laforest, G., & Lara, P. d. (1998). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Sainte-Foy, Québec: Presses de l'Université Laval.
- Lyshaug, B. (2004). Authenticity and The Politics of Identity: A Critique of Charles Taylor's Politics of Recognition. *Contemporary Political Theory*, 3, 300-320.
- MacIntyre, A. C. (1984). *After virtue : a study in moral theory* (2nd ed.). Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Marcuse, P. (1997). The Enclave, the Citadel, and the Ghetto: What has changed in the post-Fordist U.S. city. *Urban Affairs Review*, 33(2), 228-264.
- Musil, R., & Cometti, J.-P. (2004). *L'homme sans qualités : roman* (Nouv. éd. / ed.). Paris: Seuil.
- Nietzsche, F. W. (1988). *Humain, trop humain* (Nouv. éd. revue. ed.). Paris: Hachette.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. Oxford Oxfordshire: Clarendon Press.
- Pettit, P. (2004). *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*. Paris: Gallimard.

- Poutignat, P., Streiff-Fenart, J., & Barth, F. (1995). *Théories de l'ethnicité* (1re éd. ed.). Paris: Presses universitaires de France.
- Rawls, J. (2005). *Political liberalism* (Expanded ed.). New York: Columbia University Press.
- Taylor, C. (1982). Diversity of Goods. In A. K. Sen & W. Bernard (Eds.), *Utilitarianism and Beyond*: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (2003). Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate. In D. P. Matravers, Jonathan E. (Ed.), *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology*: Routledge.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self : the making of the modern identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1993). Why Do Nations Have to Become States? *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism* (pp. 40-58). Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Taylor, C. (1999). Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? In P. U. d. France (Ed.), *La liberté des modernes*.
- Taylor, C., & Gutmann, A. (1994). *Multiculturalisme : différence et démocratie*. Paris: Aubier.
- Ricœur, P. Aliénation *Encyclopédie Universalis [En ligne]*.
- Schlesinger, A. M. (1998). *The disuniting of America : reflections on a multicultural society* (Rev. and enlarged ed.). New York: W.W. Norton.
- Sen, A. K. (2007). *Identité et violence : l'illusion du destin*. Paris: O. Jacob.

- Seymour, M., & Bhargava, R. (2009). *La reconnaissance dans tous ses états : repenser les politiques de pluralisme culturel*. Montréal: Québec Amérique.
- Skinner, Q. (2003). Un troisième concept de liberté. *Le Débat*, 125(5), 132-142.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.



## **Annexe 1 : Les politiques multiculturelles selon le projet *Multiculturalism Policies Index***

Our MCP Index for Immigrant Minorities is intended to track the extent of this multicultural shift over the past three decades, by examining the adoption of the following eight policies:

1. constitutional, legislative or parliamentary affirmation of multiculturalism;
2. the adoption of multiculturalism in school curriculum;
3. the inclusion of ethnic representation/sensitivity in the mandate of public media or media licensing;
4. exemptions from dress-codes, Sunday-closing legislation etc;
5. allowing dual citizenship;
6. the funding of ethnic group organizations to support cultural activities;
7. the funding of bilingual education or mother-tongue instruction;
8. affirmative action for disadvantaged immigrant groups.

Our MCP Index for Indigenous Peoples is intended to track the extent of this shift over the past three decades, by examining the adoption of the following nine policies:

1. recognition of land rights/title
2. recognition of self-government rights
3. upholding historic treaties and/or signing new treaties
4. recognition of cultural rights (language; hunting/fishing)
5. recognition of customary law

6. guarantees of representation/consultation in the central government
7. constitutional or legislative affirmation of the distinct status of indigenous peoples
8. support/ratification for international instruments on indigenous rights
9. affirmative action

Our MCP Index for National Minorities is intended to track the extent of this shift over the past three decades, by examining the adoption of the following six policies:

1. federal or quasi-federal territorial autonomy;
2. official language status, either in the region or nationally;
3. guarantees of representation in the central government or on constitutional courts;
4. public funding of minority language universities/schools/media;
5. constitutional or parliamentary affirmation of 'multinationalism';
6. according international personality (eg., allowing the substate region to sit on international bodies).

Source : Multiculturalism Policy Index, <http://www.queensu.ca/mcp/> , dernier accès le 12 juillet 2012.