

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Reconnaître l'identité dans un contexte de diversité

Bert, Catherine

Published in:
Les Politiques Sociales

Publication date:
2009

Document Version
le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

Bert, C 2009, 'Reconnaître l'identité dans un contexte de diversité: le cas belge', *Les Politiques Sociales*, numéro 3-4, pp. 4-10.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Regard éthique sur une reconnaissance

Reconnaître l'identité dans un contexte de diversité : le cas belge

Catherine Bert

Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix, Namur, Belgique

Un des grands défis auquel ont à faire face les sociétés démocratiques pluralistes contemporaines est de parvenir à concilier diversité culturelle et justice sociale.

Ce défi a notamment été pensé par le multiculturalisme (1). Pour ce courant de pensée, il s'agit d'accorder une reconnaissance politique à la diversité des groupes culturels coexistant au sein d'un même État et d'évaluer leurs demandes en termes de légitimité éthique et politique.

1. La diversité culturelle dans un contexte politique

Une interprétation du libéralisme (Hunyadi, 2002, p.47), contribuant à fonder les démocraties contemporaines, justifie les principes normatifs de justice à partir de leur possible universalisation. L'interprétation universaliste postule notamment que tout être humain est l'égal de l'autre et, à ce titre, doit pouvoir accéder, grâce aux mêmes principes normatifs, à une émancipation effective. Un principe normatif doit idéalement, selon cette interprétation, être indépendant de toute considération empirique qui le relativiserait. La mise en contexte d'une norme contribue à la fragiliser en lui ôtant son caractère inconditionnel.

Cette position est aujourd'hui largement mise en cause. La principale critique qui lui est adressée est que les principes normatifs sont

en réalité eux-mêmes produits par une culture particulière. En ce sens, le principe d'universalité attribue à un système normatif culturel un statut transculturel. Ce qui revient bien souvent à imposer une culture dominante à des formes culturelles dominées. En témoignent, par exemple, les débats qui ont commenté la prestation de serment de M. Özdemir. En effet, en juin 2009, Mahinur Özdemir, jeune députée CDH (2), a prêté serment, devant le parlement bruxellois, en portant le voile. Diverses réactions politiques ont mis en cause le fait d'arborer un signe d'appartenance religieuse dans une instance politique laïcisée. Paradoxalement donc, le principe d'universalisation questionne l'égalité entre les cultures et les individus.

Cette relation de pouvoir n'est cependant pas induite par les différentes justifications du principe d'universalisation. Il convient de ne pas adopter d'emblée une position relativiste qui rejetterait tout principe d'universalisation. Le principe d'universalisation ne devient violent que lorsqu'il ne prend plus en compte les situations particulières des individus (Butler, 2007, p.5). On peut en effet distinguer deux justifications qui opposent l'universalité de nature et l'universalité de droit. L'enjeu de cette distinction offre un angle d'approche particulier pour questionner les inégalités. L'universalité de nature s'établit sur la base de la détention de qualités naturelles qui devraient être communes à l'humanité. Elle est de l'ordre du descriptif et, partant, n'accorde qu'une faible portée aux revendications politiques. On ne bénéficie des droits que parce que l'on possède ces qualités. L'universalité de droit, par contre, n'existe pas à l'état naturel. Elle est l'objet d'une revendication, voire d'un ordre politique institué par les membres de la communauté. L'universalité de droit tend à promulguer des valeurs et des normes qui valent pour tous, qui sont connues de tous et élaborées par tous. Elle ne présente pas de vérités naturelles comme universelles, mais s'enracine dans l'espace politique au sein duquel s'élabore un contrat.

Le débat philosophique entre universalisme et particularisme, tout aussi éclairant qu'il puisse être, ne doit pas occulter, dans ce contexte, le véritable enjeu politique qui est « d'institutionnaliser correctement » (3) une co-existence harmonieuse entre les différentes visions du monde. Cette démarche politique touche plus fondamentalement à la question de la reconnaissance, c'est-à-dire à la question du libre accès à la visibilité sociale.

2. La reconnaissance, un parcours de vie au sein d'une communauté

Une demande de reconnaissance témoigne bien souvent du sentiment qu'une forme de vie est dépréciée. Cette appréciation, individuelle ou communautaire, n'est possible que si l'on partage la croyance sociale normative selon laquelle chaque personne est considérée comme une fin. Ainsi que l'explique G. Le Blanc, « Reconnaître une vie, c'est lui donner crédit, lui conférer une valeur et ainsi la rendre visible » (Le Blanc, 2009, p.95). En effet, l'acte de reconnaissance est connoté à la fois d'une valeur morale et d'une valeur sociale. G. Le Blanc s'attache à montrer toute la complexité du lien de codépendance qui relie ces deux valeurs.

En tant que valeur morale, la reconnaissance est source et garantie d'une relation positive à soi-même et condition de possibilité d'une vie réussie. G. Le Blanc définit la "décence" (*op.cit.*, p.157) comme ce qui rend évidente l'attestation de soi. Plus précisément, elle relève de propriétés sociales qui permettent à l'individu de disposer de ses capacités. Ainsi, l'impossibilité de reconnaître une forme de vie peut être justifiée par la dévaluation morale des ressources inventives de cette vie. Ces ressources désignent alors des références culturelles différentes ou des initiatives critiques par rapport aux valeurs du système majoritaire.

En tant que valeur sociale, la reconnaissance est source et garantie de visibilité dans la communauté. Elle s'illustre par exemple dans une démarche politique ou juridique qui valorise une forme de vie et confirme son appartenance au groupe au même titre que d'autres formes légitimement admises et reconnues. Le pluralisme culturel présuppose, selon le principe d'égalité, qu'aucune forme de vie ne peut en soumettre ou en instrumentaliser d'autres. La demande de reconnaissance se fait entendre dès lors qu'une injustice est subie par un individu ou une communauté. Le terme "injustice" désigne, dans ce contexte, tant une offense qu'une inégalité de type socioculturel (4). Le non-respect des principes de justice est une source de conflits que le droit se charge de réguler.

3. L'identité choisie

Il semble néanmoins important de préciser la fonction du droit

vis-à-vis d'une demande de reconnaissance. En effet la démarche juridique, bien qu'elle en soit une garantie, ne peut se confondre avec l'attestation de soi et, partant, avec la question de l'identité.

L'analyse récemment proposée par Judith Butler (2007) montre en quoi les normes interviennent dans le processus de réalisation de soi. La philosophe a recours au concept d'opacité pour rendre compte d'une impossibilité d'être transparent tant vis-à-vis de soi que vis-à-vis d'autrui. Cette opacité est le fruit d'une double médiation dans le processus de construction de soi : médiation des normes d'une part et médiation d'autrui d'autre part, autrui pouvant représenter les normes dans certaines situations.

La double emprise

Les normes constituent le sujet, mais celui-ci n'est pas l'auteur de ces normes. Elles sont fonction de régimes d'intelligibilité. Ceux-ci ont un caractère déterminant dans la formation et la reconnaissance de soi. Par exemple, il existe différents régimes d'intelligibilité qui proposent des critères de reconnaissance du bon citoyen et du bon responsable politique. Le régime d'intelligibilité est un ensemble de normes qui rend possible la reconnaissance d'autrui et de moi-même. Ces normes sont sociales et excèdent tous les échanges interpersonnels ; ainsi en est-il, par exemple, pour les systèmes de normes qui précisent les rôles des citoyens. Ce qui signifie que quand "je" veut offrir une reconnaissance, il entre également en relation avec les normes plutôt que de puiser dans ses ressources privées.

Ce premier rapport de médiation permet d'expliquer pourquoi nous n'avons pas l'entière maîtrise de nos vies. Selon l'hypothèse des régimes d'intelligibilité, en effet, nous n'avons pas les fondements de la capacité de nous reconnaître. La reconnaissance de soi par soi relève d'une incohérence, c'est-à-dire d'un manque d'unité qui établit la façon dont nous sommes constitués à travers la mise en relation. Ma capacité de me reconnaître est tributaire de différents régimes d'intelligibilité et de la relation, conformiste ou critique, que j'entretiens avec ceux-ci.

Toutefois, selon cette hypothèse, tout régime d'intelligibilité nous constitue à un certain prix qui équivaut à la suspension de la relation critique (5) face au régime d'intelligibilité. En effet, si les normes de l'intelligibilité sont conçues comme le fondement de ce que je suis,

elles deviennent les termes à partir desquels nous vivons. Toute critique expose à la non-reconnaissance, voire à l'inexistence. Si je remets en question le régime d'intelligibilité qui me donne accès à une visibilité sociale, je remets également en question la capacité d'être reconnu et de reconnaître autrui.

L'opacité rend également compte d'un second rapport de médiation : l'ambivalence du rapport à autrui. D'une part, l'autre est à la source de ma constitution. J. Butler montre qu'on ne peut envisager la relation à soi que dans un contexte interpersonnel. Ce contexte est composé de normes qui permettent de soutenir la reconnaissance. Mais ces normes par lesquelles je cherche à me faire reconnaître ne sont pas miennes. Elles dépendent de l'exposition à autrui qui constitue ma singularité, dont je ne peux me défaire et que je ne contrôle pas. D'autre part, autrui constitue une limite inéluctable à un processus d'autoréalisation. Il est impossible de distinguer entre autrui et moi-même au plus profond de ce que je suis. L'absence d'une certaine forme de liberté est au cœur de nos relations. Cette dimension constitutive, J. Butler l'appelle la préhistoire du sujet : ce qui existe avant moi mais qui me détermine. Elle marque l'échec de ne pouvoir être entièrement responsable, au sens causal du terme, de mes actes.

La possibilité du choix

Certaines critiques (6) adressées à J. Butler portent sur ce rapport de médiation aux normes et à autrui et lui reprochent de mettre en place une "passivité morale" en considérant le rapport aux normes comme s'imposant à tout un chacun. On peut toutefois nuancer cette critique en examinant de plus près sa conception de l'autonomie.

Contrairement aux morales traditionnelles de l'autonomie, le sujet n'est jamais seul à poser la norme à laquelle il souscrit. L'éthique individuelle est indissociable du contexte social où elle s'élabore. L'autonomie ne peut être comprise par une forme de possession de soi ou de choix autodéterminé. Elle se présente davantage comme la liberté d'inventer, de créer dans un contexte donné. La démarche créative est, selon J. Butler, liée à une autre démarche, celle de la critique. L'assujettissement aux normes peut devenir le principe d'une subjectivation qui laisse place à une inventivité morale. L'autonomie est un processus de constitution de soi qui, dans un contexte sur lequel on n'a pas prise, laisse place à une invention critique de soi. Il arrive que celle-ci se distancie du modèle établi. Je ne

me constitue pas *ex nihilo*, mais à partir des normes qui proposent diverses formes d'identité. Un travail de réappropriation subjective est nécessaire. Il passe par l'opération critique de la genèse et de la signification sociale des normes. La constitution de soi fait partie de l'opération générale de critique. Elle est le processus au sein duquel les conditions sociales sont travaillées et retravaillées pour donner lieu à de nouveaux modes de subjectivité. Cette entreprise n'est toutefois réalisable que si les conditions limitantes sont malléables. Sans cette démarche, je perds toute autonomie dans le processus d'autoréalisation, c'est-à-dire que je suis soumis au danger de laisser à l'autre le pouvoir ou le soin de légitimer mon existence lorsqu'il m'attribue une identité.

En guise de conclusion

La fonction du droit, dans l'acte de reconnaissance, comporte au moins cette limite qu'il ne peut exercer à lui seul la fonction d'expression de l'identité. La fonction du droit sera plutôt de protéger l'individu en garantissant « l'accès aux contextes d'expérience, de communication et de reconnaissance dans lesquels une personne peut articuler la façon dont elle se comprend, développer et maintenir une identité qui lui est propre » (Habermas, 2003, p.168).

La reconnaissance de l'identité dans un contexte de diversité culturelle implique la possibilité d'être différent tout en étant soi-même et tout en étant respecté comme l'égal de l'autre. Le respect de la dignité passe par le respect d'une identité dynamique et choisie.

Notes

- (1) Voir notamment à ce sujet Kymlicka W., 2001 et Taylor C., 1994.
- (2) Le centre démocrate humaniste (CDH) est un parti politique belge.
- (3) Pour reprendre une formule de J. Habermas, 2003, p.156.
- (4) N. Fraser rend compte de la nécessité d'établir une distinction entre les inégalités de type socio-économique et les inégalités de type socioculturel afin de mieux prendre en considération chacune d'elles. Contrairement aux premières, les secondes impliquent la reconnaissance d'un droit à la différence. Voir Fraser N./Honneth A., 2003.
- (5) Il faut entendre par relation critique toute tentative de déconstruction, de remise en cause. J. Butler (2007) ne ferme cependant pas définitivement

la porte à cette démarche, comme on le verra plus loin.

- (6) Voir notamment la critique de M. Nussbaum reprise par A. Phillips, 2001, pp.249-266.

Bibliographie

- BUTLER J., 2007, *Le récit de soi*, Paris, PUF.
- FRASER N., HONNETH A., 2003, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso.
- HABERMAS J., 2003, "De la tolérance religieuse aux droits culturels", *Cités*, 1, n°13.
- HUNYADI M., 2002, "Le paralogisme identitaire : identité et droit dans la pensée communautarienne", *Revue de métaphysique et de morale*, 1, n°33.
- KYMLICKA W., 2001, *La citoyenneté multiculturelle*, Paris, La Découverte (tr.fr.P.Savidan).
- LE BLANC G., 2009, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF.
- PHILLIPS A., 2001, "Feminism and Liberalism Revisited: Has Martha Nussbaum Got It Right?", *Constellations*, vol. 8, n°2.
- TAYLOR C., 1994, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier.