

Le paralogisme identitaire : identité et droit dans la pensée communautarienne

RÉSUMÉ. — *En réaction au libéralisme rawlsien pour qui le droit est référé à la liberté d'action des individus, le mouvement communautarien a voulu référer le droit à l'identité culturelle (individuelle ou collective), lui assignant, ultimement, la fonction de stabiliser cette identité. Pour ces auteurs, le lien entre identité et droit est interne, ce qui ouvre la voie à ce qu'on a appelé « les paradoxes de l'identité démocratique » et conduit à la notion problématique de droits collectifs. On montrera ici comment une telle notion repose sur une « réduction identitaire », par principe opérée au point de vue objectivant de la troisième personne, privant par là même les acteurs sociaux de leur capacité d'autodétermination. À cette vision anti-libérale dans son fondement, qui fait de la sécurité identitaire son horizon, on opposera la vision d'une identité risquée qui ne préjuge pas dogmatiquement des constituants identitaires de chacun et ouvre ainsi la voie aux authentiques principes de la coexistence multiculturelle.*

ABSTRACT. — *In reaction to Rawlsian liberalism, which relates law to freedom of action, the Communitarian movement wants to relate law to cultural identity (individual or collective), assigning it, ultimately, the function to stabilize this identity. For Communitarianism the relationship between identity and law is internal, which opens the path to what has been called « the paradoxes of democratic identity », and leads to the problematic notion of « collective rights ». It is shown here how such a notion rests on an « identity-reduction », which by principle is operated from a third-person perspective, depriving individuals of their capacity of self-determination. In opposition to this fundamentally anti-liberal vision, the notion of an open identity is proposed, which doesn't dogmatically predetermine the identities of everyone and opens therefore the path to the basic principles of a multicultural coexistence.*

Insensiblement, par l'effet d'un curieux déplacement théorique, la question de l'identité culturelle est peu à peu devenue un problème de justice distributive. Les expressions de « citoyenneté multiculturelle » ou d'« identité démocratique » sont désormais courantes dans la pensée politique et toutes font référence à la gestion démocratique des identités par la juste distribution de « droits culturels » permettant de respecter des individus conçus comme ombilicalement liés à une communauté d'appartenance. Or, ce déplacement est curieux si l'on

songe par exemple qu'il ne serait certainement pas venu à l'esprit de ce grand penseur de la démocratie que fut John Stuart Mill que le libéralisme dût protéger des *formes de vie* et, par-delà elles, les *identités culturelles* des personnes et des groupes. Pour lui, très clairement, la pluralité à protéger dans un régime démocratique était la pluralité des *opinions*, non celle des appartenances culturelles, ce qui est très différent, si l'on songe notamment que l'identité culturelle est à bien des égards précisément, à l'inverse des opinions, ce dont on ne discute *pas*. Il a défendu sur ce point de la libre circulation des opinions, comme l'on sait, une position particulièrement radicale, lui qui tenait que « si tous les hommes moins un partageaient la même opinion, ils n'en auraient pas pour autant le droit d'imposer silence à cette personne, pas plus que celle-ci, d'imposer silence aux hommes si elle en avait le pouvoir »¹. Car, dit-il sous forme d'adage, « étouffer la discussion, c'est s'arroger l'infaillibilité »². En d'autres termes, le libéralisme de Mill est entièrement taillé à la mesure de la faillibilité de la connaissance humaine, et il est de part en part nourri par cette conviction épistémologique négative que la certitude n'est pas la vérité, et en tire la conséquence cohérente que seul un principe de libre discussion permet de rendre compte de cette inévitable caractéristique de l'esprit humain. Mais il n'est en rien question dans cette construction d'un lien qui lierait prioritairement l'identité culturelle aux règles du droit.

MILL ET LA QUESTION DES MINORITÉS

Pourtant, la pensée libérale semble aujourd'hui captée par la problématique identitaire. Le tournant le plus important dans cette direction a certainement été la publication, en 1982, du livre de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, aujourd'hui traduit en français³, livre dont la visée centrale est de mettre en contradiction les présupposés anthropologiques du libéralisme avec les exigences propres au libéralisme lui-même. Cette thèse, qui vise si l'on peut dire à implorer le libéralisme, est complexe, et j'aimerais l'examiner avec quelque soin. Mais auparavant, j'aimerais rappeler comment Mill lui-même abordait le problème des minorités culturelles et des droits qu'on pouvait leur octroyer. Il est en effet intéressant de noter que ce problème, lors même qu'il l'affrontait directement, Mill ne le traitait pas sur le registre identitaire. Pour lui, la démocratie

1. John Stuart MILL, *De la liberté*, trad. par Laurence Lenglet, Paris, Gallimard, coll. Folio, p. 85.

2. *Ibid.*, p. 86.

3. Michael SANDEL, *Le libéralisme et les limites de la justice*, trad. par Jean-Fabien Spitz, Paris, Seuil, 1999.

n'était d'une manière générale possible que si le peuple qui s'autogouvernait était constitué en une nation parce que la coopération au sein d'un même système de gouvernement nécessitait un sentiment d'appartenance commune ; et si au sein d'un même État apparaissaient des sentiments nationalistes divergents, il y aurait urgence à les aplanir en les unifiant. L'argument est ici, si l'on veut, anti-machiavélien : alors que pour Machiavel, le bon Prince était précisément celui qui réussissait à exploiter à son profit la rivalité sociale de tous contre tous, ou des clans entre eux, Mill redoute au contraire que l'émergence, au sein d'un même État, d'hostilités mutuelles ne donne l'occasion au gouvernement de toutes les manipulations stratégiques, et que les clans se redoutent plus les uns les autres qu'ils ne respectent le gouvernement ; l'efficacité de la coopération publique s'en trouverait gravement affectée, parce que ce type de désaccords, contrairement aux désaccords des opinions, ne pourrait pas être productif. Cet argument anti-machiavélien est donc purement instrumental : Mill craignait que la haine mutuelle des peuples ne prenne le pas sur l'intérêt à défendre leur propre liberté politique au sein d'une structure commune de gouvernement.

Sur cette question, il arrivait aussi à Mill de raisonner en termes d'avantage civilisationnel plutôt que d'efficacité gouvernementale : il pensait en effet que « personne ne peut supposer qu'il n'est pas plus avantageux à un Breton ou à un Basque de la Navarre française d'être rattaché au courant d'idées et de sentiments d'un peuple hautement civilisé et cultivé — d'être un membre de la nationalité française, accédant à égalité à tous les privilèges de la citoyenneté française, partageant les avantages de la protection française, ainsi que la dignité et le prestige du pouvoir de la France — plutôt que de boudier recroquevillé sur ses propres rochers, relique mi-sauvage des temps passés, vibronnant dans sa petite orbite mentale, sans participer ni s'intéresser au mouvement général du monde »⁴.

En d'autres termes, lorsqu'il se place au point de vue des minorités, la perspective d'un bénéfice civilisationnel l'emporte chez Mill sur toute autre considération identitaire possible, de la même manière que lorsqu'il se place au point de vue de la culture nationale dominante, les arguments de stabilité domestique le font ouvertement pencher en faveur d'une politique assimilationniste, conformément au modèle unitaire d'État-nation qu'il défend ; les deux types d'arguments convergent vers la même fin. On comprend dès lors que le théoricien politique contemporain Will Kymlicka ait pu noter, dans le tableau historique qu'il dresse de l'attitude des libéraux à l'égard des minorités nationales au XIX^e siècle, que « les Libéraux qui allèrent administrer ou étudier les colonies

4. *Representative Government*, p. 395, in John Stuart MILL, *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*, H.B. Acton (éd.), Londres, Everyman's Library, 1988.

britanniques trouvèrent que le libéralisme qu'ils avaient appris en Angleterre n'était simplement pas taillé à la mesure des problèmes de diversité culturelle auxquels ils avaient à faire face »⁵. Ce qui ne fait que souligner cette vérité simple, mais dont se prévalent aujourd'hui les critiques radicales adressées au libéralisme, que le problème de l'identité culturelle collective, le problème de l'identification à des formes de vie partagées, qui alimente aujourd'hui toute la problématique du multiculturalisme, n'est simplement *pas* un problème libéral ; ce qui ne veut évidemment pas dire qu'il ne puisse être un défi qu'il doive relever, mais donne en tout cas une indication suffisante sur le fait que le droit libéral n'est pas un droit identitaire, dans un sens que je m'attacherai encore à expliciter. La question est de savoir si, pressé par les multiples revendications culturalistes que l'on observe aujourd'hui, il a ou aurait à l'être.

LA STRATÉGIE IMPLOSIVE DE SANDEL

Cette pression culturaliste est donc à l'origine de la réflexion sur ce que l'on appelle les « droits collectifs », c'est-à-dire des droits spéciaux accordés à des minorités culturelles (essentiellement linguistiques) pour protéger et sauvegarder leur particularité (sous forme, par exemple, de la reconnaissance de l'usage officiel d'une langue minoritaire). Cette notion de « droits collectifs » ne peut apparaître aux yeux du libéralisme que comme un monstre conceptuel et ce au moins pour trois raisons⁶ :

1. eu égard au principe de la *neutralité étatique*, l'État, qui détient la puissance juridique, doit précisément s'abstenir de tout favoritisme culturel, en tant que la culture définit des identités particulières ;

2. eu égard à l'*individualisme moral*, seuls les individus peuvent être source de valeur morale ; en conséquence, des droits collectifs hypothéqueraient les droits individuels de certains membres de la communauté ;

3. eu égard au *principe d'équité*, tous les groupes devraient bénéficier d'une égale promotion, ce qui veut dire qu'accorder des droits à une minorité ouvrirait la boîte de Pandore des revendications de toutes les autres.

C'est dire qu'il y a au moins trois bonnes raisons libérales de découpler la question de droit de la question de l'identité ; or, c'est précisément ce découplage qui a fait l'objet des critiques les plus radicales, notamment depuis la parution

5. Will KYMLICKA, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 54.

6. Je reprends sur ce point l'article de Daniel WEINSTOCK, « La problématique multiculturaliste », in Alain RENAULT (dir.), *Histoire de la philosophie politique, V : Les philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 451.

déjà évoquée du livre de Michael Sandel *Le libéralisme et les limites de la justice*. Pourtant, même si ce livre constitue effectivement l'une des références majeures de la mouvance communautarienne, les choses ne sont pas si simples, à considérer les thèses mêmes de Sandel.

Car en vérité, *Le libéralisme et les limites de la justice* prend prioritairement pour cible non le libéralisme en tant que tel, mais une certaine *forme* de libéralisme, le libéralisme dit déontologique à la Kant ou Rawls. Cela est tellement vrai que Michael Sandel passe quelques pages à distinguer le libéralisme *déontologique* de Kant du libéralisme *téléologique* de Mill et n'intégrera jamais explicitement celui-ci à la salve de critiques adressées au premier. Cela veut dire entre autres choses qu'à travers Rawls (puisque la critique se resserre très rapidement sur lui, à l'exclusion de tout autre), ce ne sont pas prioritairement les *valeurs* même du libéralisme qui sont attaquées qu'une manière particulière de les *fonder*. C'est à mon avis le sens de cette distinction que Sandel non seulement répète à de nombreuses reprises mais prend un grand soin à expliquer : la distinction entre, d'une part, les exigences *normatives* du libéralisme — la priorité du juste, le respect des personnes — telles qu'elles résultent par exemple de la critique de l'utilitarisme opérée par John Rawls (après que lui-même eut formulé une contribution décisive à la défense de l'utilitarisme dans son article *Deux concepts de règle* — mais ceci est une autre question), et d'autre part l'exigence cette fois-ci *épistémologique* liée à la posture déontologique, qui veut que ces exigences morales doivent être en quelque manière déduites indépendamment de ce à quoi elles s'appliquent, conformément à la classique distinction du fait et de la valeur. C'est tout le thème de la fondation des exigences normatives, fondation qui pour le libéralisme déontologique doit être indépendante de considérations empiriques qui le fragiliseraient ou le relativiseraient. Cela veut dire que la norme déontologique, parce qu'elle doit valoir inconditionnellement, ne peut être dérivée en un sens quelconque des situations contingentes auxquelles elle servira précisément d'étalon. C'est cette exigence épistémologique-fondationnelle forte qui explique toute la construction métaphysique de Kant du partage entre un moi empirique et un moi nouménal, une construction que John Rawls refuse mais à laquelle il substitue ce qui est peut-être, avec le Principe de différence, son invention philosophique la plus originale, à savoir la Position originelle.

Or, c'est à *cette* entreprise épistémologique de fondation, spécifique au déontologisme, que s'en prend Michael Sandel, laissant donc de côté le libéralisme téléologique à la Mill ou toute autre forme de libéralisme ; non, donc, au libéralisme en tant que tel. Pourtant, je l'ai dit, Michael Sandel passe à juste titre pour l'un des principaux (et meilleurs) critiques du libéralisme aujourd'hui. Comment se fait-il donc que l'argumentation de Sandel, adressée au seul déon-

tologisme, se convertisse en critique *générale* du libéralisme, emportant dans son élan les valeurs, et non plus seulement la stratégie de fondation, du libéralisme ? Comment se fait-il que cette argumentation, menée sur le front de l'épistémologie morale, se transforme en plaidoyer anti-libéral ?

L'argumentation générale de Sandel consiste à rétablir certains implicites de la théorie libérale de Rawls, puis à mettre en contradiction ces implicites avec les idéaux du libéralisme rawlsien lui-même. C'est donc une stratégie littéralement *implosive*. Les implicites que Sandel entend rétablir sont d'ordre anthropologique et son argumentation est à placer intégralement sous le signe de l'anthropologie philosophique, un genre philosophique que son livre a d'ailleurs puissamment contribué à raviver.

Le présupposé d'ensemble qui gouverne toute la stratégie argumentative de Sandel est énoncé subrepticement au milieu du livre sous la forme d'une thèse présentée comme allant de soi, lorsqu'il déclare : « Car ce qui apparaît à l'une des extrémités sous la forme d'une théorie de la justice doit apparaître à l'autre sous la forme d'une théorie de la personne ou, plus précisément, d'une théorie du sujet moral »⁷. Autrement dit, un lien indissoluble est censé lier les conclusions normatives de Rawls — ses principes de justice, qui sont comme la partie apparente de l'iceberg *Théorie de la justice* — à sa conception du moi, qui est donc sa partie immergée, mais évidemment indispensable à ce que la partie émergée apparaisse. Cette connexion qu'il veut interne entre le droit et le moi (le « doit » de la citation précédente est de toute évidence le « *muss* » de la nécessité logique) est l'hypothèse (ou plutôt la thèse) de travail centrale de Sandel ; et s'il peut vouloir faire implorer le libéralisme, c'est précisément parce qu'il peut mettre en évidence une incohérence fondamentale entre les prétentions normatives affirmées et les présupposés qui seraient requis pour les honorer.

Le point d'achoppement anthropologique principal sur lequel j'aimerais attirer l'attention est celui qui concerne le problème de la relation du moi à ses fins. Ce qui est imputé au libéralisme déontologique de John Rawls, c'est de concevoir un moi qui serait antérieur à ses fins. Qu'est-ce que cela veut dire ? La distinction cruciale réside ici aux yeux de Sandel entre la conception d'un sujet qui est *constitué* par ses fins — au sens où il est défini par elles —, et un sujet qui est capable de choisir ses fins, ce qui le définit n'étant plus alors les fins qu'il a choisies mais la simple capacité (formelle) à les choisir. Dans le premier cas, on dirait : « Je *suis* x, y et z » (où x, y et z sont des désirs), alors que dans le second on dirait « *J'ai* x, y et z », présupposant par là une certaine distance élective par rapport aux fins que j'ai finalement choisies et qui auraient pu être autres qu'elles ne sont. Posséder ses fins suppose un certain détachement

7. Michael SANDEL, *Le libéralisme...*, *op. cit.*, p. 84.

par rapport à ces fins, ce qui signifie aussi que je ne peux jamais être intégralement constitué par mes attributs ; du coup, cette conception *possessive* (par opposition à la conception *constitutive*) des fins, qui est celle de John Rawls, présuppose pour Sandel une *unité préalable du moi* (« un moi individualisé de manière préalable », p. 104) prédonné à ses fins, puisqu'il est capable de les choisir. Telle est la thèse de l'antériorité du moi par rapport à ses fins, thèse que Sandel reproche si vigoureusement à Rawls.

PLAIDOYERS COMMUNAUTAIRES

Qu'oppose Sandel en contrepoint de cette critique anthropologique de Rawls ? Il oppose précisément ce dont à son sens Rawls ne peut absolument pas rendre compte, à savoir « une conception élargie de nous-mêmes » (p. 106). Il entend par là la conception d'un moi constitué par les fins communautaires de la communauté au sein de laquelle il se développe. Cette conception élargie du moi est en réalité conjointement une conception élargie de la communauté puisque celle-ci n'est plus seulement ce qui se pose en face de moi et au sein de quoi je coopère avec mes cosociétaires, mais elle est beaucoup plus fondamentalement *définatoire* de moi-même. C'est ce que Sandel appelle une communauté *au sens constitutif*, par quoi il entend toujours : constitutif du moi, l'idée étant que le moi est constitué des « finalités et buts communs » (p. 104) de manière bien plus profonde que ne le suggère la simple possession élective au sens libéral.

Du coup, on comprend le lien qui lie de manière systématique la thèse de l'antériorité du moi sur ses fins d'un côté à celle de la priorité de la justice de l'autre, la thèse déontologique par excellence ; ce lien est homologique : de même que le moi est antérieur aux fins qu'il choisit, de même les principes de justice doivent être antérieurs aux finalités partagées de la communauté à laquelle ils s'appliquent.

Ce que reproche donc Sandel à Rawls, c'est d'exclure en fait, sous couvert de la prétendue neutralité axiologique de la position originelle, toute une série de fins humaines possibles, en l'occurrence toutes celles « dont l'adoption ou la poursuite engagerait ou modifierait l'identité du moi » ; ces postulats « excluent en particulier la possibilité que le bien de la communauté puisse résider dans une dimension constitutive de ce genre » (p. 107). La suite de la discussion de Sandel vise à montrer, une fois ces implicites anthropologiques rétablis, qu'une telle conception est en fait incapable de fonder une théorie de la justice et « qu'elle ne peut pas non plus rendre compte de notre aptitude à être des agents et à réfléchir sur nous-mêmes » (p. 107).

Mon but n'est pas ici d'évaluer la pertinence de cette critique radicale de Sandel, ni d'envisager comment on pourrait y répondre d'un point de vue rawlsien (nonobstant le fait que Rawls lui-même y a répondu dans *Libéralisme politique*⁸), mais plutôt de problématiser ce lien entre identité et droit qui est devenu comme un *topos* de la pensée communautarienne contemporaine. Sandel, dans un texte plus tardif répondant à la réponse de Rawls, résume lui-même la position du débat : « En tant qu'agents moraux, ne sommes-nous liés que par les finalités et les rôles que nous avons nous-mêmes choisis, ou bien pouvons-nous également être parfois obligés de poursuivre certaines finalités que nous n'avons pas choisies, qui nous sont par exemple imposées par la nature, ou par Dieu, ou encore par notre identité en tant que membres d'une famille, d'un peuple, d'une culture ou d'une tradition ? »⁹.

C'est exactement la même figure de pensée que l'on retrouve chez des auteurs comme Charles Taylor ou Michael Walzer. Tous se retrouvent, par une argumentation analogue, à contester le libéralisme axé sur les droits. Pour Charles Taylor, l'identité individuelle et collective ne se définit que par rapport à une certaine conception du bien, qui est à ce point constitutive de l'identité qu'elle doit être consignée dans le droit sous la forme de droits collectifs. C'est ainsi qu'il *oblige* les francophones du Québec à envoyer leurs enfants dans des écoles françaises et exige des enfants d'immigrants venus s'installer au Québec qu'ils fassent de même, au nom de la survie de la communauté¹⁰. L'identité identifiée dans l'élément linguistique doit être stabilisée dans le droit, au nom de la survie de la communauté.

Chez Michael Walzer, la pensée est plus détournée, plus sinieuse, mais l'idée fondamentale est analogue. Lui ne parle pas tant de « conceptions du bien » que de « significations partagées », c'est-à-dire de ces compréhensions générales qu'une communauté partage à propos de tel ou tel bien social. Chaque bien définit une certaine sphère de signification qui sont autant de *sphères de justice* : à l'opposé d'un Rawls, qui cherche un principe unitaire de distribution pour tous ces biens particuliers, Walzer *pluralise* l'idée de justice en autant de principes qu'il y a de biens à distribuer. Pour Walzer en effet, les règles de distribution des différents biens dans une société (la richesse, l'éducation, les soins, les travaux pénibles, les honneurs, etc.) dépendent à chaque fois de la *signification* que les membres de cette société accordent à ceux-ci. Et ce sont ces significations qui définissent, de manière plurielle mais à chaque fois homogène, l'identité d'une communauté, ce qui a pour conséquence directe d'exclure du

8. John RAWLS, *Libéralisme politique*, trad. par Catherine Audard, Paris, PUF, 1995, p. 52.

9. « Réponse au *Libéralisme politique* de John Rawls », in *Le libéralisme...*, op. cit., p. 270.

10. Charles TAYLOR, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.

champ politique tout véritable dissensus sur les significations partagées. Ce qui compte ultimement chez Walzer, c'est l'homogénéité communautaire consignée dans ces significations partagées, même au détriment de la justice. Walzer par exemple refuse de reconnaître tout droit d'autodétermination politique aux minorités nationales. Et ce, quand bien même il reconnaît que ce serait là justice ! C'est un aveu : si litige il y a, la justice doit être sacrifiée à la stabilité car l'homogénéité communautaire doit prévaloir¹¹. Pourquoi ? Parce qu'en Amérique, dit-il, la plus grande partie de la communauté politique considère les droits nationaux comme entrant « en conflit avec nos traditions historiques et nos conceptions partagées — [entrant] en conflit aussi avec nos schèmes de vie contemporains, et conduirait à des divisions profondes et âpres »¹². On comprend ainsi que la stabilité des significations soit plus précieuse pour lui que la justice politique¹³.

LA RÉDUCTION IDENTITAIRE

C'est une réduction typiquement communautarienne que de considérer que l'élément identitaire politiquement déterminant, c'est précisément la communauté, comprise comme unité substantielle de ce que ses membres ont en partage. Chez Walzer, il s'agit de significations communes, chez Charles Taylor de conceptions du bien ou de valeurs¹⁴, chez Michael Sandel de « finalités et de buts communs », d'« aspirations partagées », plus généralement de « conceptions intersubjectives » qui permettent de définir « une communauté au sens constitutif »¹⁵. À chaque fois, il s'agit d'identifier, au-delà de la subjectivité individuelle, l'élément communautaire qui confère à l'identité personnelle son

11. Lorsqu'il se mouvait dans le paradigme des droits individuels, Walzer refusait, pour des raisons morales, que la justice soit sacrifiée à la paix, justifiant ainsi un droit de résistance face à l'agression. Voir GJI 115.

12. Tiré de SJ 216.

13. Comme le note Kymlicka avec quelque méchanceté, le seul argument que Walzer puisse opposer aux revendications d'autodétermination des minorités nationales sur le sol étasunien est que ces revendications sont, de fait, « non américaines » (*Multicultural Citizenship*, p. 65) ; parce qu'à suivre Walzer, « la question des droits nationaux à l'intérieur d'un État multinational doit d'abord être élaborée politiquement, et sa nature précise dépendra de la compréhension commune des citoyens quant à la valeur de la diversité culturelle, de l'autonomie locale et ainsi de suite. C'est à ces formes de compréhension que nous devons faire appel quand nous avançons nos arguments » (*Sphères de justice*, p. 57). Pour une critique approfondie du principe communautaire tel qu'il s'exprime chez Walzer, voir Mark HUNYADI, *L'art de l'exclusion, une critique de la pensée de Michael Walzer*, Paris, Cerf, 2000.

14. Voir par exemple le chapitre « L'identité et le bien » in *Les Sources du moi*, Paris, Seuil, 1998.

15. Michael SANDEL, *Le libéralisme...*, op. cit., p. 104.

individualité ; cet élément est certes décrit dans une grammaire à chaque fois différente mais toutes ont en commun, précisément, cette performance d'identification. Or, *l'aspect dogmatique de cette « réduction identitaire » consiste dans cette performance d'identification même*. Toutes ces conceptions de l'identité partagent en effet l'implicite théorique selon lequel il *faut* (et, bien sûr, qu'on peut) identifier *positivement* l'élément qui, pour tout individu, constitue le socle ultime de son identité puis en faire dériver les conséquences normatives qu'il implique. La réduction identitaire, c'est cela : de la même manière que les physiciens visent à isoler les constituants universels de la matière au-delà de sa variété sensible, les « fondationnaires » de l'identité — communautariens ou autres — cherchent à identifier positivement le *quid* ultime de l'identité qui par suite vaut comme l'horizon normatif tacite de toute la construction.

Cet implicite théorique a une condition qui lui est reliée de manière interne : c'est qu'une telle réduction ne peut s'opérer que du point de vue de l'observateur. Ce n'est en effet que le philosophe qui peut déterminer *a priori* ce qui, pour les individus *en général*, doit valoir comme le socle ultime de leur identité. C'est en cela que de telles conceptions de l'identité sont réductrices : en privant les acteurs sociaux de la capacité de déterminer *eux-mêmes* ce qui est, *pour eux*, le trait pertinent de leur identité, il les enferme *a priori* dans des conceptions qui peuvent ne pas être les leurs, limitant ainsi dogmatiquement leur pouvoir de définition d'eux-mêmes. Paul Ricœur a dénoncé, d'abord dans *Soi-même comme un autre*¹⁶, puis dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*¹⁷, ce qu'il appelle un « repli de l'identité *ipse* sur l'identité *idem* »¹⁸, c'est-à-dire cette tentation si manifeste aujourd'hui de répondre à la question « Qui ? » (« Qui suis-je ? ») par une réponse en « Quoi » — « je suis ceci ou cela ». Il y aurait là comme un déni, un recouvrement de la fragilité de l'identité personnelle, toujours tentée de « donner la recette de l'identité proclamée et réclamée »¹⁹. À cette lumière, on voit que la réduction communautarienne redouble en quelque sorte cette réduction identitaire, en la prononçant à la troisième personne : Ricœur se place encore généreusement dans la situation où c'est *moi* qui suis tenté par le repli sur l'*idem* qui me définirait, là où Sandel la proclame pour un autrui généralisé, c'est-à-dire à sa place.

C'est là me semble-t-il la racine philosophique de la notion de *droits collectifs* : ceux qui la défendent explicitement (ce qui n'est pas le cas de Walzer, mais celui de Taylor par exemple) ne peuvent la justifier — c'est là une nécessité de cohérence interne — qu'en opérant, au seuil logique de leur système (si ce

16. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

17. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

18. Paul RICŒUR, *La mémoire...*, *op. cit.*, p. 98.

19. *Ibid.*

n'est au seuil de son exposition) une réduction identitaire du type de celle qui vient d'être décrite. Ainsi Charles Taylor construit-il sa notion de droits collectifs à partir de sa thèse, jamais démentie, de la priorité du bien sur le juste. Dilatée au niveau collectif, cette thèse qui au départ concernait avant tout, si ce n'est exclusivement, l'identité individuelle, se traduit normativement par une sorte de volontarisme culturel s'autorisant en dernier lieu d'une téléologie de la survivance : comme il le montre avec l'exemple pour lui paradigmatique du Québec, il ne s'agit pas seulement d'offrir, en bonne logique libérale, la simple *possibilité* à une culture menacée de survivre, mais encore d'assurer, par l'intermédiaire de droits collectifs imposant l'*obligation* aux enfants de la communauté francophone et aux immigrants de fréquenter les écoles françaises, sa reproduction effective pour les générations à venir : « Il ne s'agit pas simplement de maintenir la langue française accessible à ceux qui voudraient la choisir : cela pourrait paraître le but de certaines mesures de bilinguisme fédéral prises durant les vingt dernières années. Mais cela implique aussi de *faire en sorte qu'il existe*, dans l'avenir, une communauté de population qui souhaite profiter de l'opportunité d'utiliser la langue française. Les politiques tournées vers la survivance cherchent activement à *créer* des membres pour cette communauté, par exemple en leur assurant que les générations futures continueront à s'identifier comme francophones. En aucune manière ces politiques ne peuvent être vues simplement comme fournissant une facilité à des populations déjà existantes »²⁰. Taylor dessine ici la figure d'obligations culturelles devant assurer la survie identitaire des générations futures, une figure à tout le moins problématique du point de vue de l'autodétermination.

Plus explicitement que Walzer qui sur ce point ne s'engage guère sur le terrain des dispositions concrètes à adopter, Taylor met clairement en évidence la structure de ce que j'ai appelé la réduction identitaire : ayant amorcé la question du point de vue de l'identité personnelle qu'il voit nécessairement se constituer de manière dialogique sur le fond d'un horizon axiologique communautaire, Taylor en conclut à un lien à ce point ombilical entre l'individu et sa communauté qu'il veut le voir consigné dans le droit. D'où l'idée de droits collectifs qui ne sont, somme toute, que le précipité juridique de sa thèse herméneutique de départ : puisque nous sommes par nature enchâssés dans des contextes culturels à partir desquels nous nous interprétons nous-mêmes — cela fait partie des « cadres de référence inévitables »²¹ de l'agir humain —, il n'est que justice de pouvoir inscrire cette source identitaire dans le droit. L'idée de droits collectifs

20. Charles TAYLOR, *Multiculturalisme...*, *op. cit.*, p. 80-81 (C'est moi qui souligne, sauf « créer »).

21. Charles TAYLOR, *Les Sources du moi*, *op. cit.*, p. 15.

et la notion de droit en général se trouvent ainsi indissolublement liées à la question de l'identité, lien qui, établi de l'extérieur par le philosophe, limite à la racine, dogmatiquement, la capacité d'autodétermination des individus. De ce point de vue, les « significations partagées » de Walzer sont l'analogie pluralisée de la thèse taylorienne de l'inévitable priorité du bien sur le juste.

L'IMPENSABLE NON-APPARTENANCE

C'est pour affiner cette question du lien entre droit et identité et éviter le dogmatisme inhérent à la réduction identitaire, qu'il me semble important d'opérer une distinction entre les *constituants identitaires*, tels qu'ils peuvent être établis de l'extérieur par le philosophe, et les *points de référence identificatoires*, tels qu'ils peuvent être, à chaque fois et pour chacun, établis par les individus eux-mêmes. L'emploi du qualificatif « identificatoires » plutôt que de celui d'« identitaires » veut suggérer qu'il appartient à chacun de s'identifier à ce qui est le plus important *pour lui* et éviter ainsi la connotation dogmatique qui laisserait à penser qu'il pourrait y avoir un catalogue déterminable de ce qui est susceptible de constituer l'identité. Or, ceci, personne ne peut, ni *a fortiori* ne doit le déterminer *a priori*, sous peine de dogmatisme identitaire dont se rend précisément coupable la réduction identitaire communautarienne. Elle énonce en effet en termes dogmatiques, c'est-à-dire du point de vue du philosophe pour qui ce qui vaut pour lui vaut également en soi, ce qui ne peut l'être que du point de vue performatif des personnes elles-mêmes. Opérer une telle réduction identitaire, c'est imposer une dogmatique identitaire à des acteurs qui, eux, suivent une logique identificatoire.

Que dire ainsi d'une personne liée par quelque trait à une communauté d'origine — par exemple, la langue qu'il pratique dans son foyer —, mais qui, l'ayant délibérément quittée pour un autre pays d'accueil, ne souhaite simplement plus être identifiée à sa patrie d'origine ? C'est le cas des très nombreux réfugiés ou immigrés qui ont de bonnes raisons de souhaiter s'assimiler à leur communauté d'adoption — ce qui est encore plus vrai, généralement, de leurs enfants. Pour Charles Taylor, on l'a vu, la survie culturelle de la communauté d'accueil prime sur toute autre considération, au point que les nouveaux arrivants se voient juridiquement imposer l'assimilation linguistique. D'une manière générale, sans être aussi oppressif, le schéma de la réduction identitaire commun à la pensée communautarienne devrait à tout le moins trouver indépassable l'alternative suivante : soit le respect de l'identité d'origine, en aménageant les institutions correspondantes, soit l'assimilation à la langue d'adoption. Dès lors que l'on définit *a priori* les constituants de l'identité personnelle en termes de

communauté, *tertium non datur* : car il n'y a que deux communautés de référence possibles, celle d'origine et celle d'adoption. Or, ce que cette alternative rend impensable, c'est de se définir autrement qu'en termes d'appartenance, comme cela peut précisément arriver si facilement dans le cas des réfugiés : tout en refusant l'identification à leur communauté d'origine, ils peuvent ne pas souhaiter l'assimilation culturelle à leur communauté d'adoption. L'antinomie dans laquelle les enferme la réduction identitaire devient ainsi pour eux proprement schizoïde, entre une origine refusée et une adoption non voulue. Ne peut-on pourtant les laisser se définir eux-mêmes comme ils le souhaitent, selon leurs points de référence identificatoires — professionnels, affectifs, culturels, nationaux, ou tout autre ? Que le choix leur soit laissé de vivre comme membres assimilés ou même comme membres schizés de deux communautés de non-appartenance — pourquoi pas ? Toutes les possibilités définitoires leur sont ouvertes, et ce n'est certainement pas à un philosophe de leur dire ce qu'ils doivent être.

Un tel individu sera-t-il donc un apatride de l'identité ? La croissante et irrépressible mobilité des personnes dépouille cette question de tout pathos romantique : c'est aujourd'hui une réalité culturelle, politique et juridique quotidienne. Or, ce qui importe réellement, si l'on entend prendre la notion de personne au sérieux, ce n'est pas de déterminer *a priori* les *constituants identitaires* de l'individu (une détermination en termes de « quoi », selon Ricœur) — constituants qui, dès lors qu'ils sont ainsi déterminés à la troisième personne, prétendent irrésistiblement à une validité théorique universelle et portent par là même en germe le dogmatisme pratique dont il vient d'être question —, mais de respecter les *points de référence identificatoires* tels qu'ils ne peuvent être énoncés que par les personnes elles-mêmes. Ce qu'il faut respecter, ce n'est pas ce qu'une personne a d'identique avec sa communauté, mais ce qu'elle juge pertinent de son point de vue identificatoire et qui peut n'avoir rien de commun avec ce que sa communauté juge pertinent. Or, une telle exigence ne peut se faire valoir que si l'on consent à découpler le droit de sa fonction d'expression de l'identité. C'est en effet ce lien qui accule le débat à une insoluble antinomie entre individu et communauté, entre sphère privée et identité collective — à ce qu'on a appelé d'une formule « les paradoxes de l'identité démocratique »²².

Que l'on table sur les significations partagées de Walzer, sur les desseins collectifs de Taylor ou sur la communauté en un sens constitutif de Sandel, le

22. Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Alter Ego, les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999. Le sous-titre du livre dit déjà suffisamment que l'appréhension du droit en termes d'identité ne peut conduire qu'à des paradoxes !

problème se pose inmanquablement de savoir comment gérer ces liens communautaires substantiels tout en respectant l'autodétermination des personnes. Mais, si l'on excepte les solutions purement verbales et votives du type « droit à la différence culturelle » ou l'aimable proposition de Taylor déclarant qu'il faut étudier réellement les cultures étrangères pour que nous apprenions à les connaître²³, l'antinomie se révèle insoluble dès qu'elle est formulée en termes d'identités. Car conçue en des termes aussi substantiels, l'identité est précisément ce dont on ne discute pas. Il y a donc une différence essentielle entre le pluralisme des *opinions* que cherchait à penser un Mill et les conceptions contemporaines du multiculturalisme qui cherchent à faire coexister — lorsqu'elles le font — le pluralisme des *identités* : la confrontation d'opinions divergentes au sein d'un cadre juridique neutre à l'égard de ces divergences mêmes présuppose leur transformabilité (car on peut changer d'opinion), et pour cette raison même une certaine productivité du conflit ; alors que, tel qu'il est conçu par les pensées de la réduction identitaire, le pluralisme se résout en autant de zones protégées de l'identité, d'autant plus étouffantes qu'elles sont communautaires et d'autant plus rigides qu'elles veulent y conformer le cadre juridique lui-même, sapant ainsi la neutralité qui permettait la productivité du conflit des opinions, confinant par là même le communautarisme à une idéologie de l'écologie identitaire.

Car en réalité, les schémas de réduction identitaire qui ont été évoqués — c'est-à-dire la détermination par un observateur extérieur de l'élément positif constituant l'identité personnelle — produisent inmanquablement une crispation identitaire qui constitue le pire obstacle à la pacification des sociétés multiculturelles — c'est-à-dire l'inverse même de la performance qu'ils étaient censés accomplir. C'est là un étrange retournement théorique, si l'on songe que ce que j'ai appelé les réductions identitaires communautariennes ont précisément été élaborées afin de rétablir une dimension identitaire que le droit libéral individualiste, prétendument, ignorait, dans le but d'énoncer les conditions de son respect. Mais sur ce point, il ne faut pas se laisser aveugler par les fausses évidences des communautariens dont la plausibilité s'est, à dire vrai, en grande partie alimentée de l'hégémonie individualiste qui régnait jusqu'à ce que leur réaction se fasse valoir. *La notion d'« identité libérale » est elle-même une invention de la pensée communautarienne*, tant il est vrai que le libéralisme est bien plus une théorie de *l'action sociale* que de *l'identité* ; ainsi par exemple, avoir une capacité (la capacité de choisir ses fins : c'est la caractéristique essentielle de la personne sur laquelle se focalise la critique de Sandel), ce n'est pas encore une essence, ce n'est même pas dire que ce que

23. C'est l'une des conclusions de *Multiculturalisme : différence et démocratie*.

l'on est, on a choisi de l'être, ce n'est donc en rien une définition de l'identité ; c'est tout juste dire que ce que l'on est, on peut, parce qu'on en a la capacité, si on le souhaite, le changer, dans les limites que nous impose, précisément, ce que l'on est. Ce que je veux dire par là, c'est que c'est la pensée communautarienne qui, projetant en quelque sorte sa réduction identitaire sur la pensée libérale, a vu une théorie de l'identité là où il n'y avait rien de tel à voir, en essentialisant ce qui n'avait pas à l'être. Avoir la capacité de choisir certaines fins, ce n'est certainement pas être un sujet « désencombré » et prétendre le contraire me semble être un exemple particulièrement frappant de *non sequitur* philosophique.

PENSER LE RISQUE IDENTITAIRE

Il est clair qu'une fois que le communautarisme a imputé au libéralisme une théorie de l'identité à la mesure de laquelle le libéralisme n'est pourtant *pas* taillé, il lui était facile de démontrer en quoi une telle théorie était déficitaire. Mais ce n'est pas parce que la prétendue théorie de l'identité libérale (ainsi qu'utilitariste) est alors apparue comme désespérément tronquée que, spéculativement, dans une sorte de jeu de miroir entre individu et communauté, la théorie de l'identité communautarienne devrait nécessairement s'imposer, comme par défaut. Elle partage en réalité avec l'adversaire qu'elle s'est inventé le même implicite, celui du caractère identitaire du droit qui fait de celui-ci un instrument téléologiquement ordonné à la survie ou préservation de fins constitutives de l'identité des personnes.

Or, l'important n'est pas que le droit consigne des identités en imposant des desseins collectifs, ni qu'il consacre l'homogénéité communautaire en exprimant des significations partagées. Une telle conception repose sur ce que j'aimerais appeler un *paralogisme identitaire* dont l'erreur consiste à assigner pour but ou pour fonction ce qui n'est que l'inévitable expression d'un *symptôme* : de la même manière que la fièvre exprime la présence d'une infection mais a pour but, en l'occurrence, de s'en défendre, le droit exprime assurément un certain type d'identité sans toutefois avoir pour but d'en consigner les termes. La fonction de la fièvre ou du droit n'est pas d'exprimer un symptôme, même s'il est inévitable qu'ils le fassent. Le paralogisme repose donc sur une confusion entre deux sens du verbe « exprimer » : le droit *exprime* une certaine identité au sens où il en est le *symptôme* — comme l'automobile ou le téléphone portable sont l'expression d'un certain état de la production industrielle —, mais on ne peut en déduire que le *but* du droit soit *d'exprimer* ce symptôme. Ce serait là un véritable détournement de fonction.

En considérant la théorie du droit libéral comme symptomatique de l'avènement d'un sujet « désencombré » et « dépossédé », un communautarien comme Sandel accomplit en somme la même performance que Marx décryptant l'anthropologie sous-jacente aux droits de l'homme dans sa *Question juive* ; mais de là à assigner au droit la fonction d'imposer des buts collectifs, fût-ce au détriment de l'autodétermination des personnes, il y a un pas que seul un paralogisme — le paralogisme identitaire — permet de faire.

Le principe qui guide un tel paralogisme est de vouloir stabiliser dans le droit l'élément exhibé comme central dans la réduction identitaire opérée au seuil logique de la construction ; son principe est donc la *sécurité identitaire*, que celle-ci soit promue par l'intermédiaire de droits collectifs, de buts communs ou de significations dominantes partagées. Or, si l'on veut éviter le paralogisme, il faut, comme déjà dit, découpler la théorie du droit de la théorie de l'identité et renoncer d'une manière générale à faire porter au droit le fardeau de la sécurité identitaire. Il faut refuser de céder aux communautariens et de lire le droit au fil d'une théorie de l'identité — même si, comme on l'a vu, il est inévitable que le droit charrie une conception de l'identité dont elle est toujours le symptôme —, et de restituer le droit au champ de la théorie de l'action. On verra alors que plutôt que de vouloir garantir la sécurité identitaire, le droit peut tout aussi bien assumer ce que j'aimerais appeler le *risque identitaire*, compris comme la possibilité toujours ouverte de modifier ou de réinterpréter son identité à la lumière de circonstances personnelles ou extérieures. Il en va ici d'une certaine conception du multiculturalisme, auquel on a vu combien l'égalité complexe de Walzer pouvait en réalité faire obstacle : tout entier consacré au pluralisme des *biens* qui n'ont pourtant chacun qu'une signification communautairement partagée, il peine à penser le pluralisme des *personnes* qui pourraient faire valoir, quant à ces significations, d'autres interprétations. C'est pourquoi l'homogénéité des communautés, et la stabilité des États, est l'horizon ultime de sa pensée politique ; et le multiculturalisme, dans cette perspective, ne peut guère être autre chose qu'un macro-agrégat de sociétés renfermées sur leurs significations majoritairement partagées et à chaque fois consignées dans le droit.

Une théorie qui fait place au risque identitaire véhicule une tout autre conception du multiculturalisme. Il ne s'agit plus alors, pour le droit, de stabiliser des identités menacées ou volontaristement affirmées, mais de régler légitimement les rapports entre des cosociétaires ayant la possibilité de vivre au risque des transformations culturelles de la société. Au Québec, pour reprendre l'exemple de Taylor, la communauté francophone doit pouvoir mettre le français à l'épreuve du choix de ses membres, sans l'imposer de manière volontariste par des mesures d'exception ; le bilinguisme et le changement de rapport de force

d'une langue à l'autre fait *aussi* partie de la compréhension éthique qu'une société a d'elle-même ; et cela doit faire partie de la compréhension qu'une société a d'elle-même de pouvoir transformer les valeurs et significations qui lui ont été léguées, mais aussi de pouvoir les perpétuer, ou encore de vivre avec une identité scindée ou clivée — pourquoi pas ? Les mesures volontaristes dont fait état Taylor, outre qu'elles reposent sur le paralogisme décrit, sont justement le symptôme de la pathologie que le fait du multiculturalisme donne la chance de pouvoir surmonter — pathologie de la crispation autour de valeurs et significations qu'on veut stabiliser par sécuritarisme identitaire. Le paralogisme identitaire, commun à Taylor et à Walzer, enraciné dans une réduction identitaire dont Sandel a formulé le paradigme, est anti-libéral par nature. C'est pourquoi Sandel, en s'attaquant anthropologiquement au fondement déontologique du libéralisme, sape non seulement le déontologisme, mais, plus fondamentalement, le libéralisme lui-même.

Mark HUNYADI