



HAL
open science

Dynamiques identitaires et altérité

Gilles Ferréol

► **To cite this version:**

Gilles Ferréol. Dynamiques identitaires et altérité. Expressions, 2009, Spécial Histoire-Géographie, 33, pp.35-54. hal-02408375

HAL Id: hal-02408375

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02408375>

Submitted on 13 Dec 2019

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

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

DYNAMIQUES IDENTITAIRES ET ALTÉRITÉ

Gilles FERRÉOL*

Université de Franche-Comté

Résumé. – La problématique de l'altérité, du lien social et du vivre ensemble fait l'objet, de nos jours, de nombreuses discussions. Comment, en particulier, concilier « lumières universalistes », « engagements communautaires » et « libertés individuelles » ? Cet article, prenant appui sur les enseignements de la philosophie politique et de la sociologie des relations interculturelles, s'efforce d'apporter quelques grilles de lecture permettant de mieux saisir les recompositions qui s'opèrent et leurs logiques sous-jacentes.

Abstract. – Otherness, civic bond and living together: these issues are nowadays the subject of numerous discussions. More particularly, how can we reconcile “universal enlightenment”, “community commitments” and “personal freedoms”? This article which is backed up both with the teachings of political philosophy and those of cross-cultural relations sociology, tries to give reading keys so as to better understand the recombinings that take place and the underlying logics of the latter.

Dans les débats contemporains, une place importante est réservée à l'examen du rapport à autrui et à la citoyenneté ou, de manière plus spécifique, à la problématique du relativisme culturel et aux mesures de discrimination positive. Cette contribution se propose d'éclairer, sous un angle à la fois philosophique et socio-historique, toutes ces discussions, notamment celles ayant trait au communautarisme et au droit à la différence, aux politiques de reconnaissance et à la démocratie délibérative.

I. Trois niveaux de signification

Commençons par une clarification sémantique. Dans un sens large et peu spécifique, le relativisme dont il est question n'est autre que la prise en compte de la diversité : une prescription, une norme ou une sanction n'ayant de sens qu'à l'intérieur d'un contexte bien délimité, il n'est pas d'institution

* Professeur de sociologie, directeur du Lasa (laboratoire de socio-anthropologie, EA 3189).

qui soit supérieure à d'autres. Cette assertion est devenue, de nos jours, un lieu commun : il ne se trouve plus grand monde pour traiter les Aranda, les Nuer ou les Arapesh de purs sauvages... Si l'on s'en tient à cette version descriptive, la référence est tellement consensuelle qu'elle en devient banale et quasiment inutile.

À partir de ces prémisses difficilement contestables, sont venues se greffer des connotations éthiques et épistémologiques beaucoup plus précises. Le volet moral met en exergue l'impossibilité de jugements normatifs. Si toutes les cultures et toutes les populations qui s'y rattachent se valent, les notions de bien et de mal, de vrai et de faux, ne sont pas univoques et dépendent de l'environnement dans lequel on se meut. Ce qui, pour nous, relève de la paranoïa peut être perçu comme tout à fait normal pour un Tongouse sibérien. De même, aucun critère absolu ne nous autorise à envisager le monothéisme comme supérieur au polythéisme. La variante dite scientifique va encore plus loin : non seulement nous n'aurions pas le droit d'évaluer les autres civilisations mais nous serions incapables de les connaître et de les comprendre. Découvrir des universaux ou énoncer des généralisations serait impossible. Toute vérité n'est au mieux qu'une ethno-vérité, toute valeur une ethno-valeur. Le scepticisme cède alors la place au nihilisme.

Afin de mieux saisir tous ces enjeux, un éclairage historique s'impose. La supériorité de l'homme blanc paraissait indubitable au chercheur du XIX^e siècle dernier. En proposant une histoire de l'humanité comme le passage du simple au complexe ou comme un mouvement continu vers des formes de vie et d'organisation de plus en plus achevées, l'évolutionnisme consacrait la prééminence occidentale tant sous l'angle économique ou cognitif que dans le domaine des arts ou des techniques.

Les sources sur lesquelles reposaient ces travaux prêtèrent très vite le flanc à de vives critiques. C'est à cette occasion que germa la conviction de la nécessité d'une connaissance intime, de première main, des sociétés « primitives » et, sous l'impulsion de Bronislaw Malinowski en Grande-Bretagne et de Franz Boas aux États-Unis, l'observation participante prit son essor. Le livre de Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, qui se vendit d'emblée à deux millions d'exemplaires et devint donc très influent, exprime fort bien la « plasticité de la nature humaine ». Les écrits de Margaret Mead ou de Edward Sapir s'inscrivent dans cette perspective.

En partant du constat, vieux comme la sociologie, que les faits sociaux ne peuvent être connus de manière parfaitement objective, d'aucuns, à la fin des années 1970 – à l'instar de Paul Feyerabend – en ont conclu que la seule règle qui s'imposait était celle du « tout est bon » (*anything goes*). Les textes ethnographiques, nous explique ainsi James Clifford, ne sont que des « fic-

tions » littéraires n'exprimant que la subjectivité de leurs auteurs, la science devant être mise sur un même pied que la magie ou le vaudou, l'astrologie ou les contes de fée de nos ancêtres.

Une telle approche suscite de nombreux points de discussion. Contrairement à ce que laissent entendre les zéloteurs de la « postmodernité », il existe en effet des principes d'intelligibilité qui rendent possible la communication entre individus appartenant à des filiations ou à des milieux différents.

Si, comme le fait remarquer Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, nous ne pouvons pas nous abstraire de ce que nous sommes, nous ne pouvons pas non plus abandonner la pensée de l'universel, d'un universel « inchoactif », « pluriel », basé sur la « force des convictions ». Celles-ci représentent « notre être, notre culture, notre foi » et doivent être soumises au feu de la critique, tout en sachant que l'échange n'aboutira jamais à une « identification » mais plutôt à une « mise en commun ». Dans cette optique, le respect des personnes ou l'égalité entre les sexes ne peuvent plus être considérés comme des valeurs ou des idéaux qui ne seraient l'apanage que de l'Occident. Nier cette « transcendance » reviendrait à glorifier les pires servitudes. Si tout est équivalent, le dogmatisme et le bigotisme, le révisionnisme et la tyrannie deviennent « légitimes ». Dans cette logique, le risque est grand de « contextualiser », entre autres atrocités, les génocides commis par les Nazis ou les Khmers rouges.

Une autre façon de penser le rapport à autrui est heureusement possible. La visée de toute bonne poésie, aimait à dire Thomas Eliot, est de « rendre le familier étrange, et ce qui est étrange familier ». Telle est aussi, d'une certaine manière, la mission intellectuelle de l'ethnologue. La découverte de la différence culturelle secoue nos propres certitudes mais nous donne également l'occasion de mettre en lumière telle ou telle « facette » de la nature humaine.

L'idée même de « plasticité absolue » a été du reste questionnée par Donald Brown lequel, dans *Human Universals*, dresse une longue liste des caractéristiques sociales ou linguistiques que l'on rencontre à des degrés divers en tous lieux : interdits d'inceste, croyances en des êtres immatériels, pratiques de deuil, vocabulaire de parenté... Le philosophe James Wilson, de son côté, s'élève contre ceux qui affirment péremptoirement qu'on ne peut en aucun cas juger les coutumes des autres. Comme si le « sens moral », le « souci du devoir » ou la « sensibilité à l'égard d'autrui » n'étaient réservés qu'à une élite ou ne pouvaient exister que sous certaines latitudes...

De simple principe éthique et méthodologique destiné, dans l'esprit de ses premiers promoteurs, à combattre l'ethnocentrisme ainsi que l'excessive prétention de l'anthropologie débutante à référer l'ensemble des sociétés

humaines à un modèle d'évolution unique qui les transcenderait toutes, le relativisme s'est donc paré abusivement, dans certains cercles (notamment parmi les tenants du « droit à la différence »), d'une dimension ontologique qui n'est pas sans poser problème. Comment, en particulier, concilier « lumières universalistes », « engagements communautaires » et « libertés individuelles » ?

On retrouve ces mêmes préoccupations lorsque l'on aborde la problématique de la discrimination positive.

II. Une évaluation délicate

Par discrimination positive, il faut entendre les mesures prises par divers États en vue de corriger les inégalités dont sont victimes certaines minorités. Aux États-Unis où elles sont très développées, ces mesures sont connues sous l'appellation d'*affirmative action* ; en Inde, on parle de politique de « réservation ».

Avant de dresser un premier bilan de ces différentes expériences, nous tenterons de faire ressortir les principales caractéristiques des dispositifs ainsi mis en place.

Les constitutions des pays démocratiques, on le sait, consacrent l'égalité fondamentale de tous les citoyens et condamnent explicitement toute forme d'« étiquetage » basée sur le sexe, la religion ou le milieu d'origine. Cette égalité est cependant formelle et non pas réelle : chacun d'entre nous ne dispose pas de « chances » équivalentes quant au déroulement de son cursus scolaire ou professionnel. Prenons, par exemple, le cas des Noirs américains. Tous les indicateurs montrent, de façon indéniable, que ceux-ci se situent nettement en deçà des Blancs eu égard aux conditions de vie ou au niveau d'instruction, qu'ils sont sous-représentés dans les fonctions hiérarchiques les plus élevées et qu'ils sont victimes d'un processus de *labelisation*. On peut considérer, dans ces conditions, que le fait d'appartenir à cette communauté constitue un handicap social considérable, voire insurmontable. Certains, dès lors, ont jugé nécessaire de promouvoir des politiques de « remédiation ».

Il convient pourtant de souligner que la plupart des systèmes de protection ne prennent généralement pas en compte des critères économiques, entre autres la précarité ou le dénuement, mais renvoient à d'autres paramètres : autrement dit, ce ne sont pas nécessairement les « pauvres » ou les « opprimés » qui se voient protégés de la sorte mais des catégories qui n'ont pas, *a priori*, de rapport direct avec cette dépossession matérielle. Ce sont des groupes repérables, se reconnaissant en tant que tels et ayant une conscience

d'eux-mêmes, qui sont ainsi appréhendés. Si la *deprivation* sert de légitimation à ces attributions, elle n'intervient pas directement dans l'application qui en est faite, Michael Jackson ou Carl Lewis pouvant bénéficier – au même titre que le chômeur du Bronx – des prestations offertes. Le collectif se trouve ici fortement valorisé au détriment des caractéristiques personnelles.

En théorie, autre remarque importante, ces dispositifs sont supposés n'être que temporaires et d'application limitée. En ne l'étant pas, ils feraient la preuve de leur inefficacité puisqu'ils ont pour ambition d'établir la parité. Dans la pratique cependant, ils tendent à se transformer en droits acquis et leur adoption rend toute marche arrière périlleuse.

Cinq types d'arguments peuvent être ici mis en avant :

- Certains critères, de nature « bio-ethnique », priment sur tous les autres, que ce soit la formation, le mérite ou l'investissement réalisé. Ne vaudrait-il pas mieux raisonner, selon les cas ou les affiliations, « en termes de classes, de laïcité, d'égalité républicaine plutôt que par rapport à des communautés exigeant toujours plus de dérogations et de privilèges légaux » ? (Bruckner, cité par Hughes, 1994, p. 9).

- Au nom de l'altérité, on en vient parfois à sublimer l'identité. Du coup,

« la défense des minorités peut apparaître, au premier regard, comme une manifestation du multiculturalisme mais conduit fréquemment dans une direction opposée, celle d'un communautarisme fermé sur lui-même et, par conséquent, hostile à la coexistence avec des cultures différentes » (Touraine, 1996, p. 292).

Cet « apartheid » se mue en mixophobie, peur des mélanges, et Pierre-André Taguieff n'hésite pas à voir dans cet « intégrisme de la différence » une variante subtile mais puissante du « néoracisme » (Taguieff, 1987, p. 16).

- Pareil système présuppose que tous les membres d'une entité donnée partagent les mêmes valeurs et sont seuls habilités à défendre leurs intérêts. Selon cette logique, Madame Thatcher est femme avant d'être *tory* : de ce fait, elle serait plus proche des ouvrières écossaises que le leader travailliste Tony Blair. Cent ans après l'affaire Dreyfus, se désole Tzvetan Todorov, ce sont à nouveau les antidreyfusards qui gagnent, « ceux qui pensent que notre propre identité est entièrement déterminée par les spécificités du groupe auquel on appartient » (Todorov, 1995, p. 96).

- En outre, pour bon nombre d'observateurs, les politiques de quotas pavent les avenues de la « médiocratisation ». Veut-on être opéré par un chirurgien qui ne doit son diplôme qu'à sa couleur de peau, se demande encore Todorov ? En Inde, nous y reviendrons, les Brahmanes, étant exclus de ces « clés de répartition », doivent obtenir de bien meilleurs résultats qu'un candidat intouchable pour avoir accès à une faculté de médecine. Il s'ensuit que

des étudiants brillants se voient écartés au profit d'autres qui le sont nettement moins. Certaines professions en sont très affectées et connaissent une baisse sensible du niveau de qualification et de compétence. Il en résulte une « fuite des cerveaux » et un renforcement de l'inégalité avec l'apparition d'écoles ou d'hôpitaux privés. Le risque est alors de promouvoir une « tribalisation » ou une « balkanisation » de la société.

- De telles mesures peuvent servir de terreau à des dérives ou à des dérapages car elles contiennent en leur sein des germes de violence ou, du moins, de discordance et de conflit. C'est à l'aune des frustrations ainsi suscitées que s'abreuvent les extrémismes de tous bords. En raison des critères sur lesquels ils reposent, il n'est donc pas sûr que ces dispositifs puissent résoudre efficacement les problèmes qui les ont fait naître, la législation adoptée ne donnant souvent qu'un coup de pouce supplémentaire à la carrière des nantis (la *creamy layer*) sans jamais toucher les plus nécessiteux qui sont exhibés comme alibis.

Le cas des États-Unis est intéressant à plus d'un titre, ne serait-ce que par l'influence exercée par ce pays sur le reste du monde, le phénomène du « politiquement correct » ayant touché avec plus ou moins d'intensité l'ensemble de la planète. Dès les années 1940, des réglementations furent mises en œuvre, visant à mettre fin au « racisme légal », c'est-à-dire à la discrimination officiellement pratiquée. Les *Civil Rights* et *Voting Rights Acts* donnèrent aux Noirs les mêmes droits qu'aux Blancs. Cette égalité formelle n'a pourtant pas suffi à modifier la donne : en 1961, le président Kennedy militait pour une « intégration active » et en 1969, sous l'administration Nixon, les premiers quotas de représentation furent institués. Ronald Reagan tenta d'en limiter fortement l'application et reçut pour cela le soutien de la classe ouvrière blanche, frappée de plein fouet par ce « rééquilibrage ». Nous touchons là un point essentiel du débat : quand on compare les Noirs aux Blancs, l'écart n'est certes pas négligeable mais il se réduit notablement lorsque l'on examine, de part et d'autre, la situation des *manual workers*, qu'ils soient *semi-skilled* ou *skilled*. L'administration Clinton, plus tard, joua néanmoins la carte du « respect de la diversité » : elle relança ce type de programme et son cabinet tenta de refléter la composition « ethnique » des *States*.

L'Université s'est montrée pionnière en la matière. On peut ainsi lire, dans les annonces de vacances de postes, des formules telles que :

« La faculté X est un employeur manifestant un fort engagement institutionnel pour le développement d'un climat qui supporte l'égalité des chances et le respect des différences fondées sur le sexe, l'ethnicité culturelle ou les handicaps. »

On estime, de nos jours, qu'un postulant noir ou hispanique a vingt fois plus de chances de trouver une place qu'un étudiant d'origine asiatique. Privilégier une communauté, en effet, revient très vite à en défavoriser d'autres. D'où de vifs échanges et de multiples actions en justice (Behr, 1995).

En Inde, de même, la « réservation » a pris une telle ampleur qu'elle nous montre les mérites et les dérives du système. Ce sont les Britanniques qui, les premiers, ont favorisé la protection des minorités. Ce qui apparaissait, à l'origine, comme une stratégie *divide and rule* (« diviser pour régner ») est perçu à présent comme une politique progressiste en faveur des plus démunis, alors même que le critère économique n'est guère pris en considération (De-liège, 1995).

La Constitution indienne, rappelons-le, abolit officiellement les discriminations reposant sur les castes et rend illégale la pratique ancestrale de l'intouchabilité. En même temps, et ce n'est pas le moindre des paradoxes, cette même Constitution entend accorder une aide spéciale aux intouchables et aux tribus des montagnes, regroupés sous les étiquettes de *Scheduled Classes (SC)* et *Scheduled Tribes (ST)*. Considérant que certains laissés-pour-compte n'appartenaient pas aux deux catégories susmentionnées, le législateur en a prévu une troisième : les *Other Backward Classes (OBC)*, dont la liste est fixée par chaque État de l'Union et qui jouissent de prérogatives moins étendues (Galanter, 1984).

Au départ, cette politique avait été adoptée pour une trentaine d'années et devait être abandonnée en 1981. Jamais cependant cet abandon ne put être sérieusement envisagé, les mouvements en faveur d'une extension radicale de ces mesures s'étant amplifiés lors de ces dernières années. Les intellectuels participèrent activement au débat : le sociologue André Béteille, notamment, dénonça la tendance au « castéisme » induite par l'extension des quotas.

L'évaluation des politiques de discrimination positive est, en définitive, chose délicate. Les actions menées ont sans nul doute bénéficié à une partie des personnes prises en charge mais on peut s'interroger sur le coût social d'une telle entreprise et la question demeure de savoir si cela n'a pas contribué à rendre infranchissable le fossé entre communautés. Par ailleurs, la formule « séparés mais égaux » n'est-elle pas en elle-même contradictoire ? Peut-on, en particulier, affirmer la valeur de la différence « sans présupposer une quelconque échelle de valeurs » ? (Taguieff, 1987, p. 328).

III. De la problématique hégélienne à l'exigence de dignité

Dans tous ces débats, la thématique de la reconnaissance est devenue essentielle (Policar, 2006). Il convient néanmoins de souligner qu'elle n'a pas la nouveauté que certains lui prêtent hâtivement. En effet, de l'Antiquité à Kant en passant par Adam Smith et David Hume, la morale pratique n'a nullement négligé les questions liées au respect mutuel des personnes. Mais c'est avec Hegel que la reconnaissance deviendra réellement le point d'ancrage d'une éthique. Les clarifications qu'il a apportées restent précieuses pour qui cherche à cerner la portée et les implications du concept. Et c'est à partir de Hegel que le philosophe nord-américain Charles Taylor donnera à la notion sa signification moderne.

L'idée forte de Hegel, largement liée à sa lecture des travaux de Hobbes, de Machiavel, de Rousseau et, surtout, de Fichte, est que la conscience de soi dépend de l'expérience de la reconnaissance d'autrui. En d'autres termes, je demande que soit reconnue ma singularité comme personne : la théorie hégélienne vise, dès lors, à traduire les exigences nécessaires à la construction identitaire. Elle fait de l'action réciproque le propre de l'homme : la communauté humaine est fondamentalement une communauté d'interconnaissance. Et, au-delà du soubassement métaphysique de cette théorie (c'est parce que Dieu s'est fait Homme qu'est permise une telle assimilation), il faut souligner que le philosophe allemand actualise pleinement l'idée que « toute conscience porte en soi, comme la marque la plus propre de son être même, l'empreinte de l'altérité [...] et qu'elle n'est singulière que par la manière dont elle exprime l'universel » (Fischbach, 1999, p. 109). Hegel est ainsi probablement celui qui a le mieux formulé les conditions intersubjectives de l'apparition de cette conscience. Quelles sont-elles précisément ?

Trois formes de recognition peuvent être distinguées. La première, la reconnaissance affective, se déploie dans l'interaction avec ceux que George Mead nommera les « autres donneurs de sens », tout particulièrement dans l'amour ou la bienveillance. Elle produit ce que Axel Honneth appelle la « confiance en soi » (Honneth, 2000). Du déni de cette reconnaissance peut résulter une destruction de l'identité personnelle. La deuxième, assez proche de la tradition kantienne, comporte deux aspects : la reconnaissance juridique, qui fait de l'individu un sujet de droit, et la reconnaissance morale, qui fournit au sujet l'assurance de sa capacité de discernement. La troisième, la reconnaissance sociale, c'est-à-dire celle de la valeur de la contribution d'une personne pour une communauté concrète, met en jeu la solidarité ou la loyauté. Ces trois dimensions dessinent les contours d'une éthique qui donne à

l'exigence de justice un contenu beaucoup plus vaste. Il ne s'agit plus seulement de veiller à une distribution équitable des richesses mais aussi de reconnaître institutionnellement l'identité des groupes culturels. Ainsi, en tant que théorie de la réalisation de soi, l'éthique de la reconnaissance prend en compte l'« ensemble des conditions sociales et politiques qui préservent l'intégrité personnelle » (Renault, 2000, p. 50). Il est dès lors envisageable de construire une politique sur cette morale, le désir d'une conscience d'être reconnue par une autre étant fondamentalement égalitaire (Hegel, 1991, chap. IV). L'œuvre de Taylor va s'emparer du projet hégélien pour l'adapter aux conditions concrètes de coexistence dans nos sociétés multiculturelles. La reconnaissance est, par suite, appréhendée comme un besoin vital, indispensable à l'épanouissement personnel et à la constitution d'une identité collective.

L'analyse taylorienne s'appuie sur des considérations historiques. À l'honneur des sociétés d'Ancien Régime, privilège de quelques-uns dans une situation profondément inégalitaire, a succédé à la fin du XVIII^e siècle la dignité, seul concept compatible avec une société démocratique, et qui renvoie à une exigence universelle d'égalité. La dignité implique la fidélité à soi-même, à sa propre manière d'être et, par conséquent, à l'idéal d'authenticité. Cette référence est importante car elle présuppose un sens moral inhérent à l'homme et s'intéresse prioritairement à nos perceptions intimes, plutôt qu'à des principes exogènes, pour guider nos actes. C'est en nous que se trouve la source de la moralité (Taylor, 1989, chap. 15).

Dans cette transformation, caractéristique du subjectivisme moderne, Taylor fait jouer un rôle éminent à Rousseau (« suivre la voix de la nature » qui est en nous) et à Herder selon qui chaque personne a une manière originale d'être humain (chacun « à sa propre mesure »). Or, Herder n'a pas limité cette exigence d'originalité à l'individu. Il l'a étendue aux groupes, posant ainsi la nécessité d'être en phase avec ses racines. Nous retrouvons ici la filiation hégélienne dans l'idée que nous ne parvenons à nous comprendre, à définir notre identité, que dans la relation dialogique. Mon identité dépendant étroitement de mes rapports aux autres, il existe un lien constitutif entre celle-ci et la reconnaissance. Ainsi se trouve défini un « point de vue moral », entendu comme le « réseau des attitudes que nous devons adopter pour protéger des créatures humaines contre des meurtrissures qui trouvent leur origine dans la relation à soi » (Honneth, 1996, p. 1276).

Le refus de la reconnaissance peut donc créer une blessure morale à l'individu et un déni de droit à une entité collective. C'est dans cette dernière perspective qu'il faut interpréter le combat des mouvements féministes et des minorités ethniques ou sexuelles. Il importe toutefois de souligner, avec Tay-

lor, les deux sens que revêt cette lutte. Dans une première étape, la dignité est consubstantielle à notre statut de citoyen : elle a donc une portée universelle. Dans un second temps, est exigée la reconnaissance de la spécificité, celle-ci ayant été ignorée préalablement parce que confondue avec l'identité de la majorité. D'où la revendication du « droit à la différence » de nature à réparer les discriminations engendrées par les politiques d'assimilation. Cette approche multiculturaliste ouvre la voie à des demandes de réparation dont les contours sont extrêmement nombreux : « discrimination positive », reconnaissance de droits linguistiques ou religieux et, éventuellement, revendications territoriales.

Taylor fait montre d'une très grande prudence dans la traduction politique du multiculturalisme. Évoquant l'argument central des partisans des politiques d'*affirmative action*, il souligne qu'

« il ne saurait justifier certaines des mesures aujourd'hui imposées sous prétexte de différence, dont le but n'est pas de nous ramener à un espace social "aveugle aux différences" mais, au contraire, de maintenir et de renforcer une distinction non simplement temporaire mais permanente » (Taylor, 1994, pp. 59-60).

Cet avertissement est précieux : si l'exigence d'universalisme suppose de ne pas nier le droit à la spécificité identitaire, elle ne peut cependant accepter la subordination des principes universels de justice au différentialisme culturel. Si Taylor se veut critique d'une version du libéralisme politique, qu'il qualifie d'« inhospitalière à la différence », il ne pense pas que les libéraux (*liberals*) soient nécessairement incapables de s'ouvrir à d'autres normes ou à d'autres systèmes de représentations. Il est, au contraire, dans la nature du libéralisme, au nom de la présomption d'égale valeur des cultures, de permettre l'expression politique d'une grande diversité de celles-ci. Il est néanmoins incohérent d'exiger qu'au terme de l'examen nous concluions à leur équivalence, le libéralisme ne pouvant être confondu avec le relativisme culturel.

Si donc Taylor a fortement contribué à populariser cette notion de reconnaissance, il convient d'insister sur sa réticence à prescrire un multiculturalisme trop affirmé. Citant Roger Kimball, il nous met utilement en garde contre toute approbation hâtive de ce type d'exigence :

« N'en déplaise aux multiculturalistes, le choix auquel nous devons faire face aujourd'hui n'est pas entre une culture occidentale "répressive" et un paradis multiculturel, mais entre la culture et la barbarie. La civilisation n'est pas un don du ciel, c'est une réalisation, une réalisation fragile qui a constamment besoin d'être consolidée et défendue contre les assaillants de l'intérieur comme de l'extérieur » (*ibid.*, p. 97.)

IV. De l'éthique de la discussion au principe de réciprocité

Comment, plus généralement, identifier les conditions que doivent satisfaire les processus de formation de l'opinion et de la décision politique pour que les exigences de justice puissent être réalisées dans la sphère publique ? L'une des plus essentielles « réside dans le fait que ces processus devraient prendre la forme d'une discussion argumentée, ouverte à tous les points de vue et orientée vers la production d'un accord raisonné » (Pourtois, 2002, p. 293). On est, dès lors, très éloigné d'une démocratie perçue comme le résultat de mécanismes d'agrégation de préférences conflictuelles, sanctionnées par la règle majoritaire (Policar, 2006).

En insistant sur le fait que l'autonomie ne peut être garantie sans participation à l'élaboration de la loi commune, une telle approche fournit des arguments de poids à ceux qui considèrent la conception procédurale de la liberté comme insuffisante. On a pu parler, à ce sujet, de *strong deliberative turn*. Ce tournant est principalement anglo-saxon, bien qu'il ne faille pas oublier un article fondateur de Bernard Manin (Manin, 1985). Ce qui est donc décisif, ce n'est pas tellement l'expression de la volonté des citoyens mais plutôt la formation de celle-ci à travers un processus d'échanges. Il importe, sous cet angle, de ne pas confondre ce paradigme avec le modèle proposé par les théoriciens de la négociation : alors que celle-ci est stratégiquement ordonnée, la délibération peut au contraire conduire les acteurs à modifier leurs préférences initiales. On ne peut saisir les caractéristiques de cette démocratie délibérative que dans l'opposition aux conceptions fondées sur le marchandage et l'agrégation des choix. L'idée centrale est que la délibération publique représente une méthode adaptée à la détermination du bien commun. À la différence, par exemple, de la position originelle (rawlsienne), un tel cadre n'est pas un procédé hypothétique mais un idéal à atteindre.

Deux grandes orientations peuvent être mises en évidence. La première, développée par Habermas, met l'accent sur une éthique de la discussion, plus précisément sur la « force d'entente inhérente aux actes de langage ». Nous ne sommes plus dans une logique aristotélicienne de la vie bonne, mais dans celle d'un « agir juste ». Les normes d'action valides seront celles auxquelles les individus concernés pourront donner leur accord en tant que participants à des discussions rationnelles. Le principe discursif se transforme ainsi en règle d'argumentation et le champ de la morale apparaît clairement délimité : il concerne l'expression d'intérêts universalisables et donc susceptibles de consensus. C'est dans cette mouvance qu'il faut comprendre la communauté de communication idéale voulue par Habermas : la question cruciale étant

celle du fondement de la légitimité, la discussion publique sera le moyen par lequel s'auto-institue la société démocratique. De cette discussion doivent surgir des normes fondées en raison et à même de déboucher sur un accord. Quatre conditions sont à l'honneur :

- en premier lieu, les participants ne sont liés par aucun engagement préalable ;
- ils sont ensuite considérés comme des égaux, les inégalités de revenu et de statut ne devant pas influencer le cours de la délibération ;
- par ailleurs, on échange des arguments pour convaincre ;
- enfin, l'objectif affiché est la recherche d'un consensus rationnel et, s'il ne peut être atteint, la confrontation doit se conclure par un vote majoritaire (Cohen, 1989).

L'espace public devient de la sorte, contrairement au modèle représentatif, le lieu du pouvoir constituant. Cette orientation vers un consensus raisonnable conduit à promouvoir un acteur rationnel, capable dans l'argumentation de détachement à l'égard de ses propres intérêts. Habermas parlera, à cet égard, de montée en généralité et d'exigence d'impartialité, Karl Otto Apel exprimant des préoccupations similaires (l'individu étant appréhendé comme un *homo sapiens*, socialisé avec succès par sa compétence communicationnelle). Il ne serait dès lors plus possible d'échapper « au jeu de langage transcendantal au sein duquel on présuppose, outre l'existence d'un monde réel, quelque chose comme des règles pragmatiques de la communication idéale » (Apel, 1981, p. 925). Se dégager de ce jeu, ce serait perdre son sens de l'identité.

Ces caractères idéaltypiques du modèle habermassien, soumis à la réalité des situations délibératives, ne sont pas sans poser problème car ils peuvent paraître trop contraignants, les arguments des participants relevant davantage de leur sensibilité que de leur rationalité. Ne néglige-t-on pas, en outre, la dimension polémique des actes d'interlocution ? Ne sommes-nous pas, en définitive, condamnés à un formalisme excessif, lié au primat de la raison théorique ? N'oublions pas, avec Pierre-André Taguieff, que « c'est dans un espace peuplé d'une pluralité d'opinions et de "préjugés" que s'impose le lien dialogique entre les hommes » (Taguieff, 1988, p. 445). Le sens du dialogue, comme l'écrit Paul Ricœur, est fondé non pas tant sur la certitude d'avoir quelque chose à enseigner à l'autre, que sur la conviction d'avoir à apprendre de lui (Ricœur, 1990).

Une seconde approche, inspirée des travaux d'Amy Gutmann et de Dennis Thompson, peut être également défendue et accorde au principe de réciprocité une place centrale. L'échange de raisons mutuellement justifiables doit conduire à respecter moralement une position pourtant considérée

comme erronée mais dont on fait l'hypothèse qu'elle puisse se révéler pertinente dans l'avenir. Cette économie des désaccords moraux autorise les acteurs sociaux à travailler ensemble pour d'autres causes que celle qui les oppose (Gutmann et Thompson, 1996). Cette « réserve conversationnelle », pour reprendre l'expression de Bruce Ackerman (Ackerman, 1980), va de pair avec d'autres principes comme ceux de publicité ou d'imputabilité.

S'il existe bien des désaccords fondamentaux, c'est-à-dire des positions irréciliables par le simple recours au raisonnement, cela n'implique pas pour autant que l'on renonce à toute forme d'universalisme. Nous pouvons, en réalité, changer de positions à la lumière des objections qui nous sont faites, l'échange d'arguments augmentant « les possibilités de découvrir une solution juste qui, actuellement, n'est pas encore perceptible » (Gutmann, 2002, p. 56).

Une telle conception n'est pas à ranger dans le rayon des utopies. Dans l'un de ses derniers ouvrages, Amartya Sen nous rappelle ainsi que le débat public est spatialement et temporellement plus répandu que la forme électorale. Une illustration, parmi d'autres, nous en est fournie par les conférences de citoyens. Celles-ci, en effet, vivifient – du moins en théorie – la démocratie en accompagnant sa transformation au profit d'un « nouveau modèle de liberté, inséparable de la détermination collective et institutionnelle des fins » (Bourg, 2005, p. 12). C'est le cas notamment lorsque sont discutés les problèmes d'environnement ou de bioéthique.

On serait tenté de conclure, au vu de cette présentation, que l'optique délibérative réalise la conciliation des valeurs du libéralisme politique et de celles de la démocratie, donnant à cette dernière une réelle consistance. Cependant, il convient de rester prudent sur les vertus de ce modèle. Comme l'ont montré Daniel Weinstock ou Nancy Fraser, une délibération – même correctement conduite – ne parvient que très rarement à produire un accord sur les bonnes raisons normatives. Ainsi, si l'échange argumentatif peut contribuer à déconstruire des normes génératrices de mépris, « il conduit difficilement à la production de règles alternatives unanimement admises et exemptes de reproches au regard des effets de mésestime qu'elles peuvent engendrer » (Pourtois, 2002, p. 296). On doit donc se satisfaire de solutions « provisoires, hybrides et contestées » (*ibid.*, p. 297), la participation aux décisions prises induisant de la reconnaissance et réactivant le sentiment d'appartenance à sa communauté.

V. Enjeux identitaires et rapport à autrui

Concept polymorphe que se partagent les approches scientifiques et les connaissances ordinaires, l'identité est un donné complexe à appréhender en raison notamment de sa transversalité disciplinaire. Son caractère paradoxal a été, de tout temps, mis en lumière : de l'affirmation d'Héraclite, faisant observer qu'il n'est pas possible de se baigner deux fois dans le même fleuve, au célèbre aphorisme rimbaldien faisant valoir que « Je est un autre », on ne compte plus les formulations mettant aux prises, voire sous tension, similitude et altérité, notre époque prenant ses distances avec les approches de type « primordialiste », à tonalité essentialiste ou substantialiste, tout en privilégiant une perspective constructiviste.

Alors que le *cogito* cartésien a de lui-même une intuition immédiate, la référence au soi s'inscrit toujours dans la longue durée et, comme l'a bien indiqué Paul Ricœur, n'est accessible que de manière narrative, à travers la médiation d'un récit où le « je » institue le « tu », et réciproquement, l'installation de la subjectivité dans le langage – ajoute Émile Benveniste – créant la « catégorie de personne ». Le sentiment d'appartenance va de pair avec des perceptions ou des catégorisations prenant appui sur des principes de différenciation et de comparaison se rapportant au genre, à la classe d'âge, à la situation familiale, au capital culturel, au milieu professionnel ou aux convictions personnelles : un sujet peut par exemple se définir

« comme "homme" dans un débat ayant trait au taux de féminisation dans les carrières universitaires, comme "linguiste" dans une équipe de recherche faisant appel à de multiples compétences, comme "belge" dès qu'il se rend en France et comme "européen" lorsqu'il traverse l'Atlantique » (Blanchet et Francard, 2003, p. 156).

Cette affirmation de soi est indissociable d'un processus dialogique et reste soumise à une reconnaissance tant par les membres du groupe concerné que par l'extérieur. L'image, évoquée par Charles Cooley, du miroir (*looking-glass self*) est, sur ce point, très révélatrice. Cela implique une négociation non seulement avec ceux qui partagent les mêmes systèmes de valeurs mais aussi avec l'ensemble de la collectivité dans laquelle nous sommes insérés. Il en résulte des obligations réciproques, les bénéfiques escomptés par ces affiliations nécessitant en contrepartie la conformité à certaines règles.

La dimension temporelle est ici fondamentale. Si, à un moment donné, telle ou telle représentation peut très bien « converger vers des identifications institutionnelles, religieuses, ethniques ou territoriales que d'aucuns ne manqueront pas d'exploiter à des fins parfois politiques », il n'en demeure pas moins que la continuité et la fidélité à des traditions peuvent céder la place à

des phases de rupture ou de questionnements, la Foi ou le Patriotisme cessant d'être des cadres de référence lorsque – sous la coup des mutations sociales – l'Église ou la Nation tendent à perdre leur hégémonie. À cet égard, et comme l'écrivait Amin Maalouf, « bien des appartenances obligées de naguère sont aujourd'hui perçues comme des "identités meurtrières" » (*ibid.*, p. 157). Les ressources culturelles disponibles, qu'elles prennent la forme de mythes fondateurs ou qu'elles fassent appel à des rites ou à des symboles, sont toujours le produit d'un passé plus ou moins tourmenté et fluctuent selon les contextes, prenant en compte affinités et oppositions, proximités et distances au sein de stratégies d'évitement ou de contournement, de repli ou de rejet, d'accommodation ou d'intégration. Carmel Camilleri, dans une typologie très instructive, fera aussi mention de « pondération différentielle », d'« alternance des codes », de « bricolage » ou de « syncrétisme » selon des variantes « défensive », « distinctive », « volontariste » ou « polémique ».

Bon nombre d'enjeux identitaires, faisait remarquer Frederik Barth dans une contribution pionnière, se situent aux frontières des groupes ethniques, les choix et les pratiques linguistiques constituant par ailleurs des « marqueurs d'appartenance », qu'il s'agisse d'entités restreintes (argot) ou supra-nationales (francophonie). De nos jours, les difficultés socio-économiques et l'essoufflement des modes de régulation traditionnels ne sont pas sans inquiéter et ont tendance à brouiller les repères, à susciter des recompositions ou des crispations, de nature tribale ou communautarienne, la place sans cesse plus grande accordée à la « réflexivité » dans les sociétés contemporaines imposant de nouveaux arbitrages.

Comment, dans ces conditions, penser le rapport à l'altérité ? Le terme est dérivé du bas latin *alteritas*. Il apparaît, l'une des toutes premières fois, vers 1270 et désigne alors le changement ou l'altération. Au XVII^e siècle, sous la plume de Bossuet, il évoque la « distinction » ou la « pluralité » et s'oppose à tout ce qui a trait au même ou à l'identité. Les dictionnaires philosophiques renvoient très souvent à un autre vocable : celui de différence et les typologies retenues – se fondant sur des situations existentielles spécifiques – peuvent être plus ou moins sophistiquées.

Celle proposée par exemple par Françoise Mies met tout d'abord l'accent sur l'allotité, c'est-à-dire la prise de distance et le retrait spéculatif. Cette attitude de surplomb n'est évidemment pas la seule concevable. On peut aussi songer à l'interpellation, au face-à-face et à l'entre-deux. Il ne s'agit pas, dans cette optique, d'un simple rapport de sujet à objet mais d'un impératif ou d'une requête fondés sur la parole, laquelle ne peut être que dialogique : celui qui dit « tu », nous rappelle ainsi Martin Buber, s'offre à une relation, l'appel qui est lancé étant comme une « écharde dans la chair de la raison ». Les

travaux d'Emmanuel Lévinas, de Paul Ricœur ou de Franz Rosenzweig s'inscrivent dans cette mouvance et se réfèrent, en fonction des contextes, à la vulnérabilité, au dénuement ou à l'affection. Celle-ci « dénoyaute le moi, fissure, arrête le *conatus essendi* dans son élan, met en cause la maîtrise, décentre, arrache le pain de la bouche pour le donner à l'autre » (Mies, 1994, p. 62). L'expérience d'autrui est « expérience par excellence », « sans concept », « hétéronome », au carrefour de la transcendance, de la résistance et de l'appel. Elle joue un rôle clé dans la constitution de l'ipséité, à travers la responsabilité ou l'investissement, l'amour ou la compassion. Si la vie quotidienne illustre avec force combien notre Moi relègue autrui au statut toujours précaire d'être second, l'asymétrie qui en découle n'exclut cependant pas la réciprocité, l'éthique universaliste s'élaborant à partir d'un foyer de singularités. Un troisième cas de figure est celui de l'immersion dans l'« élémental » : le monde, dans cette approche, « cesse d'être le corrélat d'une représentation pour être simplement celui où je suis enraciné, où je baigne et où je suis enveloppé » (*ibid.*, p. 112). Nous sommes dès lors dans le registre de la connaturalité, de l'entrelacs ou de la coappartenance.

Plusieurs interrogations peuvent être, par suite, formulées :

« Comment la tragédie de l'Holocauste fut-elle possible ? Comment tenir compte des différences ethniques, sociales ou culturelles, sans les ériger en frontières ? [...] Pourquoi le mal, si intérieur, peut-il surgir comme d'un dehors ? » (*ibid.*, chap. V, pp. 121 et sq.)

Au cœur de la réflexion : l'Autre et son questionnement. La tradition platonicienne raisonnait en termes de « non-être », de « séparation du Même », de « déficit ontologique ». Le Moyen Âge a poursuivi sur cette lancée, considérant la vérité comme adéquation de la chose à l'intellect, égalisation du connaissant et du connu, perpétuant de la sorte une vision binaire et réductrice. C'est avec Hegel qu'un autre paradigme, empruntant la voie non plus du solipsisme mais de la dialectique, s'est développé : il n'est plus, désormais, d'extériorité absolue et des médiations peuvent intervenir.

Les sciences sociales ont également apporté leur pierre à l'édifice en attirant l'attention sur le poids des classifications, des représentations ou des stratégies ayant trait à la couleur de la peau, à la dimension de la boîte crânienne, à la pilosité ou à la gradation des races. C'est ainsi que « l'altérité est tenue largement pour une qualité ou une substance pérenne et naturelle », qu'elle « fonde, en même temps, une différence irrépressible et l'impérieux devoir de celui qui ne me ressemble pas de se rapprocher de cette part d'universel dont ma propre histoire me dit porteuse » (Badie et Sadoun, sous la dir. de, 1996, p. 17). Les opinions émises sont elles-mêmes très contrastées, l'Autre pouvant m'être familier et en consonance (au point de consentir

à m'effacer devant lui) ou, au contraire, celui auquel je ne m'identifie pas, que je prévois comme *alienus* et que je tiens pour extérieur à ma communauté. Les déclinaisons sont nombreuses et fluctuent selon les époques et les sociétés, les crispations les plus fortes se manifestant lorsque le groupe d'appartenance se veut trop exclusif ou lorsque l'individu place tous ses espoirs d'action et de protection dans l'exaltation des solidarités qui le lient à sa propre entité. Sous cet angle, l'État-nation, en réclamant l'allégeance prioritaire de sujets devenus citoyens, a marqué une étape essentielle et décisive dans la dramatisation de l'altérité : quitté ce giron, « l'Autre devient brutalement un étranger [...], "hors du commun", fondamentalement différent », un « intrus » pouvant incarner la dangerosité, la traîtrise ou les allégeances douteuses (*ibid.*, p. 18).

Le clivage entre « eux » (clandestins, intégristes, demandeurs d'asile, SDF) et « nous » est toujours aussi vivace de nos jours. Se pose alors la question du « vivre ensemble » et de la coexistence des cultures, les ambiguïtés ou les impasses du « droit à la différence » ne devant pas être perdues de vue.

La montée des phénomènes de désaffiliation ou de ségrégation doit être replacée dans un contexte marqué par la remise en cause de l'État-providence et la déstructuration des rapports sociaux. Si les sujets de discorde ne manquent pas (songeons à l'octroi du droit de vote et d'éligibilité aux étrangers, aux procédures d'asile et aux conditions d'obtention de la nationalité du pays de résidence, aux politiques dites de « remédiation », ou bien encore aux récents débats sur la mémoire de l'esclavage ou la réception des contrats d'accueil familial), le spectre des positionnements est des plus vastes, allant de la stigmatisation au cosmopolitisme, de la nostalgie à l'acrimonie, de la victimisation à la reconnaissance. Dans ces conditions, un défi est lancé au législateur : comment trouver un équilibre entre le respect des droits des individus et les modes d'expression collective, sans que ceux-ci annihilent les premiers ? L'alternative se précise entre une Europe des citoyens et une Europe des minorités, l'égalité de traitement et la lutte contre les discriminations étant fondamentales de même que la conquête de nouveaux droits ou l'ouverture de nouveaux espaces d'expression et de sociabilité, de liberté et de responsabilité.

L'heure est désormais aux « mutations » et aux « recompositions », aux « bricolages » ou aux « métissages » avec, en toile de fond, la montée en puissance des « intégrismes » et des « tribalismes », l'interrogation jadis formulée par Isaiah Berlin (comment concilier le « legs des Lumières » avec la « pluralité des normes et des valeurs » ?) étant plus que jamais d'actualité.

Références bibliographiques

- ACKERMAN Bruce (1980), *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press.
- AMSELLE Jean-Loup (1990), *Logiques métisses : anthropologies de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
- APEL Karl Otto (1981), « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique*, n° 413, octobre, pp. 895-928.
- BADIE Bertrand et SADOUD Marc (1996), « Préface », in BADIE Bertrand et SADOUD Marc (sous la direction de), *L'Autre. Études réunies pour Alfred Grosser*, Paris, Presses de Sciences-Po, pp. 17-20.
- BARTH Frederik (1995), « Les groupes ethniques et leurs frontières », trad. fr., in POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FÉNART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, pp. 203-249 (1^{re} éd. norvégienne : 1969).
- BEHR Edward (1995), *Une Amérique qui fait peur*, Paris, Plon.
- BENEDICT Ruth (1950), *Échantillons de culture*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1950 (1^{re} éd. américaine : 1934).
- BÉTEILLE André (1992), *The Backward Classes in Contemporary India, Delhi*, Oxford University Press.
- BLANCHET Philippe et FRANCARD Michel (2003), « Identités culturelles », in FERRÉOL Gilles et JUCQUOIS Guy (sous la dir. de), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin, pp. 155-161.
- BOURG Dominique (2005), « Conférences de citoyens et intérêt général », in BOURG Dominique et BOY Daniel, *Conférences de citoyens. Mode d'emploi*, Paris, Éd. Charles Léopold Mayer et Descartes, pp. 56-58.
- BROWN Donald (1991), *Human Universals*, New York, McGraw-Hill.
- BUBER Martin (1969), *Je et Tu*, trad. fr., Paris, Aubier (1^{re} éd. allemande : 1923).
- CAMILLERI Carmel et al. (1999), *Stratégies identitaires*, Paris, PUF.
- CLIFFORD James (1996), *Malaise dans la culture*, trad. fr., Paris, Éd. de l'École nationale supérieure des Beaux-Arts (1^{re} éd. en langue anglaise : 1989).
- COHEN Joshua (1989), « Deliberation and Democratic Legitimacy », in HAMLIN Alan et PETTIT Philip (dir.), *The Good Policy : Normative Analysis of the State*, Oxford, Basic Blackwell, pp. 17-34.
- DELIÈGE Robert (1995), *Les Intouchables en Inde : des castes d'exclus*, Paris, Imago.
- DESCOMBES Vincent (1979), *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit.

- DUBAR Claude (2000), *La Crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF.
- FERRÉOL Gilles (sous la dir. de) (2002), *Rapport à autrui et personne citoyenne*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- FERRÉOL Gilles et JUCQUOIS Guy (sous la dir. de) (2003), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin.
- FISCHBACH Franck (1999), *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, PUF.
- FRASER Nancy (2005), *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, trad. fr., Paris, La Découverte (recueil d'articles publiés en langue anglaise entre 1992 et 2004).
- GALANTER Mark (1984), *Competing Inequalities: Law and the Backward Classes in India*, Berkeley, University of California Press.
- GELLNER Ernst (1996), « La mascarade relativiste », *Commentaire*, n° 75, automne, pp. 543-552.
- GOFFMAN Erving (1973), *La Présentation de soi*, trad. fr., Paris, Minuit (1^{re} éd. américaine : 1956).
- GUTMANN Amy (2002), « Pourquoi la démocratie délibérative est-elle différente ? », *Philosophiques*, vol. 29, n° 2, automne, pp. 193-214 (1^{re} publication en langue anglaise : 2000).
- GUTMANN Amy et THOMPSON Dennis (1996), *Democracy and Disagreement*, Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press.
- HABERMAS Jürgen (1986), *Morale et communication*, trad. fr., Paris, Le Cerf (1^{re} éd. en langue allemande : 1981).
- HABERMAS Jürgen (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. fr., Paris, Fayard (1^{re} éd. en langue allemande : 1981).
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1991), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr., Paris, Aubier (1^{re} éd. en langue allemande : 1807).
- HONNETH Axel (1996), « Reconnaissance », in CANTO-SPERBER Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, pp. 1272-1278.
- HONNETH Axel (2000), *La Lutte pour la reconnaissance. La grammaire morale des conflits sociaux*, trad. fr., Paris, Cerf (1^{re} éd. en langue allemande : 1992).
- HUGHES Robert (1994), *La Culture gnanngnan. L'invasion du politiquement correct*, trad. fr., Paris, Arléa (1^{re} éd. en langue anglaise : 1993).
- JACQUES Francis (1985), *L'Espace logique de l'interlocution. Dialogiques II*, Paris, PUF.
- KAUFMANN Jean-Claude (2004), *L'Invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Hachette.

- LÉVINAS Emmanuel (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- MAALOUF Amin (1998), *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset.
- MANIN Bernard (1985), « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le Débat*, n° 33, janvier, pp. 73-93.
- MIES Françoise (1994), *De « l'Autre »*. *Essai de typologie*, Namur, Presses universitaires de Namur.
- POLICAR Alain (2006), *La Justice sociale. Les enjeux du pluralisme*, Paris, Armand Colin.
- POURTOIS Hervé (2002), « Lutttes pour la reconnaissance et politique délibérative », *Philosophiques*, vol. 29, n° 2, automne, pp. 287-309.
- RENAULT Emmanuel (2000), *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Bègles, Éd. du Passant.
- RICÉUR Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- SEN Amartya (2005), *La Démocratie des autres : pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, trad. fr., Paris, Payot (recueil de textes parus en langue anglaise entre 1999 et 2003).
- STRAUSS Anselm (1969), *Mirrors and Masks. The Search for Identity*, San Francisco, The Sociology Press.
- TAGUIEFF Pierre-André (1988), *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte.
- TAP Pierre (sous la dir. de) (1986), *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat.
- TAYLOR Charles (1989), *Sources of the Self*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- TAYLOR Charles (1994), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. fr., Paris, Aubier (1^{re} éd. en langue anglaise : 1992).
- THEUNISSEN Mickael (1986), *The Other : Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, trad. américaine, Cambridge (Mass.), The MIT Press (1^{re} éd. allemande : 1977).
- TODOROV Tzvetan (1995), « Du culte de la différence à la sacralisation de la victime », *Esprit*, n° 11-12, juin, pp. 90-102.
- TOURAINÉ Alain (1996), « Faux et vrais problèmes », in WIEVIORKA Michel (sous la dir. de), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, pp. 291-319.
- VINSONNEAU Geneviève (2002), *L'Identité culturelle*, Paris, Armand Colin.
- WEINSTOCK Daniel (2000), « Démocratie et délibération », *Archives de philosophie*, vol. 63, n° 3, 2^e semestre, pp. 405-421.
- WILSON James (1995), *Le Sens moral*, trad. fr., Paris, Plon (1^{re} éd. en langue anglaise : 1993).