



HAL
open science

Le multiculturalisme de Young reconsidéré

Sophie Guérard de Latour

► **To cite this version:**

Sophie Guérard de Latour. Le multiculturalisme de Young reconsidéré. Revue philosophique de Louvain, 2018, Penser avec Iris Marion Young, philosophe sociale, politique et féministe, 116 (4), pp.571-593. hal-02926186

HAL Id: hal-02926186

<https://hal.science/hal-02926186v1>

Submitted on 27 Nov 2024

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.

« Le multiculturalisme de Young reconsidéré :
éclairage de la phénoménologie féministe sur la différence ethnoculturelle »

Dossier « Penser avec Iris Marion Young, philosophe sociale, politique et féministe »,
Revue philosophique de Louvain, Tome 116, No. 4, novembre 2018, p. 571-593

Sophie Guérard de Latour

YOUNG ET LE MULTICULTURALISME : RUPTURE OU CONTINUITÉ ?

La philosophe américaine Iris Marion Young occupe une place singulière dans les débats sur le multiculturalisme. D'un côté, elle s'y distingue comme l'une des pionnières des conceptions anti-assimilationnistes de la citoyenneté. Son livre publié en 1990, *Justice and Politics of Difference* (Young, 1990), a en effet contribué à poser les termes de la nouvelle grammaire des conflits sociaux qui, au cours des années 1990-2000, sont venus compliquer le sujet et l'objet des théories de la justice en déplaçant l'attention des classes populaires vers les « minorités » et en ajoutant une exigence de reconnaissance aux revendications de redistribution économique (Fraser N, 2008). La « politique de la différence » se présente ainsi comme un acte fondateur, au sens où elle imposa les deux composantes qu'on peut juger essentielles à toute théorie du multiculturalisme, en dépit des variations de leur dénomination¹ et de la diversité de leurs sources philosophiques² : 1. une *composante critique* mettant en évidence les failles de l'universalisme abstrait et les biais culturels qui conduisent à reléguer au rang de citoyens de seconde classe les membres des groupes sociaux formés par les

¹ L'étiquette du « multiculturalisme » philosophique concerne des théories qui se désignent également comme « politique de la différence », « politique de la reconnaissance », « citoyenneté multiculturelle ».

² On trouve des justifications du multiculturalisme inscrites dans le sillage des *postcolonial studies* chez Bhikhu Parekh (Parekh B., 2000) ou chez James Tully (Tully J., 1995), de la théorie critique allemande chez Nancy Fraser (Fraser N., 1995), de la tradition romantique herdérienne chez C. Taylor (Taylor C., 1994), du libéralisme contemporain chez Joseph Raz (Raz J., 1998), Will Kymlicka (Kymlicka W., 2001) et Alan Patten (Patten A., 2016), ou se réclamant, chez Young, de la *French theory* à travers l'héritage combiné de la phénoménologie française (Beauvoir et Merleau-Ponty) et du postmodernisme (Lyotard, Foucault, Derrida). Voir George Crowder, 2013, et Paul May, 2016.

femmes, les personnes racisées, homosexuelles, âgées, en situation de handicap, etc. ; 2. une *composante réformatrice* reposant sur l'idée que l'égalité civique exige de prêter attention à ces différences plutôt que de les ignorer et plaidant pour cette raison en faveur de la reconnaissance publique des minorités.

D'un autre côté, Young semble avoir été progressivement marginalisée dans les débats qui ont suivi à cause de leur focalisation progressive sur la condition des minorités ethnoculturelles. Dès 1995, quand Kymlicka publie la *Citoyenneté multiculturelle*, il invite à clarifier les termes de la réflexion en rompant avec l'approche extensive de la différence culturelle que Young avait initialement adoptée. Jugeant la notion de « groupe socialement opprimé » excessivement englobante, puisque cette catégorie est susceptible d'inclure la quasi-totalité d'une population (Kymlicka, p. 19 ; p. 145), et trop vague pour cerner la nature spécifique des différences de type ethnique (Kymlicka W, p. 199, note 10), il invite à réserver le terme de « multiculturalisme » à la discussion des enjeux liés à l'intégration des peuples autochtones, des nations infra-étatiques et des groupes issus de l'immigration. C'est cette position qui a ensuite dominé les débats théoriques et conduit à envisager les minorités ethnoculturelles en privilégiant leurs caractéristiques identitaires au détriment des processus d'oppression sociale et de construction des différences, sur lesquels Young avait initialement mis l'accent.

Elle-même, en tant qu'observatrice de débats qu'elle avait en grande partie inspirés, opéra un retour critique sur leur évolution dans l'un de ses derniers articles, où elle semble se désolidariser de la cause multiculturaliste (Young I., 2007). Elle y reproche aux théories dominantes qui s'en réclament d'avoir pris un virage libéral en réduisant la question de l'intégration des minorités au seul enjeu de la tolérance, centré sur la liberté d'expression des formes de vie culturelles. Ces approches qu'elle désigne par l'expression de « politiques de la différence culturelle » s'avèrent incapables à ses yeux d'identifier correctement les injustices vécues par les minorités ethniques, notamment parce qu'elles n'accordent pas suffisamment d'attention au processus de racialisation dont ces groupes sont victimes. Seule la « politique de la différence positionnelle », à laquelle Young souscrit, serait susceptible d'y parvenir dans la mesure où elle ne dissocie pas la différence ethnoculturelle des inégalités sociales qui lui donnent forme et signification.

À ce titre, la philosophie américaine paraît s'être ralliée, à la fin de sa carrière, à la position des critiques antiracistes du multiculturalisme. Nombreux sont ceux, en effet, qui de N. Fraser (Fraser N., 1995) à E. Anderson (Anderson E., 2010) en passant par C.W. Mills (Mills C.W., 2007) et M. Bessone (Bessone M., 2013), ont reproché aux justifications

libérales de la tolérance multiculturelle de s'être détournées de la question de l'égalité sociale. En faisant une lecture culturelle de difficultés d'ordre économique et sociale, les multiculturalistes auraient posé un mauvais diagnostic sur la situation des minorités, ce qui les aurait conduits à proposer des remèdes pires que le mal : d'abord, toute « stratégie correctrice » (Fraser N, 2005, p. 30-35) qui se contente d'inverser les stigmates imposés aux minorités ethniques, en accordant une valeur positive aux identités socialement méprisées, se prive des moyens d'adopter de véritables « stratégies transformatrices » susceptibles d'agir sur les causes de la racialisation de ces groupes; ensuite, à partir du moment où la reconnaissance publique des différences tend à réactiver les stéréotypes racistes au lieu de les déconstruire, elle renforce les inégalités sociales qui font obstacle à l'intégration des individus racialisés. Pour ceux qui opposent antiracisme et multiculturalisme, la priorité politique va donc à la lutte contre les discriminations raciales. Comme Young, ces auteurs admettent la nécessité pour les groupes racialisés d'être officiellement reconnus comme tels et d'accentuer ainsi la visibilité publique des marqueurs ethno-raciaux, mais ils justifient ce type d'action collective de façon *instrumentale* – la différence servant à fédérer un groupe et à politiser ses problèmes – et *temporaire* – puisqu'à terme une politique antidiscriminatoire a vocation à être abandonnée quand la différence aura cessé d'être un marqueur social négatif pour devenir aussi banale que la couleur des cheveux ou des yeux. On est donc bien loin de la position multiculturaliste tel que Taylor la défendait lorsqu'il écrivait, dans les années 1990, que le but de la politique de la reconnaissance n'est pas « de nous ramener à un espace social “aveugle aux différences” », mais au contraire de maintenir et de renforcer une distinction non temporaire mais permanente » (Taylor C, 1997, p. 59-60).

La question se pose dès lors de savoir si, en prenant ses distances avec la reconnaissance des différences pour insister sur la priorité de la lutte contre le racisme, Young renonce en définitive au multiculturalisme. Estime-t-elle que « la politique de la différence positionnelle » a pour objectif ultime la déconstruction des stigmates ethno-raciaux ? Écarte-t-elle l'idée, typiquement multiculturaliste, que les différences ethniques seraient porteuses d'une certaine valeur, d'un élément moral, méritant d'être publiquement reconnus ? Étonnamment, la question du rapport de Young au multiculturalisme dans ce texte a été peu discutée³ notamment par les auteurs qui, comme Nancy Fraser, lui avaient dès le départ reproché d'appliquer abusivement un « modèle ethnique » à l'ensemble des différences

³ Dans le recueil *Dancing with Iris*, publié en hommage à Young, l'article de Mariam Martínez fait écho à ces questions en défendant, à partir du modèle youngien de l'inégalité structurelle, une interprétation résolument non culturaliste des politiques d'intégration des minorités issues de l'immigration en Europe. (Martínez M., 2009, p. 213-227).

culturelles et auraient pu saluer son retour à une position plus critique (Fraser N., 1995). L'absence d'une telle discussion tient sans doute au caractère posthume de l'article de 2007, la mort prématurée de Young l'ayant empêchée de clarifier sa conception des injustices raciales et de préciser si la « politique de la différence positionnelle » se limite à leur éradication.

L'enjeu de cet article est de soutenir que la politique de la différence youngienne reste bien inscrite dans le périmètre des théories du multiculturalisme et qu'elle ne se réduit pas à une position antidiscriminatoire. Nous proposons de défendre cette thèse en articulant les propos de Young sur la racialisation de la différence culturelle à la phénoménologie féministe qui inspire sa théorie politique. Ce rapprochement s'avère utile à double titre. D'abord, il permet de réhabiliter la perspective critique des premières théories du multiculturalisme et, en analysant la condition des minorités ethnoculturelles à la lumière de l'oppression vécue par les femmes, de corriger la vision réductrice de la différence qui domine les débats depuis leur tournant libéral. Ensuite, il invite à approfondir l'analogie entre différences sexuelles et différences ethniques afin de mieux saisir le type de valeur que les unes et les autres expriment et de comprendre pourquoi la reconnaissance politique de ces différences chez Young ne se réduit pas à la dimension instrumentale que lui prête les théoriciens de la justice raciale. Nous soutiendrons, en nous appuyant sur les analyses de Young, que cette valeur est avant tout politique, puisque la prise en compte de la différence ethnoculturelle, comme celle de la différence sexuelle, améliore la délibération politique en y incluant les perspectives de groupes sociaux opprimés. Mais nous développerons sa position dans une direction qu'elle n'a pas elle-même explicitée, en défendant en outre la valeur anthropologique de ces différences, laquelle tient au caractère irréductiblement corporel des expériences humaines. Les différences corporelles qui traversent l'humanité et dont les variations sexuelles ou culturelles offrent des exemples paradigmatiques sont des données anthropologiques que le travail de déconstruction des stigmates sociaux n'a pas vocation à abolir et que la sphère politique devra toujours prendre en considération.

Notre argumentation procédera en quatre moments : dans une première section, nous commencerons par rappeler les origines du multiculturalisme youngien afin de préciser les contours particuliers que son approche non-idéale de la justice donne à la différence culturelle. Cette contextualisation théorique nous permettra de justifier, dans une deuxième section, les critiques adressées par Young à la « politique de la différence culturelle », c'est-à-dire aux approches libérales du multiculturalisme. La troisième section s'attachera à montrer la continuité entre cette critique du multiculturalisme libéral et la phénoménologie féministe

de Young, afin d'expliquer pourquoi sa politique de la différence ne dissocie pas la lutte contre les discriminations raciales de la reconnaissance des différences. La quatrième section précisera ce point en explicitant en quel sens la différence conserve, chez Young, une valeur irréductible.

1. DIFFERENCE ET IMPERIALISME CULTUREL

C'est avec la publication de *Justice and the Politics of Difference (JPD)* que Young introduit le concept de *culture* dans les théories de la justice. Pour saisir la signification qu'elle lui donne et la portée de son innovation théorique, il convient de rappeler la visée anti-libérale qui anime son premier livre. *JPD* se présente en effet comme une critique du paradigme distributif qui prévaut dans les approches idéales du libéralisme d'inspiration rawlsienne. Young juge ce paradigme incapable de saisir les causes des inégalités structurelles dont souffrent les membres des minorités et qui les empêchent de disposer des biens premiers auxquels les rawlsiens accordent toute leur attention. Alors que ces derniers jugent la répartition équitable des droits fondamentaux et des fruits de la coopération sociale suffisante pour garantir l'égal respect des personnes et qu'ils tendent de ce fait à apporter leur caution à l'État-providence libéral, Young plaide en faveur d'une théorie non-idéale élaborée à partir d'une compréhension des expériences de l'injustice qui perdurent dans ce cadre institutionnel. L'injustice peut d'après elle prendre la forme de l'oppression ou de la domination, quand des contraintes sociales pèsent respectivement sur le développement ou sur l'exercice des capacités d'une personne à s'épanouir et à participer à la vie sociale. C'est précisément pour identifier les causes de telles contraintes, dont le poids est négligé par les libéraux, que Young se tourne vers « les procédures de décision, la division du travail et la culture » (Young I., 1990, p. 39).

Le rôle que joue la culture dans la production des injustices sociales est développé dans le chapitre où Young propose une typologie des « visages de l'injustice⁴ » parmi lesquelles elle compte, à côté de « l'exploitation », de « la marginalisation », de « l'impuissance », et de « la violence », l'injustice de « l'impérialisme culturel » (Young I., 1990, p. 58). Celle-ci consiste en « l'universalisation de l'expérience et de la culture d'un groupe dominant, et [en] son institutionnalisation comme norme.⁵ » (Young I., 1990, p. 59). Elle dérive du fait que les sociétés démocratiques, en dépit des principes et idéaux égalitaires qu'elles professent, restent

⁴ « faces of oppression » (Young I., 1990, p. 48).

⁵ « the universalization of a dominant group's experience and culture, and its establishment as the norm »

profondément marquées par des modèles culturels qui valorisent le masculin, l'hétérosexualité, le type physique européen, la bonne santé, etc., au détriment de leurs contraires, dévalorisant symétriquement les groupes de personnes identifiées comme féminines, homosexuelles, noires, âgées, handicapées, etc.. Ces personnes se trouvent dès lors prises dans un paradoxe existentiel où l'invisibilité et l'hyper-visibilité sociales se combinent étroitement : « Faire l'expérience de l'impérialisme consiste à vivre la façon dont les représentations dominantes d'une société rendent invisible la perspective particulière d'un groupe, tout en le stéréotypant et en le marquant comme Autre⁶. » (Young I., 1990, p. 58-59).

Young emprunte la notion d'impérialisme culturel aux études postcoloniales qui, dans le sillage des travaux d'Edward Saïd et de Stuart Hall, ont mis en évidence l'influence durable des stéréotypes coloniaux sur les représentations contemporaines de la diversité culturelle. Inspirés par la méthode généalogique de Foucault, les penseurs postcoloniaux ont examiné de près la façon dont les discours scientifiques, littéraires et politiques tenus par les Européens sur les peuples colonisés ont progressivement forgé et imposé les oppositions symboliques entre Occident et Orient, entre monde civilisé et monde sauvage. Il importe de noter que Young ne limite pas l'injustice de l'impérialisme culturel aux seules minorités ethno-racialisées, mais qu'elle l'applique à la situation de tous les groupes sociaux opprimés, dans la mesure où elle estime que le sexisme, le racisme, l'hétérosexisme, le capacitisme, etc. procèdent des mêmes dualismes imposés par le rationalisme occidental, ceux de la nature opposée à la culture, du corps opposé à la raison, du particulier opposé au général, qui placent implicitement les membres des minorités du côté des sujets immatures, inachevés, incomplets ou malades (Young I., 1990, chap. 5).

L'approche extensive des minorités qui, à suivre Kymlicka, caractérise le multiculturalisme de Young s'en trouve éclairée : si la philosophe évite de distinguer les minorités sur la base de leurs particularités identitaires et si sa réflexion porte sur des groupes aussi variés que les femmes, les afro-américains, les Latinos, les gays et lesbiens, etc. c'est qu'elle s'attache à dégager les processus qui construisent leur visibilité sociale et qui peuvent être similaires en dépit de la diversité des groupes auxquels ils s'appliquent. Autrement dit, la pluralité qu'elle s'efforce de comprendre est celle structurelle, qui se joue au niveau des différentes espèces d'oppression, et non la diversité superficielle qui en découle et s'observe au niveau des identités minoritaires. La notion d'impérialisme culturel participe ainsi d'une

⁶ « To experience cultural imperialism means to experience how the dominant meanings of a society render the particular perspective of one's group invisible at the same time as they stereotype one's group and mark it out as the Other. »

approche pluraliste des sources de l'oppression. Young l'introduit dans sa typologie des visages de l'injustice pour éviter le réductionnisme économique et attirer l'attention sur des types d'exclusion qui ne se limitent pas au problème de l'exploitation des classes populaires. En effet, la condition des minorités ne s'explique pas seulement par leur position défavorable dans la répartition des moyens de production et dans la division du travail ; elle procède également de normes culturelles hégémoniques⁷ qui ont leur réalité propre et qui se combinent aux autres formes d'oppression, sans qu'il soit nécessaire, aux yeux de Young, de trancher sur la priorité causale de l'une d'entre elles.

2. DIFFERENCE CULTURELLE ET DIFFERENCE RACIALE

Ces éléments de contexte et ces précisions conceptuelles permettent de comprendre pourquoi les théoriciens du multiculturalisme ont cherché, après Young, à resserrer la réflexion autour des minorités ethnoculturelles. Chez Young, la diversité culturelle prend la forme particulière de ce que Bhikhu Parekh nomme « la diversité des perspectives » (Parekh B., 1999, p. 27). Celle-ci advient quand certains membres d'une société contestent les perspectives de la culture dominante et se proposent de la redéfinir depuis un autre point de vue, par exemple lorsque les féministes remettent en cause les biais patriarcaux, les personnes racisées les biais racistes, les croyants les biais sécularistes, etc.. Dans ce cas, la différence qui est mise en avant par les minoritaires prend sens en fonction de la culture dominante et des rôles ou statuts sociaux qu'elle établit. La culture renvoie alors à une réalité transversale qui traverse l'ensemble des groupes sociaux ; elle repose sur des normes comprises et intériorisées par tous, que celles-ci tendent à être acceptées par les groupes dominants ou contestées par les groupes dominés.

Or, à la suite de Young, les théoriciens du multiculturalisme ont progressivement réduit la focale sur la culture de type ethnique, dans la mesure où la « diversité des communautés » leur semblait d'une autre nature que la « diversité des perspectives ». À la différence des minorités qui, comme les femmes, sont dispersées au sein de la plupart des groupes sociaux, les minorités ethnoculturelles paraissent former des groupes d'un type communautaire, au sens où elles peuvent avoir conservé un mode de vie qui leur est propre (dans le cas de

⁷ La notion d'impérialisme culturel relève à cet égard d'un marxisme de type gramscien qui substitue le concept d'hégémonie à celui d'idéologie : « au lieu d'être considéré comme le simple reflet des faits économiques ou comme une activité propagandiste, le culturel correspond ici à des modèles symboliques qui structurent les rapports sociaux (par exemple en termes de « genre » ou de « race »), sans subsumer ceux-ci a priori sous les rapports de classe » (« Enjeux et défis de l'intersectionnalité. Entretien avec Sirma Bilge », *Contretemps*, 30/04/2012, <https://www.contretemps.eu/enjeux-et-defis-de-lintersectionnalite-entretien-avec-sirma-bilge/>).

certaines peuples autochtones et minorités nationales) ou bien au sens où elles restent attachées à la culture de leur pays d'origine (dans le cas des minorités issues de l'immigration). Cette différence suggère que les minorités ethnoculturelles ne partagent pas seulement l'expérience de la discrimination et de l'intolérance, mais qu'elles possèdent aussi une culture dotée d'une réalité et d'une valeur *sui generis*. Ainsi entendue, la culture commence donc à être envisagée à partir des années 1990-2000 comme un principe endogène d'unité sociale et d'identité morale qu'il serait réducteur de limiter aux causes exogènes de formation du groupe que constituent les normes hégémoniques.

Dans son article de 2007, Young critique ce glissement sémantique vers une approche communautaire de la culture, lorsqu'elle regrette que « la politique de la différence culturelle » ait finalement occupé tout l'espace des débats sur le multiculturalisme, marginalisant progressivement la perspective que, par souci de distinction, elle désigne par l'expression de « politique de la différence positionnelle ». La première, dont la théorie de Kymlicka offre la version la mieux connue, se consacre au sort des groupes possédant ou ayant possédé une « culture sociétale⁸ » et plaide en faveur de leur protection face aux pressions assimilatrices de l'État-nation. Tout en saluant l'importance de la politique de la différence culturelle, « parce qu'elle offre une vision et des principes pour réagir face aux pulsions dominatrices du nationalisme ou d'autres formes d'absolutisme⁹ » (Young I., 2007a, p. 78-79), Young lui reproche d'avoir négligé les problèmes importants relatifs à la différence de groupe sur lesquels la politique de la différence positionnelle met l'accent. Celle-ci « conceptualise la différence entre groupes principalement en termes structurels¹⁰ » (Young I., 2007a, p. 81), considérant qu'ils sont le produit des positions inégales que les personnes occupent sur « les axes sociaux générant du statut, du pouvoir et des opportunités pour le développement de capacités ou pour l'acquisition de biens¹¹ » (Young I., 2007a, p. 64). La classe, le genre, la santé mentale ou physique et la race constituent les exemples les plus courants d'axes structurels producteurs de groupes sociaux.

Or, aux yeux de Young, la difficulté inhérente à la politique de la différence culturelle est qu'elle « ne possède pas d'espace conceptuel pour la différence raciale¹² » (Young I.,

⁸ « une culture qui offre à ses membres des modes de vie porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publique et privée » (W. Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle*, *op. cit.*, p. 115).

⁹ « because it offers vision and principle to respond to dominative nationalist or other forms of absolutist impulses »

¹⁰ « conceptualizes group difference primarily in structural terms »

¹¹ « along social axes that generates status, power and opportunity for the development of capacities or the acquisition of goods »

¹² « the politics of cultural difference does not have a conceptual place for racial difference »

2007a, p. 81). En envisageant la culture sous le seul angle de l'ethnicité, elle limite la réflexion sur les relations interculturelles à la concurrence entre modes de vie divergents, à la distance qui sépare des communautés conscientes de partager un héritage culturel et attachées à le défendre. Elle tend dès lors à obscurcir le processus de racialisation dont sont également victimes les membres des minorités ethnoculturelles. D'un point de vue structurel, « ce type de différence ethnique ou culturelles se transforme en hiérarchie raciale quand les groupes interagissent dans un système social où l'un est capable de tirer des bénéfices de l'autre grâce à la relation hiérarchique qu'il a avec lui¹³ » (Young I., 2007a, p. 81). C'est ce rapport social qui se met en place lorsque les minorités ethnoculturelles ont été dépossédées de leurs ressources naturelles par les peuples colonisateurs, qu'elles ont été ségréguées dans des zones dégradées, qu'elles sont exclues ou discriminées professionnellement ou qu'elles sont cantonnées dans les métiers non qualifiés qui participent au bien-être des groupes dominants. Or il ne suffit pas, pour inverser ces processus, de favoriser les libertés d'expression et d'association des cultures minoritaires. Les minorités ethniques ne réclament pas simplement le droit de parler leur langue, de respecter certaines coutumes, voire de s'autogouverner dans le cas des peuples autochtones, mais plus substantiellement la possibilité de développer leurs capacités personnelles et d'avoir un contrôle sur les institutions qui conditionnent leur existence, autant d'opportunités que la structuration raciale de leur existence tend à rendre insaisissables.

Le caractère structurel des positions sociales s'observe, à l'échelle de l'individu, par l'ensemble d'obstacles qui pèsent sur son développement personnel (en termes d'accès aux soins, à l'éducation, au travail, aux loisirs, à la culture, etc.) et freinent par voie de conséquence sa participation à la vie sociale. La contrainte que ces obstacles exercent se manifeste avec acuité dans la dimension physique et matérielle des différences, dont la race offre un exemple paradigmatique :

La race naturalise ou "épidermalise" les attributs de la différence. Le racisme rend signifiantes des caractéristiques corporelles – la couleur de la peau, le type de cheveux, certains aspects du visage – et construit des hiérarchies relatives aux types de corps normal ou idéal par rapport auquel les autres apparaissent inférieurs, stigmatisés, déviants ou abjects¹⁴. (Young I., 2007a, p. 69)

Ce processus qui grave sur le corps des personnes racisées leur infériorité sociale se

¹³ « Such ethnic or cultural difference becomes racial hierarchy when the groups interact in a social system where one group is able to extract benefits by its hierarchical relation to the other. »

¹⁴ « [Race] naturalizes or "epidermalizes" the attributes of difference. Racism attaches significance to bodily characteristics – skin, color, hair type, facial features – and constructs hierarchies of standard or ideal body types against which others appear inferior, stigmatized, deviant or abject. »

prolonge dans la dévalorisation des autres dimensions de leur existence les touchant de près ou de loin, telles que leurs vêtements et le style qui leur est associé, le type de quartiers où elles sont ségréguées, les métiers dans lesquels elles sont surreprésentées. Ces observations sur la contrainte physique qu'exerce la différenciation raciale dans la vie des individus racisés conduisent Young à soutenir qu'il est plus éclairant d'analyser la différence raciale en la rapprochant de l'expérience du handicap qu'en la ramenant à une sorte d'ethnicité méconnue ou méprisée. Même si certaines formes de handicap, telle que la surdité, ont pu donner lieu à des expressions culturelles particulières comme le langage des signes, on peut considérer qu'« en un sens plus large [...] il n'y a aucune communauté ou culture des personnes handicapées¹⁵ » (Young I., 2007a, p. 68). Ce qui les relie tient à « l'absence de conformité entre les attributs d'une personne et les structures, les pratiques, les normes et les critères esthétiques qui prévalent dans la société¹⁶. » (Young I., 2007a, p. 65). Notons que cette conception du handicap est positionnelle : le handicap ne s'y définit pas par la privation de facultés physiques ou mentales, au sens où la personne handicapée serait incomplète au regard du type humain normal, mais comme une position sociale dont les difficultés tiennent au décalage entre d'un côté ses capacités particulières et de l'autre les possibilités offertes par son environnement et par les normes sociales et culturelles dont elles sont le reflet. Young estime que le handicap, ainsi défini, mérite d'être jugé « *paradigmatique* de l'injustice structurelle, plutôt que d'être considéré comme une exception¹⁷ » comme dans les théories de la justice libérale (Young I., 2007a, p. 65).

Par cette comparaison forte entre la différence raciale et le handicap, Young paraît donc rompre résolument avec les passages de *JPD* où elle n'hésitait pas à mobiliser le lexique de la « culture » pour décrire l'expérience spécifique des minoritaires¹⁸ en des termes inspirés par le modèle de l'ethnicité¹⁹. On peut donc légitimement se demander si, en raison de ce changement de référence conceptuelle, le handicap se substituant à l'ethnicité, la politique de

¹⁵ « There is no community or culture of people with disabilities. »

¹⁶ « the *lack of fit* between the attributes of certain persons and structures, practices, norms, and aesthetic standards dominant in the society. »

¹⁷ « *paradigmatic* of structural injustice, instead of considering it as exceptional »

¹⁸ « The group defined by the dominant culture as deviant, as a stereotyped Other, is *culturally different* from the dominant group, because the status of Otherness creates specific experience not shared by the dominant group, and because culturally oppressed groups also are often socially segregated and occupy specific positions in the social division of labor. Members of such groups express their specific group experiences and interpretations of the world to one another, developing and perpetuating *their own culture*. Double consciousness then occurs because one's finds one's being defined by *two cultures*: a dominant and a subordinate *culture*. Because they can affirm and recognize one another as sharing similar experiences and perspective on social life, people in culturally imperialized groups can often maintain a sense of positive subjectivity. » (I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, *op. cit.*, p. 60) Nous soulignons.

¹⁹ N. Fraser, « Redistribution or recognition ? », art. cité.

la différence positionnelle ne marque pas également une rupture avec le multiculturalisme.

3. RACE ET HANDICAP A LA LUMIERE DE LA PHENOMENOLOGIE FEMINISTE

Bien qu'une telle question se pose, nous considérons qu'il faut y répondre négativement. D'abord, la mise à distance de l'ethnicité au profit de la race est relative puisque Young ne rejette pas intégralement la politique de la différence culturelle, mais regrette simplement qu'elle ait accaparé la réflexion sur le multiculturalisme. Sa critique se présente donc comme un correctif qui n'invalide pas l'importance accordée par les multiculturalistes libéraux à la liberté d'expression culturelle mais qui prétend la compléter en prêtant davantage attention aux enjeux de l'égalité et de l'intégration sociales. Young insiste d'ailleurs sur la double dimension, ethnique et raciale, de l'oppression que subissent des groupes comme les Latinos aux États-Unis ou les peuples autochtones. Ensuite, bien que la mise à distance de la « culture » pour recentrer l'analyse sur la « race » inscrive Young dans une tendance récente à laquelle elle semble finalement souscrire, en une sorte d'autocritique tardive²⁰, il convient de rappeler que la position développée dans son dernier article fait largement écho à ses premiers travaux philosophiques. Il nous semble utile de revenir sur ces convergences, que Young elle-même n'a pas explicitées, afin de saisir l'éclairage original que sa perspective féministe jette sur la nature de la différence ethno-racialisée.

La référence au handicap est, en effet, déjà bien présente dans la phénoménologie féministe que Young développe au début de sa carrière intellectuelle, puisque elle soutient dès cette époque que « les femmes dans une société sexiste sont physiquement handicapées » (Young I., 2005, p. 42). Les textes de jeunesse, réédités en 2005 dans le recueil *On Female Body Experience: Throwing like a Girl and Other Essays*, présentent l'intérêt de rappeler que la condition physique des femmes a été le cas d'étude à partir duquel Young a élaboré son concept d'oppression et jeté les bases de son approche non-idéale de la justice démocratique. Dans ces travaux, Young croise la phénoménologie de Merleau-Ponty qui associe la conscience au « corps vécu » avec les réflexions de Simone de Beauvoir sur la « facticité » féminine - à savoir sur le poids immense que la capacité à enfanter fait peser sur l'existence des femmes - afin d'élaborer une description de leur expérience corporelle et une analyse de leur oppression. Young y dépeint une subjectivité sous contrainte, en partant de l'article clé

²⁰ Comme en réponse à Fraser ou Anderson qui reprochaient à Young d'avoir contribué à la confusion conceptuelle des débats sur l'intégration des minorités racialisées, à cause du lexique culturel et du modèle ethnique qu'elle tendait à leur appliquer.

qui donne son titre au recueil où les concepts merleau-pontien sont mobilisés pour expliquer les particularités de la motricité féminine : si les femmes ont tendance à faire un usage imparfait, inachevé, hésitant de leur capacité de mouvement, comme en atteste leur difficulté couramment observée à jeter un objet, c'est qu'elles subissent les effets du regard sexiste porté sur elles dès le plus jeune âge, de sorte que leur expérience corporelle peut être interprétée comme une « transcendance ambiguë », une « intentionnalité inhibée » et une « unité discontinue »²¹ (Young I., 2005, p. 35-39). Les articles du recueil envisagent les diverses formes de contraintes physiques qui entravent la subjectivation des femmes, qu'elles s'observent au niveau des spécificités de leur corps (le vécu lié aux seins, aux règles, au vieillissement) ou de ce qui lui est contigu (le rapport aux vêtements, au foyer) ; ce faisant, ces textes mettent en évidence les mécanismes sociaux au travers desquels les préjugés liés à la faiblesse, à la fragilité, à la beauté ou à la pureté censément féminines sont incorporés par les femmes et agissent comme autant de handicaps qui limitent le développement et l'exercice de leurs capacités.

Il importe de souligner que, dès ses premiers travaux sur l'oppression vécue par les femmes, Young envisage leur handicap de façon positionnelle : les attributs négatifs typiquement féminins ne sont pas jugés inhérents à leur sexe, mais sont interprétés comme des effets de leur position sociale et de la non-conformité entre leur constitution physique et les structures de la vie collective. Il en résulte une vision dynamique de la situation d'oppression : bien que celle-ci pèse physiquement sur les personnes et semble engager l'intégralité de leur vécu, elle ne parvient pas à réduire complètement le déploiement de la subjectivité, laquelle se manifeste, dans le cas des femmes, par leur résistance individuelle ou collective aux schémas sexistes et par diverses stratégies de contournement au travers desquelles elles tentent de se réapproprier leur corps et de réinvestir positivement leur expérience personnelle.

Quand, dans *JPD*, Young élargit sa réflexion à l'ensemble des groupes opprimés, elle applique à d'autres groupes sociaux les analyses sur l'oppression qu'elle avait d'abord développées à propos des femmes. On retrouve ainsi, dans sa définition de l'impérialisme culturel, l'apport original de sa perspective phénoménologique : la conscience du sujet impérialisé possède la même structure clivée que celle des femmes, comme le suggère la référence à la double conscience des Afro-américains que la philosophe emprunte à W.J. Dubois, à savoir « cette sensation de toujours se regarder soi-même à travers les yeux des

²¹ « ambiguous transcendence », « inhibited intentionality », « discontinuous unity ». Voir dans ce volume, la contribution de Camille Froidevaux-Mettrie

autres, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous observe avec une condescendance et une pitié amusées » (Dubois cité par Young I., 1990, p. 60)²². La double conscience « émerge quand le sujet opprimé refuse de coïncider avec les images dévalorisantes, réifiantes et stéréotypées de lui-même²³ » (Young I., 1990, p. 60). À l'instar des femmes, les personnes racisées ne subissent pas passivement le processus d'invisibilisation que leur imposent les groupes dominants. Elles parviennent à créer des espaces de reconnaissance mutuelle en dehors de la culture majoritaire et à restaurer une certaine estime de soi parmi ceux qui partagent la même condition.

Les origines féministes du concept d'oppression sociale méritent d'être rappelées, car elles permettent de souligner la double valence de la différence sur laquelle Young avait mis l'accent dès ses premiers travaux : à la fois support matériel sur lequel se cristallise la stigmatisation collective et vecteur existentiel d'une perspective spécifique sur la vie sociale, la différence s'ancre dans une expérience corporelle qui, si elle doit être abolie dans sa dimension oppressive, n'a pas vocation à disparaître une fois le stigmate levé. Pour Young, la lutte contre le sexisme ne doit pas conduire à restaurer une égalité civique aveugle aux particularismes, dans la mesure où les différences physiques qui caractérisent le corps des femmes continueront d'exister et de se traduire par des expériences spécifiques (liées notamment aux cycles menstruels, à la grossesse ou à l'allaitement) dont il faut tenir compte pour garantir leur inclusion sociale. Young emploie ainsi à dessein l'adjectif « female » plutôt que « feminine » dans le titre de son recueil afin d'insister sur la dimension physique de la différence de sexe entre mâles et femelles qu'elle refuse de réduire à la différence de genre, socialement construite, entre le féminin et le masculin. L'originalité de sa phénoménologie féministe réside précisément dans la voie qu'elle propose d'ouvrir entre naturalisme et constructivisme (Garrau M et Le Goff A., 2009, p. 206) : tout en diagnostiquant avec finesse les effets oppressifs des inégalités sanctionnées par la distinction de genre, Young maintient l'existence d'une subjectivité non socialement construite dont la dimension corporelle mérite d'être prise en considération.

Étant donné le parcours intellectuel de Young, qui procède par extension des analyses féministes à l'ensemble des groupes opprimés, il nous semble légitime d'appliquer le même raisonnement au cas de la différence ethno-racialisée. De même que la différence des corps mâles et femelles perdurera et continuera d'engendrer des expériences spécifiques, les corps

²² « This sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. »

²³ « Double consciousness arises when the oppressed subject refuses to coincide with the devalued, objectified, stereotyped visions of of herself or himself. »

humains continueront d'être traversés par des différences culturelles, liées aux langues qu'ils parlent, aux rapports de parenté qui structurent leurs familles et à l'ensemble des habitus collectifs qu'ils incorporent dès leur socialisation primaire. Envisagées sous l'angle des anthropologies de la culture matérielle²⁴, les différences ethniques se présentent à certains égards sous un jour presque aussi « naturel » que la différence de sexe. Elles reposent en effet sur des processus d'incorporation qui démarrent très tôt - puisque le fœtus s'habitue dès la vie *in utero* à certains sons, substances ou types de mouvements - et qui dépendent de développements physiologiques parfois irréversibles – comme en attestent le processus d'apprentissage linguistique²⁵. Ces différences n'en sont pas moins pleinement sociales, dans la mesure où les habitus culturels sont le fruit de la créativité des différentes sociétés humaines et où elles conservent à ce titre une autonomie relative à l'égard des mécanismes biologiques. Cette dualité ressemble fortement à la façon dont Young envisage la différence de sexe : si celle-ci ne dérive pas intégralement des représentations sociales relatives au genre, la part de « nature » qui la constitue ne renvoie pas pour autant à un déterminisme physiologique mais tient à l'interprétation par la conscience humaine de la facticité du corps. Il nous semble que c'est sur la base de cette intuition à propos du caractère irréductiblement sexué et culturel de l'humanité, mise en évidence par l'approche phénoménologique du corps vécu, que la valeur positive accordée par Young à la différence doit être analysée et explicitée.

4. LA DIFFERENCE, UNE VALEUR POLITIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE

Ce qui précède permet de préciser pourquoi le multiculturalisme de Young ne saurait se réduire, selon nous, à un programme de lutte contre les discriminations (sexiste comme

²⁴ Pour une présentation théorique de cette approche, voir J.-P. Warnier, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, PUF, 1999. L'anthropologie de la culture matérielle se construit notamment à partir de l'anthropologie de Marcel Mauss. Avec le concept de « techniques du corps », Mauss a montré comment la diversité des cultures s'inscrivait jusque dans les usages du corps jugés les plus naturels, tels que le fait de dormir, de courir, de nager, et mis ainsi en évidence le co-développement des fonctions physiologiques et des schémas pratiques d'une culture. Warnier s'appuie sur cette référence pour défendre une conception de la subjectivité ancrée dans le corps et ses prolongements matériels qui fait écho à la position phénoménologique de Young.

²⁵ Les cas d'enfant sauvage, comme Victor de l'Aveyron, ont mis en évidence la corrélation de l'acquisition du langage articulé et de la chronologie du développement physiologique. La capacité à articuler des sons complexes est en effet conditionnée par la plasticité du larynx pendant la petite enfance. De même, la capacité d'entendre et de prononcer certains phonèmes ou tons s'atténue, voire disparaît avec l'âge, ce qui empêche la plupart des locuteurs non-natifs d'atteindre la maîtrise parfaite de certaines langues.

ethno- raciales). L'ancrage merleau-pontien de sa phénoménologie se traduit par une attention aigüe à l'égard des variations existentielles que génère la diversité des configurations corporelles de l'humanité. Que ces variations soient massivement déterminées par des normes hégémoniques qui pèsent sur les corps et rendent invisibles l'être-au-monde dont ils sont porteurs ne signifie pas qu'elles doivent être politiquement négligées, une fois ces déterminations levées. C'est la raison pour laquelle la politique de la différence youngienne ne dissocie pas la contestation de l'impérialisme culturel, c'est-à-dire la déconstruction des préjugés sexistes ou racistes, de la valorisation publique de l'expérience vécue par les femmes ou par les minorités ethno-racialisées.

Il convient toutefois de préciser le type de valeur qui est en jeu, dans la mesure où, au cours de ses travaux, Young s'est progressivement éloignée de l'approche phénoménologique, prenant ses distances avec la valorisation existentielle du vécu minoritaire, pour mettre davantage l'accent sur la valorisation politique des différences. Déjà, dans *On Female Body Experience*, elle avait anticipé les objections sur le caractère inévitablement limité et partiel de ses analyses qui étaient largement inspirées par sa situation de femme américaine, blanche, hétérosexuelle, de classe moyenne, et avait appelé d'autres femmes à s'engager dans leur propre travail interprétatif à partir de leurs situations particulières. Mais ce sont surtout les tensions internes aux mobilisations féministes des années 1980 qui la conduisirent à relativiser son insistance sur l'expérience vécue. Face aux critiques intersectionnelles qui reprochaient aux féministes blanches, bourgeoises et hétérosexuelles de reproduire des rapports sociaux hégémoniques entre les femmes, Young fut conduite à écarter résolument le contre-sens selon lequel la description du vécu féminin permettrait d'accéder à une identité dans laquelle toutes les femmes pourraient se reconnaître, et à insister par contraste sur sa fonction politique, celle de provoquer des prises de conscience face à la structuration sexiste de leur environnement.

L'article « Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social » (Young I., 2007b) avance une distinction cruciale empruntée à Sartre pour en rendre compte. Dans *La critique de la raison dialectique*, Sartre emploie le terme de « série » pour désigner un type de groupe dont l'unité ne dépend pas des attributs propres de ses membres, mais de leur situation dans le monde « pratico-inerte », c'est-à-dire dans la configuration matérielle de leur environnement physique et social qui résulte de l'ensemble des actions humaines passées. Ainsi, les personnes qui attendent un bus forment une série constituée par les contraintes liées au tracé du réseau de transports communs, aux horaires fixés par la compagnie, à la capacité d'accueil des véhicules, etc.. La série se présente comme une unité

lâche qui regroupe des personnes généralement anonymes les unes aux autres, aux motivations différentes et dont la liste reste ouverte. Les éléments d'une série peuvent toutefois se constituer en « groupe » à partir du moment où un problème commun (par exemple, le retard chronique du bus, le manque systématique de place, etc.) les conduit à prendre conscience des contraintes qu'ils subissent collectivement et à réagir contre cet état de fait. Envisager les femmes comme une série offre l'avantage de prendre au sérieux les contraintes matérielles qui pèsent sur leur existence – le pratico-inerte se traduisant dans leur cas par le caractère genré de division du travail et par l'incorporation de normes culturelles sexistes – sans préjuger du rapport psychologique que chacune entretient avec sa condition sociale de femme. La différence qui les distingue en tant que « femmes » ne devient un élément d'identification signifiant et positif qu'à partir du moment les personnes sérialisées par des structures sociales genrées se mobilisent collectivement autour de difficultés communes et se fédèrent pour les résoudre.

En procédant à cette distinction à partir du cas des femmes, tout en affirmant clairement qu'elle vaut pour les autres minorités²⁶, Young fait donc dériver la valeur de la différence de groupe du processus de politisation de cette différence. Cela la conduit à élargir le travail de résistance de la conscience qu'elle avait décrit dans un registre personnel dans *On Female Body Experience* et à élaborer plus explicitement la portée politique de cette dynamique de réappropriation d'un rapport positif à soi. La politique de la différence, qu'elle défend en détail dans *Inclusion and Democracy* et qu'elle distingue radicalement des « politiques de l'identité », a précisément vocation à justifier la reconnaissance publique des différences entre groupes sociaux, en réclamant la présence accrue des groupes minoritaires dans les différentes instances délibératives des démocraties représentatives. Young justifie leur présence physique en arguant du fait que les « perspectives » liées aux positions sociales des différents groupes opprimés constituent une « ressource politique » (Young I., 2000, chap. 3) qui enrichit la délibération démocratique et permet d'aboutir à de meilleures décisions collectives. Les « perspectives » se distinguent en effet des « intérêts » et des « opinions » et permettent de les compléter. Contrairement aux intérêts qui relèvent de la rationalité instrumentale d'individus s'associant délibérément pour maximiser leur satisfaction, les perspectives tiennent à la place assignée à chacun dans l'environnement pratico-inerte d'une société. Contrairement aux opinions qui rassemblent les individus autour de valeurs et de

²⁶ « L'importance d'être capable de parler des désavantages et des oppressions en termes de groupes sociaux existe autant pour les personnes opprimées à cause de leur race, de leur classe, de leur orientation sexuelle, de leur appartenance ethnique que pour celles qui subissent une oppression due à leur genre. » (Young I., 2007b, p. 18).

convictions communes, les perspectives renvoient au point de vue sur la vie sociale que donne à une personne sa condition matérielle et physique, sans que celle-ci ne détermine par avance le contenu de ses jugements moraux ou politiques. Ainsi, l'opinion des femmes sur l'avortement peut varier radicalement de l'une à l'autre, sans que cela ne les empêche de posséder une perception privilégiée des enjeux liés au risque de harcèlement sexuel, à la maternité, aux soins des enfants, etc.. La notion de perspective permet donc de justifier la politique de la différence, et notamment la représentation des groupes minoritaires par des personnes qui leur ressemblent, sans tomber dans l'écueil d'une politique réduite à la concurrence des groupes d'intérêts ou à la guerre des identités. Il s'agit avant tout de redonner une visibilité à l'expérience des groupes opprimés afin que les décisions politiques soient prises en tenant compte de la diversité des positions sociales dans lesquelles sont situées les citoyens.

La distinction entre « série » et « groupe » risque toutefois de donner l'impression que la valeur accordée à la différence tient à sa seule capacité à cristalliser la mobilisation politique, afin de dénoncer les injustices structurelles dont souffrent les minoritaires. À ce titre, la position de Young ne différerait pas substantiellement de la logique de la lutte contre les discriminations qui vise à neutraliser le pouvoir stigmatisant de certaines différences et à supprimer à terme leur visibilité sociale. Pourtant, la phénoménologie du corps vécu permet de rappeler que la suppression des stigmates sociaux ne doit pas aboutir à l'invisibilisation des différences. Chez Young, la valeur de la différence n'est pas seulement instrumentale (comme support de la mobilisation minoritaire), dans la mesure où elle s'ancre dans une anthropologie qui ne dissocie pas la subjectivité humaine de son ancrage corporel et qui pose *ab initio* le caractère différencié des processus de subjectivation. Il nous semble qu'on peut trouver là le fondement moral de la politique de la différence. Les différences corporelles relatives au sexe ou à la culture sont des constituants fondamentaux de l'humanité qui méritent d'être reconnus en tant que telles et intégrés dans la conception de la justice démocratique. Il importe de préciser que la reconnaissance de leur valeur n'implique pas de tomber dans des visions essentialisées et dualistes de ces différences : dans le cas de la différence sexuelle, l'approche phénoménologique n'oblige pas à l'envisager de façon binaire et s'avère parfaitement compatible avec la prise en considération de la grande variété des types de sexuation et de la diversité des expériences correspondantes; de façon comparable, dans le cas des différences culturelles, l'anthropologie youngienne invite à accorder plus d'attention à la pluralité des formes de vie et des habitus culturels dans lesquels les sujets s'humanisent, là encore sans présupposer l'existence de groupes fixes et stables mais en

restant sensibles à la variété des configurations culturelles.

La base anthropologique de la politique de la différence conduit ainsi à nuancer l'opposition entre le public et le privé que la distinction entre le groupe et la série réintroduit dans l'article « Le genre comme structure sérielle ». Il y a en effet quelque chose d'excessif à suggérer, comme Young le fait, que les femmes, ou les membres des autres groupes opprimés, ne forment qu'une série anonyme tant qu'ils ne sont pas engagés dans une lutte politique, comme si au niveau pré-politique leurs expériences corporelles restaient étrangères les unes aux autres ou trop hétérogènes pour être dotées d'une quelconque unité. Dans le cas des femmes, le fait même de comparer le rapport qu'elles entretiennent avec leur corps à la relation que des personnes ont avec un réseau de bus semble éloigner Young de ses premières intuitions phénoménologiques sur les potentialités positives que recèle l'expérience des « corps femelles », en amont des luttes féministes. Mettre l'accent sur le caractère structurel du genre ou d'autres différences socialement construites, comme le permet le concept de « série », ne doit pas conduire à minorer le rôle que joue l'expérience vécue dans l'émancipation des personnes opprimées, car c'est bien à ce niveau que se forment les processus de résistance à l'oppression, sans lesquels le passage de la série au groupe resterait mystérieux.

Prendre davantage au sérieux la dimension anthropologique des différences sexuelles et culturelles permet de comprendre en quoi la politique de la différence ne se réduit à un programme de lutte contre les discriminations, fût-il ambitieux et destiné à agir sur leurs causes structurelles. Si Young s'accorde avec les théoriciens de la justice raciale sur le fait que l'inclusion des groupes sociaux racialisés dans la délibération a vocation à éliminer l'oppression qu'ils subissent, elle ne la réduit pas à cet objectif. Sa perspective phénoménologique, telle que nous l'interprétons, permet de soutenir que la sphère politique doit également ménager une reconnaissance durable aux différences ethnoculturelles, parce qu'elles sont indissociables des processus de subjectivation humaine et qu'elles possèdent à ce titre une valeur propre, indépendante de la mobilisation politique. Sa position diffère ainsi sensiblement de celle des antiracistes qui préconisent au contraire d'écarter autant que possible les références à la « culture » dans les politiques menées en faveur des minorités ethno-racialisées. C'est le cas de Nancy Fraser lorsqu'elle critique la logique identitaire du multiculturalisme qu'elle qualifie d'« officiel » et privilégie les politiques « transformatrices » destinées à déconstruire les différences socialement construites plutôt qu'à les reconnaître (Fraser N., 2011). Une logique similaire inspire les objections qu'Elizabeth Anderson adresse aux programmes américains d'*affirmative action* centrés sur « la diversité », contre lesquels

elle prône un retour au modèle originel qui accordait la priorité à la minorité afro-américaine et se fixait comme objectif principal de lutter contre la ségrégation raciale (Anderson E., chap. 7, 2016). Bien que la politique de la différence positionnelle intègre explicitement l'enjeu de la lutte contre les discriminations, elle ne l'oppose pas au projet de reconnaissance de la diversité ethnoculturelle. D'un point de vue institutionnel, elle peut ainsi s'allier à la « politique de la différence culturelle » quand il s'agit de justifier les mesures de protection des minorités linguistiques, autochtones, régionales ou issues de l'immigration dont les formes de vie sont menacées par les cultures hégémoniques²⁷.

CONCLUSION

Dans cet article, nous avons cherché à clarifier la position de Young au sein des théories du multiculturalisme. Nous avons soutenu que ses critiques à l'encontre des théories libérales du multiculturalisme ne l'empêchaient pas de rester attachée à l'intuition centrale d'un courant philosophique et politique qu'elle a contribué à fonder, à savoir que les différences ethnoculturelles possèdent une valeur spécifique qui doit être publiquement reconnue. Pour l'établir, nous avons tâché d'interpréter le glissement de Young du paradigme de l'ethnicité vers celui de la race à la lumière de sa phénoménologie féministe, afin de montrer que la critique des inégalités structurelles, comme le genre ou la race, n'excluait pas la reconnaissance de la valeur des différences sexuelles ou ethnoculturelles. Il convient à cet égard de relever la convergence des évolutions de Young en matière de féminisme et de multiculturalisme, et d'en adopter une approche nuancée. Si Young, à la fin de sa carrière, enjoint les féministes à ne pas négliger la question du genre et les multiculturalistes à ne pas sous-estimer le problème de la race, c'est que ces concepts lui semblent indispensables pour opérer la critique des inégalités structurelles que négligent une certaine phénoménologie féministe²⁸ et les politiques de la différence culturelle. Le rééquilibrage qu'elle défend en réaction à l'évolution des débats théoriques, n'invalide toutefois pas l'apport philosophique

²⁷ On notera que dans l'article de 2007, Young ne déduit pas des critiques adressées à la « politique de la différence culturelle » l'idée qu'il faudrait y renoncer. Si elles reprochent aux multiculturalistes libéraux d'avoir excessivement focalisé l'attention sur la liberté d'expression des cultures minoritaires, elle admet néanmoins l'importance de cet enjeu. Comme son nom l'indique, la politique de la différence culturelle reste donc une variante légitime et nécessaire de la défense des minorités telle que Young l'a théorisée à partir de l'ouvrage de 1990.

²⁸ Voir les critiques adressées par Young à Toril Moi qui propose de se passer du concept de « genre » pour ne retenir que celui de « corps vécu » (Young I., 2005, chap.1).

de ses premiers travaux ; la politique de la différence positionnelle doit donc continuer d'être envisagée à la lumière de la volonté de Young de trouver un juste milieu entre la critique des structures oppressives et la reconnaissance positive de subjectivités corporellement différenciées.

Sophie Guérard de Latour

Résumé de l'article :

La philosophe américaine Iris M. Young occupe une place singulière au sein des théories du multiculturalisme. Pionnière de ce courant politique, elle s'en est finalement démarquée en reprochant aux « politiques de la différence culturelle » d'avoir négligé le poids des inégalités structurelles qui racialisent certaines minorités ethnoculturelles. L'article s'interroge sur la portée de cette critique qui paraît ramener le projet normatif de Young du côté des politiques antidiscriminatoires, davantage centrées sur la déconstruction des stigmates raciaux que sur la reconnaissance des différences culturelles. Il soutient que « la politique de la différence positionnelle youngienne » reste inscrite dans la logique multiculturaliste qui propose de reconnaître publiquement la valeur des différences ethnoculturelles. L'argumentation procède par rapprochement de l'antiracisme de Young avec sa phénoménologie féministe, afin de mettre en évidence la double valence des différences, lesquelles sont à la fois les supports de la résistance politique et les vectrices de processus de subjectivation spécifiques.

Références bibliographiques :

- ANDERSON, Elizabeth (2010). *The Imperative of Integration*, Princeton, Princeton University Press.
- BESSONE, Magali (2013). « Réaliser la justice raciale : multiculturalisme ou théorie critique des races », *Le multiculturalisme a-t-il un avenir ?* Éd. par Sophie GUERARD DE LATOUR, Paris, Hermann, p. 105-134.
- CROWDER, George (2013). *Theories of Multiculturalism : An Introduction*, Cambridge, Polity Press,.
- FRASER, Nancy (1995). « Recognition or Redistribution ? A Critical Reading of Iris Young's *Justice and the Politics of Difference* », *The Journal of Political Philosophy*, 3/2 (1995), p. 166-180.
- FRASER, Nancy (2008). *Scales of Justice : Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York, Columbia University Press.
- FRASER, Nancy (2011 rééd.). *Qu'est-ce que la justice sociale ?* Trad. par E. Ferrarese, Paris, La Découverte.
- GARRAU, Marie, LE GOFF, Alice (2009). « Différences et solidarités. A propos du parcours philosophique d'Iris Marion Young », *Les Cahiers du Genre*, 1/46 (2009), p. 199-219.
- KYMLICKA, Will (2001). *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*. Trad. par P. Savidan, Paris, La Découverte.
- MARTÍNEZ, Maríam (2009). « On Immigration Politics in the Context of European Societies and the Structural Inequality Model », *Dancing with Iris*. Éd. par A. Ferguson et M. Nagel, New York, Oxford University Press, 2009, p. 213-227.
- MAY, Paul (2016), *Philosophies du multiculturalisme*, Paris, Les Presses de Sciences Po.
- MILLS, Charles W. (2007). « Multiculturalism as/and/or anti-racism », *Multiculturalism and Political Theory*. Éd. par A. S. Laden and D. Owen, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 89-114.
- PATTEN, Alan (2014). *Equal Recognition. The Moral Foundations of Minority Rights*, Princeton, Princeton University Press.
- PAREKH, Bhikhu (1999). « Political theory and the multicultural society », *Radical Philosophy*, 95 (May- June 1999), p. 27-32.
- PAREKH, Bhikhu (2000). *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- TAYLOR, Charles, *Multiculturalisme et démocratie*, Paris, Champs Flammarion, 1997.
- TULLY, James (1995). *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RAZ, Joseph (1998). « Multiculturalism », *Ratio Juris*, 11/3 (septembre 1998), p. 193-205.
- YOUNG, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- YOUNG, Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- YOUNG, Iris Marion (2005). *On Female Body Experience : Throwing like a Girl and other Essays*, New York et Oxford, Oxford University Press

- YOUNG, Iris Marion (2007a). « Structural injustice and the politics of difference », *Multiculturalism and Political Theory*. Éd. par A. S. Laden and D. Owen, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 60-88.
- YOUNG, Iris Marion (2007b) « Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social ». Trad. par M.- E Lang, *Recherches féministes*, 20/2 (2007), p. 7-36.