Le pluralisme et les incertitudes de la culture : La justification des politiques de reconnaissance dans l'œuvre de Will Kymlicka

Olivier RUCHET

Institut d'Études politiques de Paris

RÉSUMÉ. — Cet article présente les travaux du philosophe canadien Will **Kymlicka**, et ses thèses sur la protection et la promotion des **minorités**. Kymlicka établit un lien étroit entre la **culture** et l'**autonomie** des individus, et affirme que les principes de justice en cours au sein des démocraties libérales exigent l'octroi aux minorités nationales de certains droits et privilèges, dont l'autodétermination. L'article procède à une analyse critique des présupposés épistémologiques de ce schéma, et montre que les principales dichotomies analytiques sur lesquelles il repose, entre minorités nationales et communautés immigrées, et entre restrictions internes et externes, sont empiriquement infondées ou logiquement invalides. Si les demandes présentées au nom des minorités ne sont pas nécessairement illégitimes, elles ne constituent pas des enjeux de justice, mais relèvent de préférences, et doivent de ce fait être gouvernées par des débats politiques et non éthiques. L'article évalue ensuite les possibles conséquences d'une mise en œuvre de droits étendus d'autogouvernement en faveur des minorités. Une telle mise en œuvre semble négliger les relations de pouvoir internes aux groupes, et calquer le fonctionnement des politiques de **reconnaissance** sur les relations internationales entre Etats souverains. En tant que telle, elle ne peut être défendue au nom du libéralisme, et constitue une forme de renoncement de la théorie politique à embrasser le **pluralisme**. De plus, l'inscription administrative des **identités** qu'elle prévoit peut être la source de sérieuses limites à l'autonomie individuelle. L'article conclut avec une présentation d'approches différentes des identités et du pluralisme, qui évitent ces écueils et refusent ce renoncement à la politique.

« Ah ! Ah ! Monsieur est Persan ? C'est une chose bien
extraordinaire ! Comment peut-on être Persan ? »
Montesquieu

Cet article interroge la justification des « politiques de reconnaissance » proposées dans le cadre des démocraties libérales par le philosophe canadien Will Kymlicka, et sa tentative de réformer le paradigme libéral afin de le rendre compatible avec les traitements spéciaux et les droits particuliers accordés à certains groupes. Dans quelle mesure la reconnaissance des identités et des cultures par les États, et par là leur institutionnalisation et leur inscription dans divers programmes juridiques, répondent-elles, théorique-

ment et empiriquement, aux problèmes liés au multiculturalisme et à la domination exercée à l'encontre des minorités dans les sociétés démocratiques occidentales ? S'il est désormais tenu pour acquis que les États dits libéraux n'ont pas tenu toutes leurs promesses d'égalité et de promotion des droits de l'homme, notamment en ce qui concerne la difficile question de la survie de minorités traditionnellement dominées et de nations indigènes incorporées dans des États plurinationaux, il apparaît néanmoins que l'intervention de l'État dans ces domaines pose un certain nombre de problèmes, notamment lorsque cette intervention vise à doter certains groupes de droits spéciaux et distincts. Cette juridicisation des identités culturelles, comme nous nous attacherons à le montrer, ne constitue finalement peut-être pas le modèle le plus probant pour la préservation et l'affirmation de sociétés pluralistes florissantes.

Dans une première partie, on soulignera ainsi les prémisses épistémologiques contestables sur lesquelles repose le système théorique élaboré par Kymlicka, et ses conséquences décevantes pour la possibilité de voir différents groupes occuper un même espace politique. On montrera ensuite que ce système, en dépit de certaines garanties, échoue à défendre l'autonomie des individus qu'il est censé protéger, en rendant paradoxalement possible la perpétuation de formes de domination contraires aux exigences de liberté postulées par Kymlicka, et en calquant son fonctionnement sur le système des relations internationales entre des nations souveraines et indépendantes, loin d'une société au sein de laquelle des individus aux identités, aux intérêts, et aux vocations différents vivent et travaillent ensemble au-delà de leurs différences, et partagent le même espace politique dans des termes acceptables par tous.

I. — LE LIBÉRAL-CULTURALISME ET SES IMPASSES

Neutralité, libéralisme, et multiculturalisme

En l'espace d'une dizaine d'années, Will Kymlicka est devenu l'une des figures centrales des débats autour du multiculturalisme ¹. Il se définit lui-même comme un « libéral-culturaliste » – il est favorable à une association entre le libéralisme comme doctrine philosophique et certaines exigences liées à la culture, et avance que cette position a vocation à devenir le paradigme dominant de la discipline ². Ce projet consiste à intégrer les droits des minorités au fonctionnement des démocraties libérales, pour éviter que les droits individuels et la démocratie majoritaire n'aboutissent à l'oppression des minorités. Selon Kymlicka, la nécessité d'accorder un traitement particulier aux

¹ Kymlicka a d'abord publié *Liberalism, Community, and Culture* en 1989, puis un influent *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* en 1990, réédité en 2002. Il a acquis une importante stature internationale au-delà de la théorie politique avec *Multicultural Citizenship*, publié en 1995 et traduit en quatorze langues. En plus des six ouvrages qu'il a écrits, il a édité huit volumes, qui portent notamment sur le multiculturalisme, en Europe centrale et orientale, en Afrique et en Asie, et, entre autres, sur la citoyenneté dans les sociétés pluriculturelles. Il est titulaire de la Chaire de recherche canadienne en philosophie politique à la Queen's University de Kingston, dans l'Ontario, et enseigne régulièrement à l'Université Centre-européenne de Budapest.

² Will Kymlicka (2001) Ch. 2.

minorités a déjà été démontrée, à la fois théoriquement et pratiquement : « En ce qui concerne la question plus générale de savoir si les droits des minorités sont intrinsèquement injustes, le débat est terminé, et les défenseurs des droits des minorités ont gagné »³. Il avance ensuite que les droits spéciaux accordés aux minorités sont non seulement compatibles avec le libéralisme, mais qu'ils sont exigés par une lecture attentive de la pensée libérale⁴.

L'idée centrale de Kymlicka est que ces droits spéciaux des minorités constituent une nouvelle étape vers une plus grande justice dans les démocraties libérales, une étape qui va au-delà des droits de l'homme. Il avance que la promotion de ces derniers après la Seconde Guerre mondiale a atteint ses limites et ne peut plus offrir de solutions convenables aux problèmes auxquels doivent faire face les minorités nationales, et en particulier ne peut assurer la survie de leurs cultures respectives. Au contraire, insiste-t-il, les droits de l'homme vont habituellement à l'encontre des intérêts des minorités, et peuvent de la sorte être décrits comme des « instruments de colonisation »⁵. Une stricte application du principe d'égalité, telle que l'entend traditionnellement la pensée libérale, ne permet pas à ces minorités d'assurer la survie de leurs spécificités culturelles. Dans la mesure où elles ont souffert par le passé des menées impérialistes et colonialistes des États-nations au sein desquels elles ont été incorporées, souvent de force, et puisque les droits de l'homme ne peuvent garantir la réparation de ces injustices, le principe de justice demande que ces groupes bénéficient de certains droits, tels que l'autodétermination ou la sécession⁶. Le contexte historique et les particularités de chacun définissent ainsi le type de droits que les différents groupes sont en mesure de réclamer, et le degré de reconnaissance qu'ils peuvent se voir accorder en tant que groupes. Enfin, le troisième temps dans le raisonnement de Kymlicka, qui vient clore le cercle de la démonstration et légitimer les droits spéciaux accordés aux minorités nationales, consiste en l'affirmation que ces droits sont justifiés et même requis par le libéralisme en tant qu'éléments assurant l'autonomie des individus, objectif qu'affectionne la théorie libérale, dans la mesure où ils ne contribuent pas à restreindre la liberté de choix des membres de ces groupes.

³ Will Kymlicka (2001) p. 33. Voir également Will Kymlicka & Wayne Norman (2000), p. 3-4.

⁴ Notons que Kymlicka est souvent utilisé dans des débats qui dépassent quelque peu ses intentions, dans la mesure où il s'attache le plus souvent à restreindre son propos aux droits des minorités nationales incorporées dans des États multinationaux : le Québec au Canada en est l'exemple le plus immédiat, mais il évoque également régulièrement les exemples de Porto Rico, des aborigènes d'Australie, des tribus indiennes au Canada, ou encore des Chamoros de l'île de Guam. Il est donc important de noter que Kymlicka n'écrit pas spécifiquement pour revendiquer des droits spécifiques aux minorités issues de l'immigration – il ne s'interdit néanmoins pas de faire référence à ces minorités dans certaines de ses démonstrations, comme nous le montrons plus bas.

⁵ Kymlicka (2001) p. 80.

⁶ Voir Kymlicka (1995), p. 186 : « Peut-être devrions-nous être plus ouverts à la séparation. Nous avons tendance à assumer que la séparation est une catastrophe à la fois morale et politique, mais j'imagine que rares sont ceux qui aujourd'hui condamnent la sécession de la Norvège hors de la Suède en 1905. La sécession ne nuit pas obligatoirement aux droits individuels. » Pour une critique du séparatisme comme solution au multiculturalisme, voir Adeno Addis (1996), p.115 : « Le plus souvent la sécession conserve et reproduit les mêmes institutions qui ont transformé la diversité en conflit destructeur ».

Dans cette analyse, Kymlicka favorise une version du libéralisme qui postule que l'État doit rester neutre et ne pas promouvoir une conception particulière du bien. En conséquence, les cultures ne peuvent intervenir dans la sphère publique que comme pré-conditions, en arrière-plan, et non comme les objets des choix qui sont opérés⁷. Il affirme que cet arrière-plan culturel est présent dans toute société, même les plus neutres qui soient, telles celles sur lesquelles les penseurs libéraux fondent traditionnellement leurs théories. En pratique, indique-t-il, « toutes les démocraties libérales poursuivent le but de développer une langue et une culture nationale communes, dans une stratégie "libérale-nationaliste" visant à assurer un degré suffisant de solidarité et de légitimité au sein de l'État »⁸. Kymlicka avance que l'idée selon laquelle « l'État peut être uniquement fondé sur des principes démocratiques sans soutenir une culture ou une identité nationale particulière » n'est ainsi qu'un « mythe »⁹. Il juge insuffisante la prétention libérale à l'indifférence ou à la « négligence bénigne »¹⁰, et entend la compléter par une théorie des droits des minorités. Il se montre par endroits particulièrement critique envers cette idée d'une possible neutralité face aux conditions des individus : « [l'idée de négligence bénigne] n'a pas de sens. Les décisions des gouvernements au niveau de la langue, des frontières internes, des jours fériés, et des symboles de l'État signifient toujours reconnaître, accommoder, ou supporter les besoins et les identités de groupes ethniques et nationaux particuliers »¹¹.

Kymlicka est bien évidemment loin d'être le premier à critiquer la prétention libérale à la neutralité. Ainsi, dans son fameux article sur « Les Politiques de la reconnaissance », Charles Taylor dénonce « un particulier qui veut se faire passer pour universel », et « ces principes soi-disant neutres et aveugles à la différence qui ne sont que le reflet d'une culture hégémonique »¹². Là où Kymlicka innove, cependant, c'est en s'efforçant de rester au sein du cadre libéral, en réinterprétant ce cadre afin de le rendre compatible avec les droits des minorités¹³. S'il soutient que les projets de « *nation-building* »¹⁴ sont présents dans toutes les démocraties libérales, c'est pour justifier sa réélaboration du libéralisme autour de la culture, pour affirmer que son système s'inscrit dans la tradition libérale. L'œuvre de Kymlicka est ainsi consacrée à tenter de démontrer que l'affirmation de tels droits est possible au nom du libéralisme, et que ces droits, loin de tendre vers l'éclatement de la société, contribuent au contraire au lien social en

⁷ Joseph Carens (2000), p. 57.

⁸ Kymlicka (2002), p. 346.

⁹ Kymlicka (2001), p. 253.

¹⁰ « Benign neglect ». Voir Nathan Glazer (1975), p. 25.

¹¹ Kymlicka (1995) p. 108. Voir également Kymlicka & Norman (2000), p. 4.

¹² Charles Taylor & *alii* (dir.) (1994) p. 43.

¹³ Il est important de noter ici que Kymlicka et Taylor comprennent différemment l'idée de reconnaissance : Taylor se situe dans le courant de la tradition herderienne, selon laquelle la reconnaissance est fondamentale à l'individu, auquel elle permet de trouver sa « vérité » par la découverte et l'articulation de sa propre originalité. Herder tient que « toute personne a sa propre mesure », et ne peut vivre une bonne vie sans être vraie avec elle-même, c'est-à-dire avec les exigences de sa culture maternelle. (Voir Taylor (1995) p. 30-33.) Kymlicka accorde à l'individu une plus grande latitude pour réviser et choisir son contexte culturel propre. Néanmoins, le lien qu'il établit entre culture et autonomie force un certain rapprochement avec l'authenticité herderienne. Voir Patchen Markell (2003), Ch. 6.

¹⁴ Will Kymlicka & Magda Opalski (dir.) (2001), p. 18.

assurant un meilleur niveau d'égalité, et en offrant aux minorités des attaches et des raisons de s'intégrer à la société dominante ¹⁵.

Kymlicka fait reposer sa théorie du droit des minorités sur deux piliers fondamentaux : d'abord, il postule l'existence de « cultures sociétales », définies comme « une culture qui fournit à ses membres des manières de vivre intéressantes, recouvrant toutes les activités humaines, et notamment les aspects sociaux, éducatifs, religieux, récréatifs et économiques de la vie, à la fois dans la sphère publique et dans la sphère privée » ¹⁶. Les cultures sociétales correspondent à peu près à des « nations » territorialement concentrées, aisément identifiables et donc complètes, bornées, discrètes, et d'un nombre limité ¹⁷. Kymlicka avance ensuite que l'autonomie des individus dépend de la capacité dont ils disposent d'avoir accès à « leur » culture ¹⁸. Dans la mesure où l'autonomie est une condition indispensable à la liberté, la logique veut que « la liberté est intimement liée à, et dépend de, la culture » ¹⁹. Ainsi, pour résumer, « la liberté signifie la possibilité de faire des choix entre différentes options, et la culture sociétale d'un individu fournit ces options, et leur confère tout leur sens » ²⁰. Ce schéma repose sur une ontologie holiste particulière : les individus sont situés, non au sein de communautés indépassables qui leurs fourniraient une perspective sur le contenu du bien, comme le pensent les communautariens, mais au sein de cultures, qui jouent un rôle similaire, mais dont les individus peuvent se défaire s'ils le souhaitent ²¹. Comme le note Bhikhu Parekh,

¹⁵ Cette perspective présuppose l'existence d'une majorité libérale, les « nous », qui devons nous occuper de l'intégration pacifique des « autres » dans nos sociétés, au risque de manquer à notre devoir de justice. Un certain nombre d'auteurs, dont Chandras Kukhatas (voir Chandras Kukhatas (1996) p. 71 et s.), contestent cette approche, car elle conduit à une compréhension trop limitée de la différence : la tolérance est présentée comme le fait du groupe majoritaire, qui fixe seul les normes du tolérable et de l'intolérable. Sur ce point, voir aussi William Connolly (1995), p. xxviii.

¹⁶ Kymlicka (1995) p. 76. Kymlicka précise ailleurs : « J'emploie le terme de culture sociétale afin de souligner le fait que ce qui est en jeu est une langue et des institutions communes, plutôt que des croyances religieuses, des traditions familiales, ou bien des modes de vie particuliers » (Kymlicka & Opalski (2001) p. 18). Cette précision semble rapprocher les cultures sociétales des entités politiques existantes, et les situer de manière plus nette dans l'espace public, ce qui prépare le terrain pour les considérer comme des entités indépendantes susceptibles de soutenir les fondations du libéral-culturalisme.

¹⁷ Voir Patchen Markell (2003), p. 168. C'est bien de manière délibérée, et afin de réduire le nombre de groupes susceptibles de réclamer des droits en tant que minorités, que cette définition des cultures exclut un certain nombre de caractéristiques transversales aux communautés nationales et ethniques, tels « les mouvements ou associations d'homosexuels, de femmes, de pauvres ou bien de handicapés » (Kymlicka (1995), p. 19).

¹⁸ Kymlicka (2001) p. 21. Cette notion est fondée sur les idées développées par Joseph Raz dans *The Morality of Freedom*. Raz écrit notamment : « La liberté individuelle et le bien-être nécessitent une affiliation libre et complète à un groupe culturel libre, respecté et florissant » (Joseph Raz (1986), p. 404).

¹⁹ Kymlicka (1995) p. 75. Voir également Kymlicka (2002) p. 338-347.

²⁰ Kymlicka (2001) p. 209. Une formule de Ronald Dworkin illustre bien cette idée : la culture, écrit-il, « fournit les lunettes à travers lesquelles nous identifions les options et leur valeur » (cité in Kymlicka (2001) p. 209).

²¹ Dans le libéralisme défendu par Kymlicka, les individus doivent pouvoir « prendre du recul et évaluer les valeurs morales et les modes de vie traditionnels, et devraient recevoir non

dans ce cadre, les individus sont des « créatures culturelles », puisque leur développement comme êtres humains est lié de manière intime à leurs cultures respectives²². Cette position induit une conception dialectique, mutuellement constitutive, de l'agent avec « sa » culture : si le premier « possède » sa culture, présentée comme un bien extérieur auquel il a accès, il est à son tour « possédé » par elle, dans la mesure où elle est indispensable à son autonomie²³. C'est en enchâssant de la sorte les individus au sein de cultures que Kymlicka assoit la justification de la réorientation du credo libéral vers la défense et la protection des cultures minoritaires.

Selon cet argumentaire, une lecture littérale de la théorie libérale non seulement permet, mais requiert ainsi la promotion des minorités nationales, et la création de certains droits particuliers les concernant, puisque ces droits rendent possible l'autonomie des individus, et sont justifiés tant qu'ils n'empiètent pas sur la liberté de choix des membres des groupes concernés. Cette affirmation est fondée sur une dichotomie entre deux types de restrictions, externes et internes aux groupes. Kymlicka affirme que le libéralisme doit reconnaître les premières, qui sont nécessaires et légitimes. En effet, alors que les restrictions internes limitent la liberté de choix des membres du groupe, et ne peuvent pas en tant que telles recevoir l'approbation des libéraux, les restrictions externes permettent aux groupes de se défendre contre les influences de l'extérieur, et de protéger leurs contextes culturels respectifs, qui sont nécessaires à la formulation de choix informés, autonomes, et libres. On peut s'interroger sur la validité analytique de la distinction opérée par Kymlicka entre les deux types de restrictions : il semble en effet probable que la légitimation de restrictions externes rende possibles certaines restrictions

seulement le droit de le faire, mais aussi les conditions sociales qui en développent la capacité » (Kymlicka (1995), p. 92). Les partisans de la « diversité profonde » ont fait remarquer que cette promotion de l'autonomie individuelle telle que la conçoit Kymlicka menaçait la survie à long terme des groupes culturels pour lesquels cette forme d'autonomie ne constitue pas une valeur positive, et qu'elle était ainsi incompatible avec la prétention de neutralité, même en arrière-plan, affichée par Kymlicka. Le multiculturalisme défendu par ce dernier serait alors plus restreint qu'il ne semble le penser. Voir sur ce point Andrea T. Baumeister (2000), p.107, 115, 119.

²² Bhikhu Parekh (2000) p. 100. Kymlicka écrit ainsi : « Il est important de considérer les gens non comme des "individus en communauté", mais comme des "individus en culture" » (Kymlicka (2001) p. 144). La différence n'est pas négligeable : en maintenant que les individus doivent être en mesure d'accéder à une « culture sociétale » différente de leur culture d'origine, Kymlicka présente une ontologie fort différente de celle des communautariens. Il convient néanmoins de remarquer que cette orientation culturaliste, qui n'est pas propre à Kymlicka mais est reprise par la grande majorité des auteurs contemporains se revendiquant de la promotion du droit des minorités et du multiculturalisme, libéraux ou non, revient à placer en premier lieu l'idée d'appartenance à un groupe, avant l'universalisme. Quoi qu'en dise Kymlicka, il s'agit ici d'une évolution majeure au sein du courant libéral, loin de l'association entre universalisme et individualisme qui a gouverné la philosophie libérale depuis Kant jusqu'aux premiers écrits de Rawls, avant le milieu des années 1980. On assiste ainsi à une victoire pyrrhique du communautarisme – malgré la défaite maintenant largement établie des autres versants théoriques de ce corps de doctrine, et notamment l'idée de non-révisabilité des fins – qui a transformé le libéralisme de manière bien plus profonde que ses tenants ne sont encore prêts à l'accepter. Le revirement de John Rawls lui-même sur cette question, dans *Political Liberalism* et *The Laws of Peoples*, témoigne de l'ampleur du changement.

²³ Patchen Markell (2003), p. 158.

internes non désirées, comme on le verra. Pour commencer, il faut toutefois revenir sur sa définition de la culture, et sur le rôle qu'il attribue aux affiliations culturelles.

Les cultures et leurs frontières

On peut distinguer trois grandes impasses dans la manière dont Kymlicka présente le concept de culture. On peut d'abord se demander s'il est possible de définir une culture particulière de manière aussi claire qu'il l'avance avec son concept de « culture sociétale ». Ensuite, en admettant que ce soit le cas, on peut émettre un doute quant à la possibilité et au mérite d'une intervention en faveur de la défense des cultures sous leurs formes actuelles. Enfin, on peut s'interroger sur le bien-fondé de l'intervention de l'État dans ce domaine : est-ce à l'État de décider quelles cultures doivent être défendues et sauvegardées, et quelles autres n'auront pas droit à ce soutien et à ce respect ? Kymlicka estime en effet que, si les minorités nationales peuvent prétendre à un ensemble de droits particuliers, tel n'est pas le cas des groupes issus de l'immigration²⁴. Ces derniers peuvent bénéficier d'un autre type de droits, dits « polyethniques », soumis au bon vouloir ou à la bienveillance des membres de la culture dominante ou de la culture sociétale d'accueil, et destinés à leur permettre de s'intégrer – tout en gardant à l'esprit que l'intégration est un processus lent²⁵. Au contraire des droits accordés aux minorités nationales, il est important de noter que les droits polyethniques ne sont pas gouvernés par un impératif moral de justice, mais principalement par des considérations pratiques. Ils participent d'un *ethos* de civilité présenté comme nécessaire à la vigueur d'une société démocratique, mais, encore une fois, ce ne sont pas des droits moraux. Comme on va le voir, le principe même de cette distinction analytique fait s'effondrer une partie importante de la construction théorique présentée par Kymlicka.

À l'approche essentialiste de la culture proposée par ce dernier, on peut d'abord opposer une perspective constructiviste et relationnelle. William Connolly présente ainsi les identités comme intersubjectives et constituées de différentes couches : « les identités sont toujours relationnelles et collectives : être une femme, blanche, homosexuelle, canadienne, athée, et une contribuable, c'est participer à divers ensembles d'identification collective et se situer par rapport à un certain nombre d'autres identifications »²⁶. Cette perspective remet en cause la centralité des cultures sociétales telles que les présente Kymlicka. Dans la mesure où il conçoit l'appartenance culturelle sur un mode binaire d'extériorité et d'intériorité, celui-ci ne peut être attentif aux différentes couches qui constituent les identités, ce qui le conduit à défendre des positions par lesquelles il force

²⁴ Ces derniers, plutôt que l'autodétermination, réclament le plus souvent des droits à une représentation accrue ou d'un niveau garanti. Voir sur ce point Anne Phillips (1995), p. 125.

²⁵ Voir Kymlicka (1995), p. 30-31 et 177-181. Alain Renaut et Sylvie Mesure émettent certains doutes quant aux vertus intégrationnistes des droits polyethniques, et quant à l'absence de ferments conduisant à la souveraineté en leur sein. Voir Sylvie Mesure et Alain Renaut (1999), p. 223-224.

²⁶ William Connolly (1995), p. xvi.

l'homogénéité²⁷. Or, s'il est certes possible d'isoler certains traits, éléments ou pratiques observables au sein d'une culture ou d'une autre, et d'analyser, voire de juger ces pratiques à partir d'un certain nombre de critères, il semble épistémologiquement douteux de tenter d'approcher une culture comme un tout. Une analyse en termes de pratiques (centrales, caractéristiques, ou bien marginales à une culture donnée, et pouvant exister au sein de plusieurs groupes culturels différents), semblerait ainsi plus convaincante²⁸. Seyla Benhabib, quant à elle, rappelle que les frontières des cultures ne sont pas définies, et ne peuvent être approchées que comme horizons. Plus important encore, leurs contenus ne sont pas fixés, mais évoluent sans cesse avec l'incorporation de nouveaux membres, et surtout avec la confrontation avec d'autres cultures. Dans cette optique, l'idée de culture sociétale confond « les formes institutionnalisées d'identités collectives publiques avec le concept de culture »²⁹. Ceci conduit à privilégier certains marqueurs d'identité collective, basés sur l'appartenance ethnique ou religieuse, par rapport à d'autres comme le genre ou les préférences sexuelles, et en conséquence à « une réification illégitime des identités "nationales" ou "ethnoculturelles" par rapport à d'autres formes d'appartenance »³⁰. Cette conception relativement confuse des marqueurs d'identité conduit Kymlicka à défendre une version particulière de la citoyenneté. Joseph Carens note ainsi que le concept de culture sociétale « établit un lien trop étroit entre la politique et la culture, aux dépens de la politique. Il y a des droits et des devoirs que les individus possèdent (et doivent posséder) en tant que citoyens d'un État, et non en tant que membres d'une culture »³¹. En d'autres termes, le culturalisme de Kymlicka tend à négliger l'importance des liens formels d'appartenance politique à un État, et à accentuer exagérément les liens d'appartenance à une culture, jusqu'à leur conférer une existence

²⁷ Contre ce marqueur culturel unique, on peut évoquer l'exemple célèbre proposé par Jeremy Waldron du cosmopolite qui « peut bien vivre dans une ville et conserver la même citoyenneté tout au long de sa vie [...], mais n'en refuse pas moins de se sentir *défini* par sa situation géographique, par l'origine de ses ancêtres, sa citoyenneté ou sa langue maternelle. S'il peut résider à San Francisco et être d'origine irlandaise, il ne sent pas que son identité est menacée lorsqu'il apprend l'espagnol, mange chinois, porte des vêtements fabriqués en Corée, ou écoute des arias de Verdi chantés par une princesse maori sur une chaîne hi-fi japonaise, s'intéresse à la politique ukrainienne, et pratique des techniques de méditation bouddhistes ». (Jeremy Waldron (1995) p. 95. Italiques dans l'original.)

²⁸ Cette prudence méthodologique permet d'éviter certaines généralisations hasardeuses et certains rapprochements incorrects. Par exemple, en découplant la pratique de l'excision (ou celle de la polygamie) de la religion musulmane en général ou de ses formulations dans différents pays, et en recherchant le sens de la pratique dans le contexte de sa réalisation, on évite de porter des jugements sur l'Islam, et on peut plus facilement proposer des solutions alternatives qui satisfont à la fois les membres de la société dominante et les membres des minorités dans lesquelles ces pratiques ont lieu. Sur ce point, voir Joseph Carens (2000), Ch. 6. Dans ce chapitre consacré au traitement différentiel réservé aux musulmans dans les sociétés occidentales, et aux injustices qui en résultent, Carens montre de manière convaincante que des pratiques similaires sont jugées différemment lorsqu'elles ont cours dans des communautés différentes, en général au détriment des musulmans auxquels il est demandé davantage. Sur ce point voir aussi Sander L. Gilman, « 'Barbaric' Rituals ? » in Susan Okin & al.(dir.) (1999) p. 53-58.

²⁹ Seyla Benhabib (2002) p. 60.

³⁰ Seyla Benhabib (2002) p. 60.

³¹ Joseph Carens (2000) p. 67.

quasi juridique, semant ainsi une certaine confusion avec les normes et pratiques juridiques développées au niveau des États. En d'autres termes, le schéma proposé par Kymlicka remplace la citoyenneté par une perspective psychologique dénuée de réalité juridique ou normative ³². Or, comme le souligne Ayelet Shachar : « depuis l'Antiquité, le statut juridique de membre d'une communauté politique a été défini par la citoyenneté » ³³. Ce statut revêt une importance primordiale dans la vie publique, en plaçant l'individu sous la protection des lois — les cultures sociétales invoquées par Kymlicka ne sont pas en mesure d'offrir une telle protection.

En conceptualisant les cultures comme des éléments statiques, Kymlicka omet par ailleurs de prendre en compte le caractère dynamique de leur construction. On peut se demander si un tel projet n'est pas dangereusement artificiel. Comme le remarque Jeremy Waldron, si l'on admet qu'une culture n'est pas figée, mais au contraire qu'elle est susceptible de changer, d'évoluer, alors « l'idée de préserver une culture consiste à en promouvoir une version particulière, et à insister pour que cette version subsiste à tout prix, dans sa pureté ainsi définie, sans égard pour les circonstances politiques, économiques ou sociales environnantes » ³⁴. Or, c'est précisément par le contact et la friction avec d'autres cultures qu'une culture particulière s'adapte. L'apport d'une protection artificielle sous une forme essentialisée irait à l'encontre et empêcherait ce mécanisme d'adaptation ³⁵.

Contrairement à ce modèle selon lequel les identités dominantes ne sont pas négociables, et sont des constructions essentialistes sur la base desquelles les minorités nationales peuvent se séparer, mais dont elles ont vocation à reproduire la forme, Seyla Benhabib propose un modèle d'identité et de négociation permettant de corriger un certain nombre d'injustices, sans nécessairement provoquer de séparation, et de considérer l'identité du groupe dominant comme elle aussi dynamique. Elle inscrit sa réflexion dans une perspective habermassienne, et pose que le recours au dialogue entre les différentes communautés est susceptible de régler la majeure partie des conflits les plus immédiats : l'inclusion des groupes dans la sphère publique ³⁶ et leur participation au

³² Joseph Carens (2000) p. 168 *passim*.

³³ Ayelet Shachar (2001) p. 21.

³⁴ Jeremy Waldron (1995) p. 109-110.

³⁵ On peut également noter que certaines cultures ne s'étiolent pas parce qu'elles sont victimes d'une oppression de la part de la majorité, mais plus simplement parce que leurs membres décident d'adhérer à d'autres formes d'organisations ou de pratiques culturelles. Que signifierait une politique visant à préserver une telle culture, rejetée par un grand nombre de ses membres ? Ces derniers se verraient-ils assignés à cette culture et contraints de poursuivre des pratiques qu'ils rejettent ou réprouvent ?

³⁶ Entendue au sens habermassien qui recouvre à la fois les institutions de l'État et la société civile, lieu le plus propice au dialogue et à l'échange. Ceci est développé à l'encontre d'une vision rawlsienne de la sphère publique organisée autour de la « raison publique » et limitée aux institutions en place, et en priorité la sphère légale. Benhabib se montre critique vis-à-vis de cette vision restreinte de la sphère publique, qui limite les possibilités de dialogue aux « éléments constitutionnels essentiels » et ne permet pas l'incorporation des éléments culturels à la discussion. Voir Seyla Benhabib (2002) p. 106-112. De plus, le modèle rawlsien, en se cantonnant au domaine public, semble permettre la perpétuation d'injustices dans la sphère privée. Voir Seyla Benhabib (2002) p. 110.

dialogue les incite à articuler « un point de vue et une perspective civique »³⁷, lesquels, en « cultivant une habitude de l'esprit de raisonnement et d'échange public » permettent de renforcer le fonctionnement démocratique d'une société. Si le modèle présenté par Kymlicka tend à l'éclatement des États en sous-entités présentées comme homogènes, le projet de Benhabib est au contraire vecteur de rassemblement.

La société fragmentée

Si, comme on vient de le voir, la manière dont Kymlicka établit le lien entre les individus et leurs cultures sociétales respectives est épistémologiquement périlleuse, on peut d'autre part remarquer que les implications de sa théorie de la culture (tout comme celle de Raz) sont assez douteuses quant au rapport de l'individu avec une culture autre que la sienne, du moins dans une perspective pluraliste : comme le remarque Parekh, les autres cultures représentent au départ autant de choix possibles d'affiliation, mais une fois que l'individu en a choisi une, les autres perdent leur importance et leur signification – sauf à représenter de possibles portes de sortie. D'après cet argument, la diversité culturelle n'a de sens que lorsque l'individu évalue de façon critique la culture qu'il a élue et décide d'en changer. Les individus n'ont semble-t-il pas d'autre raison de chercher à connaître et à apprécier les autres cultures³⁸. Au lieu de tenter de diminuer la portée des conflits engendrés par le pluralisme, cette théorie propose une vision compartimentée de la société, dans laquelle la meilleure solution consiste apparemment à se regrouper avec les siens plutôt qu'à s'ouvrir aux autres. La communication par-delà les différences et la possibilité d'imaginer la substituabilité des individus ne sont apparemment pas considérées comme primordiales par Kymlicka. Si les individus libéraux qu'il décrit peuvent « faire un pas en arrière et évaluer les valeurs morales et les modes de vie traditionnels »³⁹, et s'ils peuvent partager un certain degré d'autonomie, rien ne vient réduire ou combler les différences qui les séparent, et aucun phénomène d'hybridation n'est envisagé. En cela, la théorie de Kymlicka apparaît profondément conservatrice, et semble présenter du pluralisme une vision étroite et pessimiste.

La culture comme bien fondamental et le coût de l'immigration

Dans ce qui précède, la critique épistémologique de l'argumentaire développé par Kymlicka a déjà exposé un certain nombre de présuppositions contestables. On peut aller plus loin, et identifier plusieurs faiblesses logiques internes à cet argumentaire, qui en réduisent la portée et la force. En effet, Kymlicka souscrit à une perspective libérale, et par conséquent les individus qu'il décrit ont la possibilité, s'ils le souhaitent, de

³⁷ Seyla Benhabib (2002) p. 115.

³⁸ Voir Bhikhu Parekh (2000) p. 108. Voir également Joseph Carens (2000) p. 68 : « Le concept de culture sociétale n'attire l'attention que sur ce qui distingue un groupe d'un autre. Il néglige complètement ce qui rapproche les groupes, institutionnellement ou culturellement, au-delà de leurs différences ».

³⁹ Kymlicka (1995) p. 92.

changer d'avis et d'affiliation culturelle. Or, dans sa présentation du lien entre culture et autonomie, il présente non pas un droit à la culture en général, mais bien un droit à une culture particulière, la culture maternelle des minorités⁴⁰. Ce glissement fait naître une contradiction entre la perspective libérale à laquelle il adhère et l'approche des cultures comme contextes de choix – pourquoi en effet les individus devraient-ils avoir accès à « leur » culture, plutôt qu'à toute autre ? Cette contradiction apparaît clairement dans le traitement différentiel réservé par Kymlicka aux minorités nationales et aux immigrés. Ces derniers, explique-t-il, ont *choisi* de s'installer dans un nouveau pays, et il est donc attendu d'eux qu'ils adoptent la culture sociétale de leur nouveau pays de résidence : cette adaptation correspond simplement au coût de leur choix.

On peut pourtant raisonnablement supposer que les immigrés n'opèrent pas une transition instantanée de leur culture d'origine à la culture sociétale de leur pays d'adoption – Kymlicka lui-même concède ce point en plusieurs occasions⁴¹. Néanmoins, si cela est le cas, il apparaît alors que lors de la transition, leurs actions sont informées par au moins deux « cultures sociétales » différentes. Il s'ensuit que de telles cultures sociétales ne fournissent pas l'*unique* contexte de choix dont les individus ont besoin pour donner du sens à leurs options et atteindre une certaine liberté. S'il en est ainsi, et si les contextes de choix peuvent être multiples, alors l'argument de Kymlicka à propos de la nécessaire préservation des cultures nationales minoritaires perd une grande partie de sa teneur. En effet, si les choix opérés par les individus peuvent être informés par des contextes autres que leur contexte maternel, il est alors possible pour eux de préserver ou d'atteindre la liberté sans dépendre de ce contexte d'origine. S'il est toutefois possible d'atteindre autonomie et liberté au sein d'une culture qui n'est pas sa culture maternelle, la préservation des cultures minoritaires devient non plus une question de justice et de droits de l'homme, mais plus simplement une question de préférence, politique, voire esthétique, mais non moralement impérative. Finalement, comme le souligne Joseph Carens, si l'on accepte l'idée selon laquelle les contextes culturels peuvent être multiples, l'obligation morale de fournir un soutien public à certains, sous la forme de droits particuliers ou de subventions, n'est pas convaincante, et ne satisfait pas aux exigences du test de neutralité⁴².

La distinction analytique opérée par Kymlicka entre les minorités nationales et les immigrants présente une seconde limite importante. L'argument veut qu'en tant que groupes, les minorités nationales ne sont pas responsables de leur situation dominée ou marginalisée (il est donc juste qu'elles puissent recevoir une compensation pour cette injustice, sous la forme de droits élargis), alors que la présence des groupes d'immigrants dans le pays procède d'un choix, qui peut admettre un coût en retour, lequel consiste à abandonner leur culture maternelle. Kymlicka avance ainsi que « les gens doivent pouvoir vivre et travailler au sein de leur culture. Néanmoins, comme avec tout droit, celui-ci peut être suspendu, et l'immigration constitue un moyen de suspendre ce droit »⁴³. On peut objecter que cette position est incorrecte pour au moins deux raisons. D'abord, empiriquement, tous les immigrants ne *choisissent* pas d'emprunter le chemin de

⁴⁰ Voir sur ce point Partchen Markell (2003), p. 158.

⁴¹ Voir par exemple Kymlicka & Opalski (dir.) p. 34.

⁴² Joseph Carens (2000) p. 72.

⁴³ Kymlicka (1995) p. 96. Peut-il effectivement vouloir dire *tout* droit ?

l'immigration⁴⁴, et leurs enfants encore moins. Ensuite, même dans les cas où l'immigration est bien le résultat d'un choix procédant d'une certaine autonomie, et pouvant être associé à un coût, le lien entre les deux ne constitue pas un argument moral suffisant. En d'autres termes, le consentement en lui-même ne peut servir de justification morale à un contrat – cette justification morale doit être fournie de manière indépendante. Joseph Carens insiste ainsi avec justesse sur le fait que « le consentement à lui seul ne peut rendre un accord légitime d'aucune manière, quelles que soient les circonstances. Il y a des standards de justice au-delà du consentement en soi pour évaluer la façon dont les États traitent leurs citoyens et les autres »⁴⁵. Le simple fait que certains immigrants acceptent de payer un éventuel prix de l'immigration n'a donc pas de valeur morale, et laisse entier le problème de la justification du traitement différent auquel ont à faire face les immigrants. Or, si l'on considère avec Kymlicka dans sa défense des droits spéciaux pour les minorités que la culture est un bien premier, on peine à comprendre qu'il puisse dans le même temps exiger des immigrants qu'ils abandonnent ce bien premier qu'est leur culture maternelle – personne ne songerait à exiger d'eux qu'ils acceptent d'abandonner leurs autres biens premiers, telles leurs libertés fondamentales, même lorsqu'ils émigrent⁴⁶. Ainsi, si Kymlicka avait raison lorsqu'il définit la liberté comme dépendant de l'accès des individus à leur culture, laquelle informe et donne du sens à leurs choix, alors il semble que l'abandon de sa culture maternelle et ainsi de la source de sa liberté lors de la migration constituerait un prix à payer bien trop grand pour accéder à une culture libérale, et une contradiction interne à son modèle.

Finalement, la distinction analytique entre les minorités nationales et les immigrants remet fondamentalement en cause le concept de culture sociétale : si, d'un côté, l'accès à sa culture sociétale revêt une importance primordiale pour l'autonomie et la liberté des individus, alors il semble inconsideré d'attendre des immigrés qu'ils acceptent d'abandonner la leur, et injuste de les encourager à s'intégrer tout en refusant qu'ils la reconstituent au sein de leur pays d'adoption. D'un autre côté, si l'accès à cette culture particulière n'a pas ce caractère déterminant, alors l'appel des minorités nationales à la reconnaissance et à la protection active de l'État devient éminemment contestable sur le plan moral – c'est-à-dire qu'il devient un enjeu politique, sujet à débat et relevant de la préférence, et non plus objet d'une obligation de justice. Or, comme on va le voir dans

⁴⁴ Dans ses travaux récents, Kymlicka admet cette idée, et indique que dans certains cas les réfugiés « économiques » devraient être traités de la même manière que les réfugiés politiques. Néanmoins, ses formules très générales sur ces questions semblent appeler à certains éclaircissements : « S'ils étaient plus soucieux du maintien de leur culture que des possibles avantages économiques, ils ne seraient pas venus ». (Kymlicka & Opalski (dir.) (2001) p. 35.

⁴⁵ Joseph Carens (2000) p. 119. De même, Parekh note qu'« Il est difficile de discerner les principes généraux qui informent cette hiérarchie de droits. Kymlicka en appelle à des critères aussi disparates que la concentration territoriale, un passé d'indépendance, la complétude institutionnelle, les engagements passés, le consentement, le degré de pauvreté dans le pays d'origine de l'immigrant, et le degré de responsabilité pour cet état de fait du pays d'accueil. [...] Aucune théorie de la justice ne peut prendre en compte de tels critères hétérogènes et mutuellement irréductibles. » (Bhikhu Parekh (2000) p. 109)

⁴⁶ Bhikhu Parekh (2000) p. 103.

ce qui suit, le projet de citoyenneté multiculturelle défendu par Kymlicka consiste précisément à tenter d'évacuer la dimension politique de la gestion du pluralisme.

II. — LES LIMITES POLITIQUES DE LA CITOYENNETÉ MULTICULTURELLE

Reconnaissance et vulnérabilité des minorités internes

Au-delà des carences logiques et épistémologiques dans lesquelles il semble s'égarer, le culturalisme libéral défendu par Kymlicka fournit des solutions empiriquement contestables à la coexistence de différents groupes au sein de sociétés plus larges, ainsi qu'aux possibles conflits engendrés par le pluralisme. Tout d'abord, l'insistance sur la valeur des cultures comme contextes de choix peut dangereusement servir à permettre la continuation de pratiques et de relations de pouvoir problématiques au sein des différents groupes. Comme nous l'avons souligné plus haut, à partir de l'affirmation selon laquelle chaque individu a besoin du contexte de sa culture maternelle, Kymlicka justifie la création de droits spéciaux pour les minorités, qui peuvent être décrits comme des protections externes destinées « à offrir aux membres de la minorité les mêmes chances qu'à ceux de la majorité de vivre et de travailler dans leur propre culture »⁴⁷. L'extension de droits particuliers d'autogouvernement présente cependant une image par trop homogène de ces groupes, et camoufle les relations de pouvoir tissées entre leurs membres. Ce point a été mis en lumière par plusieurs auteurs féministes libérales, comme Martha Nussbaum et Susan Moller Okin⁴⁸. Elles posent que les politiques de reconnaissance des cultures minoritaires dans lesquelles les rôles et les positions sociales sont clairement définis à partir du genre des individus, par la protection qu'elles apportent à l'existence de ces groupes, permettent la poursuite de situations d'inégalité et de discrimination dont les femmes sont le plus souvent les victimes. La juriste Ayelet Shachar a décrit ce problème comme « le paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle » : « partout où des politiques émanant de l'État tentent d'atténuer les différences entre les positions relatives de différents groupes, elles finissent par renforcer les hiérarchies au sein de ces groupes »⁴⁹. Kymlicka, explique Shachar, ne perçoit pas cette impasse parce qu'il a une vision de l'identité au singulier. Or, de nombreux facteurs sociaux agissent sur l'appartenance culturelle : le genre, l'âge, les préférences sexuelles, le statut matrimonial, etc.⁵⁰

En pratique, dans la plupart des cas, la distinction opérée par Kymlicka entre restrictions externes et internes ne tient donc pas – les premières ayant également un impact interne aux groupes, non souhaité et non maîtrisé. Ainsi, comme le fait remarquer Susan Moller Okin, la position relative qu'un individu occupe au sein d'un groupe culturel donné est au moins aussi importante pour son développement personnel et sa

⁴⁷ Kymlicka (1995) p. 103. Encore une fois, il est important de noter que ces accommodements ne peuvent être légitimement et moralement exigés que par les minorités nationales.

⁴⁸ Voir Martha Nussbaum (1999) et Susan Moller Okin (1998) ; (1999).

⁴⁹ Ayelet Shachar (2001), p. 17.

⁵⁰ Ayelet Shachar (2001), p. 30.

capacité à effectuer des choix raisonnés que son accès à cette culture ⁵¹. En soulignant avec vigueur l'importance du groupe, Kymlicka renforce exagérément la dépendance de l'individu par rapport au groupe, le rendant ainsi plus vulnérable du fait de cette autonomie amoindrie. Il semble donc qu'une plus grande attention doive être consacrée aux relations intragroupes qu'il ne le fait. En d'autres termes, il s'agit de rétablir la dimension politique interne aux cultures, évacuée par Kymlicka qui ne conçoit l'injustice culturelle que de manière extérieure, sous la forme d'un accès refusé à une identité culturelle ⁵². En l'absence d'un tel examen des relations de pouvoir internes aux groupes, les droits octroyés aux cultures minoritaires peuvent être amenés à perpétuer des situations de domination regrettables. Ce danger est d'autant plus inquiétant que le multiculturalisme défendu par Kymlicka tend à renforcer et à multiplier les frontières entre les groupes.

*La modification des limites des communautés politiques
et l'évitement du pluralisme*

Dans sa défense des droits des cultures minoritaires, Kymlicka affirme en effet que les frontières internes des États plurinationaux peuvent être légitimement contestées, et éventuellement modifiées. Si la légitimité de tels arrangements et de possibles situations de sécession n'est pas contestée dans son principe ici, il paraît néanmoins utile d'évaluer de manière critique l'idée selon laquelle cette évolution est la mieux à même de répondre au fait du pluralisme, et pourrait ainsi être étendue.

Le schéma théorique soutenant la promotion des droits des minorités est structuré autour d'un réexamen critique des limites de communautés politiques dans lesquelles sont situés les individus, et au sein desquelles ils se sentent représentés. Contre le libéral-nationalisme défendu par des auteurs tels que David Miller et Yael Tamir ⁵³, qui placent l'État-Nation au centre de tout régime démocratique, Kymlicka avance l'idée que les minorités nationales peuvent légitimement réclamer des pouvoirs étendus d'auto-gouvernement : « Si la démocratie est le gouvernement "du peuple", les minorités nationales affirment qu'il y a plus d'un peuple, et que chacun [de ces peuples] dispose du droit de se gouverner de manière autonome » ⁵⁴. Cette question est ainsi antérieure à toute considération de justice : « L'argument d'égalité postule que l'État doit traiter ses citoyens avec un égal respect pour tous. Mais il faut d'abord régler la question préalable consistant à déterminer quels citoyens doivent être gouvernés par quels États » ⁵⁵. Cet argument suggère une nouvelle lecture du libéral-nationalisme, auquel Kymlicka attribue une signification plus cosmopolite : « Il nous faut renoncer au but traditionnel du libéral-nationalisme – à savoir, l'aspiration à une nationalité commune au sein de chaque État – pour plutôt considérer les États comme des fédérations de peuples autogouvernés, dans lesquelles les frontières ont été dessinées, et les compétences politiques distribuées

⁵¹ Susan Moller Okin, (1998) p. 678, 683. Voir également Ayelet Shachar (2001), p. 29.

⁵² Voir Patchen Markell (2003), p. 171.

⁵³ Voir David Miller (1995) et Yael Tamir (1993).

⁵⁴ Kymlicka (2001) p. 114.

⁵⁵ Kymlicka (2001) p. 149.

afin de permettre à tous les groupes nationaux d'exercer un certain degré d'autogouvernement »⁵⁶. Kymlicka réfute rapidement l'argument selon lequel la segmentation peut produire une certaine érosion de l'unité du pays et de ses principes de justice⁵⁷, en notant que chaque minorité nationale peut souscrire aux principes libéraux de justice, puis en affirmant que le sentiment d'appartenance à une certaine entité ne dépend pas des institutions mais des perceptions des individus : « L'unité sociale [...] nécessite non seulement des principes communs, mais aussi un sentiment de co-appartenance »⁵⁸. On peut objecter ici que cette insistance sur la renégociation des limites d'un espace politique vers une plus grande homogénéité tend à aller à l'encontre du but recherché, et n'offre à un grand nombre de minorités que des droits forts limités. En effet, l'argument fonctionne sur le mode binaire du tout ou rien⁵⁹. Soit les minorités nationales ne se reconnaissent pas dans l'État-Nation, et peuvent obtenir un degré d'autonomie virtuellement aussi élevé qu'elles le désirent, ce qui tend à redéfinir leur relation au gouvernement central sous la forme de relations diplomatiques, soit elles continuent de se reconnaître au sein de l'État-Nation, d'appartenir au « peuple » ou au *demos*, et doivent alors négocier leurs accommodements et privilèges sur le même mode que les communautés immigrées ont à le faire.

L'examen de la relation présentée entre le groupe et le reste de la société illumine les limites de ce système. En effet, le cadre proposé par Kymlicka semble répliquer le modèle des relations entre des États souverains et mutuellement indépendants, en l'appliquant aux liens entre les différents groupes au sein d'un même État plurinational. Si l'on peut défendre l'idée selon laquelle ce cadre peut constituer un moyen possible de prévenir les conflits entre les groupes, le modèle proposé semble n'offrir de solution au pluralisme qu'en l'oblitérant plutôt qu'en tâchant de progresser vers un degré plus important d'acceptation et de collaboration mutuelle au sein d'une même communauté de sens.

Le parallèle entre le modèle des relations internationales et le cadre dessiné par Kymlicka apparaît clairement lorsque l'on analyse la manière dont il envisage la réponse d'une société dominante confrontée à la réalité de pratiques illibérales perpétuées au sein d'une culture minoritaire. Kymlicka ne défend ni ne justifie en aucune manière ces pratiques, et il affirme que, seules les restrictions externes étant légitimes, ces pratiques, elles, ne le sont pas. Néanmoins, face au développement hypothétique d'une pratique illibérale au sein d'une minorité disposant déjà d'un niveau élevé d'autogouvernement, il affirme qu'une société libérale ne peut intervenir pour interdire ces pratiques. En effet, si un État libéral intervenait, il outrepasserait les limites du cadre libéral, et ne ferait qu'apaiser un mal par un autre : « Dans les situations où la minorité nationale est illibérale, la majorité nationale ne sera pas en mesure d'empêcher la violation des droits individuels au sein de la communauté minoritaire. Les libéraux du groupe majoritaire doivent accepter cette situation, tout comme ils doivent accepter les lois illibérales en

⁵⁶ Kymlicka (2001) p. 234.

⁵⁷ Ainsi, un Québec indépendant ne serait pas pour autant un État dictatorial ou autocratique.

⁵⁸ Kymlicka (2001) p. 311.

⁵⁹ De la même manière que l'on est soit membre, soit non-membre d'une culture donnée, selon Kymlicka.

cours dans d'autres pays »⁶⁰. Ici, il est clair que le gouvernement central a perdu une grande mesure de sa souveraineté, et ne communique plus avec les minorités que par le biais de relations diplomatiques : c'est comme si la séparation avait déjà eu lieu, l'État n'étant plus qu'un tiers parti, détaché de la minorité et sans aucun pouvoir sur elle. Ce glissement d'une forme « faible » à une forme « forte » de multiculturalisme, selon les termes d'Ayelet Shachar⁶¹, fait voler en éclat la distinction entre restrictions internes et externes, puisque le pouvoir est entièrement placé entre les mains du groupe, et que l'État ne peut légitimement intervenir.

Il est frappant de noter à quel point cette position rapproche Kymlicka des thèses défendues par un autre auteur se réclamant de l'héritage libéral, Chandran Kukathas, qui professe pourtant une vision du libéralisme fort différente de celle de Kymlicka – une vision d'ailleurs souvent considérée comme contradictoire ou opposée. Selon Kukathas, le libéralisme ne s'intéresse aucunement aux groupes ni à leur organisation. Les groupes culturels se développent, prospèrent, et disparaissent, et il n'est pas du ressort des États d'intervenir s'ils souscrivent au devoir de neutralité⁶². Kukathas estime que tous les groupes, qu'ils soient constitués sur des bases religieuses, ethniques, ou bien philanthropiques ou autres, doivent être considérés sur un même plan, et il affirme que l'État libéral doit demeurer agnostique à l'encontre de ces groupes tant que leurs membres disposent d'un droit de sortie⁶³. Cette conception des groupes comporte deux implications. D'abord, en contraste immédiat avec Kymlicka, Kukathas affirme que les groupes ne disposent pas de bases légitimes pour exiger une quelconque protection de l'État pour assurer leur survie — ils relèvent de la sphère privée, hors du domaine d'intervention de l'État. Ensuite, et en conséquence, l'État n'a pas non plus la possibilité d'intervenir afin de réguler les pratiques qui se déroulent au sein des groupes⁶⁴. Quand bien même ceux-ci s'adonneraient à des pratiques illibérales, ou bien fermeraient les yeux sur de telles pratiques, le reste de la société doit les « laisser tranquilles ». Une nouvelle fois, il apparaît ici que la théorie politique est confondue avec la théorie des relations internationales, et la relation esquissée par Kukathas entre groupes et États est celle qui sert habituellement à décrire celle qui définit les rapports entre États⁶⁵.

Si Kymlicka ne partage certes pas le premier segment du système proposé par Kukathas, on peut avancer que les conséquences de son propre système le rapprochent

⁶⁰ Kymlicka (1995) p. 168. Il faut ajouter ici que cette disposition à la non-intervention professée par Kymlicka ne relève aucunement d'une forme de relativisme culturel, ou d'une décision inspirée par les idées de Michael Walzer selon lesquelles on ne peut légitimement juger les cultures que de l'intérieur : Kymlicka juge en effet ces cultures, il exprime clairement son désaccord avec d'éventuelles pratiques illibérales, mais il refuse de voir l'État libéral s'impliquer dans la réglementation de ces pratiques illibérales.

⁶¹ Voir Ayelet Shachar (2001), p. 17-32.

⁶² Chandran Kukathas (1997), p. 135 ; (1996), p. 94.

⁶³ Chandran Kukathas (1992).

⁶⁴ Encore une fois, tant que les membres ont la possibilité de se retirer s'ils ne sont pas satisfaits. Cette option, cependant, n'est pas très convaincante, dans la mesure où un droit de sortie non assorti d'une prise en charge adéquate présente souvent un coût exorbitant. Voir Ayelet Shachar (2001), p. 70, et Brian Barry (2001), p. 149.

⁶⁵ Kukathas va même jusqu'à inclure dans son schéma un devoir d'intervention en cas de génocide – précaution semble-t-il dénuée de sens : on voit mal en effet comment un groupe pourrait se rendre coupable d'un génocide envers ses propres membres...

très fortement du second. On peut se demander ce qu'il reste de la théorie politique, lorsqu'elle s'interdit ainsi de tenter d'apaiser les conflits internes aux sociétés et n'offre que la séparation ou l'assimilation complète et subie comme réponses possibles au pluralisme. Et que reste-t-il de l'État dans une telle perspective, si des groupes essentialisés sont souverains ? Kymlicka, dans son souci de protéger l'intégrité des groupes, néglige un aspect fondamental du libéralisme auquel il affirme adhérer : l'État de droit. Nous avons déjà souligné plus haut, de manière quelque peu différente, que son approche de la culture l'entraînait à favoriser les liens culturels au détriment des liens civiques. Notre précédent développement sur la retraite de la théorie politique vient confirmer cette observation.

On doit pour être équitable souligner que Kymlicka n'impose pas aux libéraux d'observer les pratiques illibérales à distance, sans rien tenter pour les faire cesser. Il affirme que « les libéraux n'ont pas seulement le droit, mais aussi le devoir de se prononcer contre l'injustice »⁶⁶. Néanmoins, cette injonction au discours et à la dénonciation est immédiatement contrainte par un autre devoir : le respect dû aux droits des minorités. Ainsi, plutôt que de tenter d'intervenir directement, les libéraux doivent choisir la voie du dialogue et de la négociation pour essayer de convaincre les minorités du caractère erroné des pratiques illibérales auxquelles elles s'adonnent⁶⁷. Est-il exact, comme l'affirme Kymlicka, qu'il y a « de nombreuses manières de renforcer les mécanismes de protection des droits individuels de manière consensuelle, sans imposer les valeurs libérales aux minorités nationales »⁶⁸ ? Kymlicka, qui à plusieurs reprises dans ses travaux réfute certains contre-arguments comme n'étant que « de la spéculation en fauteuil »⁶⁹, n'apporte ici aucun élément convaincant pour soutenir ses présomptions optimistes.

La non-intervention proclamée des États libéraux et leur refus de corriger ou d'empêcher les pratiques illibérales vont trop loin en direction de la neutralité, et créent une situation dans laquelle un libéralisme devenu schizophrène a perdu sa raison d'être. Brian Barry fait ainsi remarquer que « l'élément déterminant du libéralisme est la définition d'un individu qui tient qu'il existe certains droits contre l'oppression, l'exploitation et les mauvais traitements dont tous les êtres humains peuvent se réclamer, et qui estime que les appels à la "diversité culturelle" et au pluralisme ne remettent en aucun cas en cause la valeur des droits libéraux fondamentaux »⁷⁰. En effet, l'idée de justifier ou d'accepter certaines formes d'oppression, d'exploitation ou d'injustice au nom du

⁶⁶ Kymlicka (1995) p. 168.

⁶⁷ Il est intéressant, bien que peu surprenant, de noter que Kukathas poursuit le même raisonnement et présente les mêmes outils aux libéraux qui n'acceptent pas que les minorités acceptent ou organisent des pratiques illibérales. Kymlicka évoque de son côté la vague nomination d'un « adjudicateur extérieur impartial qui contrôlera si les provisions domestiques concernant les droits des minorités sont négociées et mises en œuvre de manière juste » (Kymlicka (2001), p. 86). Il n'est néanmoins reconnu à cet adjudicateur aucun pouvoir coercitif.

⁶⁸ Kymlicka (1995) p. 169.

⁶⁹ Voir Kymlicka (2001) p. 36 ; (2002) p. 28, Kymlicka & Norman p. 11.

⁷⁰ Brian Barry (2001) p. 132-133.

libéralisme n'a tout simplement aucun sens ⁷¹. D'un autre côté, si les prérogatives de l'État central dans l'application du droit commun sont largement remises en question, le modèle proposé par Kymlicka est fondé sur une institutionnalisation des identités et sur leur gestion par l'État. Une telle implication des États a des conséquences politiques qu'il ne semble pas avoir prévues, notamment au niveau de l'autonomie des individus.

Administration de la différence et subjectivation

Patchen Markell souligne à cet égard que les politiques de reconnaissance multiculturelle ne visent pas à transcender les différences, ni à les rejeter au sein de la sphère privée, mais plutôt, dans une perspective administrative, à « les mesurer, les cartographier, les classer, les rendre "lisibles" [...], observables, en un mot : reconnaissables » ⁷². Il est frappant de remarquer à quel point ce mode de gestion de la diversité rappelle la forme de pouvoir « pastoral » ou individualisateur, mis en lumière par Michel Foucault et caractéristique des sociétés modernes, lié « au développement des techniques de pouvoir tournées vers les individus et destinées à les diriger de manière continue et permanente » ⁷³. Comme l'explique Foucault, le pastorat « suppose une forme de connaissance particulière entre le pasteur et chacune de ses brebis. [...] Il ne suffit pas de savoir dans quel état se trouve le troupeau. Il faut aussi connaître celui de chaque brebis » ⁷⁴. Les politiques de reconnaissance défendues par Kymlicka fournissent ainsi les fondations du premier pilier des relations de pouvoir telles que les identifie Foucault : « *Le système des différenciations* qui permettent d'agir sur l'action des autres » ⁷⁵. Ce parallèle éclaire d'une lumière nouvelle le lien entre culture et autonomie établi par Kymlicka : les politiques de reconnaissance participent du processus de subjectivation et de production des individus, et, par là, de leur contrôle, en les assignant à des identités culturelles sanctionnées par l'État. Plutôt que d'en faire des agents plus autonomes, elles les soumettent à « de puissantes forces de normalisation, qui les enferment dans ce qu'ils sont, et renforcent leur indifférence, voire leur hostilité envers d'autres formes d'existence » ⁷⁶. Un certain nombre d'approches récentes du pluralisme, souvent informées par la philosophie continentale, tentent de contourner l'écueil de cette gestion par l'État des identités, tout en encourageant l'expression des différences et l'émergence d'identités minoritaires nouvelles. Morag Patrick suggère par exemple qu'une approche des identités inspirée par la phénoménologie herméneutique de Paul Ricœur, dans laquelle l'identité est comprise comme une narration en constante

⁷¹ Ce qui, bien sûr, ne veut pas dire qu'une théorie libérale de l'intervention soit aisément défendable.

⁷² Patchen Markell (2003), p. 170.

⁷³ Michel Foucault, « *Omnes et Singulatim* : vers une critique de la raison politique », in Michel Foucault (1994), p. 136.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁷⁵ Michel Foucault, « Le Sujet et le pouvoir », in Foucault (1994), p. 239. (Italiques dans l'original). Foucault cite notamment les différences juridiques ou traditionnelles de statut ou de privilège, et les différences linguistiques et culturelles, parmi les plus importantes de ce système.

⁷⁶ Patchen Markell (2003), p. 175.

reformation et réinterprétation critique, ouvre la voie à une plus grande acceptation de « l'autre » dans sa propre sphère sociale, car c'est justement la rencontre avec autrui qui rend possible ce processus de réinterprétation⁷⁷. Ce modèle ne rejette pas l'idéal d'autonomie sur lequel repose l'édifice libéral, mais il le déplace : plutôt qu'une propriété des individus et le point de départ de la théorie sociale, l'autonomie est présentée comme un horizon, comme un projet⁷⁸.

Les travaux de William Connolly sont de leur côté largement inspirés par la pensée post-structuraliste, et en particulier par les écrits de Michel Foucault et de Gilles Deleuze. Connolly reconnaît en Foucault « le généalogiste de la modernité comme société normalisatrice »⁷⁹, penseur du caractère productif ou producteur, incitatif et optimisant du pouvoir – autant d'éléments que manque de repérer Kymlicka, comme on vient de le voir. Au-delà de la critique sociale de la société disciplinaire, Connolly retient également la « sensibilité éthique » de Michel Foucault, et ses idées sur le *souci de soi* et des autres, déployées afin de se débarrasser de certains oripeaux de sa propre subjectivité, mais également pour cultiver une certaine générosité et une certaine longanimité à l'égard d'autrui, une certaine indulgence. Connolly présente cette « gymnastique » comme foncièrement relationnelle : « un travail sur soi en relation aux différences culturelles à travers lesquelles l'individu a été défini, [permettant] d'opérer une désanctification sélective de certains éléments de son identité »⁸⁰. À partir de cette disposition, il postule la nécessité de maintenir un ethos d'engagement, et d'ouverture critique à l'autre et aux identités marginales ou en devenir, permettant de limiter les atteintes au pluralisme et de permettre l'épanouissement d'une diversité riche et profonde, en limitant les aspects « fondamentalistes » de l'expression des identités⁸¹. Il met en avant un « respect agonistique », proche cousin de la tolérance libérale, mais qui « affirme une relation plus ambiguë de lutte et d'interdépendance entre identités qu'un simple laisser vivre passif »⁸². On mesure ici la différence entre cette approche des identités, fondamentalement orientée vers l'ouverture, et celle proposée par Kymlicka, qui au contraire tend à la clôture.

La transposition politique de l'*ethos* de longanimité et d'ouverture critique que défend Connolly se situe sur le terrain des micropolitiques rhizomatiques, présentées à partir du travail de Gilles Deleuze. Cette approche micropolitique prolonge en quelque sorte les techniques individuelles foucauldienne : « On peut considérer les micropolitiques au sens deleuzien comme une collectivisation culturelle et une forme de politisation des arts de culture du soi », indique Connolly⁸³. Le rhizome s'oppose symboliquement au modèle de l'arbre avec un tronc culturel unique auquel toutes les branches et les racines sont reliées : contre l'arbre, le rhizome « permet d'attirer l'attention sur la manière dont les régimes arboréaux [entendre : libéralisme, christianisme, etc.] créent eux-mêmes les forces de fragmentation et de souffrance contre lesquels ils se présentent comme les

⁷⁷ Morag Patrick (2000), p. 44.

⁷⁸ Morag Patrick (2002), p. 14-16.

⁷⁹ William Connolly (1987), p. 13.

⁸⁰ Connolly (1999), p. 146.

⁸¹ Connolly (1995), p. xxviii.

⁸² Connolly (1993), p. 159.

⁸³ Connolly (2002), p. 108.

remèdes »⁸⁴. Ainsi, une approche en termes de rhizomes suggère que « de nombreux liens politiques possibles naviguent dans de multiples directions lorsque les partis concernés ne sont pas si profondément enracinés qu'ils ne sont plus capables de bouger »⁸⁵. Les micropolitiques permettent la formation d'assemblages, instables et transitoires, pratiqués dans des contextes de compétition, des contextes agonistiques, qui rendent possible une négociation du pluralisme dans des sociétés en mouvement de plus en plus rapide. À travers la notion de micropolitique, Connolly s'inscrit dans la lignée de Deleuze et Nietzsche et adhère à une contre-métaphysique fondée sur un naturalisme immanent qui propose une interprétation du monde réservant une place au surgissement d'événements ou d'identités nouveaux et inattendus. Ce naturalisme immanent permet à la fois la promotion des politiques de devenir, d'un pluralisme rhizomatique, et la critique de l'hégémonie des « politiques de la reconnaissance » en théorie démocratique, en articulant « une vision plus activement ambivalente de la démocratie »⁸⁶, propre à un monde en mouvement et dans lequel aucune source transcendante de moralité n'est susceptible de recevoir un soutien universel.

CONCLUSION

L'éloge des identités ambiguës et instables telles que les conçoit Connolly doit permettre d'offrir des prises pour résister au contrôle pastoral et à la subjectivation administrative rendues possibles par les macropolitiques de reconnaissance et l'institutionnalisation des identités soutenues par Will Kymlicka. On a établi dans ce qui précède que les thèses de ce dernier mènent à une construction pessimiste de frontières, et tendent à un évitement du débat politique dans la gestion des identités, en évacuant la dimension politique de la culture pour n'y reconnaître que des dimensions juridiques ou morales. Or, la théorie politique et démocratique peut être plus qu'une théorie des relations internationales entre entités souveraines, et doit pouvoir offrir des solutions à l'organisation des relations entre groupes et individus au sein d'un même espace politique – si elle est parfois nécessaire, la fragmentation n'est certainement pas une réponse au pluralisme satisfaisante de manière globale, mais constitue plutôt, sur un plan théorique, une manière d'éviter le cœur du problème, de contourner les enjeux du pluralisme. Il reste que ni les micropolitiques rhizomatiques, ni la phénoménologie herméneutique ou la forme de démocratie délibérative défendue par Seyla Benhabib, n'apportent de solution convaincante au problème tenace des pratiques illibérales encourues au sein de minorités nationales. Le principe de l'intervention dans ce domaine, au nom de l'État de droit (et non de la culture), ainsi que sa justification et ses modalités, constituent semble-t-il l'élément encore non pensé des débats autour du multiculturalisme et de la gestion des identités collectives.

⁸⁴ Connolly (1996), p. 58.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ William Connolly, « The Nobility of Democracy », in Jason Franck & John Tambornino (dir.) (2000), p. 322.

Bibliographie

- Addis, Adeno. 1996. « On Human Diversity and the Limits of Toleration » in Kymlicka, Will & Shapiro, Ian (dir.), p.112-153.
- Barry, Brian. 2001. *Culture and Equality*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Baumeister, Andrea T. 2000. *Liberalism and the « Politics of Difference »*. Edimbourg, Edinburgh University Press.
- Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Carens, Joseph. 2000. *Culture, Citizenship, and Community. A Contextual Exploration of Culture as Evenhandedness*. New York, Oxford University Press.
- Connolly, William E. 1987. *Politics and Ambiguity*. Madison, WI, The University of Wisconsin Press.
- 1993. *The Augustinian Imperative*. Newbury Park, CA, Sage Publications.
- 1995. *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis, Minnesota University Press.
- 1996. « Pluralism, Multiculturalism and the Nation-State: Rethinking the Connections ». *Journal of Political Ideologies*. 1 (1), p. 53-73.
- 1999. *Why I am not a Secularist*. Minneapolis, Minnesota University Press.
- 2002. *Neuropolitics. Thinking, Culture, Speed*. Minneapolis, Minnesota University Press.
- Foucault, Michel. 1994. *Dits et Écrits*. Vol. IV – 1980-1988. Paris, Gallimard.
- Franck, Jason & Tambornino, John (dir.). 2000. *Vocations of Political Theory*. Minneapolis, Minnesota University Press.
- Glazer, Nathan. 1975. *Affirmative Discrimination: Ethnic Identity and Public Policy*. New York, Basic Books.
- Kukathas, Chandran. 1992. « Are There Any Cultural Rights? » in *Political Theory*, Vol. 20, n. 1, p. 105-139.
- 1992b. « Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka » in *Political Theory*, Vol. 20, n. 4, p. 674-680.
- « Cultural Toleration » in Kymlicka, Will & Shapiro, Ian (ed.), p. 69-104.
- 1997. « Liberalism, Multiculturalism, and Oppression » in Vincent, Andrew (ed.) *Political Theory Tradition and Modernity*. Cambridge, U.K., Cambridge University Press, p. 132-153.
- 1998. « Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference » in *Political Theory*, Vol. 26, n. 5, p. 686-699.
- Kymlicka, Will. 1992. « The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas » in *Political Theory*, Vol. 20, n. 1, p. 140-146.
- 1995. *Multicultural Citizenship*. New York, Oxford University Press.
- 2000. « Les Droits des minorités et le multiculturalisme : l'évolution du débat anglo-saxon » *Comprendre* 1, p. 141-171.
- 2001. *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. New York, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will & Norman, Wayne. 2000. *Citizenship in Diverse Societies*. New York, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. (Second edition) New York, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (dir.). 1995. *The Rights of Minority Cultures*. New York, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will & Opalski, Magda (dir.) 2001. *Can Liberal Pluralism Be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*. New York, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will & Shapiro, Ian (dir.). 1996. *Ethnicity and Group Rights. Nomos* 39. New York, New York University Press.

- Markell, Patchen. 2003. *Bound by Recognition*. Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Mesure, Sylvie & Renaut, Alain. 1999. *Alter Ego. Les Paradoxes de l'identité démocratique*. Paris, Aubier.
- Miller, David. 1995. *On Nationality*. New York, Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha C. 1999. *Sex and Social Justice*. New York, Oxford University Press.
- Okin, Susan Moller. 1998. « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions » in *Ethics*, Vol. 108, n. 4, p. 661-684.
- Okin, Susan Moller & alii (dir.) 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton, N.J., Princeton University Press.
- O'Sullivan, Noël (dir.). 2000. *Political Theory in Transition*. Londres, Routledge.
- Parekh, Bhikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Houndmills, Macmillan.
- Patrick, Morag. 2000. « Identity, Diversity, and the Politics of Recognition » in O'Sullivan, Noël (ed.). p. 33-46.
- 2000b. « Liberalism, Rights and Recognition » in *Philosophy and Social Criticism* Vol. 26, n. 5, p. 28-46.
- 2002. « Rights and Recognition. Perspectives on Multicultural Democracy » in *Ethnicities*, Vol. 2, n. 1, p. 31-51.
- Phillips, Anne. 1995. *The Politics of Presence*. New York, Oxford University Press.
- Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. New York, Oxford University Press.
- Rorty, Amelie. 1994. « The Hidden Politics of Cultural Identification » in *Political Theory*, Vol. 22, n. 1, p. 152-166.
- Shachar, Ayelet. 2001. *Multicultural Jurisdictions*. New York, Cambridge University Press.
- Tamir, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Taylor, Charles, & alii (eds.). 1994. *Multiculturalism*. Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Waldron, Jeremy. 1995. « Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative » in Kymlicka (ed.) 1995, p. 93-119.

olivier.ruchet@sciences-po.org
 University of Toronto. Department of Political Science
 Sidney Smith Hall. 100 St. George Street
 Toronto, Ontario M5S 3G3 - Canada