

Multiculturalisme et transformations de la citoyenneté

Catherine AUDARD

London School of Economics Department of Philosophy

RÉSUMÉ. — « Multiculturalisme » est une expression que l'opinion publique française a diabolisée car elle paraît véhiculer la vision d'une société racialement divisée, de minorités culturelles « ghettoisées » et la fin de la « République » française en tant que communauté unie. C'est là que l'« américanisation » du droit français semble la plus menaçante. Cependant, dans la crise que connaît actuellement la citoyenneté, la réussite de politiques telles que l'« *affirmative action* » ou la « discrimination positive » peut constituer une véritable source d'inspiration. La question des droits culturels, de plus en plus fondamentale dans le droit public européen, a été posée à partir de ce type de politiques. Cet article examine ces différents points et répond positivement, en montrant comment le respect des différences culturelles et l'établissement de droits culturels, loin de menacer l'intégration civique, est susceptible de favoriser un sens d'appartenance plus profond et une plus grande conviction en faveur de la démocratie.

Le multiculturalisme est un phénomène essentiellement nord-américain qui symbolise pour beaucoup l'une des menaces de l'américanisation du droit. Il incarne la revendication de droits culturels et de droits collectifs spécifiques par des groupes minoritaires qui viendraient ébranler la conception républicaine de la citoyenneté¹. Il ne semble pourtant guère concerner les États-nations européens qui comportent peu de minorités nationales² et qui ont eu tendance à intégrer leurs populations immigrées grâce à une

¹ Dans *Alter Ego*, S. Mesure et A. Renaut passent en revue les dangers que présente la création de droits collectifs (1999, p. 251). Ils défendent, par contre, l'introduction de droits culturels intégrateurs des minorités. Leurs arguments seront évoqués dans la dernière section de cet article.

² Il est utile, ici, de faire une distinction entre les deux sens du terme « nation ». Au sens politique, la nation est « une forme politique qui a transcendé les différences entre les populations » dans les États-nations modernes. Mais, au sens sociologique, il s'agit de groupes ethniques, c'est-à-dire d'« ethnies », de « communautés historiques ayant une spécificité culturelle » (D. Schnapper, 1998, p. 211 et 1994, p. 29). En ce sens, la plupart des démocraties modernes sont multinationales, aucune n'est culturellement homogène. Voir également, S. Mesure et A. Renaut, 1999, p. 218, n. 14, et W. Kymlicka, 1995, p. 11 : « Une nation, en ce sens sociologique, est étroitement liée à l'idée de "peuple" ou de "culture"... Un pays qui contient plus d'une "nation" n'est donc pas un État-nation, mais un État multinational et les cultures plus petites forment des "minorités nationales" ».

citoyenneté indifférenciée, *colour blind* qui a plutôt réussi. Pourquoi, alors, les arguments avancés en faveur du multiculturalisme trouveraient-ils en Europe, en France, un écho ? Voilà la question que je voudrais aborder.

Mais avant d'entrer dans le vif du débat sur le multiculturalisme et la citoyenneté, il me semble utile de proposer quelques remarques méthodologiques sur la pertinence du terme multiculturalisme et son emploi en philosophie politique. Ensuite, je chercherai à clarifier quatre arguments qui, à partir du multiculturalisme, militent en faveur d'un changement dans la conception de la citoyenneté républicaine : (1) l'argument sociologique se basant sur l'observation des changements dans les sociétés contemporaines ; (2) l'argument culturaliste qui insiste sur la valeur de la diversité ; (3) l'argument épistémique basé sur le pluralisme des valeurs ; (4) l'argument métaphysique et moral qui dérive l'identité personnelle de la structure communicationnelle et intersubjective du Soi, et insiste sur le coût du mépris et de l'humiliation qui résultent de la citoyenneté indifférenciée. Je conclurai en suggérant que les modifications à apporter au concept normatif de citoyenneté auquel l'idéologie républicaine nous a habitués sont compatibles avec la référence à l'universel, aux droits de l'homme, en particulier dans le cas de la notion problématique de « droits culturels », bien connue dans le contexte américain et qui commence à faire son chemin en Europe, même si la France reste une exception.

POURQUOI LE MULTICULTURALISME ?

Une première objection consiste à se demander pourquoi le multiculturalisme constituerait un nouveau contexte de réflexion pour le philosophe. La réflexion philosophique normative serait-elle ainsi dépendante des faits sociaux ? Se laisserait-elle dicter ce qu'elle doit penser par les « modes » culturelles ? N'existe-t-il pas d'autres phénomènes aussi importants, par exemple la montée du conformisme, de l'uniformisation due au phénomène, de la « globalisation » ? Pourquoi privilégier le phénomène du multiculturalisme qui ne semble pas vraiment concerner la France ? À cela j'apporterai deux réponses. Tout d'abord, il faut clarifier les raisons pour lesquelles le multiculturalisme est en train de modifier notre paysage politique. D'autre part, il me semble nécessaire de proposer quelques réflexions générales sur la place des faits empiriques dans une théorie politique normative.

Le multiculturalisme est un fait social nouveau qui caractérise les sociétés qui ont vécu les difficultés de la décolonisation et de l'immigration issue des anciennes colonies, comme la France ou le Royaume-Uni, ou les sociétés post-coloniales, comme les États-Unis ou le Canada. C'est une réalité nouvelle incontournable à laquelle la citoyenneté républicaine devra tôt ou tard s'adapter. Si l'on observe l'immigration jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, on peut dire qu'elle était en bonne partie liée à un désir individuel de partir à la conquête d'une vie meilleure, souvent motivé par la misère, l'insécurité et les persécutions, mais aussi parfois par un rejet de la culture d'origine et une idéalisation de la terre d'accueil. C'était certainement le cas de l'Amérique, mais aussi de la France, terre d'immigration « choisie » jusqu'à l'après-guerre. Ces mouvements de population vers plus de liberté, plus de bien-être, ont créé la culture du capitalisme moderne : urbaine,

individualiste, hédoniste et compétitive. Dans ce contexte qui, ne l'oublions pas, est aussi celui de l'État-nation, peu de valeur était attribuée à l'appartenance culturelle d'origine, plutôt vécue comme une contrainte d'un autre âge, une entrave à l'assimilation et à la modernité. Par contre, les nouveaux mouvements de populations qui se sont accélérés avec la décolonisation ont des caractéristiques sociales bien différentes et expriment des valeurs culturelles tout autres. Ce qui est remarquable, c'est que les populations non seulement sont attachées à ces cultures d'origine, mais elles les valorisent et c'est ce qui fait problème pour les nations d'accueil, pour les cultures majoritaires qui n'imaginaient pas se voir en quelque sorte rejetées ou, en tout cas, mises en concurrence.

Il est hors de question ici de résumer ici les travaux de Dominique Schnapper, mais il vaut tout de même la peine de mentionner un fait important sur lequel elle insiste : la distinction entre sociétés européennes et sociétés coloniales qui serait une des clés pour comprendre le multiculturalisme. La différence entre la France et les États-Unis est que ces derniers sont « une société post-coloniale qui, même lorsqu'elle adopte le principe de la citoyenneté, reste marquée par son passé colonial » (1998, p. 187). Par contre, en France, où l'on évite l'usage des termes « multiculturalisme », « minorités » ou « ethnicité », « le principe de la citoyenneté permettait de gérer la diversité des populations dans la mesure où il assurait l'inclusion politique de tous les citoyens, quelle que soit la diversité de leurs origines » (*id.* p. 186). Là encore, bien sûr, il faut apporter des nuances puisqu'une bonne partie de l'idéologie américaine a été inspirée par la France républicaine et a visé l'assimilation politique sinon culturelle ou sociale, et qu'en France même, ne pas parler d'ethnicité ou de minorités n'a pas empêché certaines formes de racisme, en particulier les ravages de l'assimilation ont pu faire parler d'un véritable processus de « colonisation intérieure ». Mais le point important ici est de reconnaître que, en contraste avec les sociétés d'accueil, égalitaires et démocratiques, l'immigration issue de la décolonisation véhicule les structures fondamentales des sociétés coloniales, politiquement organisées selon un principe hiérarchique et ethnique. Elle se perçoit comme structurée en communautés historiques inégales, l'individualité y est définie par l'identification à la culture communautaire et, comme le fait remarquer D. Schnapper, c'est en réaction contre cette société post-coloniale et raciste, en particulier aux États-Unis, que l'ethnicité va devenir une valeur positive. C'est pourquoi, selon elle, les politiques d'assimilation et d'anonymat (*colour blind*) menées par la France n'ont pas eu l'impact espéré sur ces nouveaux mouvements de migration nés de la décolonisation parce qu'elles ne portent pas directement sur la reconnaissance des identités bafouées et humiliées.

Le point qui, dans le multiculturalisme, intéresse le philosophe est l'apparition d'une nouvelle normativité politique. Celle-ci consiste en une prise de conscience positive de l'ethnicité, après des siècles d'oppression, à la suite des mouvements pour les droits civiques aux États-Unis, comme le mouvement « *black is beautiful* » ou les revendications de l'identité « beur » en France, des « British Muslims » au Royaume-Uni, etc. On peut la comparer à la prise de conscience positive des différences de genre, à la suite des mouvements féministes des années soixante-dix-quatre-vingt aux États-Unis (Carol Gilligan, Judith Butler, Iris Marion Young, etc.) et en Europe (Luce Irigaray, etc.) C'est l'expression d'un changement culturel profond dans lequel, dans le contexte post-marxiste, la demande de reconnaissance d'identités culturelles et personnelles distinctes a pris le relais des demandes de justice sociale et de redistribution qui étaient

détachées de toute conscience des caractéristiques culturelles (Nancy Fraser, 1997, p. 11-39). Cette demande cherche à s'exprimer à la fois par le biais de la représentation politique, par des transformations institutionnelles (parité, etc.) et par des changements dans la société civile (comme le PACS en France ou les mariages homosexuels aux États-Unis). À présent, la préoccupation est devenue celle d'une « citoyenneté multiculturelle » qui tiendrait compte de toutes ces nouvelles demandes (W. Kymlicka, 1995). C'est ainsi que la question des droits des minorités culturelles, religieuses et autres a fait son apparition depuis à peu près le début des années quatre-vingt-dix aux Nations Unies, à l'Organisation pour la Sécurité en Europe, au Conseil de l'Europe à propos de la Charte des langues minoritaires (1992) que la France a refusé de ratifier, et le débat actuel sur une Charte des droits fondamentaux des citoyens de l'Union européenne oppose ceux qui voudraient y incorporer non seulement les droits économiques et sociaux, mais les droits culturels, et ceux qui refusent une telle perspective.

ENTRE FAITS ET NORMES : LA CONTEXTUALITÉ DE LA THÉORIE POLITIQUE

Telle est l'importance du phénomène. Mais cela ne suffit certes pas pour justifier la pertinence d'une réflexion philosophique sur le multiculturalisme. Pour cela, il nous faut clarifier la contextualité des théories normatives. Tout le problème est de savoir quels faits empiriques sont pertinents. Ainsi on a reproché au Rawls de *Libéralisme politique* (1993) d'avoir cherché à « contextualiser » les principes de justice pour les adapter au multiculturalisme américain, donc d'en limiter la pertinence au monde nord-américain alors que sa *Théorie de la justice* (1971) avait une ambition universaliste. Le « fait » du multiculturalisme dicterait au philosophe les principes normatifs à sélectionner. Par contraste, Habermas, dans un ouvrage récent comme *L'intégration républicaine*, s'engagerait dans l'analyse des circonstances politiques actuelles de l'Allemagne tout en restant fidèle à sa morale universaliste de la communication. Là, les principes seraient plus « têtus » que les faits même. Je pense que c'est une mauvaise façon de penser le problème car on suppose que la relation de l'empirique et du théorique est à la fois immédiate et unidirectionnelle.

Il me semble nécessaire de faire ici quelques remarques méthodologiques. La philosophie politique est une discipline « en tension » et c'est cette tension qui fait tout son intérêt. D'un côté, elle s'appuie sur des descriptions empiriques de situations réelles, de pratiques et d'institutions politiques telles que nous les connaissons : « les hommes tels qu'ils sont » disait Rousseau. De l'autre, elle vise la « vie bonne » (Aristote), la liberté morale et politique (Locke et Rousseau), la justice (Rawls, Habermas), c'est une discipline normative qui a pour objet « les lois telles qu'elles devraient être » pour citer encore Rousseau. Or, depuis Hume et Kant, nous savons qu'il est impossible de dériver un *ought* d'un *is*, un droit d'un fait. Comment alors utiliser les données empiriques pour procéder à une réflexion sur les normes, leur modification, leur réforme ? Une théorie politique satisfaisante doit-elle viser l'universel ou être applicable seulement dans un contexte politique donné ? Comment se combinent en elle le désirable et le factuel ?

Quels sont les rapports entre les faits sociaux, économiques, culturels, etc. et les normes ou les principes que le philosophe cherche à expliciter systématiquement ? Je ferai deux remarques ici. D'une part, le contexte n'a jamais une influence unidirectionnelle, il ne « détermine » pas la réflexion. D'autre part, les faits n'influencent jamais « directement » la réflexion, ils doivent d'abord exprimer une normativité, comme nous le montrerons dans le cas du multiculturalisme.

Voyons le premier point. Une théorie politique normative est nécessairement contextuelle, au sens où elle s'appuie sur des *descriptions* empiriques *hic et nunc*, qu'elle n'est pas universelle et intemporelle. Ses jugements normatifs sont informés, sinon nous serions en pleine utopie ! Une théorie normative doit effectivement réexaminer sans cesse principes, normes et valeurs à la lumière de nouvelles informations, de nouveaux contextes sociaux, culturels, technologiques (comme le développement de l'Internet, etc.). Mais c'est tout autre chose que de dire que les principes dépendent des contextes socio-culturels. Un déterminisme de ce type n'a pas de sens. Il conduit au relativisme culturel et, en ne faisant pas de distinction entre les faits sociaux et les « jugements normatifs bien pesés » (Rawls, 1971, p. 73-74) qui en émergent, il détruit le problème même qui se pose : trouver des normes capables de réconcilier ou d'unifier les conceptions du Bien qui coexistent dans une société multiraciale, multiculturelle. Comme l'écrit le philosophe allemand Ernst Tugendhat, « on ne peut jamais remettre en question un jugement moral de manière normative à partir du simple constat des conditions socio-économiques qui déterminent ce jugement puisqu'un jugement moral ne peut être remis en question que d'un point de vue normatif » (1998, p. 9). En d'autres termes, le « fait » du multiculturalisme ne peut pas à lui seul ébranler le contenu normatif de la citoyenneté indifférenciée.

En second lieu, il est clair d'après ce que nous avons dit que seule l'analyse des principes que les faits impliquent doit être prise en considération. La première tâche est donc de proposer une explicitation de ce contenu normatif des revendications sociales, juridiques, etc. identitaires. Rawls nous fournit un instrument pour penser cette relation : elle est réflexive ou circulaire au sens d'un « équilibre réfléchi entre principes et convictions bien pesées » (1971, § 4) et toute tentative pour rompre cette circularité est vouée à l'échec. La tâche de la philosophie politique est de comprendre, d'analyser réflexivement, d'expliciter et de discuter de manière critique les croyances présentes dans les contextes culturels, sociaux, etc. pour les reformuler en termes de principes suffisamment généraux et de méthodes de justification suffisamment rationnelles. Le changement que les revendications du multiculturalisme veulent provoquer est, en fait, lié à la nature de la raison elle-même. Si l'humanité s'incarne dans une diversité irréductible de cultures, de styles de vie et de valeurs, alors la raison humaine doit être conçue différemment, comme raison « communicationnelle » et « dialogique », dirait Habermas, et non plus comme raison universelle et « monologique ». Si l'on prend des théories normatives comme celles de Rawls ou de Habermas, elles visent non l'universel mais l'universalisable à partir d'un contexte empirique lui-même susceptible d'interprétations diverses, de discussion, de « communication » ou de « conversation » selon la formule heureuse du philosophe américain Richard Rorty. Elles prennent leur point de départ dans un ensemble de « convictions bien pesées », d'intuitions morales propres à une certaine population, ayant une certaine expérience morale, religieuse, historique commune. Ce qui est universellement communicable, c'est le raisonnement ou la « procé-

[p. 227-243]

« dure » par lesquels de ces convictions « situées » on peut tirer des principes régulateurs et des normes de justice. C'est ce que Rawls désigne sous le nom « d'équilibre réfléchi ». C'est la réflexivité qui est la dimension proprement théorique ou philosophique. Donc il est tout à fait légitime d'incorporer des faits sociaux ou historiques, comme le « multiculturalisme », dans une théorie politique normative à condition de le faire de manière « réflexive » et de bannir toute idée de détermination unidirectionnelle. La tâche de la philosophie politique normative est, en dernier ressort, la justification des principes, leur légitimité morale. Si les convictions qui sous-tendent les revendications multiculturalistes ne sont peut-être pas universellement valides, il faut à tout le moins qu'elles soient communicables ou formulables en termes tels que l'on puisse les justifier, les reconnaître comme valides même sans les partager. « La justification vient de ce que de multiples points de vue s'y trouvent mutuellement renforcés » (Rawls, 1971, p. 48)³. La force d'une théorie normative vient donc de la manière dont elle explicite et organise de manière cohérente et convaincante les normes et les valeurs sous-jacentes dans l'interprétation morale d'une situation sociale donnée.

Il nous faut, après ces explications, examiner comment le fait social du multiculturalisme et l'interprétation morale qu'on peut en donner vont nous conduire soit à réviser soit à refonder nos conceptions traditionnelles de la justice, de la tolérance, de la neutralité et donc influencer notre compréhension de la citoyenneté. Nous présenterons quatre arguments en faveur de la thèse selon laquelle, pour se démocratiser pleinement, la citoyenneté doit inclure la reconnaissance de l'individualité, et, par conséquent, les identifications culturelles dont elle se nourrit.

L'ARGUMENT SOCIOLOGIQUE

Le fait du multiculturalisme suffit-il à fonder les politiques multiculturelles et les changements sociaux qui en résulteront ? La prise de conscience évoquée plus haut a conduit aux États-Unis aux *politics of recognition*, aux divers programmes d'*affirmative action* ou de discrimination positive des années soixante-dix-quatre-vingt, certains abandonnés aujourd'hui comme dépassés. Tous heurtent notre sens de la justice comme traitement impartial des personnes, sans mention des origines raciales, culturelles, du genre ou des orientations sexuelles. Charles Taylor écrit : « Là où les politiques basées sur l'idéal d'universelle dignité ont combattu en faveur de formes de non-discrimination qui étaient "aveugles" vis-à-vis des différences entre citoyens, les politiques de la différence redéfinissent la non-discrimination comme demandant que nous fassions de ces distinctions la base d'un traitement différencié. Elles insistent pour que nous accordions reconnaissance et statut à ce qui (ethnicité, différenciation de genre, orientation sexuelle, etc.) n'est pas universellement partagé. » (1994, p. 38). Égaux, mais différents, voilà le nouveau slogan. Implicite dans cette interprétation du multiculturalisme, nous trouverons ce que j'appelle l'argument sociologique. Les changements sociaux imposent de nouvelles normes qu'il faut expliquer et qui se trouveraient ainsi justifiées. Or, comme nous venons de le voir, il est impossible de confondre description et justification.

³ Voir également la section 87 : « la justification repose sur la conception dans son ensemble et sur son accord avec nos jugements bien pesés » (p. 620).

L'analyse sociologique ne nous dit rien sur le bien fondé de ces changements tant que la conception de la justice et du bien qu'ils véhiculent n'a pas été explicitée et testée. Or que nous dit ici Taylor ? Que la nouvelle normativité politique est, en fait, basée sur la justice comme vengeance ou réparation. Qu'une injustice historique a été commise (à l'égard des Noirs, des Juifs, des Arméniens, des femmes, des harkis, des enfants d'immigrés du Maghreb, des Turcs immigrés en Allemagne et privés de citoyenneté, etc.) et que réparation est due. La justice serait équivalente de la réparation ou de la vengeance. Implicitement, l'argument socio-historique nous dit que nous ne savons pas ce qu'est la justice, mais que nous pouvons observer les injustices et devons les réparer. Ce raisonnement n'est pas valide parce que, sans une idée de la justice proprement expliquée et justifiée, nous ne pouvons identifier le bien fondé de ces demandes. Jamais la vengeance ne pourra passer pour la justice. Si tel est le fondement normatif de la politique multiculturelle, elle est sans avenir. Je citerai ici le philosophe anglais Henry Sidgwick : « Il ne peut être juste pour A d'adopter envers B une conduite qui serait mauvaise si B l'adoptait envers A pour l'unique raison que ce sont deux individus différents, et sans qu'existe, entre la nature et la situation de ces deux individus, de différence qui puisse être invoquée comme motif raisonnable pour les traiter différemment »⁴. C'est ce motif raisonnable qui manque ici. La volonté de vengeance ou de réparation des injustices passées n'est pas un motif suffisant pour renoncer à l'impartialité et à la citoyenneté « indifférenciée » avec tous ses succès. Un tel raisonnement nous montre immédiatement ce qui manque à la demande de reconnaissance pour qu'elle soit une demande de justice.

L'ARGUMENT CULTURALISTE

C'est ce motif raisonnable que l'argument culturaliste propose. Le multiculturalisme est un fait qu'on pourrait qualifier de « post-moderne » au sens où il met en question nos concepts traditionnels de tolérance, de respect et de justice qui, tous, supposaient l'existence d'un universel identique au sens de la « mêmété »⁵, que l'on pourrait reconnaître à travers la diversité, ce que Kant appelait le « caractère intelligible »⁶. À la place, il y a des histoires, des cultures, des expériences existentiellement irréductibles. Je pense que le paradigme pour ce rejet de l'universalisme se trouve dans la réflexion sur notre situation morale après Auschwitz, telle qu'elle s'est développée depuis l'École de Francfort jusqu'à J.-F. Lyotard, Hans Jonas ou Emmanuel Lévinas. L'universalisme des Lumières et la conception de la justice qu'il incarne véhiculeraient une philosophie morale qui a failli puisqu'elle a permis « légalement » l'élimination du peuple qui, par excellence, est attaché à la préservation de son identité : le peuple juif. Il est impossible, dans les limites de cet article, de discuter la validité de cette accusation. Cela supposerait un examen détaillé de la conception du respect que nous avons héritée de

⁴ *Methods of Ethics*, III, chap. XIII, 1874. Trad. fr. in C. Audard, 1999, tome II, p. 193.

⁵ La distinction introduite par Paul Ricœur entre la « mêmété » et l'ipséité rend bien compte des deux aspects de l'identité mentionnés ici. Voir P. Ricœur, 1990, p. 12-13 et 167 et s.

⁶ E. Kant, *Critique de la raison pure*, A 541/B 567 (Trad. fr. d'A. Renaut, p. 499).

Kant, examen que j'ai fait ailleurs. Mais l'idée essentielle est saisissante : le respect, selon Kant, s'adresse à l'humanité, à ce qui est interchangeable, et non pas à l'individualité, à ce qui est unique en chacun de nous. Or tous les crimes du XX^e siècle, soviétiques ou nazis, ont visé à détruire l'unique, l'irremplaçable et le singulier.

L'argument culturaliste, invoqué également par Charles Taylor, insiste justement sur notre devoir moral vis-à-vis de l'unique. Le multiculturalisme nous invite à prendre au sérieux la question de l'identité culturelle qui a été occultée par trois siècles de rationalisme abstrait et d'universalisme triomphant. Je ne m'attarderai pas sur la version « vulgaire » de cet argument qui consiste à interpréter l'universalisme comme un impérialisme culturel. Je voudrais plutôt essayer de comprendre au nom de quoi l'appartenance et l'identité culturelles ont pris une telle importance dans le débat philosophique et politique contemporains. L'explication que donne Taylor est dérivée de ce qu'il appelle la morale de l'authenticité (*Ethics of Authenticity*, 1992, *Les sources du Soi*, 1989) et du tournant subjectif dans la culture moderne. À l'origine du malaise de la modernité se trouverait la notion d'authenticité, de réalisation de soi, d'expressivité. Chacun de nous, et Taylor ici fait remonter cette idée à Herder, a une manière unique de réaliser son humanité. Être fidèle à soi-même, voilà l'impératif moral par excellence qui implique d'accepter et de valoriser son identité culturelle spécifique, au lieu de la cacher ou de la dissimuler. Le péché est, au contraire, de se vouloir sans racines, sans passé, sans appartenances culturelles. La morale de l'authenticité célèbre donc cet idéal moral qui, partant d'une description de l'être humain en termes de potentialités, voit dans la culture et la tradition des grammaires permettant de s'orienter et de s'expliquer avec soi-même grâce aux autres.

De la même manière, les groupes humains ont exprimé, chacun d'une manière unique, ce que c'est que d'être humain. Il n'y a pas de nature humaine commune, universelle, mais des récits (*narratives*) qui tous contribuent normativement à la tapisserie globale. Détruire ou mépriser l'un d'entre eux revient à détruire une partie de nous-mêmes, de l'humanité. La supériorité de l'argument culturaliste en faveur de la diversité culturelle est que c'est un argument moral et non pas un simple appel aux faits. L'archétype de l'humiliation qui est la racine de cette demande de reconnaissance a trouvé une formulation célèbre, semble-t-il empruntée au Prix Nobel Saul Bellow⁷ : « Quand les Zoulous produiront un Tolstoï, nous nous mettrons à le lire ». Il y a certainement là matière à réflexion. La demande de reconnaissance provenant de groupes sociaux humiliés est certes une demande de réparation, pas une demande classique d'égalité, mais elle s'appuie sur une évidence, l'absence de nature humaine indépendamment de l'appartenance à une culture donnée, particulière. C'est pourquoi le multiculturalisme a une vraie force morale quand il demande une reconnaissance qui aille bien au-delà du simple respect ou de la tolérance au sens des Déclarations des Droits de l'homme (C. Taylor, 1994, p. 38, 42). Cette force vient de ce qu'il n'existe pas vraiment de nature humaine, de ce qu'être humain est une création toujours recommencée, plus ou moins réussie, certes, mais jamais définitive et, donc, que toutes les esquisses ont une valeur interprétative et

⁷ Cité par C. Taylor, 1994, qui note que même si la citation ne vient pas vraiment de Saul Bellow, elle est typique du mépris pour la culture non occidentale ; d'autre part un critique bien informé a expliqué à quel point l'exemple était mal choisi car il existe une littérature zouloue originale en Afrique du Sud, particulièrement vivante dans la lutte contre l'apartheid.

éducative, toutes les histoires peuvent et doivent être tissées pour créer la tapisserie d'ensemble.

Mais cela veut-il dire que les arguments différentialistes ont une vraie valeur ? Je ne pense pas, parce que leur force morale disparaît dès que l'exclusivité d'une expérience d'humiliation ou, pire, de génocide est évoquée. Les politiques identitaires sont des politiques d'exclusion dès que la capacité de réciprocité, de comprendre la justice comme réciprocité disparaît, aveuglée par l'intensité du mal commis ou enduré. Les « cicatrices de l'humiliation » dont parle Avishai Margalit dans son livre *The Decent Society*, marquent à vie, elles se ravivent quand l'émotion passée est revécue. C'est pourquoi le devoir de réparation est si important pour libérer et ouvrir sur l'avenir. Mais, si la reconnaissance du fait unique de l'oppression, de la colonisation ou du génocide est un devoir moral, ce n'est pas en raison de ce caractère unique. Ce n'est pas non plus parce que je pourrais me mettre à la place d'autrui et que le même drame pourrait me toucher. C'est parce que, plus fondamentalement, comme dit Lévinas, l'autre est mon voisin, est *autrui*, radicalement différent et unique. « Cette assignation à responsabilité déchire les formes de la généralité dans laquelle mon savoir, ma *connaissance* de l'autre homme, me le représente comme semblable, pour me découvrir dans le visage du prochain comme *responsable* de lui et, ainsi, comme unique – et élu. » (E. Lévinas, 1992, p. 101) L'illusion du rationalisme a consisté à gommer cette altérité irréductible, ce scandale de l'existence de l'autre, de son visage, pour les réduire au même, au pensable. C'est pourquoi Lévinas veut arracher cette expérience à la « tyrannie de l'essence », veut aller, comme il dit, « au-delà de l'être ». Reformulé en ces termes, l'argument différentialiste peut reprendre sa force.

L'ARGUMENT « ÉPISTÉMIQUE » : LE PLURALISME DES VALEURS

Pourquoi les revendications actuelles, différentialistes, anti-universalistes sont-elles en train de gagner du terrain ? Il y a sûrement à cela des raisons circonstanciées. Mais est-ce que, surtout, elles n'expriment pas un « fait » moral essentiel : celui du pluralisme des valeurs ? Que les membres des démocraties contemporaines appartiennent à des contextes culturels hétérogènes, c'est un fait. Mais ce qui est intéressant, c'est la reconnaissance qu'il n'y a aucune raison pour imaginer que ces cultures puissent converger ou atteindre une réconciliation quelconque entre leurs croyances, valeurs, normes, visions du monde, etc. Max Weber appelait « désenchantement » du monde la fin du monde éthique au sens hégélien, l'absence d'unité organique des sociétés humaines, l'apparition de divisions, d'incompatibilités et même de conflits irréconciliables entre les différents systèmes normatifs auxquels les individus se réfèrent pour donner sens et valeur à leur existence. On peut parler, bien sûr, d'anomie sociale et la déplorer. Alain Renaut reprend l'expression de Weber, « la guerre des dieux », pour désigner cette situation post-métaphysique (S. Mesure et A. Renaut, 1996). Claude Lefort la décrit également comme la situation « agonistique » des démocraties post-modernes. La place de la légitimation politique a été vidée de tout contenu dans les démocraties contemporaines, sans pour autant disparaître selon Lefort, ce qui les fragilise. Les régimes

totalitaires ont pu prendre le pouvoir parce qu'ils prétendaient réaliser le mythe d'une société sans conflits pour remédier à l'insécurité démocratique.

Il vaut la peine de noter que cette reconnaissance du pluralisme des valeurs est fort ancienne dans le monde anglophone, Angleterre, puis États-Unis. Elle date de la Réforme protestante et des Guerres de Religion qui, en Angleterre, ont éclaté plus tôt qu'en Europe continentale. Comme l'écrit Charles Larmore, « elle s'adresse à un peuple dont la vie commune ne s'est pas révélée exempte de désaccords sur des questions profondes ; en règle générale, la doctrine libérale n'apparaît que dans des sociétés qui ont perdu une culture homogène et subi la violence des tentatives politiques visant à l'imposer de nouveau »⁸. La façon dont le monde libéral comprend le pluralisme et la tolérance qui en découle est en contraste marqué avec l'héritage jacobin républicain. Les divisions étant irréductibles, il faut s'en accommoder et parvenir, sous la pression des nécessités de la survie collective, à un consensus. C'est ce qu'on a appelé le « libéralisme de la peur » : le progrès de la liberté de conscience ne s'opère que pour des raisons politiques et non pas théoriques⁹. Cela conduit à considérer le pluralisme non comme un échec ou un danger, mais comme la condition normale de la vie des démocraties. « Le pluralisme est le résultat normal de l'exercice de la raison humaine dans le cadre des institutions libres d'un régime constitutionnel » (J. Rawls, 1993, p. 4). Pour la philosophie universaliste des Lumières, au contraire, la diversité devait en définitive se résorber grâce à l'éducation et au progrès des Lumières et elle ne méritait, en tant que telle, aucune reconnaissance. Cette métaphysique de la raison unitaire est demeurée celle de la laïcité républicaine. Or une telle conception de la tolérance est, en réalité, intolérante puisqu'elle n'accorde aucune valeur, aucune dignité aux croyances particulières si ce n'est que comme des aspects ou des moments d'une vérité cachée ou à venir, selon la formule hégélienne.

Il existe une autre justification, cognitive celle-ci, du pluralisme. L'argument « épistémique » se fonde sur une redescription post-kantienne de la raison en termes de limites. Pour Karl Popper, on sait que, par exemple, c'est seulement négativement que l'on peut parler de théories scientifiques unitaires, qui semblent présenter une explication unifiée tant qu'elles n'ont pas été « falsifiées ». La « vérité » est décrite en termes d'approximation et de conflits surmontés temporairement plutôt qu'en termes de synthèse finale¹⁰. De même Isaiah Berlin défend sa conception du libéralisme pluraliste en s'appuyant sur une notion de limites de la raison. L'expérience humaine est si complexe que nombre de valeurs ou de fins, bien que toutes rationnelles, au sens de fondées sur des raisons communicables et valides, ne sauraient être compatibles entre elles. Il ne s'agit même pas de conflits, mais plutôt de l'absence d'un dénominateur commun. John Gray, dans son livre sur Isaiah Berlin, écrit : « Les biens humains ne sont pas seulement souvent impossibles à combiner entre eux, ils sont aussi parfois incommensurables. »

⁸ C. Larmore, *Modernité et morale*, p. 182. il s'agit, bien sûr, de la *glorious Revolution* de 1688 et de la tentative de restauration des Stuart.

⁹ Sur le « libéralisme de la peur », voir William Galston, « Two Concepts of Liberalism », *Ethics* 105 n°3, avril 1995, University of Chicago Press ; et Judith Shklar, « Liberalism of Fear » in N. Rosenblum ed. *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, 1989, qui le décrit comme une réaction vis-à-vis de la cruauté des guerres de religion.

¹⁰ K. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, 1935.

(1995, p. 43). Les conflits entre eux ne peuvent être résolus par le recours à un critère rationnel unique. Un exemple cité par Gray est celui de la coexistence, à la Renaissance, de la morale chrétienne avec le retour de vertus antiques, comme la *virtu* au sens de Machiavel ou la *megalopsycha*, la *superbia* d'Aristote, totalement incompatibles avec l'humilité ou la charité chrétiennes. C'est en se fondant sur cet argument « épistémique » du pluralisme des valeurs que l'on devra repenser toutes les notions classiques de tolérance, de justice et de neutralité de l'État du point de vue de minorités qui n'acceptent plus de s'assimiler à la culture dominante et qui demandent une reconnaissance de leur identité. Il ne s'agit certainement pas d'abandonner ces valeurs, mais de les exprimer et de les justifier de manière différente. Étant donné les limites de la raison humaine, il est impossible de ne pas reconnaître comme raisonnables certaines doctrines normatives que nous ne partageons pas, mais qui possèdent néanmoins une cohérence et une intelligibilité certaines. Par exemple, il est impossible de rejeter comme simplement déraisonnables en eux-mêmes le fondamentalisme religieux (sauf s'il vise la mort de l'adversaire), le féminisme militant ou le combat contre l'avortement. C'est seulement lorsque, se présentant sur le plan public, collectif, comme la vérité, ces doctrines refusent l'idée même de négociation politique qu'on ne peut plus les tolérer puisqu'elles récusent les conditions mêmes d'une sphère publique. Nous verrons plus loin, à propos de la question des droits des minorités, comment faire face à cette difficulté.

L'ARGUMENT MÉTAPHYSIQUE ET MORAL : LA CONSTITUTION DU MOI

Mais l'argument le plus solide à opposer à la citoyenneté indifférenciée est celui du rôle des identifications culturelles dans la construction morale de la personne (Taylor, 1989). La construction de la personne, du sens qu'elle a de sa propre valeur et de ce qu'elle se doit à elle-même est tellement lié à la reconnaissance par une communauté de justification, de validation, des valeurs auxquelles elle s'identifie et qu'elle a héritées que mépriser ou ignorer cette communauté revient à détruire les chances de développement, pour ne pas dire d'épanouissement du Moi. C'est un argument complexe qui mêle la psychologie, la psychanalyse même, la sociologie à la métaphysique. Nous nous contenterons de l'esquisser ici ¹¹. Les identifications historiques et culturelles constitueraient l'« essence » de la personne au sens où elles ne sont pas seulement des conditions externes ou des circonstances, mais des éléments sans lesquels le Moi ne serait pas lui-même. Par là l'individu est nécessairement lié aux contextes sociaux qui reconnaissent les valeurs qui le déterminent. Être chrétien, par exemple, n'est pas seulement un choix de vie personnel, c'est soutenir et protéger une communauté sociale et politique sans laquelle ces choix de vie, ces croyances ne pourraient s'exprimer et être partagées, c'est une identité à la fois personnelle et collective. « L'individu libre ne peut maintenir son identité que dans une société ou une culture d'un certain type, il est nécessairement concerné par la forme de cette société ou de cette culture dans son ensemble » (Taylor, 1997, p. 250). Mais présenté de cette façon, l'argument n'est sans doute pas très

¹¹ Cet argument est développé dans C. Audard, « La justice dans le contexte post-marxiste », *Critique*, nov. 2000.

convaincant. Il se contente de rappeler la nature sociale des engagements personnels. Là où l'argument devient plus intéressant, c'est lorsqu'il insiste sur ce qu'est une culture : une histoire certes, des traditions, des styles de vie, des croyances, mais surtout des valeurs et des normes que les individus partagent, défendent et sans lesquelles ils ne pourraient être eux-mêmes, avoir une identité reconnaissable à travers le temps et l'espace. L'argument en faveur du multiculturalisme ne se contente pas de dire que la diversité des cultures est un bien à protéger parce qu'il permet de socialiser les individus, mais plutôt parce que, sans attachement à des valeurs, nous ne sommes pas proprement humains ou plutôt humanisés.

L'identité morale, possible grâce à l'existence continue de traditions respectées auxquelles l'individu se rattache, permet l'identité personnelle. C'est l'argument développé par MacIntyre et par Taylor. « Le Moi et le bien, ou le moi et la moralité s'avèrent être des thèmes qui s'entremêlent de manière inextricable. » (Taylor, 1989, p. 3) L'importance du contexte culturel vient de ce qu'il permet de régénérer les processus d'identification et de reconnaissance sans lesquels le Moi est atomisé ou réifié, perd tout sens de sa valeur et de sa dignité. S'identifier à des cultures ou des traditions bafouées ou dénigrées n'est pas seulement un mal psychologique, c'est un mal moral (A. Margalit, 1996, ch. 10). On pourra utiliser un argument wittgensteinien à l'appui de cette thèse. Le rapport de soi à soi est médiatisé par des jeux de langage qui ne peuvent rester « privés », qui supposent une interprétation et une compréhension potentielle par d'autres locuteurs. Dévaloriser ou détruire ce langage et la communauté de locuteurs qui l'utilise, c'est détruire la possibilité de se reconnaître soi-même, de comprendre son identité et de développer la confiance en soi, le respect de soi qui nous permettent d'être des membres à part entière de la société dans son ensemble.

Cet argument est différent de l'argument libéral qui se contente de dire que le contexte moral fourni par le maintien de la pluralité des cultures est le moyen pour l'individu libéral de faire des « vrais » choix, ayant un contenu substantiel, et non pas des choix illusoire (W. Kymlicka, 1995, p. 105). Pour les libéraux, le rapport au contexte culturel reste instrumental alors que, pour les communautariens, comme Charles Taylor, ce rapport est constitutif. Un exemple intéressant des conséquences de cette distinction entre communautariens et libéraux est celui du débat sur le nationalisme. Dans son livre *Liberal Nationalism*, Tamir conteste que toutes les formes de nationalisme soient basées sur l'homogénéité culturelle et cherche à démontrer que « si les racines de l'unité dans les communautés nationales se trouvent en dehors de la sphère normative, elles peuvent accepter une diversité de normes et, en ce sens, être plus pluralistes que des groupes unis par des valeurs communes » (p. 90). Parce que, pour le libéralisme, l'appartenance culturelle est instrumentale, et non pas constitutive de l'unité politique nationale, l'État libéral peut être nationaliste sans exclure la diversité et l'hétérogénéité des cultures et des valeurs. Tout le problème cependant, est de savoir comment une nation peut être une communauté multiculturelle tout en restant une nation ? La réponse du libéralisme comme celle du républicanisme (qui n'est pas un communautarisme, loin de là !) est que la diversité culturelle peut être préservée dans la sphère privée, mais que dans le domaine politique, elle n'a pas à intervenir. Là au contraire, ce sont les valeurs de la neutralité et de la solidarité qu'il faut cultiver, en particulier quand il s'agit de l'adoption de principes communs pour l'exercice de la

souveraineté, c'est à dire du pouvoir de coercition détenu par tout citoyen dans une démocratie, et la mise en place et le respect d'institutions stables correspondant à cette souveraineté démocratique. Ces remarques nous amènent à nous demander dans quelle mesure ces divers arguments peuvent-ils, doivent-ils avoir un impact sur la citoyenneté républicaine, indifférenciée, et comment ?

CONSÉQUENCES POUR LA CITOYENNETÉ

La citoyenneté définit les rapports entre l'individu et l'État sur un territoire donné. Si le droit à une nationalité ¹², dans le cas de l'État-nation à une citoyenneté, fait partie des droits de l'homme, l'admission à la citoyenneté varie beaucoup en fonction des conditions politiques locales. On distingue, en général, deux sens. On la définit d'abord :

- passivement comme un statut juridico-politique, comportant un ensemble de *protections* et d'avantages acquis par l'appartenance à un État qui entraînent, en contrepartie, des *obligations*, en particulier, de solidarité et d'entraide par le biais de la redistribution et de l'impôt ou de l'obligation de service militaire.

- activement par des *droits*, distincts des droits de l'homme et qui comportent essentiellement les droits civils (droits-libertés), les droits politiques, économiques et sociaux (droits-créances), permettant une *participation active* aux affaires publiques, aux décisions communes. Pour Rousseau, d'ailleurs, seule cette conception active était appropriée à la citoyenneté par contraste avec le *sujet* passif.

Mais dans les sociétés modernes, ces deux aspects se mêlent sans cesse. En effet, comme le note Michael Walzer, « la sécurité garantie par les autorités ne peut être seulement éprouvée passivement, elle requiert, au moins par intermittence (tous les cinq ans !) un activisme politique des citoyens. La citoyenneté comme participation politique ou contrôle, et la citoyenneté comme obtention de bénéfices vont de pair » (M. Walzer 1997, p.178).

La citoyenneté a également un sens plus large, sociologique, défini par une identité correspondant à une appartenance sociale, une identification à un groupe ou à une communauté, une tradition. La citoyenneté, en effet, même dans le cas de la nation « civique », recrée une « communauté imaginée » (Benedict Anderson ¹³), basée non plus certes sur le sang, mais sur une histoire ou un mythe, par exemple celui de la Révolution, française ou américaine, porteuse de valeurs universelles d'émancipation. Cela conduit à aller au-delà du statut juridique pour parler d'une véritable identité culturelle qui, peu à peu, reprend tous les caractères tribaux de la nation ethnique. La question des valeurs communes définissant la citoyenneté se pose alors. La République ne désigne plus alors une simple association politique, instrumentale, sans contenu normatif (Yael Tamir ¹⁴), mais une population unie par des options politiques et morales communes, par une certaine conception du bien, opposée par exemple à l'Ancien Régime, à la Réaction (du temps de l'affaire Dreyfus). On parlera d'une sensibilité républicaine, d'un « front républicain » pour défendre les valeurs de la République, etc. Mais on voit

¹² Voir plus haut, la note 2 sur la « nation ».

¹³ Benedict Anderson, 1983, p. 6.

¹⁴ Y. Tamir, « Thick Multiculturalism » in *Constellations et Liberal Nationalism*.

immédiatement l'aspect sectaire que peut prendre cet idéal de la citoyenneté à la française, qui exclura des populations inassimilables pour toutes sortes de raisons au nom de la nécessité de partager une conception substantielle du Bien, par exemple « une certaine idée de la France ». La citoyenneté républicaine semble garder, de ses origines laconiennes qui excluèrent femmes, esclaves et métèques de la citoyenneté, une nostalgie aristocratique, reconstituant une élite méritocratique et vertueuse en lieu de l'aristocratie héréditaire. On a vu, par exemple, pendant la Révolution française, se creuser le fossé entre un *citoyen* actif et vertueux, vertueux parce qu'actif, et un *bourgeois* taxé d'esprit asocial, replié sur ses intérêts personnels et refusant de s'impliquer dans les affaires publiques¹⁵.

Que se passe-t-il si l'on abandonne ce modèle d'intégration ? Que pourrait être une citoyenneté élargie dans un contexte pluraliste ?

Le premier changement à accomplir se situe au niveau de la culture politique et de l'éducation civique. Faire comprendre que la diversité est une donnée irréductible, non une anomalie, est une tâche ambitieuse, soutenue par le droit et la pénalisation de l'exclusion, du racisme, de l'injure ethnique, etc. Mais si les individus peuvent changer, les institutions, la bureaucratie semblent des citadelles beaucoup plus difficiles à ébranler. Les ressources du droit, du droit européen en particulier, semblent là de plus en plus appelées à être mobilisées. Il est clair que ce que nous entendons par démocratie est avant tout une culture qui façonne la manière dont les membres de la société comprennent leur identité, médiatisent leurs propres intérêts et leurs conceptions du bien par la perception d'un bien commun, développent un sens de la justice, acquièrent enfin le sens de leur propre valeur par la participation politique ou leurs interventions dans la société civile, etc. Cette culture a ses racines dans l'individualité morale, dans laquelle les valeurs aussi bien républicaines, de participation citoyenne, que libérales, de civisme et de contrôle de la « chose politique », ont joué un rôle formateur essentiel. C'est cet ensemble de croyances qui évoluent sous l'influence des arguments que nous avons exposés et qui peut conduire à une « nouvelle citoyenneté ».

Un deuxième changement concernerait l'élargissement du concept du « politique ». Dans la « gestion démocratique des diversités » (D. Schnapper, 1998, p. 186), la citoyenneté établissait une séparation stricte entre la sphère publique « neutre » et la sphère privée où les appartenances de toutes sortes pouvaient librement s'exprimer tant qu'elles restaient dans les limites de la loi. Or le multiculturalisme a fait voler en éclats cette séparation puisque, comme nous l'avons vu, il demande reconnaissance et réparation dans l'espace public des humiliations et des injustices commises même dans la sphère dite privée. Il faut donc élargir le concept du politique et bien comprendre que la citoyenneté à laquelle nous pensons s'exerce déjà dans le cadre de la société civile, et non strictement dans celui de l'association politique¹⁶. C'est là, en effet, que le caractère individuel se forme, que les convictions privées se transforment sous l'effet du pluralisme en un véritable sens de la justice ; c'est là que nous intériorisons les idées de res-

¹⁵ Sur cette opposition et sur le concept de « haine du bourgeois », voir les pages très fortes de François Furet dans *Le passé d'une illusion*, Paris, 1995 (voir p. 20-34).

¹⁶ Il faudrait expliquer ici en quel sens j'envisage la société civile : corps intermédiaires, associatifs non privés mais non politiques, et pas seulement le monde marchand ou de l'entreprise.

ponsabilité personnelle, d'obligation mutuelle, de solidarité, que nous apprenons les compétences diacritiques nécessaires à la vie démocratique, comme Habermas y insiste également dans son débat avec Rawls et dans le chapitre VIII de *Droit et démocratie*. C'est dans le cadre de la société civile que se fait sans cesse ce passage du privé au public, de l'intime des convictions et des sensibilités à l'engagement sur le forum public au nom de ces mêmes convictions et c'est le signe d'une société démocratique que puissent s'inventer à chaque instant des façons de l'exprimer et de le réaliser. La vitalité de la société civile est, nous le savons tous, le plus sûr témoin de la stabilité, de la solidité de la démocratie et de l'intérêt que tous y portent.

Mais la notion de société civile qui est une forme de vie commune, traversée par des intérêts perçus à la fois comme communs et comme émanant de groupes dans cette société, n'est-elle pas contradictoire avec les appartenances personnelles ? En d'autres termes, comment « faire société », ne pas faire éclater en ghettos la société multiculturelle ? Les appartenances culturelles excluent, par définition, au lieu d'inclure et d'intégrer. Elles sont ce qui nous sépare, nous définit et exclut l'autre comme différent. Il est donc paradoxal de vouloir enrichir la citoyenneté en en faisant un mode d'inhérence semblable aux appartenances culturelles traditionnelles. Elle perdrait également sa valeur émancipatrice qui permet aux individus d'échapper à la loi de leur communauté d'origine, de la quitter pour adopter une nouvelle identité universaliste. Les revendications du multiculturalisme menacent non seulement la liberté individuelle (de choisir son identité), mais aussi la justice comme impartialité et neutralité et, enfin, la cohésion sociale et la stabilité des institutions démocratiques. Pour beaucoup, il s'agit d'une vraie menace, plutôt que d'une avancée de la démocratie.

La réponse ici est double. Tout d'abord, la conception que l'on se fait en général, surtout quand on n'est pas anthropologue, de l'appartenance culturelle est beaucoup trop essentialiste et figée : les appartenances sont dynamiques et mouvantes, elles s'adaptent pour garder leur vitalité. D'autre part, il est possible de contrôler la nature des communautés d'appartenance pour qu'elles soient compatibles avec la société démocratique d'accueil. Les droits collectifs ou les droits des minorités concernent deux niveaux : les relations de la minorité avec l'État, les relations de la minorité avec ses membres. Donner une plus grande autonomie aux minorités culturelles à l'intérieur de l'État pour se gérer elles-mêmes ne veut pas dire que l'on abandonne les individus à la loi de la communauté et que l'on renonce au contrôle politique et administratif de la minorité en question.

Quelles sont les conditions auxquelles les droits collectifs doivent satisfaire pour être compatible avec une citoyenneté démocratique ? Je répondrai en suivant ici les analyses de Kymlicka.

Si l'on prend un premier cas, celui de la demande d'une représentation différenciée dans l'État pour des groupes minoritaires qui en étaient dépourvus comme les Amish, les Quakers ou les juifs Hassidim ou encore les Sikhs que cite Kymlicka, il est clair qu'il s'agit de droits intégrateurs, qui font que la société dans son ensemble est plus accueillante pour ses minorités plutôt que d'un mouvement de ségrégation. L'accueil de ces minorités et la reconnaissance de leurs droits spécifiques (linguistiques, culturels, religieux) ne devrait pas faire problème.

Par contre, les droits à l'autodétermination et à l'autonomie sont beaucoup plus problématiques. Ils sont clairement conçus comme une machine de guerre contre le gouver-

nement central, ils partent d'une volonté séparatrice ou souverainiste. Cette séparation était clairement le projet du « millet » dans l'Empire Ottoman, des peuples « séparés et inégaux ». Une telle attitude suppose, cependant, que les cultures ou les minorités nationales soient des entités stables. Or c'est une illusion, celle de l'essentialisme. En réalité, les minorités qui possèdent un sens fort de leur identité évoluent et peuvent se réinventer. Elles le peuvent d'autant plus que le regard de l'autre a changé. C'est là que des politiques de reconnaissance, de réparation des injustices passées, de droits différenciés pour une période de transition, comme dans les politiques d'*affirmative action*, peuvent jouer un rôle positif. Les identités culturelles se recréent comme « *hyphenated cultures* », comme aux États-Unis, à condition qu'elles en aient les moyens, les droits et la liberté. C'est ce qu'Eric Hobsbawm appelle « l'invention d'une tradition » (1990). Donc les demandes d'autonomie, d'autodétermination peuvent être un succès si le climat culturel, moral change à leur égard. Elles peuvent être un succès si les avantages promis par la citoyenneté sont réels, s'ils sont supérieurs à la perte de l'attachement à la tradition, s'ils permettent cette invention d'une tradition. Mais le vrai danger pour les démocraties vient de droits collectifs qui n'accepteraient pas le respect des droits de l'homme, soi-disant symboles d'impérialisme culturel. Le vrai danger se situe au niveau des relations internes entre minorités et individus. Le droit de « sortie » de la communauté est un impératif sans lequel les demandes de reconnaissance deviennent de nouvelles sources d'oppression. C'est ainsi que, depuis 1968, en vertu du *Indian Civil Rights Act*, les tribus indiennes aux États-Unis ont acquis une reconnaissance et des droits propres, mais sont obligées de respecter les droits de la Déclaration des droits américaine vis-à-vis de leurs membres dans leur droit coutumier. Mais on se heurte là à une difficulté peut-être insurmontable et à une limite à tout changement de la citoyenneté dans cette direction. Si on lutte pour rendre les communautés moins autoritaires, si l'individu a de plus en plus d'autonomie dans la construction de son identité, alors la communauté d'appartenance aura de moins en moins de chances de survivre et, au lieu de maintenir une riche diversité dont nous avons vu tous les arguments qui vont en sa faveur, les sociétés démocratiques ne risquent-elles pas de devenir de plus en plus homogènes et uniformes ?

CONCLUSION

L'influence du multiculturalisme sur la citoyenneté « indifférenciée » est donc un progrès certain vers une plus grande démocratisation, une plus grande tolérance, un sens de la justice plus respectueux de l'altérité de l'autre. Mais il faut peut-être la considérer comme un épisode transitoire, un épisode nécessaire à la reconnaissance et à la réparation des injustices passées. À l'issue de cette période de transition, il devrait être possible d'ancrer plus solidement les personnes, malgré la diversité de leurs convictions, dans l'idéal démocratique sans pour autant accepter la thèse communautarienne selon laquelle ce serait uniquement par l'intermédiaire d'une histoire commune, d'une tradition et de valeurs partagées que se ferait cet ancrage et que la citoyenneté n'aurait plus les vertus intégratrices qu'on lui prête, surtout en France en raison d'un affaiblissement de ce sentiment d'appartenance. C'est pourtant bien par l'exercice plein et entier de la citoyenneté

que les antagonismes sociaux peuvent être atténués et que le respect des droits de l'autre peut se combiner avec le respect de nos propres croyances. Mais une telle ambition ne peut être rendue convaincante que par une transformation de ce qu'est la citoyenneté. La thèse ici défendue est que la solidarité ne peut plus se fonder sur l'homogénéité comme ce fut le cas pour la France républicaine, mais sur la diversité et l'hétérogénéité. Cela nous invite à élaborer, comme nous l'avons tenté ici, un nouveau concept de citoyenneté et une autre conception de la tolérance.

Department of Philosophy - London School of Economics
Houghton Street
Londres WC2A 2AE - Royaume Uni
c.audard@lse.ac.uk

Références

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983.
 Berlin, Isaiah, *Vico and Herder*, Londres, Hogarth Press, 1976.
 Fraser, Nancy, *Justice Interruptus*, Londres et New York, Routledge, 1997.
 Gray, John, *Isaiah Berlin*, Londres, Harper Collins, 1995.
 Habermas, Jürgen, *Morale et communication*, 1983 (trad. fr., Paris, Le Cerf, 1986).
 — *De l'éthique de la discussion*, 1991 (trad. fr., Paris, Le Cerf, 1992).
 — *Débat sur la justice politique avec John Rawls*, 1995 (trad. fr., Paris, Le Cerf, 1997).
 — *Droit et démocratie : entre faits et normes*, 1992 (trad. fr., Paris, Gallimard, 1997).
 — *L'intégration républicaine*, 1996 (trad. fr., Paris, Fayard, 1998).
 Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. d'Alain Renaut, Paris, Aubier, 1997.
 Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
 Larmore, Charles, *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993.
 Lévinas, Emmanuel, *L'Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot-Rivages, 1992.
 Margalit, Avishai, *The Decent Society*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
 Mesure, Sylvie et Renaut, Alain, *La guerre des Dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.
 — *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999.
 Popper, Karl, *La logique de la découverte scientifique*, 1939, Paris, Payot, 1973.
 Rawls, John, *Théorie de la justice*, 1971 (trad. fr., Paris, Le Seuil, 1987).
 — *Libéralisme politique*, 1993 (trad. fr., Paris, PUF, 1995).
 Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.
 Schnapper, Dominique, *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 1994.
 — *La relation à l'autre*, Paris, Gallimard, 1998.
 Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, Londres, 1874, réimp. de la 7^e éd. de 1907, Indianapolis, 1981 (avec un avant-propos de John Rawls). Trad. fr. in C. Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, vol. II, Paris, PUF, 1999.
 Tamir, Yael, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
 Taylor, Charles, *Les sources du Moi*, 1989 (trad. fr., Paris, Le Seuil, 1998).
 — *Le multiculturalisme* 1992 (trad. fr., Paris, Flammarion, 1994).
 — *La liberté des Modernes*, Paris, PUF, 1997.
 Tugendhat, Ernst, *Conférences sur l'éthique*, 1993 (trad. fr., Paris, PUF, 1998).