De la citoyenneté multiculturelle à la république des différences

Sophie Guérard de Latour

▶ **To cite this version:**

Sophie Guérard de Latour. De la citoyenneté multiculturelle à la république des différences. Philosophie. Université Bordeaux III, 2005. Français. NNT : 2005BOR30040 . tel-02523095

HAL Id: tel-02523095
https://hal.science/tel-02523095

Submitted on 28 Mar 2020

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

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

UNIVERSITÉ BORDEAUX III - MICHEL DE MONTAIGNE
U.F.R. DE PHILOSOPHIE

2005

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX III

Philosophie

Présentée et soutenue publiquement par

Sophie Girodet ép. Guérard de Latour

Le 9 décembre 2005

DE LA CITOYENNETÉ MULTICULTURELLE À LA RÉPUBLIQUE DES DIFFÉRENCES

Dirigée par le Professeur Catherine Larrère

JURY

Madame Catherine Audard
Professeur de philosophie - *London School of Economics*
Monsieur Claude Gautier
Professeur de philosophie - Université de Montpellier-III
Madame Catherine Larrère
Professeur de philosophie - Université de Paris-I
Monsieur Jean-Fabien Spitz
Professeur de philosophie - Université de Paris-I
Monsieur Jean Terrel
Professeur de philosophie - Université de Bordeaux-III

UNIVERSITÉ BORDEAUX III - MICHEL DE MONTAIGNE
U.F.R. DE PHILOSOPHIE

2005

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX III

Philosophie

Présentée et soutenue publiquement par

Sophie Girodet ép. Guérard de Latour

Le 9 décembre 2005

DE LA CITOYENNETÉ MULTICULTURELLE À LA RÉPUBLIQUE DES DIFFÉRENCES

Dirigée par le Professeur Catherine Larrère

JURY

Madame Catherine Audard
Professeur de philosophie - *London School of Economics*
Monsieur Claude Gautier
Professeur de philosophie - Université de Montpellier-III
Madame Catherine Larrère
Professeur de philosophie - Université de Paris-I
Monsieur Jean-Fabien Spitz
Professeur de philosophie - Université de Paris-I
Monsieur Jean Terrel
Professeur de philosophie - Université de Bordeaux-III

REMERCIEMENTS

Nous tenons à exprimer notre profonde reconnaissance à notre Directrice, le Professeur Catherine Larrère, pour la confiance stimulante et la disponibilité sans faille qu'elle nous a accordée tout au long de ce travail de thèse. La précision de ses lectures et la qualité de ses conseils, la richesse des échanges autour de notre recherche ont été pour nous un plaisir autant qu'un honneur. Qu'elle en soit ici chaleureusement remerciée.

Notre respect et notre gratitude s'adressent aux Professeurs Catherine Audard et Jean-Fabien Spitz pour leur aide précieuse et pour leurs encouragements répétés, ainsi qu'aux Professeurs Jean Terrel et Claude Gautier pour l'intérêt qu'ils portent à notre travail et pour l'honneur qu'ils nous font de participer à ce jury.

Ce travail doit beaucoup au soutien tant matériel qu'intellectuel et moral que nous avons trouvé à l'Université de Bordeaux, au sein du CREPHINAT et auprès de nos collègues philosophes. Nous leur en sommes pleinement reconnaissante. Nos remerciements s'adressent plus particulièrement à Céline Spector qui, par l'acuité de ses relectures et par la pertinence de ses observations, nous a apporté une aide très constructive.

Nous tenons à remercier vivement nos parents et nos proches pour le soutien indispensable qu'ils nous ont accordé et pour la confiance encourageante qu'ils nous ont témoignée au cours de ces années, avec une pensée particulière envers Claude et Suzanne Paré pour leur relecture patiente et minutieuse, Lionel Larré et Julie Sauvage pour leurs conseils à propos des traductions anglaises, ainsi que Benjamin Allouche, David van der Beken, Florence et Sébastien Goguel-Nyegaard, Cécile Guillaume, Vanessa Marty, Isabel Odoul-Azorey et Pol Raffoux pour les ultimes corrections. Merci enfin et surtout à Yves pour son sens de la contradiction, excellent antidote au confort intellectuel, et pour avoir partagé au quotidien les plaisirs et les difficultés de ce travail de thèse.

À Yves

SOMMAIRE

INTRODUCTION 13

PREMIERE PARTIE : LES LIMITES DE LA « CITOYENNETE MULTICULTURELLE »..... 37

Introduction 37

Chapitre 1 : La valeur de l'appartenance culturelle 43

Chapitre 2 : Espace public et égalité culturelle 70

Chapitre 3 : Les ambiguïtés de l'appartenance nationale 106

Conclusion 139

DEUXIEME PARTIE : LES SCIENCES SOCIALES FACE A L'IDENTITE NATIONALE 141

Introduction 141

Chapitre 1 : La question du multiculturalisme en France 145

Chapitre 2 : Passions ethniques et identité nationale dans la communauté des citoyens 163

Chapitre 3 : Identité nationale et solidarité organique 193

Conclusion 244

TROISIEME PARTIE : VERS UNE TROISIEME VOIE REPUBLICAINE 247

Introduction 247

Chapitre 1 : De l'individualisme libéral à l'individualisme républicain 252

Chapitre 2 : La politique républicaine de la différence 305

Conclusion 367

QUATRIEME PARTIE : NEO-REPUBLICANISME ET RESPECT DE L'IDENTITE CULTURELLE CHEZ JÜRGEN HABERMAS 369

Introduction 369

Chapitre 1 : L'élaboration de la raison communicationnelle 373

Chapitre 2 : Interprétation néo-républicaine du droit démocratique. 406

Chapitre 3 : Néo-républicanisme et droits des minorités 427

Conclusion 466

CONCLUSION GENERALE 469

BIBLIOGRAPHIE 479

INDEX DES NOMS 491

TABLE DES MATIERES 495

INTRODUCTION

Notre travail s'inscrit dans le contexte d'une réflexion sur le *multiculturalisme*, terme qui s'est popularisé dans les démocraties occidentales depuis la fin des années 1960, au point de faire désormais partie du paysage. À une époque où les moyens de communication deviennent de plus en plus puissants, où l'économie se mondialise, où le droit international se développe, la distance ne cesse de se réduire entre les différents peuples humains et ce qui faisait jadis obstacle à leur rencontre tend à être écarté. Les sociétés modernes et occidentales sont ainsi de plus en plus ouvertes sur le monde et traversées de part en part par la diversité du genre humain ; elles apparaissent de plus en plus comme des *sociétés multiculturelles*. Que l'on s'en réjouisse ou que l'on s'en afflige, le monde moderne serait confronté au brassage des différences, au métissage. Qu'elle soit valorisée ou contestée, la différence culturelle a acquis le statut de nouvelle valeur sociale et politique, chose encore impensable il y a deux générations. Pourtant, bien que familier et apparemment admis, le terme de multiculturalisme n'est pas univoque et mérite un examen approfondi. Pour introduire notre travail, nous commencerons donc par situer le contexte de notre réflexion en définissant le multiculturalisme et en précisant les problèmes que pose son articulation au projet démocratique. Nous poursuivrons en explicitant la démarche que nous avons adoptée pour avancer dans la compréhension de cette articulation. Nous indiquerons enfin la ligne argumentative que nous avons suivie pour rendre compte des résultats de cette démarche.

1. Le contexte

1.1. Le multiculturalisme : un fait social, un choix politique et un enjeu normatif

Comme le précise le sociologue[1] Michel Wieviorka, le multiculturalisme « renvoie à trois registres analytiquement distincts, mais dans la pratique souvent confondus[2] ». Il désigne, en premier lieu, un *fait sociologique* et pose la question de « l'existence d'identités culturelles au

[1] Dans la mesure où notre travail adopte une perspective interdisciplinaire, nous avons jugé préférable, afin de clarifier l'origine des citations, de préciser la discipline principale à laquelle se rattachent les auteurs que nous citons.

[2] M. WIEVIORKA, « Multiculturalisme », *in* R. BOUDON, P. BESNARD, M. CHERKAOUI, P.-P. LECUYER (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 1999, p. 160.

sein d'une même société, de leur reproduction et de leur production[3] ». Ce fait est étroitement lié à l'influence des conditions de vie modernes sur les processus migratoires. Bien que les migrations aient débuté avec l'humanité elle-même et qu'elles aient amenés depuis toujours les différentes cultures à se rencontrer, elles ont connu un changement d'échelle sans précédent avec la révolution des transports et la mondialisation des échanges. Alors qu'elles suivaient autrefois un rythme progressif ou qu'elles respectaient des rapports de proximité géographique, elles rapprochent aujourd'hui de façon quasi immédiate des personnes originaires de contrées de plus en plus distantes. Il en résulte que :

> Pour les sciences sociales, la différence culturelle n'est plus aujourd'hui l'apanage de mondes plus ou moins lointains, exotiques, étranges. Elle n'est plus le domaine, presque réservé de l'ethnologie ou de l'anthropologie – toutes disciplines qui invitaient le chercheur à se distancier de son propre univers. Elle n'est plus extérieure mais comprise dans le travail des sociétés occidentales sur elles-mêmes[4].

D'un point de vue sociologique, la distance géographique est souvent associée symboliquement à la distance culturelle. Le « travail des sociétés sur elles-mêmes » se traduit ainsi souvent de façon négative, par les réactions xénophobes et les préjugés racistes que suscite la peur de l'autre, peur qui remonte sans doute à des temps immémoriaux mais qui prend, dans les démocraties modernes et mondialisées, un sens inédit.

Les régimes démocratiques sont en effet fondés sur le respect des droits de l'homme, ce qui les amène à reconnaître l'égale dignité de tout individu quel qu'il soit. Un tel idéal politique est parfaitement incompatible avec la xénophobie et le racisme que provoque la confrontation avec la différence culturelle. Estimant que tout être humain doit pouvoir s'intégrer à la communauté politique susceptible de garantir ses droits les plus fondamentaux, les régimes démocratiques ont été conduits, au cours de leur évolution historique, à adopter des mesures pour combattre les réactions négatives des citoyens face au multiculturalisme, ce qui nous amène au second sens de ce terme.

Au multiculturalisme compris comme *fait social* s'ajoute le multiculturalisme compris comme *choix politique*, qui renvoie à « un ensemble de dispositions éventuellement inscrites dans le fonctionnement politique et institutionnel d'un pays[5] ». Le Canada est ainsi le premier pays démocratique à avoir officiellement adopté, en 1971, le principe d'une politique multiculturaliste. S'appuyant sur un rapport de la Commission Royale sur le Bilinguisme et le Multiculturalisme, publié en 1965, le Premier ministre canadien Pierre-Elliott Trudeau invite

[3] *Ibid.*
[4] M. WIEVIORKA, *La différence*, Paris, Balland, 2001, p. 19.
[5] M. WIEVIORKA, « Multiculturalisme », *op. cit.*, p. 160.

les Canadiens à abandonner une vision duale de leur société, partagée entre culture anglophone et culture francophone, afin de donner une place légitime aux nouvelles minorités issues de l'immigration. Le principe du multiculturalisme est même inscrit dans la Constitution en 1982. La démarche canadienne est suivie par la Suède en 1975 et par l'Australie à partir de 1978[6]. Dans ces deux pays, le multiculturalisme n'accède pas au statut de principe constitutionnel mais se traduit par un ensemble de dispositions appliquées dans le cadre de politiques officielles, avec l'aide d'agences spécialisées, en vue de réduire les inégalités sociales subies par les immigrés et d'affirmer leur droit à préserver leur identité culturelle. Au « *multiculturalisme intégré* » pratiqué dans ces trois pays, qui ne dissocie pas le social du culturel, Michel Wieviorka oppose le « *multiculturalisme éclaté*[7] » des États-Unis qui oscille sans grande rigueur entre une lutte contre l'injustice sociale et une exigence de reconnaissance culturelle. Ainsi, aux politiques d'*Affirmative Action* lancées par le président Johnson à partir de 1965 qui rentrent, comme dans les cas suédois et australien, dans le cadre d'une lutte contre les discriminations, subies ici par les Afro-Américains, s'ajoute un débat intense dans le champ éducatif qui vise à défendre une identité culturelle jugée spécifique et ignorée par la culture dominante[8].

Compris comme choix politique, le multiculturalisme se situe à mi-chemin entre les faits et les normes. Il renvoie à un ensemble de dispositions institutionnelles qui modifie l'état du droit, en répartissant d'une façon inédite les obligations et les devoirs. Simultanément, la mise en place de ces dispositions répond généralement à des motivations normatives, ou du moins est présentée comme telle. Or, ce qui pose problème, c'est précisément le rapport entre ce fait politique et la normativité qui le sous-tend. Les droits des minorités ne font-ils qu'entériner un état de fait ? La composition sociale des démocraties modernes étant de plus en plus multiculturelle, ces régimes sont-ils naturellement amenés à reconnaître ces droits ? Un tel schéma est à l'évidence simpliste car, comme le souligne la philosophe Catherine Audard, « les faits n'influent jamais « directement » sur la réflexion, ils doivent d'abord exprimer une

[6] Sur le multiculturalisme suédois, voir A. ALUND et de C. ULRICK SCHIERUP, *Paradoxes of Multiculturalism. Essays on Sweedish Society*, Aldershot, Avesbury, 1991. Sur le multiculturalisme australien, voir S. CASTLES, "Democracy and multicultural citizenship. Australian debates and their relevance for Western Europe", dans R. BAUBOCK (dir.) *From Aliens to Citizens*, Aldershot, Aveshbury, 1994; "Multicultural Citizenship : A Response to the Dilemma of Globalization and National Identity", *Journal of Intercultural Studies*, vol. 18, n° 1, 1997, p. 5-22.

[7] M. WIEVIORKA, *La différence, op. cit.*, p. 87.

[8] Le livre de R. TAKAKI, *A Different Mirror*, qui propose de relire l'histoire des Etats-Unis à partir du point de vue des minorités, est représentatif de cette deuxième tendance, qui tente de déconstruire une image sociale méprisante héritée d'un passé colonial violent, et qui a donné lieu aux excès du *political correctness.*

normativité[9] ». Le multiculturalisme prend donc un troisième sens, celui d'*enjeu normatif*, qui est moins l'objet de la sociologie ou des sciences politiques que celui de la philosophie morale et politique. C'est dans le monde universitaire canadien que le débat sur le multiculturalisme s'est mis en place, notamment grâce aux travaux des philosophes Charles Taylor et Will Kymlicka. Dans un article célèbre[10], le premier a défendu, en faveur de la minorité québécoise, le principe d'une « politique de la reconnaissance » afin de dépasser les limites d'un libéralisme politique « inhospitalier à la différence[11] ». Comme nous le verrons dans le développement de notre réflexion, sa critique porte sur le caractère réducteur d'une justice politique définie en des termes purement procéduraux, qu'il juge incapable de justifier certains buts politiques définis substantiellement, tels ceux qui consistent à préserver son identité culturelle. Le texte de Taylor sur le multiculturalisme reste toutefois assez succinct, et c'est plutôt du côté de Kymlicka que l'on trouve la première élaboration théorique majeure du multiculturalisme.

D'après Kymlicka, les politiques multiculturalistes s'inscrivent dans la dynamique du projet civique. Elles répondent en effet à une exigence d'intégration politique qui rentre dans le cadre déjà connu de la lutte contre l'égalité formelle. Dès la fin du XIX^e^ siècle, à la suite de la révolution industrielle, l'émergence de la question sociale dans les démocraties européennes a mis en évidence la nécessité de garantir aux citoyens les moyens matériels et culturels d'exercer leurs droits civiques. À quoi bon avoir le droit de voter et de prendre part aux décisions collectives quand on n'a pas les moyens de vivre décemment, de penser librement et de s'informer pour comprendre les enjeux du débat politique ? La nécessité de traduire l'égalité politique dans les faits s'est ainsi traduite par l'affirmation d'une nouvelle « génération » de droits, le XIX^e^ siècle ajoutant les *droits économiques et sociaux* aux *droits civils et politiques*, déclarés à la fin du XVIII^e^ siècle. Replacées au sein de cette dynamique démocratique, les politiques multiculturalistes viendraient combattre une nouvelle forme d'inégalité non plus socio-économique mais culturelle.

Pour Kymlicka, c'est cette forme spécifique d'inégalité qui explique l'émergence des nouveaux acteurs politiques que sont les *minorités culturelles*.

[9] C. Audard, « Multiculturalisme et transformations de la citoyenneté », *Archives de philosophie du droit*, tome 45, 2001, p. 231.
[10] « The Politics of Recognition » publié en français avec des commentaires sous le titre : C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différenceet démocratie* (trad. D.-A. Canal), Paris, Champs Flammarion, 1997.
[11] C. TAYLOR, *Multiculturalisme*, *op.cit.*, p. 83.

> Il y a de nombreuses formes d'exclusion culturelle, qui entretiennent des liens divers avec la citoyenneté commune […]. La théorie de l'intégration proposée par Marshall[12], par exemple, ne s'applique pas nécessairement à des immigrants issu de cultures distinctes ou à d'autres groupes qui se sont trouvés historiquement exclus de la culture nationale – tels que les noirs, les femmes, les minorités religieuses, les gays et les lesbiennes. Certains des membres de ces groupes continuent de se sentir exclus de la « culture commune », bien qu'ils jouissent des droits communs de la citoyenneté. Dans chacun de ces cas, on a exclu les groupes non pas sur la base de leur statut socio-économique, mais en raison de leur identité socio-culturelle – de leur « différence ». En outre, ces groupes subissent souvent des préjudices matériels. Mais là n'est pas la raison de leur exclusion. Aussi, leur accorder des avantages ne garantira pas nécessairement leur intégration à la culture commune ou ne donnera pas nécessairement naissance à un sentiment de fidélité à une civilisation commune[13].

La lecture économique des inégalités sociales ne suffit pas, d'après Kymlicka, à expliquer les difficultés d'intégration vécues par les minorités puisque les discriminations systématiques que subissent leurs membres dépendent bien plus de leur identité collective que de leur niveau socio-économique. L'exclusion culturelle ne repose pas essentiellement sur un problème matériel de répartition des ressources et des pouvoirs mais sur une situation de *domination* symbolique, ce qui explique qu'on puisse considérer les femmes comme une minorité même si elles ne sont pas moins nombreuses que les hommes.

Ce sont d'ailleurs les critiques féministes qui ont mis en évidence la spécificité de la situation de domination en dénonçant l'incapacité des droits traditionnels à prévenir les effets du sexisme. La plupart du temps, les discriminations sexistes sont jugées légitimes, du fait des critères culturels qui pèsent sur la représentation des rôles féminins et masculins, les premiers privilégiant les tâches domestiques et les seconds les tâches sociales. De ce point de vue, il ne paraît pas aberrant d'accorder certains postes à responsabilité aux hommes de préférence, dans la mesure où la plupart de ces postes « supposent que la personne – sexuellement neutre – qualifiée pour le dit emploi ne devra pas avoir la charge directe d'un enfant d'âge préscolaire[14]». Or, ce genre de discrimination aboutit à des graves injustices dans la sphère professionnelle, les femmes étant au bout du compte plus soumises que les hommes à l'emploi précaire et au chômage, généralement reléguées dans des emplois secondaires, ou moins bien rémunérées à emploi égal, etc.

---

[12] T.H. Marshall est un sociologue anglais dont l'analyse de la citoyenneté anglaise est devenue classique (*Class, Citizenship and Social Development*, 1964). Il a contribué à imposer l'idée que les droits civiques se sont diffusés en plusieurs générations (civils, politiques et sociaux), ce qui correspond à l'histoire britannique et à la situation de nombreuses démocraties libérales, même si en France, les deux premières « générations » sont advenues en même temps. Marshall a mis en lumière notamment la fonction intégratrice des droits économiques et sociaux.

[13] W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle*, La Découverte, 2000 (trad. P. Savidan), p. 254-255.

[14] C. MACKINNON, *Feminism Unmodified : Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1987, p. 37. (trad. M. Saint-Upéry pour W. KYMLICKA, *Les théories de la justice*, Paris, La Découverte, 1999, p. 258).

Cet état de fait oblige à admettre qu'il ne suffit pas de garantir juridiquement l'égalité d'accès aux postes, en interdisant toute discrimination légale et en favorisant l'égale formation des individus, pour assurer l'égal traitement des individus. L'accès aux postes sera aussi déterminé par la façon dont ils sont culturellement prédéfinis, si bien que certaines catégories de personnes seront systématiquement défavorisées. Il en résulte, quand l'inégalité matérielle découle d'une situation de domination culturelle, que les droits économiques et sociaux ne suffisent plus. Ils ne permettent pas de lutter contre la dimension identitaire de l'exclusion à cause de laquelle le minoritaire est amené à vivre sa différence comme un obstacle à l'intégration.

Les politiques multiculturalistes s'inscrivent dans cette logique. Pour favoriser l'intégration des minorités culturelles, elles ne se contentent pas de renforcer les droits économiques et sociaux mais affirment publiquement la dignité de leur différence. L'enjeu culturel prend alors un sens particulier : il ne s'agit plus, comme dans le cas des femmes, de lutter contre les préjugés qui défavorisent certains individus, au sein d'une même culture, mais contre ceux qui empêchent l'intégration des individus issus de cultures différentes. D'un point de vue philosophique, on peut se demander sur quel principe normatif repose cette politisation inédite des identités collectives. Certains, comme Kymlicka, considèrent que la défense des minorités est légitimée par un type de droits de l'homme qui n'a pas encore été explicité ni reconnu et qu'on peut qualifier de *droits culturels*.

Cette nouvelle génération de droits a été défendue récemment dans un rapport publié par l'Unesco[15], afin de compléter la Déclaration Universelle des droits de l'homme de 1948. D'après ce rapport, les droits culturels représentent plus qu'une protection supplémentaire des libertés individuelles ; ils sont censés combler le manque de cohérence qui nuit à l'efficacité et à l'universalité des droits de l'homme, tels qu'ils sont actuellement formulés. « Le sous-développement des droits culturels, correspondant à une méconnaissance grave du rôle fondamental de l'identité culturelle, est la pierre manquante à une compréhension effective de l'indivisibilité des droits de l'homme[16]. » Les droits de l'homme seraient encore incohérents ou incomplets dans la mesure où aucune déclaration n'a suffisamment mis en avant leur « enjeu » fondamental qui consiste à « progresser dans la compréhension et le respect de la nature à la fois individuelle et sociale du sujet de droit[17] ». Les droits culturels ne prolongent pas seulement la logique instrumentale des droits économiques et sociaux. Ils constituent la

[15] P. MEYER-BISCH (dir.), *Les droits culturels. Projet de déclaration*, Éditions UNESCO, 1999.
[16] *Ibid.*, p. 9.
[17] *Ibid.*, p. 10.

« pierre manquante » de l'idéal démocratique parce qu'ils rappellent qu'il n'y a pas de sujet de droit qui ne soit culturellement situé et dont la dignité individuelle ne soit pas intimement liée à une certaine forme d'identité collective. D'après le projet de l'Unesco, la déclaration des droits de l'homme et du citoyen n'aurait pas de sens véritable sans la reconnaissance de la diversité des identités culturelles. La véritable égalité civique ne serait pas seulement civile et politique ni économique et sociale mais supposerait aussi que l'on garantisse une sorte d'*égalité culturelle*.

Une telle expression s'avère toutefois obscure. En effet, même si la façon dont on peut légitimement promouvoir l'égalité civile et politique, d'une part, et l'égalité économique et sociale, d'autre part, soulève de grosses difficultés, il semble malgré tout que l'on dispose des moyens d'identifier les inégalités de ce genre. On observera notamment la répartition des droits fondamentaux et des richesses disponibles ; on tâchera d'étudier l'égalité des chances et de mesurer les discriminations subies par certaines catégories de personnes. En revanche, savoir ce que désigne l'inégalité culturelle n'a rien d'évident. On a vu, avec le cas des discriminations sexistes, que la domination culturelle se manifeste généralement au travers d'une situation économique et sociale défavorable, ce qui signifie qu'elle n'est pas observable en tant que telle, mais seulement à travers ses effets. En outre, si l'inégalité peut être mesurée quand il s'agit de comparer la répartition de certains biens sociaux, tels que les droits et les ressources matérielles, elle devient difficile à cerner dès qu'elle engage une dimension symbolique et interprétative. Pourra-t-on identifier une inégalité symbolique aussi clairement que l'on pourra s'accorder sur les disparités des revenus, des taux de chômage, etc. ? Discerner le type d'égalité que les droits culturels sont censés protéger s'avère donc éminemment complexe.

1.2. Égalité démocratique et respect de l'identité culturelle

Le multiculturalisme et l'apparition de droits dits « culturels » obligent à préciser la définition de la *culture*. Face à une notion aussi large et polysémique que la culture[18], nous ne prétendons aucunement fournir une définition exhaustive, ni englober l'ensemble des réflexions et des problèmes philosophiques qu'elle soulève. Afin de clarifier le type de

[18] Il est courant dans les débats actuels sur le multiculturalisme de se référer à l'ouvrage célèbre d'Alfred L. Kroeber et de Clyde Kluckohn, afin d'insister sur la « jungle conceptuelle » que représente une notion telle que la culture. Les auteurs y répertorient en effet 163 définitions différentes, trouvées dans divers ouvrages et articles de sciences humaines. A. L. KROEBER, C. KLUCKHOHN, *A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage Books, 1952.

problème que pose la notion de culture au sein du débat sur le multiculturalisme, nous retiendrons trois grands niveaux de sens. Dans son acception la plus générale, la culture désigne le développement spécifique de l'individu humain, au sens où il est dans la nature de l'homme d'être un être de culture. L'homme n'est déterminé naturellement ni pour se développer seul, ni pour actualiser des schémas comportementaux régulés par avance par l'instinct ; il actualise ses facultés naturelles grâce à la présence de ses semblables et grâce à l'intelligence qu'ils déploient ensemble pour organiser et maîtriser leur environnement. Au *concept philosophique* de la culture conçue comme caractéristique anthropologique fondamentale s'ajoute le *concept scientifique* des différentes cultures humaines qui sont empiriquement observables et qui forment l'objet d'étude des ethnologues et des anthropologues. Enfin, comprise en un sens individuel, la culture désigne le processus de formation intellectuelle et morale d'un individu, qualifié de *cultura animi* par les Romains et de *Bildung* par les Allemands. Dans cette perspective, elle renvoie en définitive aux plus hautes productions de l'esprit et du génie humain qu'un individu cultivé est censé s'approprier afin de transmettre, voire d'accroître à son tour, les richesses de l'humanité. Ces trois registres ne sont pas homogènes et, dans le cadre de la réflexion sur la diversité culturelle, on observe notamment une tension entre le second et le troisième. Alors que le second englobe l'ensemble des comportements humains, qui vont des rites alimentaires, vestimentaires, architecturaux jusqu'aux systèmes religieux et philosophiques, en passant par l'ensemble des coutumes et des règles sociales, le troisième se limite généralement aux valeurs et aux idées qui traduisent les progrès de l'esprit humain. Dans les débats scientifiques sur la portée et la valeur de la diversité culturelle, cette divergence se traduit entre autres par l'opposition des anthropologues universalistes qui appréhendent, comme Edmund B. Tylor[19], la diversité des cultures humaines à partir d'un ensemble unique de valeurs, comme le résultat d'un même processus de civilisation, et les anthropologues relativistes qui, comme Franz Boas[20], voient dans cette diversité l'essence même de l'humanité et qui ne considèrent pas le développement de la « haute culture » comme le but ultime de tous les phénomènes culturels.

[19] Sir Edward Burnett TYLOR (1832-1917), anthropologue britannique à qui l'on doit la première définition du concept ethnologique de culture. Son livre *Primitive Culture*, paru en 1871, affirme la continuité de l'évolution entre les cultures primitives et la civilisation actuelle, ce qui exclut une différence de nature entre les unes et les autres et défend au contraire qu'elles sont plus ou moins avancées sur une même voie de développement.

[20] Franz BOAS (1858-1942), anthropologue allemand, naturalisé américain, il fonde l'ethnographie, en menant les premières enquêtes *in situ* chez les Esquimaux de la terre de Baffin et chez les Indiens de la côte nord-ouest des Etats-Unis. Il est considéré comme le fondateur du « relativisme culturel », qui jouait chez lui un rôle essentiellement méthodologique : chaque culture devait être prioritairement décrite pour elle-même, et non pas pour y retrouver les prémisses de la civilisation actuelle.

Dans le débat philosophique que soulèvent le multiculturalisme, et plus particulièrement la question des droits culturels, la notion de culture ne renvoie pas à la formation de l'esprit individuel car, en ce cas, le droit à l'éducation, reconnu dès le XIX e siècle, serait déjà un « droit culturel ». Elle engage plus explicitement la question de l'identité collective et se réfère aux caractéristiques qui fondent l'appartenance à un groupe culturel, telles que la langue, la religion, l'organisation familiale, les coutumes économiques, alimentaires, vestimentaires, etc. Les droits culturels sont à cet égard indissociables du concept d'*ethnicité* qui désigne d'un point de vue sociologique les « groupes d'hommes qui se vivent comme les héritiers d'une communauté historique et culturelle (souvent formulée en termes d'ascendance commune) et partagent la volonté de la maintenir[21]. » Comprise en ce sens, la référence à la culture devient éminemment paradoxale dans la mesure où elle introduit un élément apparemment hétérogène dans la logique universaliste des droits de l'homme.

Si l'on considère que les droits de l'homme sont nés de la tradition jusnaturaliste et du projet qui la fonde - à savoir déduire de l'étude rationnelle de la nature humaine les droits fondamentaux des individus - dire que les hommes naissent libres et égaux en droit est une affirmation qui procède de la raison humaine. Dans la mesure où la raison est une propriété universelle de l'humanité, on peut dire que ce droit égal à la liberté vaut pour tout homme quel qu'il soit. Dès la fin du XVIII[e] siècle, les romantiques allemands comme Herder et Fichte ont critiqué cette approche de la liberté humaine, considérant que cette dernière n'est pas une propriété naturelle, définie abstraitement, mais qu'elle existe uniquement dans le cadre de cultures particulières dont elle exprime le génie collectif. Ils ont ainsi été les premiers à contester la réalité de l'universalité des droits de l'homme au nom de la valeur de la différence culturelle. D'après le philosophe Alain Renaut et la sociologue Sylvie Mesure, les débats philosophiques actuels soulevés par le multiculturalisme ne font que réactiver le vieux conflit entre universalisme des Lumières et différentialisme romantique. Pour eux, les « paradoxes de l'identité démocratique » s'expliquent actuellement par le fait que « bien que vaincue, la position identitaire ou différentialiste a finalement dompté son vainqueur universaliste – tant il est vrai que l'idéal démocratique se trouve aujourd'hui placé devant la nécessité d'intégrer, malgré tout, une partie des idéaux au nom desquels il avait été combattu[22]. »

[21] D. SCHNAPPER, *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 1994, p. 29.
[22] S. MESURE, A. RENAUT, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Aubier, 1999, p. 23.

Les auteurs d'*Alter ego* constatent que l'exigence démocratique a finalement assimilé la critique romantique en ajoutant au respect de *l'identité spécifique*, due aux individus en tant qu'ils participent tous à l'espèce humaine, le respect de leur *identité distinctive* sans lequel ils ne se sentent pas reconnus dans leur authenticité. Tout le problème consiste à savoir ce que désigne exactement l'identité distinctive. Quelle différence sera pertinente parmi la foule des éléments qui caractérisent l'identité particulière d'une personne ? Que devra-t-on retenir pour définir ce qui la rend originale, authentique ?

Renaut et Mesure remarquent à juste titre que « l'atteinte de l'identité distinctive, fût-ce par la reconstruction cumulative des histoires dont nous faisons partie, exigerait en effet pour chacun une transparence à lui-même dont nous savons bien qu'elle est de l'ordre de l'idéal, voire de l'illusion[23] ». Ils en déduisent que pour dire *qui il est* un individu a besoin d' « un troisième jeu de langage axé sur la référence à des paramètres d'identification qui, intermédiaires entre l'identité spécifique et l'identité distinctive, correspondent à diverses identités collectives : je suis de nationalité française, du sexe masculin ou féminin, chercheur au CNRS ou professeur d'université, philosophe ou sociologue[24]. » Il en résulte que « c'est l'entrecroisement d'identités collectives qui, à condition de prendre en compte suffisamment de paramètres, nous apparaît délimiter le mieux, au moins tendanciellement, ce par quoi nous ne sommes pas interchangeables[25] ». C'est à ce titre que la culture, comprise non pas comme *Bildung* mais comme référence à une identité collective, est actuellement réinvestie par le projet civique. Le respect de la différence, loin de s'opposer à l'universalité des droits de l'homme, semble désormais en faire partie intégrante.

On constate toutefois que cette évolution pose problème. L'universalisme qui fonde le projet civique suppose précisément que l'on fasse abstraction de toutes les différences concrètes qui caractérisent les individus. Il affirme que ceux-ci possèdent la même dignité quels que soient leur sexe, leur race, leur origine sociale et donc, quelle que soit leur identité culturelle. Réintroduire le respect de cette différence au sein des droits de l'homme crée donc une rupture dans la logique universaliste qui les fonde. Cela semble supposer notamment que l'on associe à la reconnaissance des sujets de droits individuels que sont les citoyens celle des sujets de droit collectifs que sont les groupes culturels. Or une telle démarche est tout à fait délicate, dans la mesure où elle incite à accorder une valeur morale au groupe en tant que tel. Dire que le respect de l'authenticité personnelle passe par le respect des identités collectives,

[23] *Ibid.*, p. 11.
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*

n'est-ce pas suggérer que ces collectivités sont respectables en elles-mêmes ? N'est-ce pas créer un principe normatif qui entre nécessairement en tension avec le respect de la dignité individuelle car on voit mal comment accorder aux groupes culturels le droit de préserver leur différence sans leur donner les moyens de limiter la liberté de leurs membres ?

Ces difficultés normatives apparaissent dans les jugements contrastés que suscitent les politiques multiculturalistes. Certains les considèrent comme une évolution positive, en accord avec les principes démocratiques, alors que d'autres y voient une dérive politique majeure. Pour ces derniers, le thème des droits culturels ne serait que le paravent de la démagogie et du clientélisme politique. Il inciterait les dirigeants à satisfaire les demandes de groupes spécifiques, les incitant à se détourner de l'intérêt général et favorisant ainsi le repli communautaire. En donnant une reconnaissance officielle au concept d'ethnicité, il consacrerait en effet le retour d'une pensée raciste, qui ne se caractérise plus par l'infériorisation de la différence culturelle mais par sa mise à distance[26]. Il n'y aurait donc aucune continuité normative entre la demande d'égalité socio-économique et la demande d'égalité culturelle. Certains considèrent même que la seconde compromet au contraire la satisfaction de la première en vidant les inégalités de leur contenu social et politique et en sapant de la sorte les capacités de mobilisation populaire. L'idéologie multiculturaliste ne serait à cet égard que le cache-misère du néo-libéralisme qui domine les démocraties occidentales depuis la fin des années 1980, afin de faire oublier, derrière l'éloge de la tolérance culturelle, la régression des politiques de redistribution sociale[27].

2. La méthode

Nous avons personnellement choisi de ne pas adopter cette grille de lecture négative. Nous nous situons au contraire du côté de ceux qui évaluent positivement les demandes de reconnaissance culturelle. Pour présenter notre méthode, nous commencerons donc par indiquer la raison qui nous a poussée à privilégier cette position, et le problème qu'elle nous a amenée à approfondir au cours de notre réflexion. Nous préciserons ensuite les motifs de notre intérêt pour le débat sur le multiculturalisme, dans la mesure où ces motifs ont pesé sur

[26] M. BARKER, *The New Racism*, Londres, Junction Books, 1981.
[27] P. Bourdieu et L. Wacquant défendent cette position dans l'article « Sur les ruses de la raison impérialiste », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 121-122, mars 1998. Aussi paru sous le titre « La nouvelle vulgate planétaire » dans le *Monde Diplomatique* de mai 2000.

l'orientation de notre recherche. Ces indications nous permettront enfin de justifier la démarche interdisciplinaire que nous avons été amenée à adopter pour la mener à bien.

2.1. Interroger la neutralité de la sphère publique

Notre réflexion sur le multiculturalisme est partie de l'examen de la théorie du philosophe canadien Will Kymlicka, qui se propose de défendre la légitimité des droits culturels et de les intégrer à la citoyenneté démocratique. Un des arguments formulés par Kymlicka a plus particulièrement retenu notre attention : il consiste à remettre en cause l'extension du modèle de la tolérance religieuse aux problèmes soulevés par la diversité culturelle. Il est vain, estime Kymlicka, de vouloir privatiser les identités culturelles comme l'on a privatisé les croyances religieuses, dans l'espoir d'éviter que la diversité ne compromette l'unité politique. Car si la sphère publique peut être neutre d'un point de vue religieux, elle ne saurait l'être d'un point de vue culturel. Quel État démocratique ne possède pas en effet une langue officielle, des symboles nationaux, des institutions particulières qui expriment son identité distinctive ? Or, force est de constater que cette identité nationale n'est pas représentative de l'ensemble des groupes culturels. C'est très net d'un point de vue linguistique, puisque la langue officielle est généralement celle du groupe majoritaire, mais on l'observe aussi dans la connotation religieuse des jours fériés, dans la symbolique du drapeau[28], dans les références historiques de l'hymne, etc.

C'est cette question sur l'orientation culturelle de la sphère publique qui nous a amenée à approfondir le projet de « citoyenneté multiculturelle » que défend Kymlicka. Même si l'on peut contester, comme nous le verrons au cours de notre développement, l'idée que cette orientation soit la source d'injustices spécifiques, nous trouvons qu'elle présente l'intérêt de remettre en cause la distinction apparemment évidente entre le public et le privé, distinction qui est chroniquement invoquée face aux difficultés soulevées par le multiculturalisme. Il nous paraît important d'y revenir pour écarter la fausse solution qui consiste à réduire les différences culturelles à de simples « affaires privées », et qui trahit parfois

[28] Par exemple, les douze étoiles du drapeau américain symbolisent les douze colonies anglaises installées au Nouveau-Monde, qui ont acquis l'indépendance à l'égard de la Couronne britannique en 1776. Aucun symbole ne vient rappeler l'existence de peuples premiers aux Etats-Unis avant l'arrivée des colons anglo-saxons.

l'« hypercorrection[29] » que les membres de majorité culturelle attendent des minoritaires. Nous partageons l'avis de Michel Wieviorka lorsqu'il affirme :

> Plaider pour qu'on accepte de reconnaître, dans diverses affirmations identitaires, l'émergence d'acteurs contestataires […] c'est résister à un air du temps, qui veut qu'on mette en avant les principes de la coupure entre le privé et le public, ou entre le politique et le culturel pour refouler des demandes culturelles et sociales qui ne sont en réalité ni traitées, ni même entendues[30].

Il ne s'agit pas, en adoptant cette position, de refuser de voir les dangers des droits culturels, mais de prendre au sérieux le fait du multiculturalisme. Il ne s'agit pas de nier la valeur de l'universalisme civique, mais d'approfondir sa dimension culturelle, et de comprendre la façon dont sa structure individualiste s'articule aux identités collectives. Loin de faire de l'opposition du public et du privé une solution toute faite, cette position oblige au contraire à l'examiner de plus près. Or, celle-ci est loin d'être univoque : la sphère privée n'est pas la même lorsqu'on parle de *privatiser* une entreprise ou de respecter de la vie *privée* de quelqu'un. De même, dans les expressions « service *public* » et « personnage *public* », on utilise un même adjectif pour désigner deux types de *publicité* différents. L'ambiguïté de cette opposition réside dans le fait qu'elle désigne par le biais d'une formulation binaire une réalité qui ne l'est pas, comme l'indique le fait qu'elle soit susceptible de différentes élaborations : juridique, sociale et politique.

En tant que distinction binaire, elle renvoie principalement au *vocabulaire juridique*, et divise l'ensemble des règles sociales en deux grands ensembles, le droit public organisant les rapports entre l'État et les individus et le droit privé les rapports des individus entre eux. Comme l'a montré le juriste Georges Chevrier, cette division, parfaitement admise de nos jours, est pourtant le fruit d'une longue évolution, au cours de laquelle le droit moderne a repris au droit romain la distinction du public et du privé pour en faire sa *summa divisio* vers la fin de l'Ancien Régime, et surtout après la sortie du régime monarchique et l'abolition du

---

[29] Nous reprenons cette expression au sociologue Abdelmalek Sayad qui souligne à quel point que l'appartenance nationale pèse sur l'évaluation du comportement des immigrés et des étrangers. Dans leur cas, tout écart par rapport à la règle aboutit à une sorte de « double peine », puisque leur acte est alors jugé, non seulement comme une faute individuelle, mais de façon plus générale comme un symptôme de non-intégration. Etant inconsciemment suspectés de déloyauté à l'égard de la communauté nationale, les immigrés doivent compenser ce handicap en respectant les règles en vigueur de façon hyperconformiste. Dans la même logique, l'immigré doit éviter de manifester sa différence culturelle, puisqu'elle sera considérée comme non-conforme aux attentes des majoritaires. Exiger de l'immigré qu'il respecte sa culture en « privé » équivaut à cet égard à une injonction d'invisibilité et trahit un mépris social qui est souvent source de honte pour l'individu.
Cf. la chapitre « Délits et procès d'immigration » *in* A. SAYAD, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Le Seuil, 1999.

[30] M. WIEVIORKA, *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en question*, Paris, La Découverte & Syros, 1997, p. 60.

système féodal[31]. On constate aisément par ailleurs que cette distinction n'est pas seulement juridique et que le caractère binaire que lui confère le droit reste ambivalent du point de vue du sens commun. La sphère sociale ne forme-t-elle pas un espace privé eu égard à la sphère étatique, tout en restant un espace public par rapport à l'espace domestique ? De même, la sphère domestique, qui est privée comparativement à la sphère sociale, ne constitue-t-elle pas d'une certaine façon un espace public pour les individus qui y vivent ?

La division du public et du privé est donc relative : elle ne sert pas tant à décrire des espaces absolus, que seraient les « sphères » domestique, sociale et politique, qu'à qualifier des relations. Ce couple de notions tire ainsi ses diverses significations de la libéralisation progressive des rapports humains telle qu'elle s'est historiquement mise en place dans les démocraties occidentales. À partir du XVI^{e} et du XVII^{e} siècle, elle désigne l'*autonomie de la conscience individuelle face au pouvoir politique*. Cette autonomie est alors indissociable de l'idée de tolérance telle que John Locke la popularise à la suite des guerres de religion, en insistant sur le fait que le pouvoir peut contraindre les corps mais pas les âmes. Elle repose sur l'idée que l'autorité politique ne peut plus être fondée sur une vérité morale à partir du moment où le système des croyances religieuses n'est plus homogène.

À partir du XVIII^{e} siècle, la distinction désigne *l'autonomie de la sphère sociale à l'égard de la sphère politique*. Elle s'inscrit alors dans l'émergence d'une économie capitaliste, qui sonne le glas de l'économie de subsistance, et qui favorise l'apparition de la « liberté des Modernes », selon l'expression de Benjamin Constant. Cette liberté se traduit par une nouvelle forme d'émancipation : dans les sociétés en pleine expansion économique, il convient de réhabiliter la poursuite des intérêts privés, dans la mesure où elle concourt au bien-être général, et de libérer ainsi les citoyens du poids de la vertu civique qu'on attendait d'eux dans les démocraties antiques. Le monde moderne consacre à cet égard l'émergence d'une sphère privée qui ne se réduit plus au *foro interno* mais qui s'étend aussi à la « société civile » que Hegel conceptualise dans les *Principes de la philosophie du droit* comme sphère des besoins, où les individus restent attachés à leurs intérêts privés et à une conception abstraite de la liberté.

À cette même époque, la valorisation inédite de la sphère privée ajoute un troisième sens à l'opposition du public et du privé, en l'associant aussi à *l'autonomie de la sphère domestique*

[31] G. CHEVRIER, « Remarques sur l'introduction et les vicissitudes de la distinction entre « jus privatum » et « jus publicum » dans les oeuvres des anciens juristes français », *Archives de la philosophie du droit*,1952, pp. 5-77.

à l'égard de la sphère sociale. L'économie capitaliste bouleverse en effet les schémas familiaux et permet l'émergence du sentiment d'intimité. Dans sa thèse sur *L'espace public*, Jürgen Habermas montre comment la famille bourgeoise crée désormais un espace familier qui rend possible le déploiement de la liberté humaine définie comme authenticité. C'est ce concept d'authenticité qui trace la frontière entre l'intimité privée et la sphère sociale : celle-ci, par opposition au milieu personnel et affectif que constitue la famille, incarne un réseau d'échanges impersonnels et de relations anonymes, médiatisés par les intérêts et par l'argent.

Au terme de ce bref rappel historique, on constate que la distinction du public et du privé est étroitement liée à l'évolution des *représentations sociales*, et à l'affirmation progressive des libertés individuelles dans les sociétés occidentales. Il faut toutefois ajouter que cette distinction socialement admise peut également devenir l'enjeu d'une *contestation politique*. C'est ce que les critiques féministes ont contribué à mettre en évidence, en soulignant le caractère sexiste de cette distinction typiquement libérale. Pour les féministes, la sphère privée que les libéraux défendent n'est autre que la famille pour autant qu'elle reste soumise à l'autorité du *paterfamilias.* La privatisation des affaires domestiques ne protège donc pas la liberté des membres de la famille de façon égale, et bénéficie *de facto* aux hommes. À leurs yeux, tant que l'on considèrera les problèmes portant sur l'éducation des enfants, la répartition des travaux ménagers ou encore la violence conjugale comme des affaires qui doivent être réglées au sein de la famille, les femmes continueront de subir des schémas de domination culturelle qui limitent leur liberté de choix. Un libéralisme cohérent devrait donc pousser encore plus loin sa lutte en faveur des libertés privées, en considérant la sphère domestique comme un espace public pour les membres du foyer lui-même[32]. Il en résulte que l'opposition du public et du privé n'est pas neutre d'un point de vue politique, mais qu'elle engage aussi une certaine représentation du rôle de l'État et des objectifs à fixer au pouvoir. Celui-ci doit-il se contenter de protéger les libertés privées, ou doit-il agir activement contre toutes les formes de domination ?

Comme nous l'avons vu plus haut, les politiques multiculturalistes se situent au cœur de cette lutte contre la domination. L'argument de Kymlicka, qui remet en cause la capacité du modèle de la tolérance religieuse à combattre l'exclusion culturelle, nous invite à revenir sur la dimension identitaire de la sphère publique dans les démocraties libérales. Il rejoint à cet égard le problème classique qui consiste à savoir comment articuler les droits de l'homme aux

[32] La question de la justice domestique pose aussi le problème délicat du droit des enfants et des limites de l'autorité parentale.

droits du citoyen : si les premiers sont des droits universels, ils n'existent que dans le cadre d'une communauté juridique et politique concrète, la nation, si bien qu'il est délicat de décider lesquels viennent en premier, et lesquels conditionnent les autres. La question des droits culturels oblige donc à interroger la nature du lien national. Ce lien est-il exclusivement politique ? N'est-il pas aussi culturel, et si oui, en quel sens ? L'identité nationale n'est-elle qu'une forme parmi d'autres d'identité ethnique ? Surtout, est-elle la source d'une forme de domination spécifique, d'ordre culturel ?

2.2. Poser le problème du multiculturalisme en France

Notre intérêt pour le multiculturalisme n'est pas purement théorique, et toute réflexion sur l'identité culturelle exige que l'on précise la façon dont on se situe par rapport à la sienne. Ceci s'impose d'autant plus dans notre cas que nous héritons, en tant que française, d'une identité culturelle particulièrement forte. Du fait de la variété de sa géographie, de son ancienneté historique, de son passé politique, la France dispose d'une culture extrêmement riche, qui se traduit aussi bien dans sa langue, dans ses productions artistiques, littéraires, philosophiques que dans la diversité de ses traditions régionales. Dans le cadre du débat qui nous intéresse, le jugement que nous portons sur notre héritage culturel concerne plus particulièrement notre culture politique. Avec la Révolution de 1789, la France a en effet joué un rôle majeur dans la promotion de l'idéal démocratique en affirmant pour la première fois les droits de la raison contre les hiérarchies sociales arbitraires[33]. Ce passé glorieux s'est traduit et se traduit encore par le sentiment que la France offre un « modèle » à l'ensemble des régimes démocratiques, celui d'une République qui a su, avant d'autres, reconnaître la valeur de l'universel.

En France, le multiculturalisme est souvent critiqué précisément au nom de ce modèle républicain. C'est lui qu'on invoque généralement pour condamner les politiques menées outre-Atlantique en faveur des minorités ethniques et pour les présenter comme des régressions démocratiques qui compromettent l'idéal civique en y réintroduisant une logique différentialiste. Sur ce point, nous partageons l'avis des sociologues qui, comme Michel Wieviorka, considèrent que cette réaction républicaine est dommageable pour autant qu'elle empêche de prendre au sérieux le fait du multiculturalisme, et surtout d'y répondre

[33] Nous n'oublions pas que les colonies du Nouveau-Monde ont déclaré les droits de l'homme et du citoyen quelques années avant les Révolutionnaires Français ; nous insistons simplement sur le caractère spécifique qu'a pris cette déclaration dans le cadre d'une vieille nation, organisée depuis des siècles sur des bases inégalitaires.

démocratiquement. L'évolution de la question sociale vers des enjeux de plus en plus culturels est une mutation qui n'épargne pas la société française. On y observe depuis les années 1980, comme dans le cas des États-Unis des années 1960, une poussée des identités particulières, avec l'émergence d'identités ethniques telles que les « Beurs » et les « Blacks », indissociable de la résurgence d'un nationalisme xénophobe valorisant les « Français de souche » et avec l'affirmation plus récente de la religion musulmane au sein de l'espace public. Ces phénomènes nouveaux sont liés en partie à la présence inédite sur le territoire national d'immigrés issus d'anciennes colonies françaises et victimes d'une ségrégation raciale qui semble avoir épargné les immigrés des vagues précédentes. De même que le mouvement des droits civiques aux États-Unis n'a pas suffi à intégrer socialement les Afro-américains, ce qui s'est traduit par la radicalisation de leurs revendications et par l'émergence d'une fierté ethnique, de même l'échec de l'État-providence et des institutions traditionnelles, telles que l'école, pour intégrer les jeunes Français issus de l'immigration postcoloniale semble expliquer l'affirmation d'un vocabulaire ethnique contraire à l'idéologie républicaine. On l'observe notamment en France, dans les mouvements menés récemment en faveur de la reconnaissance de l'esclavage comme crime contre l'humanité, reconnaissance qui a été officialisée par la loi du 10 mai 2001, et par la pétition « Nous sommes les indigènes de la République », lancée en janvier 2005, qui associe directement les difficultés sociales au racisme colonial.

Nombre de sociologues regrettent ainsi « la coupure » de plus en plus nette qui sépare « l'expérience sociale quotidienne et le débat national et idéologique[34] ». Alors que les élites rappellent chroniquement l'attachement de la France à l'universel, leur discours s'écarte progressivement de la réalité quotidienne des citoyens, dans la mesure où il s'avère incapable de traduire démocratiquement l'ethnicisation des conflits sociaux. Il tend au contraire à se transformer en rhétorique conservatrice et autoritaire, qui sape les efforts de mobilisation contre les discriminations raciales et culturelles. Ce décalage est d'autant plus grave qu'il conforte le racisme institutionnel[35]. En refusant catégoriquement de se référer à l'ethnicité, le discours républicain fonctionne en définitive comme « un avatar de la pensée magique, pour

[34] D. LAPEYRONNIE, *L'individu et les minorités*, Paris, P.U.F., 1993, p. 12.

[35] La notion de « racisme institutionnel » a été forgée par les militants des droits civiques aux Etats-Unis. Elle indique que le racisme n'est pas seulement le fait d'un comportement individuel, motivé par des préjugés, mais aussi le résultat d'une « structure sociale découlant de règles, de procédures et de pratiques, souvent routinières, appliquées par des institutions (terme entendu ici au sens large, incluant les organisations, les appareils bureaucratiques comme les institutions formelles) » (V. DE RUDDER, C. POIRET, F. VOURC'H, *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, Paris, P.U.F. « Pratiques théoriques », 2000, p. 40).

laquelle le silence vaudrait inexistence[36] ». Or cette attitude d'évitement vide l'universalisme civique de son sens :

> Le recours aux valeurs dites républicaines fonctionne un peu comme une « couverture ». Car non seulement l'institution tait ce que les agents qui la composent savent, cachent et, parfois dévoilent « individuellement », mais c'est cela même qui lui permet d'agir assez librement et sans trop de contrôle avec des catégories tabous[37].

L'ethnicisation des conflits sociaux, si elle ne parvient pas à se traduire démocratiquement, rend l'égalité républicaine formelle, c'est-à-dire non seulement incapable de lutter contre le mépris social mais aussi responsable de son accentuation. Pour les membres des minorités culturelles, le modèle républicain fonctionne dès lors comme une source d'exclusion supplémentaire, qui peut favoriser les dérives vers la marginalisation et la violence.

Telle est la raison pour laquelle nous pensons, avec Michel Wieviorka, que « l'hégémonie à droite comme à gauche, de l'idéologie républicaine, contre toute ouverture de l'espace public à la différence culturelle, devrait être une source d'inquiétude[38] ». C'est cette inquiétude qui nous a amené à prendre nos distances avec notre propre culture politique, et à voir dans le débat sur le multiculturalisme l'occasion de la faire évoluer. Que la France se considère comme le pays des droits de l'homme ne nous pose pas de problème tant que cette fierté nationale ne conforte pas la cécité face aux changements de la société française, et tant qu'elle ne se dissocie pas d'un sens aigu de la responsabilité historique. Il ne suffit pas d'avoir été le pays des droits de l'homme, encore faut-il le rester.

Le projet de la citoyenneté multiculturelle nous a donc intéressée pour autant qu'il permette de sortir du déni républicain et de donner un sens politique à la situation des minorités ethniques en France. La clarification de nos motivations initiales nous permet ainsi de justifier l'orientation qu'a prise notre recherche. Si nous avons étudié de près les arguments développés par Kymlicka en faveur des droits culturels, nous avons très rapidement privilégié les sources théoriques françaises sur les sources anglophones, afin de voir d'une part comment le débat se formule du côté hexagonal, et de l'examiner d'autre part à la lumière de l'argumentation du philosophe canadien. C'est cette démarche comparative, et le souhait d'éclairer notre propre expérience démocratique à la lumière d'une réflexion

[36] *Ibid.*, p. 12.
[37] *Ibid.*, p. 13.
[38] M. WIEVIORKA, *Une société fragmentée ?*, *op.cit.*, p. 55.

étrangère, qui nous a amenée à faire un choix méthodologique que nous devons justifier, celui de l'interdisciplinarité.

2.3. Une démarche interdisciplinaire

Comme nous l'avons vu plus haut, les droits culturels s'inscrivent dans la dynamique des sociétés démocratiques et contribuent à mettre en évidence leurs paradoxes identitaires. Pour Mesure et Renaut, ils traduisent la synthèse du projet des Lumières et de la critique romantique. Le travail mené par ces chercheurs pour poser le problème du multiculturalisme en France et pour faire connaître les différentes façons dont les philosophes anglophones l'abordent nous paraît tout à fait louable, et notre démarche n'est pas très éloignée de la leur. Nous nous en écartons toutefois sur un point. Il nous paraît réducteur d'envisager le multiculturalisme exclusivement du point de vue de l'histoire des idées, et de se limiter à un examen conceptuel pour envisager la synthèse de l'universalisme et du différentialisme. Nous estimons pour notre part que le multiculturalisme compris comme enjeu normatif et choix politique ne peut être dissocié du multiculturalisme compris comme problème sociologique. Comment s'interroger en effet sur les droits des minorités sans savoir auparavant à quelle réalité sociale ce terme correspond ? Or, en lisant *Alter ego*, principal ouvrage philosophique consacré en France à la défense des droits culturels, nous avons été frappée par le caractère abstrait du propos, par le désintérêt apparent pour la teneur sociale du multiculturalisme. Il nous a semblé qu'en concentrant d'emblée leur démonstration sur l'enjeu identitaire, les auteurs ont négligé le problème minoritaire. En ne prenant pas suffisamment en compte la façon dont les identités ethniques se constituent et deviennent des instruments de contestation, ils ont comme malgré eux affaibli la signification politique des droits dont ils défendent pourtant la légitimité.

Notre jugement a été corroboré par le fait que Kymlicka lui-même ne fait pas preuve d'une telle indifférence aux faits, et situe plus clairement les destinataires de sa démonstration. Sa théorie s'adresse, comme nous le verrons, aux minorités nationales et aux minorités ethniques qu'il identifie en s'appuyant sur les ressources du droit, des sciences politiques et de la sociologie, plus particulièrement dans le contexte canadien. Ce sont ces sources empiriques qui lui permettent de préciser la nature des minorités, le type de discrimination qu'elles subissent et les moyens institutionnels que l'on peut mettre en œuvre pour y remédier. Il nous a donc paru nécessaire de prolonger la démarche entreprise par les auteurs d'*Alter ego*, en

important en France non seulement le problème du multiculturalisme mais aussi la façon dont Kymlicka l'aborde.

Cette méthode s'est d'autant plus imposée à nous que le débat sur le multiculturalisme a suscité en France un intérêt bien plus vif au sein des sciences sociales que dans la discipline philosophique *stricto sensu*. Nombre de chercheurs en droit, sociologie, démographie, sciences politiques se posent en effet, quoiqu'en suivant des méthodes fort différentes, les mêmes questions que les philosophes anglophones : faut-il protéger les cultures minoritaires à l'aide d'exemptions juridiques, et si oui, comment les rendre compatibles avec l'état du droit ? Quelles sont les conséquences de la ségrégation ethnique sur l'équilibre des sociétés démocratiques ? Les immigrés n'ont-ils pas besoin d'assimiler la culture nationale pour faire partie du peuple français ? La protection de certaines minorités ne passe-t-elle par des systèmes de représentation spécifique ? etc.

Cette convergence des interrogations nous indique, comme nous le verrons par la suite, que la différence entre les sciences sociales et la philosophie politique ne saurait se confondre avec celle du discours descriptif et du discours normatif. Même si le débat qui nous intéresse ici s'inscrit dans le cadre des débats sur la justice démocratique, où il s'agit principalement de dégager rationnellement les normes communes, les enjeux qui le structurent sont loin d'être absents des recherches menées par ceux qui s'efforcent de comprendre la société telle qu'elle est.

Il n'en demeure pas moins que chaque science élabore ses concepts et traite les problèmes suivant des méthodes qui lui sont propres, ce qui pose un double problème. D'une part, un terme identique a-t-il le même sens en sociologie, en droit, en démographique, etc. ? D'autre part, le philosophe a-t-il la compétence nécessaire pour saisir le contenu exact des concepts qu'il emprunte à d'autres sciences ? Nous estimons pour notre part que la formation des concepts scientifiques n'aboutit pas à leur enfermement dans des compartiments exclusifs. La philosophie, en tant que discipline attachée à la rigueur conceptuelle et à la logique argumentative, participe d'une exigence rationnelle qui est à l'œuvre dans chaque science et qui permet, dans une certaine mesure, de passer les frontières disciplinaires. Cela ne signifie pas que le philosophe dispose d'une compétence universelle, mais seulement qu'il est en droit d'interroger, du seul point de vue de la raison humaine, les concepts élaborés par les différentes sciences humaines. C'est ce droit qu'il nous paraît légitime d'exercer pour réfléchir au problème des droits culturels. Comment l'examiner en effet sans s'appuyer sur des concepts tels que *citoyenneté, égalité* et *culture* que la philosophie à l'évidence ne crée

pas *ex nihilo*, et à propos desquels elle peut profiter de l'éclairage scientifique offert par les autres disciplines ?

Pour le dire en des termes rawlsiens, la philosophie politique a tout intérêt à s'appuyer sur les sciences sociales pour parvenir à la formation d'un « équilibre réfléchi ». Par cette opération, Rawls désigne le parcours réflexif par lequel nous parvenons à fonder nos intuitions normatives sur des jugements bien pesés. Il nous semble évident qu'il n'y a aucune raison de limiter ce travail réflexif à un parcours exclusivement logique, et de ne pas profiter de ce que les sciences peuvent apporter à la raison dans son effort d'élucidation normative. L'exemple de Rawls lui-même, philosophe et économiste, souligne la valeur philosophique de la démarche interdisciplinaire et nous engage à rester attentive aux faits.

3. L'argumentation : d'une perspective libérale à une perspective républicaine

La démarche comparative et interdisciplinaire que nous avons adoptée s'est avérée doublement utile. D'une part, le recours aux sciences sociales nous a permis d'identifier les limites de l'argumentation de Kymlicka. D'autre part, le débat dans lequel se situe le philosophe canadien nous a donné l'occasion de défendre l'originalité d'une voie alternative pour justifier les revendications culturelles, et de réhabiliter ainsi, par delà les dérives conservatrices de l'idéologie républicaine en France, le sens politique de la philosophie républicaine.

Notre réflexion sur la dimension culturelle de l'universalisme civique nous a conduit en effet à revenir sur une des sources principales de la pensée républicaine en France, à savoir sur la sociologie d'Emile Durkheim, et à approfondir la conception originale de la justice démocratique qu'elle propose. Nous avons trouvé chez le père de la sociologie française une interprétation de la morale kantienne qui diffère de l'interprétation libérale, de type rawlsienne, et qui jette un éclairage spécifique sur la légitimité politique. Cette piste nous a paru d'autant plus intéressante à suivre que Durkheim est actuellement réinvesti dans le cadre du débat anglophone dont nous sommes partis. Ce choix théorique nous a notamment conduits à délaisser la piste des auteurs qui, comme Axel Honneth et Emmanuel Renault[39],

[39] A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance* ; Paris, Cerf, 2002 ; E. RENAULT, *Mépris social*, Éditions du Passant, 2000, et *L'expérience de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

s'inspirent des écrits du jeune Hegel pour analyser l'évolution actuelle des mouvements sociaux en termes de la lutte pour la reconnaissance. En approfondissant le modèle durkheimien, nous avons approfondi une autre source philosophique, qui nous a conduite à adopter une lecture rationaliste des mouvements sociaux, distincte de l'approche phénoménologique que proposent ces auteurs.

Notre démonstration s'organise en quatre moments :

La première partie situe le débat anglo-saxon sur le multiculturalisme et la position qu'y adopte Kymlicka. Elle montre de quelle façon la citoyenneté multiculturelle s'insère dans la célèbre querelle entre *liberals* et *communitarians* et comment elle tente d'intégrer les objections communautariennes à la conception libérale de la justice démocratique, en renonçant au mythe de la neutralité culturelle de l'espace public. Elle indique enfin les limites de la démonstration libérale à propos de la valeur de l'appartenance culturelle, en insistant tout particulièrement sur l'usage ambigu que Kymlicka fait du concept de *nation*.

La seconde partie opère un détour par les sciences sociales françaises pour lever ces ambiguïtés. À partir des travaux d'une sociologue et d'un historien, tous deux spécialistes reconnus de la nation et de l'immigration françaises, elle met en évidence l'intérêt de la sociologie durkheimienne pour avancer dans la compréhension du lien, à la fois civique et ethnique, qu'est la nation, à l'âge des sociétés multiculturelles.

La troisième partie renoue avec le débat philosophique, en montrant comment la sociologie durkheimienne est actuellement mobilisée par des commentateurs anglophones pour renouveler le débat entre libéraux et communautariens. La « défense communautarienne du libéralisme » de Durkheim, offre ainsi une voie alternative pour évaluer l'évolution des nations démocratiques, et pour justifier l'émergence de revendications identitaires d'un point de vue républicain et non plus libéral, ces termes étant pris ici dans leur acception anglophone.

La quatrième partie prolonge la précédente en montrant que le néo-républicanisme de Habermas s'inscrit dans la voie alternative ouverte par la sociologie durkheimienne, de quelle façon il adapte cette voie théorique aux critiques les plus récentes de la modernité politique et comment il parvient à prendre en charge les revendications minoritaires.

L'annonce de notre argumentation appelle, pour finir, une remarque terminologique. Les termes de « libéraux » et de « républicains » n'ont pas le même sens, quand ils sont utilisés pour décrire les positions politiques en France et les choix théoriques dans le monde

universitaire anglophone. Ainsi, John Rawls, le fondateur du libéralisme politique contemporain n'est pas un libéral du point de vue politique français. Les principes de justice qu'il défend s'apparentent plus aux programmes de la gauche sociale-démocratique qu'à ceux du parti d'Alain Madelin. L'adjectif « républicain » pose, quant à lui, un problème différent, car il ne correspond pas, en France, à une place précise sur l'échiquier politique. La République y joue en effet le rôle d'un véritable symbole national auquel la quasi-totalité des partis politiques affirment leur attachement. Il nous semble pourtant que ces décalages terminologiques n'invalident pas la pertinence de notre démarche. Même si le débat philosophique sur les différentes interprétations de la justice démocratique ne correspond pas directement à la façon dont la politique ordinaire se formule, il n'en est pas totalement détaché. Le travail d'élucidation conceptuelle que les philosophes politiques nous engagent à faire lorsqu'ils cherchent à clarifier les positions normatives des libéraux, des communautariens ou des républicains possède à nos yeux une réelle fonction civique. En prenant ces analyses au sérieux, il ne s'agit pas pour nous de nous enfermer dans des querelles de chapelle ni de défendre pour elles-mêmes des étiquettes parfois réductrices, mais de nous appuyer sur elles pour mettre en évidence certaines dérives politiques que l'argument de la spécificité terminologique ne saurait cautionner.

PREMIERE PARTIE

LES LIMITES DE LA « CITOYENNETE MULTICULTURELLE »

INTRODUCTION

Dans la foule de questions que soulève le respect de l'identité culturelle dans les démocraties modernes, le travail du philosophe canadien Will Kymlicka présente l'intérêt de jeter un pont entre la sphère des réalités politiques et juridiques et celle des débats théoriques, en cherchant à articuler deux dimensions du multiculturalisme qui ne se recoupent pas toujours. Le multiculturalisme renvoie d'une part à une certaine évolution des sociétés démocratiques, de plus en plus sensibles au thème de la reconnaissance de la différence culturelle, qui se manifeste parfois par l'adoption de programmes ou de droits spécifiquement accordés aux minorités culturelles. La seconde dimension désigne d'autre part le débat philosophique que mènent certains penseurs autour de la dimension culturelle des théories de la justice.

1. Le retour de l'ethnique sur la scène politique

Kymlicka part du constat de la multiplication des conflits à caractère culturel et ethnique. Dans le monde en général, la fin de la guerre froide s'est traduite par la résurgence de la question nationale et des conflits interethniques que ni l'universalisme des démocraties libérales à l'Ouest ni l'idéal communiste à l'Est ne sont parvenus à résorber. Auparavant déjà, à partir des années 1960, les démocraties libérales avaient été confrontées à l'apparition de mouvements identitaires : le renouveau ethnique aux États-Unis, l'affirmation des régionalismes en Europe et l'essor du féminisme de part et d'autre de l'Atlantique ont marqué l'émergence de demandes d'intégration qui ne s'articulent plus tant sur le conflit de classes que sur la reconnaissance d'identités collectives socialement méprisées. Un enjeu culturel semble ainsi s'être greffé sur l'enjeu économique des mouvements sociaux traditionnels quand il ne s'y est pas simplement substitué. Ce contexte général étant rappelé, Kymlicka

raisonne plus particulièrement à partir de la situation des pays du Nouveau Monde que sont les États-Unis, le Canada et l'Australie au sein desquels :

> minorités et majorités s'affrontent ainsi de plus en plus souvent autour de questions relatives aux droits linguistiques, à l'autonomie régionale, à la représentation politique, au cursus scolaire, aux revendications territoriales, aux politiques d'immigration et de naturalisation, ou bien encore aux symboles de la nation : l'hymne national ou les jours fériés par exemple[1].

Kymlicka constate que ces conflits et les revendications qui les animent ont déjà abouti à la mise en place d'accords historiques et de droits spécifiques, comme l'article 35 de la Constitution canadienne de 1982 qui accorde un statut propre aux peuples aborigènes (les Indiens, les Inuits et les Métis)[2]. Il prend acte en outre du discrédit dans lequel est tombé le modèle d'intégration assimilationniste dans les démocraties libérales, notamment depuis le renouveau ethnique américain (*ethnic revival*). Ces régimes politiques admettent en effet de plus en plus que l'intégration des derniers immigrants ne passe pas nécessairement par l'anglo-conformité et que le maintien de certaines différences culturelles n'est pas antidémocratique, pour peu qu'elles n'entrent pas en contradiction avec les droits individuels. Le Canada, l'Australie et les États-Unis ont ainsi adopté à partir des années 1960 et 1970 des mesures politiques dites *multiculturalistes* visant à renforcer l'intégration des minorités issues de l'immigration, en accordant une reconnaissance publique à leur identité culturelle. Ce mouvement déborde le cadre des pays dont l'identité nationale est liée à l'immigration puisque la Suède a adopté un programme de mesures similaires en 1975 qui laisse aux immigrants la « liberté de choix entre une identité ethnique et une identité culturelle proprement suédoise[3] ».

Kymlicka juge d'un œil favorable cette évolution politique, dans laquelle il voit l'émergence d'un droit des minorités. Sa démarche ne consiste évidemment pas à accepter en bloc toutes les revendications d'ordre culturel. Il n'y a, dit-il, « pas de réponses simples ni de formules magiques susceptibles de les résoudre tous. Certains conflits ne peuvent être évités, même quand les parties font preuve – comme c'est parfois le cas – d'un certain sens de l'équité et de la tolérance[4] ». Néanmoins sa démarche philosophique consiste à tenter de dégager une rationalité de l'évolution politique observable dans les démocraties libérales. Derrière les droits empiriques accordés de façon ponctuelle et sans cohérence aux différentes

[1] W. KYMLYCKA, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités* (trad. P. Savidan), Paris, La Découverte, 2001, p. 9 (*Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, 1995, p. 1).
[2] W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, 1993, p. 137.
[3] M. WIEVIORKA, *La différence*, Paris, Balland, 2001, p. 87.
[4] W. KYMLYCKA, *La citoyenneté multiculturelle*, *op.cit.*, p. 9 (p. 1).

minorités ethnico-culturelles, Kymlicka estime qu'il y a un fondement objectif et général aux droits des minorités, qui doit être explicité afin de compléter les fondements théoriques de la citoyenneté démocratique. Pour lui l'enjeu est double : il s'agit non seulement de montrer qu'accorder des droits spécifiques à certains groupes ethniques en vue de protéger leur identité culturelle ne contredit pas le projet civique, mais encore de prouver que de tels droits culturels sont indispensables à la réalisation d'un tel projet. Les problèmes soulevés par la non-reconnaissance des minorités culturelles manifestent, aux yeux de Kymlicka, le caractère incomplet d'une citoyenneté définie de façon formelle et indifférenciée et incapable pour cette raison de tenir compte des rapports entre culture et liberté. Il refuse ainsi de suivre les penseurs libéraux anglo-saxons qui estiment que la marginalisation de certains groupes culturels manifeste seulement « un écart entre les idéaux et la réalité qui doit être supprimé par une mise en œuvre plus conséquente du libéralisme[5] ».

2. Articuler l'évolution politique au débat philosophique

C'est dans cette perspective que la réflexion du philosophe canadien articule le débat social et politique au débat théorique mené depuis les années 1980 par les universitaires anglo-saxons autour de la question des rapports de l'individu à la communauté, connu sous le nom de débat entre « libéraux et communautariens » (*liberals and communautarians*). Ce débat a été lancé par la publication du livre de Michaël Sandel en 1982, *Le libéralisme et les limites de la justice*, dans lequel l'auteur critique la *Théorie de la justice* de John Rawls et conteste la prétention de celle-ci à être neutre et dégagée de toute conception culturellement orientée du sujet moral. À partir de là, les penseurs qui s'inscrivent dans le libéralisme politique de John Rawls, tels que Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, Brian Barry aux penseurs dits communautariens, comme Alasdair Mac Intyre, Michaël Sandel, Michaël Walzer et Charles Taylor se sont progressivement affrontés. Pour rappeler brièvement les termes d'une opposition que nous analyserons plus en détail par la suite, disons que les libéraux défendent l'idée que, dans une société juste, le lien politique doit être procédural et détaché de toute orientation vers des fins communes définies substantiellement. La critique communautarienne, qui est loin d'être unifiée, consiste de façon générale à soutenir que les individus ont besoin de liens identitaires et affectifs pour se sentir politiquement unis, liens qu'à leurs yeux une justice purement procédurale ne peut pas établir. Il convient toutefois de

[5] "A chiasma between ideals and reality to be closed by a more consistent practice of liberalism" (G. DOPPELT, "Is there a multicultural Liberalism ?" *Inquiry: A Interdisciplinary Journal of Philosophy*, june 1998, p. 223).

distinguer deux courants au sein de cette critique. Les plus conservateurs comme Mac Intyre et dans une moindre mesure Sandel proposent une critique externe du libéralisme : pour eux, le lien politique dépend avant tout de la préservation de traditions et de valeurs communes, ce que la perspective libérale ne permet pas de faire. Walzer et Taylor s'efforcent en revanche d'élaborer une critique interne du libéralisme, qui dégage les présupposés culturels du lien politique dans les démocraties modernes sans remettre en cause leur caractère libéral et pluraliste.

La démarche de Kymlicka qui relie les questions théoriques débattues par les libéraux et les communautariens aux enjeux soulevés par les revendications et les droits culturels mérite d'être soulignée, dans la mesure où la distinction de ces deux registres, qui évoluent la plupart du temps parallèlement et sans lien systématique, est relativement mal perçue en France. L'opposition entre un modèle d'intégration *universaliste* « à la française » qui refuse toute reconnaissance aux minorités ethniques au nom des principes universalistes qui fondent la citoyenneté et un modèle d'intégration *communautariste* « à l'américaine », au sein duquel les groupes ethniques joueraient le rôle d'intermédiaire entre les individus et l'État, tend en effet à brouiller les pistes. Cette opposition idéologique suggère que les philosophes communautariens, parce qu'ils insistent sur les liens entre l'individu et sa communauté culturelle, seraient des fervents défenseurs des politiques multiculturalistes mises en place dans les pays d'immigration. Or, un examen plus détaillé des rapports entre un multiculturalisme « bas », celui des réalités politiques, et un multiculturalisme « haut », celui des débats philosophiques, montre qu'il n'en est rien. S'appuyant sur une étude rigoureuse des principales théories communautariennes, Justine Lacroix critique cette confusion :

> Dans le monde francophone, les communautariens sont, de façon quasi systématique, assimilés à une forme de multiculturalisme, attachés à une reconnaissance des différentes communautés culturelles au sein de l'espace public. Ainsi – ce sont des exemples parmi bien d'autres – Pierre-André Taguieff reconnaît à la critique communautarienne le mérite de s'être « placée sur la voie d'une philosophie politique exigeante », mais il lui fait grief de s'être laissée « égarer par le mirage multiculturaliste[6] ». Quant à Régis Debray, il entend rappeler « aux amis de Charles Taylor, le multiculturaliste canadien […] qu'il faut des principes d'unité, rationnels et abstraits, pour fédérer une nation digne de ce nom, la pluralité des nous communautaires[7] ».
>
> Or si ces remarques valent peut-être pour le communautarisme « bas », elles s'apparentent, s'agissant du communautarisme « haut » et philosophique des principaux auteurs étudiés ici[8], à une erreur d'interprétation, pour ne pas dire à une simple méconnaissance. Déjà on peut noter que la question du multiculturalisme est à peine effleurée dans leurs écrits. À notre connaissance ni Sandel ni Mac Intyre (ni d'ailleurs d'autres auteurs communautariens tels que Bell ou Bellah) n'ont jamais consacré une seule ligne à ce sujet. Walzer n'aborde la question qu'incidemment, et l'ensemble de sa réflexion […] se révèle peu favorable à la défense de l'appartenance culturelle au sein des communautés politiques constituées.

[6] P.-A. TAGUIEFF, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Mille et une nuits, 2001, p. 134.
[7] R. DEBRAY, *Le Code et le Glaive. Après l'Europe, la nation ?*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 181.
[8] Il s'agit de Michaël Walzer, Michaël Sandel, Charles Taylor et Alasdair Mac Intyre.

> Taylor a, c'est vrai, consacré un texte de quelques pages[9] à la défense des droits collectifs, mais à nouveau, on doit douter que sa réflexion soit encline à protéger les minorités qu'on pourrait le croire de prime abord[10].

La théorie de Kymlicka nous invite de ce point de vue à éviter les approximations critiquées par Lacroix et que nous aurons l'occasion d'approfondir dans cette partie. Elle s'efforce en effet de montrer qu'au-delà des oppositions simplistes induites par le débat philosophique entre libéraux et communautariens la perspective théorique des premiers possède plus de ressources que celle des seconds pour « expliquer d'une manière tout à fait vraisemblable et convaincante ce que sont la communauté et la culture[11] » et pour fonder en raison le droit des minorités culturelles. Kymlicka prend ainsi à bras le corps la critique devenue « un lieu commun pour les communautariens, les socialistes et les féministes », selon laquelle « le libéralisme doit être rejeté pour son "individualisme" et son "atomisme" excessifs, dans la mesure où il ignore tout ce qui manifestement nous "enchâsse" et nous "situe" dans nos divers rôles sociaux et liens communautaires[12] ». Son but est de montrer que le libéralisme politique, dont les préoccupations se limitent traditionnellement aux rapports entre les individus et l'État, « comprend aussi une conception plus large des rapports entre l'individu et la société – et en particulier de l'appartenance d'un individu à une communauté et à une culture[13] ».

Kymlicka ouvre donc une troisième voie qui refuse l'antinomie construite par les communautariens entre les notions de « libéralisme » et de « communauté » et qui s'efforce de défendre une conception libérale de l'appartenance communautaire. Sa théorie a retenu notre attention parce qu'elle aborde la question de l'identité culturelle comme une voie d'approfondissement du lien politique qui fonde les démocraties libérales modernes. Kymlicka affronte ainsi des questions fondamentales que les libéraux ont tendance à laisser de côté : la citoyenneté moderne définit-elle un système d'organisation politique culturellement neutre ? Le principe civique comporte inévitablement une dimension identitaire. Même si l'égalité abstraite qui le caractérise a une visée universelle et définit les droits de la personne humaine quelle qu'elle soit, elle s'incarne nécessairement dans un

[9] C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (trad. De D.A. Canal), Paris Flammarion, 1994.
[10] J. LACROIX, *Communautarisme versus Libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ?*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2003.
[11] "a very plausible and compelling account of community and culture", (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture, op.cit.*, p. 253).
[12] "It is a commonplace amongst communautarians, socialists, and feminist alike that liberalism is to be rejected for its excessive 'individualism' or 'atomism', for ignoring the manifest ways in which we are 'embedded' or "situated" in various social roles and communal relationships." (*Ibid.*, p. 9).
[13] "liberalism also contains a broader account of the relationship between the individual and society – and, in particular, of the individual's membership in a community and culture." (*Ibid.*, p. 1).

système de droits historiquement situé. Les droits de l'homme n'existent qu'en tant que droits du citoyen et le citoyen est toujours membre d'une *nation,* c'est-à-dire d'un peuple défini par des caractéristiques géographiques, historiques et culturelles. La question de la neutralité se pose précisément quand il s'agit d'articuler la particularité de l'identité nationale à l'universalité de la citoyenneté. Dans le monde contemporain, où les échanges s'accélèrent et où la diversité culturelle semble s'accroître, l'État-nation est-il à même de créer un lien politique universel ou ne représente-t-il que la domination d'une culture généralement partagée sur des cultures minoritaires ?

Nous commencerons par présenter la façon dont Kymlicka, en revenant sur les principales objections communautariennes, dégage conceptuellement la valeur que possède l'appartenance culturelle aux yeux des libéraux. Nous examinerons ensuite les conclusions qu'il en tire quant à la nature de l'espace public démocratique. Enfin, nous tâcherons de montrer les limites de son argumentation qui reposent principalement, à nos yeux, sur l'usage qu'il fait du concept d'appartenance culturelle.

CHAPITRE 1 : LA VALEUR DE L'APPARTENANCE CULTURELLE

1. Une réponse libérale aux objections communautariennes

Dans *Liberalism, Community and Culture* (1989), texte programmatique qui annonce la révision théorique du libéralisme politique présentée par la suite dans *La citoyenneté multiculturelle* (1995), Kymlicka prépare le terrain en reprenant les arguments qui, aux yeux des communautariens « expliquent pourquoi la vision libérale du soi est inadéquate[14] ». Il s'inscrit de la sorte dans le débat ouvert par Sandel à propos de la nature du soi et du sujet moral. Dans *Le libéralisme et les limites de la justice*, Sandel conteste les deux thèses qui fondent la théorie rawlsienne, à savoir la primauté du juste sur le bien étroitement liée à celle du sujet sur ses fins. La première thèse renvoie à l'effort mené par Rawls pour élaborer une théorie de la justice qui soit acceptable par les membres d'une société pluraliste, dont les valeurs et les choix de vie divergent et qui ne peuvent fonder leur unité politique sur une définition commune du bien. Cette première thèse implique la seconde : dire que le juste précède le bien signifie qu'une société juste doit respecter ses membres non pas en tant qu'ils poursuivent certaines fins mais en tant qu'ils sont autonomes et capables de fixer leurs propres règles de conduite. C'est notre nature d'êtres doués d'une raison pratique qui doit fonder nos rapports collectifs :

> Nous ne devrions pas essayer de donner forme à notre vie en considérant d'abord le bien, défini de façon indépendante. Ce ne sont pas nos fins qui manifestent en premier lieu notre nature, mais les principes que nous accepterions comme leur base ; ce sont eux qui commandent les conditions dans lesquelles ces fins doivent prendre forme et être poursuivies. Car le moi est premier par rapport aux fins qu'il défend ; même une fin dominante doit pouvoir être choisie parmi de nombreuses possibilités[15].

En partant d'un tel postulat, la théorie rawlsienne reposerait, selon les communautariens sur « une vision inadéquate du soi » que Kymlicka résume en cinq points : « La conception libérale du soi est (1) vide, (2) contredit la façon dont nous nous percevons, (3) ignore le fait que nous sommes enchâssés dans des pratiques communes, (4) ignore notre besoin de voir nos jugements individuels socialement confirmés et (5) prétend vainement atteindre l'universalité ou l'objectivité[16]. »

[14] "to explain why the liberal view of the self is inadequate" (*Ibid.*, p. 47).
[15] J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 601.
[16] "The liberal view of the self (1) is empty; (2) violates our self-perceptions; (3) ignores our self-embeddedness in communal practices; (4) ignores the necessity for social confirmation of our individual judgements; and (5)

1.1. L'argument du vide (the emptiness argument)

Le premier argument est formulé par Charles Taylor et reprend la critique hégélienne de la liberté abstraite. Pour Taylor, présupposer comme le font les libéraux que l'individu peut agir indépendamment des projets et des rôles que sa société lui assigne repose sur une conception vide de la liberté. L'autodétermination n'a pas de sens en elle-même. Elle suppose qu'une situation soit donnée et que des horizons communs fassent autorité aux yeux de l'individu (*authoritative horizons*) pour que sa liberté puisse s'exercer : « Une liberté complète formerait un espace vide dans lequel plus rien n'aurait raison d'être, dans lequel plus rien ne mériterait d'être pris en compte[17]. » Il n'y a pas de liberté sans intériorisation préalable d'un ensemble de buts sociaux. D'après Kymlicka, cette objection suppose à tort que les libéraux valoriseraient la liberté pour elle-même (*for its own sake*).

> Les libéraux ne disent pas que nous devrions être libres d'agir comme nous le voulons *au nom de la liberté elle-même*, parce qu'elle est ce qui compte le plus au monde. Ce qui compte le plus dans nos vies, c'est plutôt ce que nous visons et entreprenons et c'est bien parce que ces choix comptent autant pour nous que nous devrions être libres de les critiquer et de les rejeter, si nous en venons à ne plus les trouver satisfaisants ou intéressants[18].

Si la critique de Taylor était fondée, remarque Kymlicka, les libéraux devraient défendre une conception existentialiste de la liberté. En effet dire que la liberté possède une valeur intrinsèque revient à dire que l'on est d'autant plus libre que l'on exerce plus souvent sa capacité de choix. Or cette idée est à la fois fausse et perverse. La liberté ne consiste pas à refaire sa vie chaque matin. Si c'était le cas, nous risquerions de gâcher la meilleure part de notre existence, qui repose généralement sur les relations de confiance que nous établissons avec d'autres personnes et qui supposent par définition que nous ne les remettions pas en cause tous les jours. Les libéraux reconnaissent que ce n'est pas la liberté qui possède une valeur intrinsèque mais l'activité qu'elle permet de mener : « Si j'écris un livre, par exemple, mon but n'est pas d'être libre, mais de dire des choses qui méritent d'être dites[19]. » Kymlicka reproche donc à Taylor de caricaturer la vision libérale de la liberté et de la présenter comme

---

pretends to have an impossible universality or objectivity" (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture, op.cit.*, p. 47).

[17] "Complete freedom would be a void in which nothing would be worth being, nothing would deserve to count for anything." (C. TAYLOR, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979, p. 157).

[18] "Liberals aren't saying that we should have the freedom to select our projects for its own sake, because freedom is the most valuable thing in the world. Rather, it is our projects and tasks that are the most important things in our live, and it is because they are so important that we should be free to revise and reject them, should we come to believe that they are not fulfilling and worthwhile." (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture, op.cit.*, p. 48).

[19] "If I am writing a book, for example, my motivation isn't to be free but to say something that is worth saying." (*Ibid.*, p. 50).

une volonté détachée de tout et capricieuse. À ses yeux, l'objection d'une liberté du vide est sans fondement à partir du moment où l'on reconnaît que les libéraux pensent, à l'instar des communautariens, que la liberté s'exerce dans le cadre d'une situation prédéterminée : « la question n'est donc pas de savoir si nous jugeons la valeur de nos actes à partir d'un donné. Il s'agit plutôt de décider si le contenu du donné peut être remis en cause et éventuellement modifié par un individu, ou s'il s'impose à nous au travers des valeurs en vigueur dans la communauté[20] ». L'objection de Taylor ne constitue pas une véritable critique, dans la mesure où elle ne prouve pas, en tant que telle, l'autorité des valeurs communautaires sur nos évaluations personnelles.

1.2. L'argument de la perception de soi (the self-perception argument)

Les deux arguments suivants s'efforcent précisément d'établir que les fins communément admises dans une communauté s'imposent à l'individu de façon particulièrement forte, de telle sorte qu'il ne dispose pas à leur égard d'autant de distance critique que le soutiennent les libéraux. Ces arguments, tirés principalement de la critique adressée à Rawls par Sandel, portent plus directement que le précédent sur la nature du soi.

Le premier argument consiste à affirmer que « la vision rawlsienne d'un "sujet sans encombre" ne correspond pas à "la compréhension intime de nous-mêmes", au sens de perception intime de nous-mêmes[21]». L'expression de « sujet sans encombre » a été forgée par Sandel pour qualifier le type de sujet construit par la théorie rawlsienne de la justice. La thèse selon laquelle le sujet précède ses fins hérite de la conception kantienne de la personne. « Mon identité n'est pas constituée par les valeurs que j'ai choisies, mais par le fait que je suis un sujet "transcendantal" capable de faire des choix[22]. » Mais, comme Rawls refuse de construire sa théorie de la justice sur une hypothèse métaphysique, il remplace le sujet transcendantal kantien par l'idée d'un « sujet sans encombre ». Il imagine une procédure, la position originelle, qui oblige les individus à choisir des principes de justice de façon intéressée mais impartiale. Placés sous un voile d'ignorance, les sociétaires ne savent pas quelle sera leur place dans la société réelle, ni leur statut social, ni leur appartenance de classe,

[20] "The question then is not whether we must take something as given in making judgements about the value of our activity. Rather, the question is whether an individual can question and possibly substitute what is in the given, or whether the given has to be set for us by the community's values." (*Ibid.*, p. 51).
[21] "The Rawlsian view of the 'unencumbered self' doesn't correspond with our 'deepest self understanding' in the sense of our deepest self-perception." (*Ibid.*, p. 52).
[22] J.-F. SPITZ, « Le républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarianisme », *Le Banquet*, n° 7 1995, p. 218.

ni leurs capacités physiques ou intellectuelles, ni leurs caractéristiques psychologiques. Ils ne savent pas quelle forme particulière prendront leur conception du bien et leurs intérêts, mais ils disposent de suffisamment de connaissances sur la nature de l'homme et des sociétés pour savoir qu'ils se trouveront d'autant mieux, quelles que soient les circonstances, qu'ils auront accès à certains biens fondamentaux, les *biens premiers*, dans lesquels Rawls inclut les droits et libertés, les possibilités offertes à l'individu, les revenus et la richesse et les bases sociales du respect de soi. Cette procédure permet d'expliciter les règles de coopération sociale que nous devrions être rationnellement prêts à accepter quels que soient nos buts dans la vie. Or Sandel conteste la possibilité psychologique de cette procédure qui constitue une sorte d'expérience mentale que tout individu concret est censé pouvoir mener. En effet, si l'on suppose que le sujet précède ses fins, il faut bien maintenir un certain sujet qui vise ses fins et qui serait placé derrière elles, à une certaine distance. Dès lors « pour être d'accord avec Rawls, je devrais me représenter moi-même comme cette chose sans propriété, comme un objet désincarné, plutôt fantomatique, perdu dans l'espace[23]», ce que l'expérience semble contredire. Sandel remarque à juste titre que « les perceptions de soi les plus intimes véhiculent toujours des motivations, ce qui manifeste que certaines fins sont constitutives du sujet[24] » et qu'il n'existe pas indépendamment d'elles.

Or, pour Kymlicka, l'idée libérale selon laquelle le sujet précède ses fins n'est pas une affaire de perception de soi (*self-perception*) mais de compréhension de soi (*self-understanding*). Les libéraux ne soutiennent aucunement que le sujet doive pouvoir se percevoir comme un être vide, complètement détaché de tout. D'un point de vue perceptif, le sujet découvre toujours en lui un ensemble de fins, de buts et de valeurs qui proviennent généralement de son contexte social et culturel. Les choix moraux ne se font pas à partir du point de vue d'un sujet sans encombre mais « toujours en comparant une forme possible de sujectivité encombrée avec une autre[25] ». L'argument de la perception de soi n'est donc pas suffisant : le fait que nous ne puissions pas nous percevoir indépendamment *de toute* fin préétablie ne remet nullement en cause notre capacité à accepter ou à critiquer ces fins et à en choisir d'autres. Sandel a donc besoin d'un autre argument afin de démontrer que « nous ne

[23] "To accept Rawls, I would have to see myself as this propertyless thing, a disembodied, rather ghostly object in space." (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture, op.cit.*, p. 52).
[24] "our deepest self-perceptions always include some motivations, and this shows that some ends are constitutive of the self." (*Ibid.*, p. 52).
[25] "[the process of ethical reasoning is] always one of comparing one "encumbered" potential self with another "encumbered" potential self." (*Ibid.*, p. 53).

pouvons pas nous percevoir indépendamment d'un certain type de fin ou de motivation[26]». Tel est le but de « l'argument du soi-enchâssé » (*embedded-self argument*).

1.3. L'argument du soi-enchâssé (the embedded-self argument)

Cet argument attaque directement la façon dont les libéraux conçoivent le raisonnement pratique du sujet. Ce qui précède montre en effet que la différence entre les libéraux et les communautariens ne réside pas tant dans l'absence ou la présence d'un contexte de fins préétablies que dans la façon dont l'individu évalue ce contexte. L'opposition résiderait alors dans le type de question qui dirige l'action individuelle :

> Pour Sandel, comme pour Mac Intyre, la question pertinente n'est pas « Que dois-je faire ? Quelle sorte de vie dois-je mener ? » mais « Qui suis-je ? ». Le soi « se procure des fins » non pas « en les choisissant » mais « en les découvrant », non pas « en choisissant ce qui est déjà donné (ce qui serait inintelligible) mais en méditant sur lui-même et en examinant sa nature profonde, en discernant les lois et les impératifs qui la constituent et en prenant conscience du fait que ces buts lui sont propres[27] ».

D'après Sandel, la vision libérale du soi méconnaît le substrat identitaire de nos actions. Nous ne nous déterminons pas seulement grâce à notre faculté de juger, à laquelle serait soumise une liste de choix plus ou moins intéressants. Le modèle du choix rationnel ne parvient pas à rendre compte de la façon dont nous menons nos vies : comment comprendre en effet ce qui fait que tel choix a plus ou moins d'intérêt à nos yeux ? Le sujet n'est pas un être désincarné capable de se porter à telle ou telle action en vertu d'une volonté guidée par la raison. Il est avant tout doté d'une identité objective qui échappe en partie à sa volonté et qui oriente sa manière de voir le monde. Il doit donc se poser la question « qui suis-je ? » afin de découvrir les fins pertinentes de ses actions. Or cette découverte amène le sujet à se percevoir comme enchâssé dans ses communautés d'appartenance et à prendre conscience des liens affectifs, positifs ou négatifs, qui le relient par exemple à sa famille, à sa communauté religieuse, à son groupe culturel, à sa nation. Sandel conteste en effet l'idée rawlsienne selon laquelle le lien politique repose sur la valeur de justice qui amène les membres d'une société à s'associer volontairement sur la base de règles de coopération équitables :

---

[26] "we can't perceive our self without some specific end or motivation." (*Ibid*).

[27] "For Sandel, as for Mac Intyre, the relevant question is not "What should I be, what sort of life should I lead ?" but "Who am I ?". The self "comes by" its ends not "by choice" but "by discovery" not "by choosing that which is already given (this would be unintelligible) but by reflecting on itself and inquiring into its constituent nature, discerning its laws and imperatives, and acknowledging its purposes as its own" (M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982, p. 58)" (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, *op.cit.*, p. 53).

> Les valeurs et les projets communs ne sont pas simplement décidés par les membres d'une communauté, mais définissent leur identité. Le fait qu'ils tendent collectivement vers un but commun ne repose pas sur une relation qu'ils choisissent (comme dans une association volontaire) mais sur un attachement qu'ils découvrent ; ce n'est pas simplement un attribut de leur identité mais un élément constitutif de celle-ci[28].

Kymlicka lève l'objection en la divisant en deux versions. La thèse selon laquelle nos choix de vie dépendent de notre identité et des liens communautaires dans laquelle elle nous enchâsse peut en effet être soutenue de façon forte ou faible. Or Kymlicka remarque qu'aucun communautarien ne soutient la thèse forte et que la thèse faible rend leur critique du libéralisme inopérante. Il faut admettre que la première contredit notre sentiment intime, « puisque nous ne pensons pas que la découverte de notre identité nous dispense ni nous interdise de porter un jugement sur la façon dont nous menons notre vie[29] ». Il se peut que l'identité dont nous héritons du fait de notre appartenance à une certaine famille, à un certain milieu ou à un certain pays nous paraisse étouffante ou humiliante et nous nous sentons toujours capables de remettre en question les buts et les rôles que cette « découverte de nous-même » nous assigne. Les communautariens le reconnaissent eux-mêmes. Sandel estime en effet que les « frontières du soi » sont souples et peuvent être modifiées : « le sujet a le pouvoir de participer à la constitution de son identité[30] ». « Les liens qui constituent le sujet [sont] ouverts […] et l'identité du sujet [est] la conséquence plutôt que la cause de l'agencement de ces liens[31]. » Chez Sandel, le concept d'identité conserve donc une structure dynamique : toute identité renvoie nécessairement à un contexte objectif qui ne dépend pas des choix individuels, mais cette identité objective est indissociable du processus de réappropriation subjective par lequel tout un chacun interprète sa situation et participe à la création de sa propre personnalité.

Kymlicka souligne qu'Alasdair Mac Intyre lui-même, réputé pour être le communautarien le plus dur, reconnaît au « moi enchâssé » la capacité de remettre en question les cadres identitaires qui le définissent. Lorsque cet auteur écrit que « la rébellion contre mon identité est encore une façon d'exprimer celle-ci[32] », il insiste sur le fait que nous nous comprenons toujours en fonction d'un contexte de significations que nous ne choisissons pas mais que

---

[28] "communal aims and values are not just affirmed by the members of the community, but define their identity. The shared pursuit of a communal goal is "not a relationship they choose (as in a voluntary association) but an attachment they discover, not merely an attribute but a constituent of their identity" (Sandel, 1982, p. 150)" (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture, op.cit.*, p. 53).

[29] "For we don't think that this self-discovery replaces or forecloses judgements about how to lead our life." (*Ibid.*).

[30] "the subject is empowered to participate in the constitution of its identity" (*Ibid.*).

[31] "the bounds of the self [are] open…and the identity of the subject [is] the product rather than the premise of its agency" (*Ibid.*).

[32] "rebellion against my identity is always one possible mode of expressing it" (A. MAC INTYRE, *After Virtue : A Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1981, p. 205).

nous découvrons, mais il admet simultanément que cette compréhension de soi n'empêche pas une évaluation positive ou négative et qu'on peut rejeter des identités imposées.

Le communautarisme n'est donc pas un déterminisme et seule la version faible du « moi enchâssé » paraît acceptable. En précisant ainsi la portée des objections, Kymlicka montre que les communautariens ne sont pas si éloignés qu'ils l'affirment des libéraux. Ceux-ci ne nient pas l'importance des identités héritées, des réseaux relationnels et affectifs qui donnent une trame à nos vies, mais défendent un principe de révision : il n'existe pas, d'après eux, de pratiques sociales et culturelles que les individus ne soient en mesure de critiquer et de rejeter. De même, tout individu est en mesure de réviser ses propres engagements et de changer d'avis. En outre, contre l'idée d'une subjectivité définie par des fins qui la débordent, les libéraux défendent un principe d'intériorité : tout individu peut et doit mener sa vie en cohérence avec ses convictions intimes (*from the inside*) ; les fins et les buts sociaux qu'il découvre en lui n'ont de sens pour guider son action que s'il les accepte après un libre examen.

1.4. L'argument de la corroboration sociale (the social self-confirmation argument)

Le dernier argument ne conteste pas l'autonomie de notre faculté de jugement, mais « fait valoir que nous ne pouvons pas faire confiance à notre jugement si ce dernier ne jouit pas d'une importante corroboration sociale[33] ». Les politiques libérales, en renvoyant chacun à son jugement et à ses choix personnels, risquent paradoxalement de rendre l'exercice de la liberté individuelle plus difficile :

> Il s'agit de savoir si l'éloge de la « liberté individuelle », loin de se traduire par l'affirmation et par l'adoption confiante de certains styles de vie jugés dignes d'intérêt, n'aboutira pas plutôt à l'incertitude existentielle, à l'anomie, au doute sur la valeur même de la vie et des buts de chacun[34].

Les communautariens insistent sur le fait que nos décisions tirent leur valeur et leur force motivationnelle non seulement du fait qu'elles comptent pour nous, mais aussi du fait qu'elles comptent pour autrui. Une politique communautarienne, parce qu'elle valorise publiquement certains choix de vie, semble donc être plus à même qu'une politique libérale de fournir aux individus les repères moraux dont ils ont besoin pour mener leur existence.

---

[33] "claims that we need considerable social confirmation of the judgment in order to have any confidence in it" (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, *op.cit.*, p. 61).

[34] "The concern is that this vaunting of 'free individuality' will not result in the confident affirmation and pursuit of worthy courses of action but rather in existential uncertainty and anomie, in doubt about the very value of one's life and its purposes." (*Ibid.*).

Kymlicka reconnaît que cet argument soulève un problème important. Il rappelle néanmoins que personne ne nie la fonction de stabilisation des opinions collectives sur les opinions individuelles et que les libéraux eux-mêmes suivent Rawls quand il insiste sur « l'importance qu'il y a à garantir les conditions nécessaires au respect de soi, c'est-à-dire les conditions qui procurent à une personne « la ferme conviction que sa conception du bien, son projet de vie mérite d'être mis en œuvre »[35] ». Ceci étant dit, il faut bien admettre que la libéralisation des sociétés occidentales a permis l'émancipation des individus tout en les laissant livrés à eux-mêmes. La suppression des contraintes traditionnelles tend en définitive à priver les individus des réponses toutes faites à la question « que dois-je faire ? »[36].

Kymlicka conteste néanmoins qu'on défende les politiques communautariennes sur la base de cet argument. La confiance en soi que de telles politiques sont censées produire repose sur des mécanismes sociaux et psychologiques qui échappent aux individus. Il reproche donc à la stratégie communautarienne d'opérer « derrière le dos des individus concernés[37] ». À l'inverse, les libéraux pensent que les individus doivent comprendre pourquoi ils peuvent avoir confiance en leur jugement : « nous devons penser que nous avons de bonnes raisons d'être confiants. Nous perdrions cette confiance si nous pensions que nos opinions ne sont pas fondées en raison, mais simplement produites causalement[38]. » Kymlicka rappelle à ce propos l'héritage kantien du libéralisme contemporain : de Kant, les libéraux ont gardé le concept d'autonomie qui désigne la capacité d'autodétermination que possèdent les êtres doués de raison. Dans cette perspective, les politiques communautariennes constituent des formes d'hétéronomie, dans la mesure où la confiance qu'elles suscitent constitue une impulsion sensible qui ne dépend pas de la raison pratique et qui agit de l'extérieur sur la volonté individuelle. L'argument de la confirmation sociale, aussi justifié soit-il, ne suffit donc pas à légitimer le choix d'une politique communautarienne. Une telle politique contredit l'idéal libéral d'une société « transparente » à elle-même, unie par des principes de justice qui sont rationnellement accessibles pour ses membres.

[35] "the importance of securing the social preconditions of self-respect, i.e. the conditions which give a person 'the secure conviction that his conception of the good, his plan of life is worth carrying out' (Rawls, 1971, p. 440)." (*Ibid.*).

[36] Cf. G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983. Z. BAUMAN, *Liquid modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

[37] "behind the backs of the individuals involved" (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, *op.cit.*, p. 62).

[38] "We have to think we have good reasons for our confidence. We'd lose that confidence if we thought our beliefs weren't rationally grounded, but rather merely caused." (*Ibid.*).

1.5. L'argument du point de vue moral universel et anhistorique

Le dernier argument est sans doute le plus fort. Les quatre précédents reposent en définitive sur la problématique classique du déterminisme : la question posée par le contexte de nos choix consiste à savoir dans quelle mesure le premier détermine les seconds et il semble que ni les libéraux ni les communautariens ne défendent l'idée d'une détermination complète. La ligne de partage se situe sans doute ailleurs, peut-être plus dans la problématique du relativisme que dans celle du déterminisme, comme l'indique le dernier argument discuté par Kymlicka. Sa version la plus célèbre a été donnée par Richard Rorty[39]. Ce dernier s'inscrit dans la critique de la *Moralität* kantienne, développée par Hegel dans *Les principes de la philosophie du droit* : les principes moraux qui s'imposent aux membres d'une société ne peuvent pas être compris indépendamment de l'histoire et des traditions qui leur ont donné naissance. Rorty pense comme Sandel qu'on ne peut pas :

> se représenter le sujet moral, l'incarnation de la rationalité, comme un des sociétaires originels imaginés par Rawls, comme une personne qui pourrait distinguer sa subjectivité de ses talents, de ses intérêts et de ses opinions sur la vie bonne, mais comme un réseau de croyances, de besoins et d'émotions sans rien derrière lui, sans substrat en dessous des attributs[40].

Pour Rorty, la perspective théorique libérale efface la dimension historique et culturelle qui est inhérente à tout raisonnement moral. Elle fait croire que les sujets sont responsables devant la loi morale en tant que telle, alors qu'ils ne se sentent obligés que par leurs propres traditions. Les libéraux prétendent ainsi justifier certaines institutions et pratiques sociales à partir d'un « métarécit philosophique » comme la position originelle de Rawls, là où il faudrait se référer aux « récits historiques » d'une communauté donnée pour rendre compte de leur légitimité.

Kymlicka réfute cet argument en trois étapes. D'abord, il conteste que la *signification* de nos jugements moraux exprime une simple interprétation des pratiques de notre groupe d'appartenance. Quand nous condamnons l'esclavage, nous faisons plus que constater le fait que nous ne le pratiquons pas chez nous. Quand une femme musulmane et égyptienne s'insurge contre la discrimination sexuelle pratiquée dans son pays, elle ne décrit pas ce qui se fait dans sa culture d'appartenance, elle le dénonce. Pour rendre compte de telles critiques, il

[39] Kymlicka se réfère exclusivement à l'article de R. RORTY "Postmodernist Bourgeois Liberalism", *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre Dame Press, 1985.

[40] "think of the moral self, the embodiment of rationality, not as one of Rawls' original choosers, somebody who can distinguish her self from her talents and interests and views about the good, but as a network of beliefs, desires, and emotions with nothing behind it – no substrate behind the attributes." (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, *op.cit.*, p. 64).

ne suffit pas de dire, comme le fait Rorty, que les individus s'inspirent des pratiques observées dans d'autres communautés. Condamner la discrimination sexuelle dans son pays, cela ne revient pas seulement à affirmer que les pays X, Y ou Z ne la pratiquent pas. Dans la perspective de Rorty, ces trois affirmations sont indépendantes les unes des autres, puisqu'elles relèvent à chaque fois d'observations propres à un contexte historique particulier. Pourtant en affirmant cela, on ne se contente pas de constater le fait que X, Y ou Z ne pratiquent pas la discrimination sexuelle, mais on valorise ce fait à chaque fois *pour la même raison*.

C'est sur ce point qu'une deuxième divergence, d'ordre méthodologique, apparaît. La divergence des communautariens hégéliens et des libéraux kantiens repose moins sur la signification des jugements moraux que sur la méthode à suivre pour dégager les critères qui fondent la moralité de ces jugements. Les premiers reprochent aux seconds d'adopter une démarche abstraite, qui associe la rationalité morale à un point de vue objectif et anhistorique, alors que celle-ci devrait être découverte au sein des communautés humaines, en tenant compte de la diversité et de l'évolution de leurs expériences collectives. Pour Kymlicka, cette opposition n'a pas lieu d'être et repose sur une vision fallacieuse des philosophies idéalistes. L'abstraction de la morale kantienne notamment n'est pas une création arbitraire tirée de l'esprit de son auteur, mais procède d'une rationalisation de l'expérience humaine. Il en va de même pour la théorie rawlsienne qui s'inscrit dans la tradition philosophique idéaliste. Rawls part en effet de l'expérience, puisqu'il forge sa théorie à partir des intuitions morales les plus largement partagées dans les démocraties libérales. L'abstraction qui caractérise le point de vue de la position originelle ne vise donc pas à écarter les valeurs dont nous héritons historiquement mais à les expliciter afin d'en dégager des « jugements bien pesés » et d'aboutir ainsi à l'élaboration rationnelle des principes de justice.

C'est pourquoi, en troisième lieu, la divergence des libéraux et des communautariens porte sans doute moins sur le point de départ de l'évaluation morale que sur ses limites. Les libéraux reconnaissent avec les communautariens que nos jugements moraux s'ancrent dans un contexte historique et culturel, mais ils contestent qu'ils ne puissent le dépasser. À l'inverse, Rorty ainsi que Walzer affirment dogmatiquement que les repères communautaires et les valeurs partagées tracent les limites du raisonnement moral. Ils ne cherchent même pas à justifier cette position, comme Mac Intyre tente de le faire lorsqu'il souligne que « la meilleure raison pour laquelle nous devons refuser de croire qu'il existe une valeur transculturelle des droits est la même pour laquelle on refuse de croire qu'il existe des

sorcières, à savoir parce que toutes les tentatives menées pour prouver leur existence ont échoué[41] ». De leur côté, Rorty et Walzer n'examinent pas les théories qui cherchent à établir l'existence de normes transculturelles. Ils affirment que le jugement moral est limité par un contexte et « prétendent savoir que ces limites existent – ils en font un préalable aux discussions. Ils prétendent savoir que les raisons avancées n'auront de valeur obligatoire que dans des communautés historiques particulières, avant toute argumentation effective[42]. » En définitive, Kymlicka considère que l'argument du caractère historique et particulier des jugements moraux est faux quant à leur signification, fallacieux quant à leur point de départ et dogmatique quant à leurs limites.

En reprenant point par point les arguments de communautariens, Kymlicka s'efforce donc de remettre en cause le présupposé selon lequel le libéralisme politique négligerait les rapports entre individu et communauté. Les libéraux ne se représentent pas le sujet comme un être désincarné et détaché de tout. Pour Kymlicka, le principe d'autonomie mérite d'être défendu précisément parce que les individus s'épanouissent au sein de la vie sociale, grâce aux échanges, aux engagements et aux projets qui les relient aux autres. C'est la situation des minorités culturelles qui l'incite à rappeler cela, dans la mesure où le rejet et la non-reconnaissance de certains groupes culturels, au sein des démocraties libérales, risquent de compromettre la capacité de leurs membres à mener leur vie librement. Il s'agit donc pour lui, après avoir défendu la théorie libérale contre les assauts des communautariens, en démontrant que celle-ci peut tenir compte de la valeur de l'appartenance culturelle, de passer à l'offensive en démontrant qu'elle doit le faire.

2. Définition de l'appartenance culturelle

2.1. Les cultures comprises comme nations

Nous avons présupposé, dans ce qui précède, qu'une communauté est définie par une culture commune, sans préciser de quelle culture il s'agit. Comme nous l'avons indiqué en

[41] "The best reason we have to reject transcultural accounts of rights is the same reason we have to reject the existence of witches, i.e. that every attempt to show that they do exist has failed (Mac Intyre, 1981, p. 67)." (*Ibid.*, p. 68-69).

[42] "They claim to know such limits exist – they claim to know this in advance of the arguments. They claim to know that reasons will only be compelling to particular historical communities, before those reasons have been advanced." (*Ibid.*, p. 69).

introduction, la notion de culture est éminemment large et peut prendre des sens très différents, parmi lesquels nous avons retenus, sans prétendre à l'exhaustivité, *l'acception générique* de culture comprise comme caractéristique anthropologique fondamentale, *l'acception ethnologique* de la culture comprise comme description de la diversité des modes de vie adoptés par les groupes humains et enfin *l'acception littéraire* de la culture comprise comme formation intellectuelle et morale des individus, comme processus d'acquisition par l'individu des biens culturels produits par sa civilisation. La réflexion de Kymlicka porte principalement sur le deuxième niveau de sens et s'intéresse à la culture en tant qu'elle véhicule des identités ethniques, c'est-à-dire en tant qu'elle se confond avec l'ensemble des caractéristiques objectives telles que la langue, la religion, les événements fondateurs, les lieux symboliques etc., qui fondent aux yeux d'un groupe donné son identité collective. D'un point de vue sociologique en effet, les ethnies désignent « les groupes d'hommes qui se vivent comme les héritiers d'une communauté historique et culturelle (souvent formulée en termes d'ascendance commune) et partagent la volonté de la maintenir[43] ». Il s'agit d'une identité ascriptive, qui est vécue comme objective et héritée contrairement aux identités électives que l'individu choisit personnellement d'adopter, mais qu'il peut malgré tout désirer conserver.

Pourtant, l'adjectif « ethnique » n'est pas assez précis pour rendre compte de la définition de la culture chez Kymlicka. En effet, « le type de multiculturalisme qui retient [son] attention procède des différences nationales ou ethniques[44] ». Il faut donc comprendre en quoi la distinction de l'ethnique et du national spécifie la réflexion de Kymlicka sur l'identité culturelle. Celui-ci associe étroitement les concepts de nation et de culture : « j'utilise le terme "culture" comme synonyme de "nation" ou de "peuple"[45] » et définit la nation comme « une communauté historique, plus ou moins institutionnelle, occupant un territoire donné, ou sa terre natale et partageant une langue et une culture distinctes[46] ». Cette définition de l'identité culturelle par la référence au groupe national lui permet de distinguer deux types de minorités ethnico-culturelles : les minorités nationales et les minorités ethniques. Les minorités nationales désignent les groupes qui ont été envahis, colonisés ou annexés par d'autres groupes, tels que les Indiens, les Portoricains et les Chicanos aux États-Unis, ou encore les Aborigènes et les Français au Canada. Les minorités ethniques renvoient aux groupes issus de l'immigration. Un État peut donc être multiculturel en un double sens. « Si ces membres

[43] D. SCHNAPPER, *La communauté des citoyens*, Paris Gallimard, 1994, p. 29.
[44] W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle, op.cit.*, p. 34 (p. 18).
[45] *Ibid.*, p. 34 (p. 18). Cf aussi : « "Nation", en ce sens sociologique, est très proche de l'idée de peuple ou de culture. Ces concepts sont d'ailleurs souvent définis par renvoi les uns aux autres. » (*Ibid.*, p. 24 (p. 11)).
[46] *Ibid.*, p. 24-25 (p. 11).

appartiennent à différentes nations (un État *multinational*) ou s'ils ont émigré à partir de différentes nations (un État *polyethnique*), pour autant que ce fait constitue un aspect important de l'identité personnelle et de la vie politique[47]. » Ces précisions manifestent que la nation constitue l'élément culturel de base : les minorités ethniques se définissent négativement par rapport aux minorités nationales ; les membres des premières n'appartiennent plus à leur nation d'origine tandis que les membres des secondes continuent de former un groupe national. On peut déjà en déduire une conséquence importante. Seules les minorités nationales possèdent véritablement une culture commune, alors que les minorités ethniques font au contraire partie de la culture de la société qui les accueille. Les références des secondes à leur « culture d'origine » ne constituent que des traces résiduelles d'une culture qu'ils ne partagent plus à proprement parler.

En choisissant d'appréhender l'identité culturelle à partir de la diversité des identités nationales, Kymlicka cherche à éviter un double écueil : l'éparpillement d'une définition trop étroite de la culture et la dilution d'une définition trop large. D'un côté, il se distingue des avocats du multiculturalisme qui, comme aux États-Unis, estiment que la défense des minorités culturelles doit d'emblée englober celle de tous les groupes ayant subi une exclusion d'ordre culturel, à savoir « les personnes handicapées, les homosexuels, les femmes, la classe ouvrière, les athées et les communistes[48] ».

> Bon nombre de ces groupes présentent en effet, en un sens, une culture distincte. Leur « culture » peut être considérée comme distincte dans la mesure où ce terme renvoie aux coutumes, aux perspectives ou à l'esprit distincts d'un groupe ou d'une association, comme lorsque nous parlons d'une « culture gay » ou encore d'une « culture bureaucratique ». C'est sans doute le sens le plus étroit qu'on puisse donner au mot « culture »[49].

Kymlicka reconnaît qu'il existe « des analogies importantes » entre les revendications des minorités culturelles et celles des groupes ethniques, « parce que tous les individus qui les composent furent exclus et marginalisés du fait de leur "différence" [50] ». Il estime à ce propos que « la prise en compte des différences ethniques et nationales n'est qu'un élément d'une lutte plus globale visant à instituer une démocratie plus tolérante et plus englobante[51] ». Ce n'est donc pas le but mais les méthodes des défenseurs des minorités qu'il conteste. Le fait de qualifier de « culturelles » des inégalités de traitement aussi différentes compromet à ses yeux l'élaboration d'un concept précis de « culture ». Pour cerner les inégalités spécifiquement

[47] *Ibid.*, p. 34 (p. 18).
[48] *Ibid.*, p. 33 (p. 18).
[49] *Ibid*.
[50] *Ibid.*, p. 35 (p. 19).
[51] *Ibid*.

créées par la différence culturelle, il est donc préférable de commencer par écarter les cas de discrimination qui « transcende[nt] les frontières ethniques et nationales » et qui « frappe[nt] les cultures majoritaires et les États-nations, tout comme elle frappe les membres des minorités nationales et les groupes ethniques[52] ».

D'un autre côté, Kymlicka écarte la tendance inverse, qui consiste non plus à s'éparpiller dans la description empirique de sous-groupes et de micro-cultures mais à diluer le sens de l'identité collective dans le concept trop large de « civilisation » :

> Inversement, si l'on utilise le mot « culture » en y attachant la signification la plus large possible, on peut considérer que toutes les démocraties occidentales partagent une « culture » commune - c'est-à-dire qu'elles forment une civilisation moderne, urbaine, séculière et industrialisée, par opposition au monde féodal, agricole et théocratique de nos ancêtres[53].

Définir la culture en termes de civilisation présente l'inconvénient de gommer les processus d'identification collective qui sont à l'œuvre dans la dynamique de la modernisation sociale. Les pays européens ont effectivement connu des évolutions sociales parallèles qui se caractérisent par le passage de la vie en « communauté » à la vie en « société ». Ce processus de modernisation ou de civilisation que les sociologues se sont efforcés de théoriser de Ferdinand Tönnies[54] à Max Weber[55] en passant par Emile Durkheim[56] se traduit globalement par la disparition des valeurs et des autorités traditionnelles et par l'émergence de sociétés de plus en plus respectueuses des libertés individuelles. En ce sens, les pays européens partagent effectivement une culture libérale commune. Mais, constate Kymlicka, si l'on adopte une définition aussi large de la culture, il devient difficile de comprendre la persistance d'identités collectives dans les pays civilisés. Comment expliquer que les nations démocratiques restent jalouses de leur souveraineté nationale, alors que leurs principes politiques convergent de plus en plus ? Comment se fait-il que des revendications nationalistes continuent de s'y exprimer alors que ces régimes politiques garantissent aux membres des minorités nationales les mêmes droits qu'aux autres citoyens ? Kymlicka insiste ainsi à juste titre sur la persistance voire sur le renforcement du sentiment national à l'époque moderne :

> Après tout, une culture qui se libéralise - et qui permet donc à ses membres de remettre en question et de rejeter les modes de vie traditionnels - devient plus « mince » et plus spécifique. Autrement dit,

[52] *Ibid*.
[53] *Ibid*., p. 33-34 (p. 18).
[54] F. TÖNNIES, *Communauté et société*, (trad. J. Leif), Paris, P.U.F., 1944.
[55] M. WEBER, *Economie et société* (*Wirtschaft und Gesellschaft*) Paris, Plon, 1971.
[56] E. DURKHEIM, *La division du travail social*, Paris, PUF, 5e édition « Quadrige » 1998.

> lorsqu'une culture se libéralise, ses membres sont de moins en moins susceptibles de partager une même conception substantielle de la vie bonne, et de plus en plus susceptibles de partager des valeurs fondamentales avec des membres relevant d'autres cultures libérales[57].

Pourtant, « bien loin de supplanter l'identité nationale, la libéralisation s'est accompagnée d'un plus vif sentiment d'attachement à la nation[58] ». Il semble donc que l'homogénéisation culturelle en termes de valeurs libérales n'ait pas empêché le maintien d'une hétérogénéité culturelle en termes d'identités nationales. Kymlicka illustre ce paradoxe en s'appuyant sur le cas du Québec. Avant les années 1960, les Québécois s'opposaient à la majorité anglophone canadienne parce que la plupart d'entre eux partageaient « une conception du bien marquée par un contexte rural, catholique, conservateur et patriarcal[59] ». À partir de cette époque, les Québécois connurent une « Révolution Tranquille » (*Quiet Revolution*), au cours de laquelle la plupart d'entre eux renoncèrent en quelques années aux convictions traditionnellement liées à l'identité québécoise.

> Aujourd'hui, après une intense période de libéralisation, […] la société québécoise présente bien […] cette diversité qui caractérise toute société moderne – on y trouve des athées et des catholiques, des homosexuels et des hétérosexuels, des yuppies et des agriculteurs, des socialistes et des conservateurs, etc. Etre un Québécois aujourd'hui, cela signifie simplement être membre de la société francophone du Québec[60].

Pourtant cette perte de substance identitaire n'a en rien diminué le sentiment de former une communauté culturelle spécifique : « Bon nombre de réformateurs libéraux, au Québec, ont été d'ardents défenseurs de la cause nationaliste et le mouvement nationaliste s'est renforcé durant et après la Révolution Tranquille[61]. » Aux yeux de Kymlicka, ce paradoxe manifeste que les valeurs libérales ne sont pas incompatibles avec un fort attachement à l'identité culturelle. L'individualisation des comportements qui caractérisent les sociétés libérales n'empêche pas le maintien de différences identitaires qui restent importantes aux yeux de leurs membres. L'identité nationale apparaît ainsi comme un moyen terme entre le concept trop localisé de la culture-mode de vie et le concept trop large de la culture-civilisation, moyen terme approprié à la démonstration de la valeur que les libéraux accordent à l'appartenance culturelle.

[57] *Ibid.*, p. 130 (p. 87).
[58] *Ibid.*, p. 131 (p. 88).
[59] *Ibid.*, p. 130 (p. 87).
[60] *Ibid.*
[61] *Ibid.*, p. 131 (p. 88).

2.2. Nation civique ou nation ethnique ?

Il s'agit à présent de préciser la nature du lien culturel que crée la nation dans l'esprit de Kymlicka. Sur quoi repose le fait que les membres d'une société libérale continuent de se sentir liés par une identité collective qui ne dépend pas de leurs intérêts strictement individuels mais qui compte malgré tout à leurs yeux? Pour répondre à cette question, Kymlicka sort de l'opposition classique entre nation civique et nation ethnique. La première, traditionnellement associée à la conception française de nation défendue par Ernest Renan dans son discours *Qu'est-ce qu'une nation ?*, renverrait à l'adhésion volontaire à une communauté historique. À l'opposé, la conception allemande de la nation, thématisée par Fichte dans ses *Discours à la nation allemande* serait fondée sur une ascendance commune ou sur la possession d'une même culture, c'est-à-dire d'une même langue et de mêmes traditions. La définition de Kymlicka se situe d'une certaine façon du côté de la nation ethnique. Il dit lui-même que sa conception de la nation est « *sociologique*[62] » et non politique, comme l'indique le fait qu'il définisse le Canada ou les États-Unis comme des États *multinationaux* : ces États souverains, politiquement unifiés, sont néanmoins constitués par différents groupes nationaux. De ce point de vue, le sentiment de former un groupe national ne dépend ni d'un choix individuel ni de l'adhésion à certains principes politiques. Kymlicka s'intéresse à la dimension ethnique du fait national dans la mesure où il constate la disjonction entre le registre normatif et le registre identitaire. On peut multiplier en effet les exemples comme celui du Québec et du Canada qui montrent que l'accord sur les principes démocratiques ne crée pas en tant que tel une identification culturelle commune. De ce point de vue, Kymlicka dénonce le caractère parfois simpliste qu'a pris l'opposition de la nation civique et de la nation ethnique. La première, même si elle oppose la volonté des citoyens à l'identité culturelle, n'est pas dépourvue d'ethnicité. Renan ne dit pas seulement qu'il suffit d'adhérer aux valeurs de la France pour se sentir français. Il dit aussi que ces valeurs françaises sont les références culturelles héritées d'une histoire commune. Ainsi, pour Kymlicka, « ce qui distingue les nations "civiques" des nations "ethnique", ce n'est pas tant l'absence d'élément culturel inhérent à l'identité nationale que la possibilité offerte à chacun de s'intégrer à la culture commune, indépendamment de sa race et de la couleur de sa peau[63] ». En effet, alors qu'un étranger ne pourra jamais satisfaire aux critères ethniques d'intégration, puisqu'il ne descend pas d'un national, il pourra en revanche apprendre l'histoire de son pays d'accueil et

[62] *Ibid.*, p. 24 (p. 11).
[63] *Ibid.*, p. 42 (p. 24).

partager ainsi les références culturelles qui donnent sens à l'appartenance nationale pour ses concitoyens.

Toutefois, si Kymlicka insiste sur la dimension ethnique et non politique du lien national, il exclut le critère biologique de sa définition de l'ethnicité. « Il est important de souligner que, dans l'usage que je fais de ces termes, les groupes nationaux ne se définissent pas par la race ou par la descendance[64]. » L'identité commune provient du fait que chaque groupe national possède une « culture sociétale » (*societal culture*), c'est-à-dire :

> une culture qui offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publique et privée[65].

Kymlicka forge ainsi le concept de culture sociétale pour insister sur la dimension pratique des phénomènes culturels :

> Je dis de ces cultures qu'elles sont « sociétales » pour souligner le fait qu'elles ne renvoient pas simplement à une mémoire ou à des valeurs partagées, mais comprennent en outre des institutions et des pratiques communes. Ronald Dworkin a écrit que les membres d'une culture possèdent « un lexique commun de traditions et de conventions » (Dworkin, 1985 : 231), mais cela ne nous donne que l'image d'une culture abstraite et éthérée. Dans le cas des cultures sociétales, ce lexique commun correspond au lexique quotidien de la vie sociale, incarné dans les pratiques propres à tous les champs de l'activité humaine. Dans le monde moderne, qu'une culture soit incarnée dans la vie sociale signifie qu'elle doit être institutionnellement incarnée – dans les écoles, les médias, l'économie, le gouvernement, etc.[66].

Dans cette définition, Kymlicka écarte l'approche qui consiste à réduire l'identité culturelle au partage des représentations cognitives que sont les *souvenirs* et les *valeurs* partagées par les membres d'une communauté historique. Il est étonnant de voir que Kymlicka met ces deux notions sur un même niveau, dans la mesure où l'on hérite de ses souvenirs alors que l'on peut choisir ses valeurs. Pour Kymlicka, l'enjeu n'est pas de savoir si l'on adhère volontairement ou non aux représentations collectives, mais de réduire l'identité nationale à cette dimension psychologique sans tenir compte de ses fondements institutionnels. Comment savoir en effet ce qui se passe dans l'esprit de tous les membres du groupe national ? Comment vérifier qu'ils se réfèrent à des souvenirs identiques ? Comment être sûr qu'ils adhèrent aux mêmes valeurs ? L'approche psychologique de l'attachement culturel souffre en définitive des mêmes ambiguïtés que la définition civique de la nation. Parler comme le fait Renan pour illustrer la nature de l'appartenance nationale d'un « plébiscite de tous les jours », c'est insister simultanément sur le caractère volontaire et inconscient de l'adhésion au groupe. Cette expression ne signifie pas, à l'évidence, que les membres d'une nation votent

[64] *Ibid.*, p. 40 (p. 22).
[65] *Ibid.*, p. 115 (p. 76).
[66] *Ibid*.

quotidiennement, mais elle incite néanmoins à se représenter le groupe comme le résultat de l'adhésion volontaire de ses membres, même s'ils adhérent à des représentations qu'ils n'ont pas forgées, telles que les souvenirs hérités de leur histoire nationale.

Kymlicka préfère pour sa part adopter une perspective institutionnelle sur les phénomènes culturels. Pour lui, un groupe national est défini par l'ensemble des pratiques institutionnalisées qui donnent forme et sens aux pratiques quotidiennes de ses membres. La langue commune constitue l'exemple paradigmatique de son approche. C'est une institution socialement prescrite et régulée qui s'étend à toutes les dimensions de leur vie, puisque la langue est utilisée aussi bien dans la sphère publique que privée. C'est elle qui rend le sens possible, elle qui permet à chaque individu de comprendre son environnement, de s'y situer et d'y agir. Ainsi définie, l'identité commune ne repose pas tant sur l'adhésion à certaines représentations que sur des manières d'être et d'agir communes. Kymlicka insiste sur le fait que certaines manières d'être et d'agir n'ont de force unifiante qu'une fois institutionnalisées. En outre, comme les sociétés modernes qui ne sont plus des communautés à échelle humaine fondées sur les rapports d'interconnaissances, les institutions s'établissent rarement par la seule voie des mœurs, mais supposent un recours à la loi. Voilà pourquoi, constate Kymlicka, seules les nations qui disposent d'un certain contrôle politique sur la forme que doivent prendre leurs relations sociales en leur sein sont susceptibles de se maintenir durablement.

En résumé, Kymlicka définit l'identité culturelle en adoptant une voie moyenne entre une approche trop localisée et une approche trop large des phénomènes culturels et en s'attachant aux identités collectives *nationales*. Son raisonnement part ainsi d'une reformulation de la conception ethnique de la nation, dont il retient l'approche objective tout en substituant la force des rapports institutionnels à celle des liens du sang et, comme la suite du raisonnement le montrera, à celle des traditions.

3. L'appartenance culturelle, une condition nécessaire au respect de soi

3.1. Les cultures sociétales sont des contextes de choix

C'est en se référant à la définition explicitée ci-dessus que Kymlicka prétend défendre la valeur de l'appartenance culturelle d'un point de vue libéral. Pour y parvenir, il s'appuie sur l'analyse rawlsienne du respect de soi. Chez Rawls, cette notion désigne le sentiment de

confiance que ressent une personne quand son projet de vie lui semble digne d'être adopté et qui peut être détruit si cette personne est soumise à des pressions politiques ou sociales qui l'amènent à déprécier ses choix. On imagine aisément en effet qu'une femme qui décide de se consacrer à sa carrière professionnelle dans une société sexiste qui valorise le rôle de femme au foyer ne rencontrera pas seulement des difficultés matérielles mais devra aussi supporter la pression morale que les avis des autres feront nécessairement peser sur elle. Le manque de respect provient ici du fait que certains projets de vie sont refusés à certaines personnes à cause de leur différence. Il peut aussi provenir de la dévalorisation des projets eux-mêmes : un Inuit qui choisit de vivre de façon traditionnelle et qui continue de pratiquer la chasse et la pêche à la façon de ses ancêtres, aura du mal à assumer son choix de vie si la société canadienne critique l'archaïsme de ses méthodes et fait pression pour que le territoire inuit soit aménagé selon les critères d'une agriculture moderne et productiviste.

Kymlicka rappelle que « pour Rawls, le respect de soi n'est pas tant une des choses que l'on s'efforce rationnellement d'obtenir dans son projet de vie qu'une condition nécessaire à ce projet[67]. » En effet, si nos projets ne nous paraissaient pas dignes d'intérêts, comment nous y intéresserions-nous ? S'ils ne nous semblaient pas aptes à nous satisfaire, pourquoi chercherions-nous à les mettre en œuvre? Le respect de soi constitue ainsi un *bien premier* au sens rawlsien. Il ne renvoie pas à une certaine conception de la vie bonne, mais à « tout ce qu'on suppose qu'un être rationnel désirera quels que soient ses autres désirs[68] ». C'est à ce niveau que, d'après Kymlicka, le lien intime entre la liberté et le respect de soi se noue chez Rawls. « Pour nous assurer que nous nous respectons nous-mêmes, nous avons besoin d'examiner librement nos convictions, afin de confirmer leur valeur[69]. » La liberté est elle-même un bien premier et le plus important de tous, parce qu'elle garantit à l'individu qu'il agit pour de bonnes raisons, non parce que d'autres en ont décidé pour lui mais parce qu'il en a lui-même jugé ainsi.

Pour défendre sa thèse, Kymlicka prolonge le raisonnement de Rawls en ce point.

> Nous devons examiner de plus près les jugements de valeur dont on dit qu'ils donnent sens et motivation à nos vies. D'où viennent-ils ? Les libéraux affirment que nous devons être libres d'accepter ou de rejeter les choix qui se présentent à nous, de sorte qu'en définitive, les valeurs auxquelles nous continuons de croire sont celles auxquelles nous avons décidé d'adhérer. Mais la gamme des choix ne peut être choisie. Lorsque nous décidons comment mener nos vies, nous ne partons pas de rien. Nous examinons plutôt

[67] "Self-respect, as Rawls says, isn't so much a part of any rational plan of life, but rather a precondition of it." (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, *op.cit.*, p. 164).
[68] J. RAWLS, *Théorie de la justice* (trad. C. Audard), Éditions du Seuil, « Essais », 1997, p. 122.
[69] "To ensure that we have this self-respect, we need to examine our beliefs, to confirm their worth" (*Ibid.*, p. 164).

> « les idéaux et les formes de vie bien précis qui ont été forgés et expérimentés par un nombre incalculable d'individus, parfois sur plusieurs générations » (Rawls, 1971 p.563-4) [70].

Bien que les libéraux insistent sur l'importance de la liberté individuelle, ils ne nient pas son caractère situé. Ils n'attendent pas de l'individu qu'il soit capable de créer *de novo* les conditions de son action et reconnaissent que chacun agit en fonction des modèles et contre-modèles qu'il observe autour de lui. Or, c'est à ce niveau que l'élément culturel se greffe sur l'autonomie individuelle :

> Il y a, dans les différents modes de vie, plus qu'une simple variation de composition des comportements. Les comportements n'ont de sens à nos yeux qu'à partir du moment où notre culture les identifie comme étant dotés de sens, parce qu'ils s'insèrent dans des schémas pratiques qui sont culturellement admis comme des façons de mener sa vie[71].

Les actions individuelles ne relèvent pas en effet d'un schéma strictement mécanique : loin d'être les forces motrices mises au service de projets formés dans les limites d'une conscience solipsiste, elles s'insèrent au sein de configurations, de « modes de vie » qui dépendent d'un processus d'interprétation culturelle. Kymlicka articule donc la culture et l'autonomie en définissant la première comme un « contexte de choix[72] ». Dans la mesure où la culture d'une société est définie comme une puissance créatrice de significations, capable de structurer l'expérience humaine, elle conditionne en effet l'exercice de la liberté de ses membres. C'est en ce sens que Kymlicka reprend la métaphore de Dworkin citée plus haut qui présente la culture sociétale comme un « lexique commun de traditions et de conventions » (*a shared vocabulary of traditions and conventions*) :

> Saisir le sens d'une pratique sociale requiert, par conséquent, la compréhension de ce « lexique commun » - cela exige en d'autres termes que nous comprenions la langue et l'histoire qui constituent ce lexique. Le sens qu'une action peut avoir ou non, pour nous, dépend de la façon dont notre langue nous donne accès à la raison d'être de cette activité. Et la façon dont notre langue nous présente ces activités est déterminée par notre histoire, nos « traditions et nos conventions ». Pour être en mesure de juger intelligemment de la manière de conduire notre vie, il faut que nous comprenions ces récits culturels (*cultural narratives*). En ce sens, notre culture ne se contente pas de nous fournir une gamme de choix, « elle fournit également le filtre au travers duquel nous identifions la valeur des expériences rencontrées » (Dworkin, 1985 : 228)[73].

---

[70] "We need to look more closely at these beliefs about value which are said to give meaning and purpose to our lives. Where do they come from? Liberals say that we should be free to accept or reject particular options presented to us, so that, ultimately, the beliefs we continue to hold are the ones that we've chosen to accept. But the range of options can't be chosen. In deciding how to lead our lives, we do not start *de novo*, but rather we examine 'definite ideals and forms of life that have been developed and tested by innumerable individuals, some for generations' (Rawls, 1971 pp. 563-4)." (*Ibid.*).

[71] "Different ways of life are not simply different patterns of physical movements. The physical movements only have meaning to us because they are identified as having significance by our culture, because they fit into some pattern of activities which is culturally recognized as a way of leading one's life." (*Ibid.*, p. 165).

[72] *Ibid.*, p. 166.

[73] W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle*, *op. cit.*, p. 124 (p. 83).

Ce sont donc les processus linguistiques et historiques qui amènent les membres d'une culture nationale à identifier les modèles d'actions possibles et à intérioriser un certain contexte de choix. La liberté est culturellement conditionnée, l'agent ayant besoin du filtre d'une langue et d'une histoire communes pour donner du sens à ses actions. La sociologie du langage enseigne en effet que toute langue fonctionne comme un système de marqueurs et de buts sociaux[74]. En outre, on peut constater que, au sein de certaines minorités nationales, comme les Indiens au Canada, la fragilisation de l'héritage culturel prive les enfants et les adolescents des modèles traditionnels grâce auxquels ils auraient pu construire leur personnalité, ce qui se traduit psychologiquement par des tendances dépressives et par des comportements de fuite[75]. La valeur de l'appartenance culturelle réside donc dans la capacité de cette dernière à créer du sens pour ses membres et à leur donner la motivation de vivre selon leurs choix.

3.2. La notion de structure culturelle

Néanmoins, la métaphore du lexique commun oblige à préciser un point. Elle confirme le fait que la langue constitue aux yeux de Kymlicka le paradigme du lien que les faits culturels établissent entre les individus. La langue est une institution qui ne dépend pas de la volonté des individus, puisqu'on ne choisit pas sa langue maternelle et qu'on ne peut en modifier les règles à son gré. La langue pourtant, loin de faire obstacle à la créativité et à la spontanéité des personnes, les rend possibles. Le terme de « lexique » exprime bien sûr ce double aspect : la signification des mots, conventionnellement fixée, n'empêche pas leur composition dans des phrases dont le contenu n'est pas déterminé à l'avance. Or il peut sembler étonnant de comparer les traditions et les conventions dont nous héritons à un ensemble d'éléments signifiants dont nous pourrions disposer librement. Les significations qu'elles véhiculent ne sont pas nécessairement aussi compatibles avec la liberté individuelle que Kymlicka semble le supposer. L'autorité des traditions ne repose-t-elle pas, comme l'a montré Max Weber dans *Economie et société*, sur des prescriptions qui déterminent immédiatement l'obéissance des individus, excluant toute réflexion et toute justification rationnelle ? N'impose-t-elle pas d'autre part des hiérarchies rigides qui enferment les individus dans des rôles prédéfinis bien plus qu'elle ne leur présente une gamme de choix de vie ?

[74] W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, *op.cit.*, p. 176 ; Kymlicka se réfère au texte de J. Fishman,*The sociology of language*, Newsbury House, Rowley, Mass,1972.
[75] *Ibid.*, p. 166.

Kymlicka résout cette difficulté en précisant le rôle joué par les traditions dans la définition de la culture commune. À ses yeux, définir une identité culturelle en se référant à l'ensemble des traditions admises et généralement respectées au sein d'un groupe relève d'une intuition juste mais d'une observation superficielle. Les traditions constituent à ses yeux les manifestations empiriques d'un processus plus profond. Elles forment le *caractère* d'une culture, mais celui-ci dépend essentiellement d'une *structure* culturelle. Or, si ce caractère est par définition statique, puisqu'il repose sur un état de fait observable à un moment donné, la structure culturelle est, quant à elle, dynamique et permet de penser les changements de l'identité collective :

> Dans le lexique commun, la culture renvoie au caractère d'une communauté historique. Dans cette perspective, on considère que le changement au sein d'une communauté des normes, des valeurs et de leurs institutions correspondantes (c'est-à-dire l'appartenance à des églises, à des partis politiques, etc.) aboutit à la disparition d'une culture. Cependant, j'utilise la culture dans un sens très différent, pour désigner la communauté culturelle, la structure culturelle elle-même. Dans cette perspective, la communauté culturelle continue d'exister même quand ses membres modifient librement le caractère de leur culture, quand ils en viennent à ne plus trouver dignes d'intérêt les modes de vie traditionnels[76].

En dissociant ainsi le caractère et la structure d'une culture donnée, Kymlicka espère nuancer la définition de Dworkin. En effet, si l'on définit un contexte de choix en se référant uniquement au type d'organisation sociale qu'une culture prescrit à un moment donné, à travers un ensemble de *normes* et de *valeurs institutionnalisées*, on risque de verser dans le traditionalisme. Dworkin conclut en effet de sa définition que les membres d'une société ont le devoir de protéger leur culture sociétale « de tout délitement ou dépérissement[77] ». Cette approche statique de l'identité culturelle gomme le fait que « les cultures ne possèdent pas de centre fixe, ni de limites nettement définies[78] » et empêche de penser leur évolution. D'une certaine façon, définir l'identité culturelle à partir de l'ensemble des traditions partagées risque de compromettre l'existence même d'une identité collective. Qu'est-ce qui explique en effet qu'un groupe culturel reste le même par delà les changements ? Si l'on répond comme Dworkin que c'est grâce au lexique de traditions et de conventions, il semble qu'on doive en conclure que l'identité collective disparaît dès que le groupe abandonne l'une de ses traditions. Or l'expérience prouve que les sociétés humaines et les traditions qui les caractérisent ne cessent d'évoluer, phénomène qui s'est accéléré à l'époque moderne. Voilà pourquoi il faut trouver une définition de l'identité collective qui soit compatible avec le phénomène de l'évolution sociale.

---

[76] *Ibid.*, p. 166-167.
[77] "structural debasement and decay" (R. DWORKIN, *A matter of principles*, Harvard University Press, 1985).
[78] W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle*, *op.cit.*, p. 124 (p. 83).

Le concept de « culture sociétale » n'est donc pas un concept conservateur dans l'esprit de Kymlicka : il ne vise pas à décrire le type de comportements permettant de définir une fois pour toutes les contours d'une communauté culturelle et d'en identifier les membres légitimes. L'identité culturelle ne repose pas sur des pratiques précises ou sur des institutions particulières, mais sur le fait même pour des individus d'être structurellement reliés par un ensemble de pratiques et d'institutions qu'ils peuvent faire évoluer. C'est l'existence d'une structure culturelle, condition de possibilité du caractère culturel, qui explique à ses yeux que la libéralisation des sociétés modernes n'a pas empêché le maintien de forts liens identitaires.

Si l'on applique la distinction ainsi opérée par Kymlicka à l'exemple de la minorité québécoise, il semble que ce ne soit pas la langue française en tant que telle qui caractérise l'identité québécoise mais le fait que ce groupe national parle une langue qui lui est propre, quand bien même le français parlé au Québec se transformerait au point de ne plus rien à voir avec le français tel qu'on le parle en France. Kymlicka défend donc la loi 101 votée par le Parti Québécois à l'Assemblée Nationale en août 1977 pour autant qu'elle donne à la minorité québécoise les moyens de contrôler les aspects culturels de sa vie collective. Cette loi fut adoptée pour préserver l'usage de la langue française qui semblait menacée par la chute de la natalité des familles québécoises et par l'évolution économique, l'anglais devenant la langue de référence dans les affaires. Cette loi qui est encore en vigueur oblige les résidents québécois à scolariser leurs enfants dans des écoles francophones, sauf si l'un des parents a suivi une scolarité dans une école anglophone. Elle impose aussi, dans la province du Québec, l'usage du français sur les affiches commerciales et dans l'ensemble des services publics. Il est intéressant de constater que cette loi ne contribue pas à préserver le français dans sa pureté d'origine – entreprise vaine pour toute langue vivante quelle qu'elle soit - mais plutôt à défendre l'existence d'une langue alternative, qui imite parfois mécaniquement la langue majoritaire[79] mais qui offre aussi aux Québécois la possibilité de proposer une autre interprétation linguistique de l'identité canadienne. Cet exemple montre bien que ce qui compte dans l'attachement à l'identité culturelle, c'est autant la possibilité de s'exprimer dans une culture différente que le caractère particulier que prend à un moment donné cette différence culturelle.

Cette définition non conservatrice de la structure culturelle permet de comprendre en quoi Kymlicka reprend la conception ethnique de la nation tout en la modifiant. Le concept de

[79] Par exemple quand "Top discount store" est remplacé par « magasin d'escompte sommet », "comics books " par « livres de comiques » et "just noodles" par « juste nouilles ».

nation ethnique a été forgé dans le cadre de la pensée romantique allemande, en vue de contester l'universalisme abstrait des Lumières qui avait inspiré les révolutionnaires français et de s'opposer à la volonté de la nation française de s'ériger en unique représentante de l'idéal démocratique. Afin de rappeler qu'il n'y a pas une nation universelle, mais des nations particulières, chacune dotée d'une histoire propre et d'une culture authentique, ce concept insiste sur la dimension objective de l'identité collective. Cette identité, liée à un passé commun, renvoie soit à une hérédité commune, soit à des coutumes. Dans l'esprit des défenseurs de la *nation ethnique,* la langue constitue la coutume qui fonde l'identité d'un peuple de façon la plus évidente. Le lien linguistique apparaît en ce sens comme le prolongement du lien héréditaire, dans la mesure où il prétend lui aussi définir l'identité collective sur des critères objectifs qui ne dépendent pas de la volonté des individus. On retrouve par exemple cette logique essentialiste dans l'entreprise d'annexion des Sudètes menée par Hitler en 1939 : la présence de minorités germanophones dans cette région septentrionale de la Tchécoslovaquie justifiait à ses yeux l'appartenance des membres de ces minorités à ce qu'il considérait comme la race allemande. Kymlicka prétend pour sa part proposer une définition de l'identité nationale qui échappe à ces dérives essentialisantes en dissociant clairement l'objectivité du lien culturel du biologisme et du traditionalisme. Ce ne sont pas les traditions en tant que telles qui fondent l'identité commune mais le fait que les membres d'un groupe culturel disposent d'un contrôle sur l'évolution de leurs institutions culturelles. Ainsi, la Révolution Tranquille qui a rapproché le mode de vie québécois du mode de vie canadien n'implique nullement la disparition de la nation québécoise. En revanche, celle-ci risque d'être mise en péril si le Parlement canadien décide de supprimer la marge de manœuvre dont il dispose pour gérer son organisation collective, par exemple en déclarant la loi 101 anticonstitutionnelle.

3.3. La fonction psychologique de l'appartenance culturelle (cultural membership)

Kymlicka ne peut pas se contenter de fonder la valeur de l'appartenance culturelle sur l'argument du contexte de choix. Il ne suffit pas de dire que la culture crée du sens et suscite de la motivation pour défendre la différence culturelle. En effet, « il se peut que les gens aient besoin d'une structure culturelle pour donner sens à leur vie, mais il ne s'ensuit pas que nous

devions nous préoccuper de leur propre culture[80]. » L'argument du contexte de choix met en avant le rôle de *la* culture dans l'exercice de la liberté individuelle, mais il ne dit rien du rôle joué par *les* cultures. Le fait qu'il existe une pluralité de contextes culturels et que l'on appartienne à l'origine à telle culture plutôt qu'à telle autre semble être indépendant du fait que toute culture crée du sens et suscite la motivation. Dès lors, en quoi est-ce que changer de culture ou se voir imposer une culture étrangère empêcherait-il d'avoir accès à un contexte de choix ? Kymlicka reconnaît que l'argument du contexte de choix peut être utilisé pour défendre une politique assimilationniste autant que les droits des minorités culturelles. Si l'on reconnaît que l'appartenance culturelle est un bien premier, on peut en conclure en effet qu'il faut tout faire pour faciliter l'assimilation des minorités à la culture majoritaire, afin de ne pas priver les membres de la minorité des possibilités de choix dont bénéficient les membres de la majorité.

Or Kymlicka refuse de suivre cette voie dans la mesure où l'identité culturelle n'est pas quelque chose dont on dispose à sa guise ni que l'on peut abandonner aisément. Pour justifier ce jugement, il s'appuie sur la spécificité du raisonnement en philosophie morale et politique. Raisonner sur les droits de l'individu suppose qu'on ne vise pas « les limites de ce qu'il est possible de faire pour un être humain mais simplement les attentes raisonnables[81] ». Les phénomènes migratoires et les processus d'assimilation culturelle indiquent manifestement qu'un individu peut quitter son contexte de choix culturel et s'adapter à un autre. Il n'empêche que, contrairement à ce que semblent penser les adeptes du cosmopolitisme, il est difficile et douloureux de changer de culture. On peut y voir une forme de sacrifice psychologique et moral, comparable sur le plan matériel, au fait de « faire vœu de pauvreté pour entrer dans les ordres [82] ». Or, un tel sacrifice ne saurait être légitimement imposé aux individus. Le fait que l'on puisse survivre avec des ressources très réduites ne signifie pas que l'on doive fonder les droits économiques et sociaux de l'individu sur cette possibilité extrême. De même, une société juste ne peut pas exiger de ses membres qu'ils abandonnent leur contexte de choix culturel du fait qu'ils ont la possibilité de s'adapter à un autre ; elle ne peut pas ne pas tenir compte du coût que suppose un tel abandon.

Notre culture d'origine n'est pas un contexte de choix équivalent aux autres. Nous y sommes plus particulièrement attachés parce qu'il constitue notre premier foyer

[80] "People may require a cultural structure to make sense of their lives, but it doesn't follow that we ought to be concerned about their own culture." (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture, op.cit.*, p. 173).
[81] W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle, op.cit.*, p. 128 (p. 86).
[82] *Ibid.*, p. 127 (p. 86).

d'identification. Kymlicka se réfère ici aux analyses d'Avishaï Margalit et de Joseph Raz. Ces auteurs insistent sur le rôle joué par l'identité nationale dans la construction de l'identité personnelle et sur sa fonction de stabilisation psychologique.

> L'identification est plus assurée, moins susceptible d'être menacée, si elle ne dépend pas de notre réussite personnelle. Bien que la réussite joue un rôle dans le sentiment que les individus ont de leur propre identité, il semblerait qu'au niveau le plus fondamental, le sentiment de notre propre identité s'appuie sur des critères d'appartenance plutôt que sur des critères de réussite. Assurer notre identification à ce niveau est particulièrement important pour notre bien-être[83].

Un individu peut faire l'effort de s'adapter à une autre culture que la sienne mais l'identité qu'il acquière alors relèvera de ce qu'il accomplit. Elle ne lui permettra donc plus de profiter du sentiment de sécurité que procure l'identité du groupe auquel on appartient de façon immédiate, involontaire. Cette analyse suggère en outre que les membres des groupes culturels méprisés seront eux aussi privés de l'assurance et de la confiance en soi que procure l'appartenance à sa culture d'origine.

Kymlicka conclut de cette analyse et de celles qui vont dans le même sens[84] que la force et l'importance du lien qui attache tout individu à sa culture d'origine relèvent d'un fait anthropologique fondamental que l'on doit accepter en attendant que les diverses sciences parviennent à en rendre compte[85]. Il souligne que Rawls lui-même admet l'importance de ce lien dans ses analyses sur le droit d'émigrer.

> Normalement, le fait de quitter son pays est une démarche grave ; cela implique de quitter la société et la culture dans lesquelles nous avons été élevés, la société et la culture dont nous utilisons le langage dans nos paroles et nos pensées pour nous exprimer et nous comprendre nous-mêmes, nos objectifs, nos buts et nos valeurs ; la société et la culture dont l'histoire, les coutumes et les conventions nous sont nécessaires pour trouver notre place dans le monde social. Dans une large mesure, nous défendons notre société et notre culture et nous en avons une connaissance intime et inexprimable, même si nous mettons en question et même en rejetons de nombreux aspects.
>
> L'autorité gouvernementale ne peut donc pas être librement acceptée en ce sens que les liens de la société et de la culture, de l'histoire et de l'origine sociale, commencent très tôt à façonner notre vie ; ils sont normalement si forts que le droit à l'émigration (correctement formulé) ne suffit pas à faire de l'acceptation de l'autorité gouvernementale un acte libre, politiquement parlant, comme la liberté de conscience suffit à faire de l'acceptation de l'autorité ecclésiastique un acte libre, politiquement parlant[86].

Dans ce passage, Rawls reconnaît l'existence de liens culturels, au sein d'une communauté nationale, qui débordent les liens politiques. La culture commence à donner forme à notre perception des choses si tôt qu'elle devient partie intégrante de nous-mêmes, qu'elle nous

---

[83] A. MARGALIT & J.RAZ, "National Self-Determination", *Journal of philosophy*, 87/9, p. 439-61.

[84] Il se réfère aussi aux travaux de Y. Tamir, de J. Nickel et de B. Anderson. Cf. W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle, op.cit.*, p. 133 (p. 90).

[85] « Une explication complète devrait faire appel à la psychologie, à la sociologie, à la linguistique, à la philosophie de l'esprit et même à la neurologie. » (*Ibid.*).

[86] J. RAWLS, *Libéralisme politique*, Paris, P.U.F. « Philosophie morale » 1995 (trad. C. Audard), p. 270.

permet de nous comprendre nous-mêmes. En ce sens, le culturel diffère qualitativement du religieux ; il ne traduit pas la liberté de choix mais la conditionne. Nous ne sommes pas libres de quitter notre pays comme nous sommes libres de changer de croyance et de nous soumettre ainsi à une nouvelle autorité religieuse. Il est donc fallacieux de prétendre que les individus acceptent librement le pouvoir politique de leur pays, du seul fait qu'ils émigreraient s'ils ne l'acceptaient pas. Les liens culturels sont « normalement trop forts pour que l'on y renonce » et Rawls estime qu' « il ne faut pas déplorer un tel état de fait[87] ». Il en résulte qu'à ses yeux toute théorie de la justice doit présupposer « que les individus naissent dans une société et une culture et que l'on peut attendre d'eux qu'ils mènent pleinement leur vie dans cette même société et dans cette même culture[88] ».

Conclusion

En insistant sur l'importance accordée par Rawls aux liens culturels, Kymlicka inscrit donc sa démarche au cœur du libéralisme politique. Il conteste les critiques communautariennes en montrant comment cette philosophie politique parvient à à intégrer, dans son argumentation en faveur des droits individuels, la valeur de l'appartenance culturelle. La liberté n'a pas de de sens en dehors du contexte culturel qui permet aux individus d'entretenir un rapport positif avec eux-mêmes, en tant qu'êtres dotés d'une identité digne de respect, et qui leur offre une gamme de choix signifiants. Il n'en demeure pas moins, s'étonne Kymlicka, que les libéraux contemporains sont généralement hostiles aux droits culturels et qu'ils ne semblent pas admettre leur compatibilité avec les principes du libéralisme politique. Après avoir développé son argumentation sur la valeur de l'appartenance culturelle, il se doit donc expliquer d'où vient leur erreur d'appréciation et comment la corriger afin d'ajouter à la citoyenneté libérale la dimension culturelle qui lui fait défaut.

[87] W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle, op.cit.*, p. 130 (p. 87).
[88] *Ibid.*, p. 138 (p. 93).

CHAPITRE 2 : ESPACE PUBLIC ET EGALITE CULTURELLE

1. L'illusion de la *color-blind constitution*

1.1. Le renversement des libéraux à propos de l'appartenance culturelle

Kymlicka s'étonne d'autant plus du silence des libéraux sur la valeur de l'appartenance culturelle qu'il existait, jusqu'à la Deuxième Guerre Mondiale, une tradition de pensée libérale qui la défendait explicitement. Pour des auteurs comme J.S. Mill, J. Dewey, T.H. Green et L.T. Hobhouse, le plaidoyer en faveur de la communauté culturelle était non seulement parfaitement compatible avec celle des droits individuels, mais plus encore indispensable à leur réalisation. Tous ces auteurs insistent sur le fait que l'unité sociale repose sur l'existence d'un bien commun qui se traduit chez les individus par le sentiment d'être liés les uns aux autres par autre chose que leurs intérêts et projets personnels. Ce bien commun correspond à la définition ethnique de l'identité, c'est-à-dire à l'identité fondée sur la conscience de partager un héritage culturel fait de traditions et de façons de penser spécifiques. Dewey dit ainsi que les jeunes doivent « être élevés dans le respect des traditions, du point de vue et des intérêts propres à leur communauté[89] ». Green affirme que l'unité sociale dérive en partie « des souvenirs, des traditions, des coutumes communs et des façons de sentir et de penser qu'une langue et plus encore une littérature communes incarnent[90] ». Hobhouse identifie plus explicitement ce sentiment communautaire au sentiment national. Il définit celui-ci en se référant lui aussi aux traditions, coutumes et croyances religieuses communes et affirme que le respect de la personne engage aussi celui de son identité nationale. « La fierté et le respect de soi lui [le sentiment national] sont étroitement liés ; détruire une nation revient, dans une certaine mesure, à blesser la fierté et à dégrader l'humanité de ceux qui en font partie[91]. » Le fait que Mill s'inscrive lui aussi dans la tradition de pensée qui insiste sur l'importance du « sentiment de nationalité » nourri par « la possession d'une histoire nationale et sur l'ensemble des souvenirs communs qui en

[89] "be brought up within the traditions, outlook and interests which characterizes a community" (J DEWEY, *The Public and its Problems*, George Allen and Unwin, London, 1928, 153-154).
[90] "from common memories, traditions and customs, and from the common ways of feeling and thinking which a common language and still more common literature embodies" (T.H.GREEN *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Longman's, Green and co, London, 1941, p. 130-131).
[91] "Pride and self-respect are closely bound up with it, and to destroy a nationality is in a degree to wound the pride and lower the manhood of those who adhere to it." (L.T.HOBHOUSE, *Social Evolution and Political Theory*, New York, The Columbia University Press,1911, p. 146).

découle[92] » manifeste à quel point cette défense de la communauté n'a rien de communautarien. Mill est en effet le fervent partisan d'une liberté individuelle qui se dresse contre le conformisme social et se définit comme une forme d'excentricité. Dans cette tradition de pensée, le sentiment communautaire ne constitue donc pas ce que Taylor appelle « un horizon prescriptif » (*authoritative horizon*). Ce n'est pas un bien commun dans la mesure où il imposerait un modèle de vie bonne aux individus, mais parce qu'il constitue un cadre identitaire qui unit un groupe social et fournit à chacun un contexte de sens pertinent au sein duquel mener sa vie.

Cette tradition de pensée étant rappelée, il s'agit de comprendre pourquoi les libéraux, après avoir été simultanément les défenseurs des nations et de la liberté individuelle, en sont venus à dissocier ces deux dimensions et à négliger l'importance de l'appartenance nationale. Kymlicka explique ce renversement par l'évolution du contexte historique, tant sur le plan de la politique internationale que sur celui de la politique intérieure des États-Unis. D'un côté, les grandes démocraties ont changé d'attitude à l'égard des minorités nationales après la Deuxième Guerre Mondiale. Dans les années 1920, la Société des Nations, créée sur l'initiative du président américain Wilson, s'était fixée pour but de défendre le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Il s'agissait alors de rompre avec le système westphalien des relations internationales, fondé sur les seuls rapports de forces politiques et sur les tractations menées par des empires supranationaux dans le mépris des intérêts et des droits de leurs minorités. La défense du sentiment national formulée par les auteurs libéraux évoqués ci-dessus s'inscrit dans la logique démocratique et émancipatrice qui caractérisait alors « l'esprit de Genève ». Mais la montée des fascismes dans les années 1930 a durablement compromis cette première tentative d'une démocratisation respectueuse de la diversité des appartenances culturelles. La crise des Sudètes, que nous avons déjà évoquée, a profondément marqué l'opinion européenne et l'a rendue durablement méfiante à l'égard des minorités nationales, leur défense risquant d'être mise au service de visées impérialistes. Ce passif historique explique, aux yeux de Kymlicka, que l'Organisation des Nations Unies ait abandonné les projets de la SDN à partir des années 1950, ainsi que le principe d'un droit collectif à l'appartenance culturelle, pour ne retenir que le modèle universaliste et individualiste des droits de l'homme.

[92] "the possession of a national history, and consequent community of recollections" (J.S. MILL, *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, Ed. H. Acton. J. M. Dent & Son's, London, 1972, p.360).

D'un autre côté, la reconnaissance des droits culturels a pâti de la situation intérieure aux États-Unis, dans les années 1960 et 1970. Comme le remarque Kymlicka :

> Si c'est un souci de stabilité politique qui a d'abord motivé les libéraux d'aujourd'hui dans leur rejet des droits des minorités, celui-ci ne se couvrit du manteau de la justice que lorsqu'il fut associé à la fin de la ségrégation raciale[93].

Le jugement rendu en 1954 par la Cour Suprême des États-Unis, dans le cadre de l'affaire *Brown vs Board of education*[94] a constitué de ce point de vue un tournant important. En déclarant illégales les dispositions scolaires qui séparaient les élèves blancs des élèves noirs dans le Sud des États-Unis, ce jugement a permis de condamner publiquement toute forme de discrimination raciale. Le mot prononcé par le juge Harlan lors de ce procès, selon lequel la constitution des États-Unis devait être « aveugle aux différences de couleur » (*color-blind*) résume bien, d'après Kymlicka, l'idéologie politique qui a prévalu à partir des années 1960 quant au traitement des minorités culturelles. Il s'agissait alors de privilégier, au nom de l'égalité démocratique, la lutte contre la discrimination, c'est-à-dire non pas de valoriser un quelconque droit à la différence mais de garantir une égalité de traitement malgré les différences. C'est de cette époque que date notamment la tendance américaine à traiter les minorités nationales comme des minorités ethniques. Or Kymlicka y voit une forme de racisme inversé. Alors que les membres des minorités ethniques, qui ont perdu leur groupe culturel d'origine et qui cherchent avant tout à s'intégrer dans la société d'accueil, souffrent du fait de ne pas accéder à une pleine participation civique à cause de leur différence, « le racisme à l'encontre des Indiens provient, en premier lieu, du refus affiché par les Blancs de considérer qu'ils forment des peuples distincts, dotés de culture et de communauté propres[95] ».

Le principe d'une constitution « aveugle aux différences » s'est renforcé par la suite avec le renouveau ethnique (*ethnic revival*) des années 1970. Cette période de l'histoire des États-Unis a été marquée en effet par la prise de conscience identitaire des groupes issus de l'immigration et par les revendications sociales et politiques qui s'en sont suivies :

---

[93] W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle, op.cit.*, p. 90 (p. 58).

[94] cf. le site internet *: www.brownvboard.org*. notamment le chapitre "Myths and truth".

[95] *Ibid.*, p. 92 (p. 60).

Ce racisme inversé explique aux yeux de Kymlicka l'incompréhension qui s'établit au Canada entre les membres de la majorité culturelle, toutes tendances politiques confondues, et la minorité indienne dans les années 1970. Celle-ci rejeta en effet avec force le projet du Premier Ministre Pierre Trudeau qui proposa en 1969 d'abolir l'*Indian Act* accordant un statut juridique spécifique aux Indiens (absence pour les Indiens du droit de posséder, vendre ou exploiter librement les terres de la communauté, limitation pour les non-Indiens de la liberté de circulation, de résidence et de vote pour les questions touchant la communauté). Le projet de Trudeau avait pourtant reçu un accueil très favorable dans l'opinion publique canadienne qui y voyait un incontestable progrès vers l'égalité des droits et l'abolition de discriminations juridiques jugées trop proches de l'Apartheid appliquée en Afrique de Sud à la même époque.

> Ce renouveau a été marqué initialement par l'affirmation qu'il était légitime (et non anti-américain) que les groupes ethniques puissent exprimer leurs caractéristiques distinctes (par opposition au modèle de l'anglo-conformité appliqué en matière d'immigration[96].

Les libéraux n'ont pas été hostiles à ces mouvements au départ, mais le sont devenus au fur et à mesure que les revendications se radicalisaient, remettant en cause l'unité politique du pays. Les groupes ethniques ont eu tendance en effet à adopter le discours des nations ou des peuples colonisés, ce qui les a parfois conduit à réclamer des droits d'autodétermination, la reconnaissance officielle de leur langue maternelle ou la mise en place d'institutions spécifiques. Le droit à la différence est alors apparu à la fois juridiquement intraitable et politiquement dangereux. Un tel droit risque d'aboutir à une prolifération ingérable des revendications (*unworkable proliferation*). Comment refuser en effet les droits spécifiques que l'on a accordés aux Indiens à tous ceux qui s'estiment lésés à cause d'une différence identitaire? Sur quels critères s'appuiera-t-on pour légitimer le traitement privilégié qu'on accorde à certains sans créer de ressentiment chez les autres ? On risque pourtant, si l'on répond favorablement à toutes les demandes de représentation politique spécifique, de ruiner le principe même de cette dernière. Dans la mesure où toute différence est susceptible de susciter une revendication de représentativité, on risque de tomber dans l'excès d'une représentation-miroir qui est non seulement impossible à réaliser – puisqu'il faudrait autant de représentants que de différences possibles – et qui contredit surtout l'idée même de représentation – puisque le régime représentatif se distingue précisément de la démocratie directe. Par ailleurs, l'escalade des demandes de reconnaissance risque de compromettre l'unité du corps politique en incitant les individus à privilégier l'identité qui leur est propre sur celle qui leur est commune, brisant ainsi tout sentiment de solidarité nationale. Ainsi, pour Kymlicka, un des principaux effets pervers de la radicalisation des revendications ethniques a été de susciter la méfiance générale des libéraux à l'égard des minorités et de gommer la différence de situation qui existe entre celles dont les membres cherchent principalement à s'intégrer dans la société d'accueil, *i.e.* les minorités ethniques, et celles dont les membres souhaitent avant tout préserver leur contexte culturel, *i.e.* les minorités nationales.

[96] *Ibid.*, p. 93 (p. 61).

1.2. Le modèle inadéquat de la tolérance religieuse

Au-delà de ces causes historiques et conjoncturelles, Kymlicka dégage les raisons conceptuelles qui expliquent l'oubli de la tradition libérale d'avant-guerre et le succès de l'idéologie de la *color-blind constitution*. Celle-ci est convaincante aux yeux des libéraux parce qu'elle repose exclusivement sur des droits individuels et écarte le spectre des droits collectifs. La lutte contre la discrimination raciale rentre effectivement dans le cadre universaliste du respect dû à la personne *quelles que soient* ses caractéristiques non seulement raciale mais encore ethnique, religieuse, sexuelle, sociale etc. L'égalité qu'il s'agit de garantir est une égalité « aveugle », une égalité qui fait abstraction des identités collectives pour ne tenir compte que de la dignité individuelle. À l'inverse, comment peut-on garantir un droit à la différence sans verser dans le différentialisme ? Si l'on reconnaît un tel droit, n'est-on pas amené à donner aux groupes porteurs d'identités les moyens de les préserver? Or n'accorde-t-on pas ainsi un poids moral au groupe en tant que tel, qui peut entrer en contradiction avec la liberté de ses membres ? Doit-on par exemple, sous prétexte de respecter une minorité attachée à sa religion, permettre à ses dirigeants d'interdire l'apostasie et de nier ainsi la liberté de conscience des membres de leur communauté ? Les libéraux le nient catégoriquement et condamnent toute forme de droits collectifs à cause des contradictions auxquels ils aboutissent en créant deux sujets moraux concurrents : les individus et les groupes.

Kymlicka montre que le choix d'un traitement de la différence culturelle exclusivement fondé sur un système de droits individuels s'est inspiré, dans l'esprit des libéraux, du modèle de la tolérance religieuse :

> De nombreux libéraux accueillirent avec bienveillance le déplacement de la problématique des droits des minorités, exercés par des groupes, vers celle des droits de l'être humain, en partie parce que cela semblait un prolongement naturel de la façon dont on avait, en effet, jadis protégé les minorités religieuses. Au XVIe siècle, les États européens étaient déchirés par des conflits opposant catholiques et protestants, dont l'enjeu était de savoir quelle serait la religion nationale. On mit finalement un terme à ces conflits, non pas en garantissant des droits spéciaux aux minorités religieuses, mais en instaurant la séparation de l'Église de l'État ainsi que la liberté de conscience. Les minorités religieuses étaient ainsi protégées indirectement, grâce à la liberté de culte, de sorte que les gens pouvaient librement s'associer pour pratiquer la religion de leur choix, sans craindre de discrimination ou de réprobation de la part de l'État[97].

Ce précédent historique aurait ainsi poussé les libéraux à croire que la différence culturelle peut être juridiquement traitée sur le modèle de la différence religieuse. Les identités

[97] *Ibid.*, p. 12 (p. 4).

collectives semblent pouvoir être protégées indirectement, en garantissant aux individus des droits individuels tels que la liberté d'opinion, d'expression, d'association et en évitant le recours à de dangereux droits collectifs. L'idéologie de la *color-blind constitution* incite donc les libéraux à croire que les droits de l'homme sont à même de garantir la tolérance culturelle comme ils ont garanti jadis la tolérance religieuse. Elle n'implique aucun mépris pour les groupes d'appartenance mais signifie simplement que chacun est libre de considérer l'appartenance à un groupe comme il le souhaite, soit en restant membre, soit en quittant le groupe si ses valeurs et ses projets de vie diffèrent. Or Kymlicka met en avant les limites d'un tel modèle pour deux raisons principales : d'une part, les droits de l'homme appréhendent la diversité dans une perspective morale incapable de régler les problèmes identitaires qui sont avant tout des problèmes politiques ; d'autre part, considérés comme le prolongement naturel de la tolérance religieuse, ils véhiculent à tort l'illusion d'une neutralité culturelle de la sphère publique.

1.2.1. L'indétermination politique des droits de l'homme

La première critique part de l'incapacité des droits de l'homme à régler les principales questions posées par les revendications des minorités culturelles au sein des démocraties libérales :

> Quelles langues doivent être utilisées au Parlement, dans l'administration et dans les tribunaux ? Chaque groupe ethnique ou national doit-il disposer, dans sa langue maternelle, d'un système éducatif financé par l'État ? Les frontières intérieures (circonscriptions électorales, provinces, États) doivent-elles être établies de telle sorte que les minorités culturelles constituent une majorité à l'intérieur d'une région ? Les attributions gouvernementales incombant au pouvoir central doivent-elles être transférées à un gouvernement régional ou local que contrôle une minorité particulière, notamment en ce qui concerne des problèmes aussi délicats, d'un point de vue culturel, que l'immigration, la communication et l'éducation ? Ces responsabilités politiques doivent-elles être réparties selon un principe de proportionnalité ethnique ou nationale ? Les terres traditionnelles des peuples aborigènes doivent-elles leur être réservées, afin de servir leurs intérêts, et doivent-elles dès lors être soustraites à tout empiètement provoqué par la colonisation ou par l'exploitation des ressources naturelles ? Qu'attend-on des minorités du point de vue de l'intégration ? Quel degré d'intégration culturelle peut être exigé d'immigrants ou de réfugiés avant qu'ils n'acquièrent la citoyenneté du pays d'accueil ?[98]

Les droits de l'homme sont structurellement incapables de résoudre de telles questions à cause de leur trop grande indétermination. Ce sont des droits de l'humanité en tant qu'idée morale, en tant que valeur universelle, non conditionnée par un quelconque contexte social ou culturel. Ils ne concernent donc que l'homme pris abstraitement et ne peuvent pas trancher en tant que telles les revendications des hommes concrets, de ceux qui se sentent attachés à certaines identités qu'ils souhaitent préserver.

[98] *Ibid.*, p. 14-15 (p. 4-5).

> Il ne s'agit pas de dire que les droits traditionnels de l'être humain ne constituent pas de bonnes réponses à ces questions. Il y a un problème, tout simplement, parce que ces droits traditionnels ne nous donnent souvent pas de réponse du tout. Le droit à la liberté d'expression ne nous dit pas ce qu'est une politique linguistique adéquate ; le droit de vote ne nous indique pas comment doivent être tracées les frontières politiques, pas plus qu'il ne nous renseigne sur la façon dont les pouvoirs doivent être répartis entre les différents niveaux de gouvernement ; le droit de se déplacer librement ne nous indique pas ce que devrait être une politique valable d'immigration et de naturalisation[99].

Cette critique s'inscrit dans la problématique classique des rapports entre droits de l'homme et droits du citoyen. Kymlicka se situe du côté de ceux qui, comme Jean-Jacques Rousseau, insistent sur la dimension politique des droits de l'individu. Les droits de l'homme ne deviennent effectifs qu'une fois appliqués par une volonté souveraine à un peuple ou à une nation, c'est-à-dire à un corps politique identifiable. Kymlicka partage cet avis mais s'interroge plus précisément sur les rapports qui se nouent entre le politique et le culturel au sein de cette identité commune. Rousseau reconnaît lui aussi la dimension culturelle du peuple. Pour pouvoir exprimer la volonté générale, le peuple doit former un corps politique uni par des mœurs communes. Sans la convergence des intérêts que le partage de telles mœurs crée, notamment en attachant tous les citoyens à la même patrie, les individus ne peuvent pas se détacher de leurs intérêts particuliers et délibérer en fonction de l'intérêt général. Mais Rousseau présuppose que le peuple forme une communauté morale homogène, alors que Kymlicka s'intéresse au contraire aux problèmes que pose aux démocraties modernes le fait de n'être pas des États-nations mais des États plurinationaux et pluriethniques.

1.2.2. Une scission du public et du privé non transposable au registre culturel

Le modèle de la tolérance propose de résoudre les conflits nés de la diversité culturelle grâce à la distinction du public et du privé. Cette solution a été défendue par John Locke dans sa *Lettre sur la tolérance* (1689). En montrant l'incapacité du pouvoir politique à contrôler les croyances adoptées par chacun *in foro interno*, dans l'intimité de sa conscience, Locke exhorte les souverains à éviter des violences et des désordres inutiles, en renonçant à fonder l'autorité politique sur une vérité religieuse et morale. La tolérance religieuse repose donc sur la neutralité d'une sphère publique qui s'abstient d'interférer dans les convictions privées des individus. Or, si le pouvoir politique peut rester neutre à l'égard de croyances collectives, il n'en va pas de même quand il s'agit d'identités collectives.

> Cette analogie est inopérante. Il est tout à fait possible pour un État de ne pas reconnaître une Église officielle, mais il ne peut pas, en revanche, éviter d'institutionnaliser au moins partiellement une culture lorsqu'il décide quelle sera la langue utilisée dans les écoles et les services publics. L'État peut (et doit)

[99] *Ibid.*, p. 15 (p. 5).

> remplacer les serments religieux par des serments laïques, mais il est obligé de choisir une langue dans laquelle se dérouleront les procès[100].

La critique s'appuie ici sur celle exposée préalablement à propos de l'approche « abstraite et éthérée » des phénomènes culturels. Pour Kymlicka, on ne saisit pas pleinement l'essence de l'identité culturelle si l'on se contente de la définir en se référant aux souvenirs et aux valeurs que partagent des individus. L'identité culturelle existe plus concrètement sous la forme d'une structure institutionnelle, « qui englobe (*encompass*) les sphères publique et privée », à l'exemple de la langue officielle d'une nation, et qui n'est donc pas privatisable à la manière des décisions prises *in foro interno*. L'orientation ethnique de l'État-nation est en effet empiriquement constatable : d'un point de vue linguistique, force est de constater par exemple que l'anglais est devenu la langue officielle des États-Unis suite à la domination historique des *White Anglo-Saxon Protestants* sur les minorités nationales (Indiens, Portoricains, Hawaïens) et sur les minorités issues de l'immigration asiatique et hispanique; de la même façon, en France, l'usage de la langue française s'est imposé contre les langues régionales et contre les patois populaires. D'autres signes identitaires tels que les drapeaux et les hymnes nationaux confirment l'orientation ethnique de l'identité nationale. Comment les Indiens d'Amérique peuvent-ils se reconnaître en effet dans le drapeau américain, dans la mesure où les douze étoiles symbolisent les colonies anglaises qui ont contribué au massacre de leurs ancêtres ?

L'exemple de la religion, pris par Kymlicka dans la citation précédente, mérite d'être approfondi de ce point de vue, car il relève à la fois de la liberté individuelle et de l'identité culturelle. On peut en effet s'intéresser à la religion tour à tour comme à un choix de conscience ou comme à un fait social qui se traduit par des coutumes, des rites, des habitudes. C'est pourquoi Kymlicka étend aussi à la religion sa conclusion à propos de la langue. La division du public et du privé qui fonde le modèle de la tolérance religieuse ne vaut en effet que pour la religion comprise dans le premier sens. Si l'on s'intéresse au contraire à la religion en tant que vecteur d'identité culturelle, une telle division n'est plus pertinente et la neutralité de la sphère publique devient un leurre. Le calendrier français n'est-il pas scandé par exemple de jours fériés de tradition chrétienne : Noël, Pâques, la Pentecôte, l'Ascension ? Cela ne remet pas en cause le principe de la séparation de l'Église et de l'État dans la mesure où ces jours fériés ont perdu leur caractère religieux pour la plupart des français. Il n'en

[100] *Ibid.*, p. 163 (p. 111)

demeure pas moins qu'ils appartiennent à une tradition culturelle qui ne fait sens que pour une partie du peuple français à l'heure actuelle.

On comprend alors l'hostilité de Kymlicka à l'égard de l'idéologie de la *color-blind constitution*. Celle-ci fait croire à tort à la possibilité d'une neutralité ethnique de l'État comparable à sa neutralité confessionnelle, alors que les décisions politiques déterminent nécessairement la forme de l'identité nationale :

> Les décisions d'un gouvernement touchant la langue d'usage, les frontières administratives, les jours fériés et les symboles de l'État impliquent nécessairement que celui-ci reconnaît et favorise les intérêts et l'identité de groupes ethniques ou nationaux particuliers. Inévitablement, l'État fait la promotion de certaines identités culturelles qui, par là même, portent préjudice aux autres[101].

Cette idéologie fait croire que le système de droits individuels permet à lui seul de garantir l'universalité de la citoyenneté, alors que les droits de l'individu n'existent jamais de façon parfaitement désincarnée et qu'ils sont toujours accordés à un corps politique doté d'une identité concrète. Comme le dit Kymlicka, « la citoyenneté est […] une notion intrinsèquement spécifique aux groupes (*an inherently group-differentiated notion*) [102] ». On n'accorde en effet les droits du citoyen qu'aux nationaux, c'est-à-dire non pas à des individus abstraits mais aux membres réels d'une communauté culturelle. Or, si cette communauté est culturellement hétérogène, que la nation politique est formée de plusieurs nations sociologiques, l'universalité de la *color-blind constitution* se transforme en une simple généralité, devient le privilège juridiquement institutionnalisé de l'identité culturelle majoritaire sur les identités culturelles minoritaires.

Pour Kymlicka, il faut donc renoncer à l'idée que le respect de la diversité culturelle puisse être fondé sur le modèle de la tolérance religieuse. Mais il reste à comprendre comment l'égalité civique peut être garantie malgré la nécessaire orientation ethnique de la sphère publique. Si le système des droits individuels ne suffit pas, est-on obligé de revenir à une forme de droits collectifs ? Ne retombe-t-on pas dès lors dans les contradictions évoquées plus haut ?

[101] *Ibid.*, p. 158 (p. 108).
[102] *Ibid.*, p. (p. 124).

2. Rétablir l'égalité entre les groupes culturels

Nous avons vu précédemment que le succès qu'a rencontré la *color-blind constitution* auprès des libéraux tient principalement à sa structure indifférenciée qui garantit que seuls les individus sont reconnus comme des sujets de droits. Les appartenances collectives n'ont pas à être défendues directement, mais peuvent être perpétuées par les individus eux-mêmes s'ils le souhaitent. Toute forme de droit collectif risque en effet d'entrer en contradiction avec le principe de la dignité individuelle. En plus du problème portant sur la nature du sujet moral, les droits collectifs introduisent une forme de traitement inégalitaire entre les citoyens. Quand bien même on aurait l'assurance qu'on peut protéger un groupe culturel sans mettre en danger la liberté de ses membres, le simple fait d'attribuer des droits spécifiques aux membres de ce groupe crée une inégalité de traitement entre ceux-ci et les autres. Cette raison explique notamment les réactions négatives de la plupart des libéraux à l'encontre des exemptions religieuses pratiquées dans les pays d'immigration. L'exemple de la polémique à propos des exemptions accordées à la communauté sikh en Grande-Bretagne illustre bien l'attachement des libéraux à la forme abstraite de l'égalité. Le philosophe libéral américain Brian Barry conteste ainsi l'idée défendue par les partisans des politiques multiculturalistes comme le philosophe britannique Bikhu Parekh, selon laquelle les exemptions juridiques accordées pour des raisons culturelles ne remettent pas en cause l'égalité des citoyens devant la loi :

> Parekh soutient […] « à propos du grief de traitement inégal » qu' « il est à première vue confirmé par le fait que les Sikhs ont le droit de faire ce qui est interdit aux autres. Cependant cette prétendue inégalité provient de ce qu'exige l'égal respect dû à tous ; elle ne constitue donc pas tant une inégalité que la traduction de ces exigences dans un contexte religieux différent. » Pourtant, l'inégalité n'est pas seulement apparente, elle est réelle. Le droit de porter un couteau là où personne d'autre ne peut légalement le faire est une inégalité juridique, quelle que soit la façon dont on l'envisage. Que ce soit une inégalité justifiable ou non est un autre problème. Mais c'est jouer sur les mots que de suggérer qu'il s'agit d'une forme d'égalité supérieure à celle que défendent les libéraux quand ils affirment que posséder des droits égaux c'est posséder les mêmes droits[103].

Il paraît difficile en effet d'abandonner l'idée selon laquelle la loi doit s'appliquer aux citoyens *identiquement* afin de les traiter *également*. Pour Barry, les exemptions juridiques peuvent être justifiées de façon ponctuelle, comme une forme d'adaptation au contexte et

[103] "Parekh [...] argues that 'as for the complaint of inequality, there is a *prima facie* inequality of rights in the sense that Sikhs can do what others cannot. However the alleged inequality grows out of the requirements of the principle of equal respect for all, and it is not so much inequality as an appropriate translation of that principle in a different religious context.' But the inequality is not prima facie – it is real. The right to carry knives amidst a population none of whom can legally do the same is an inequality of rights, however we look at it. Whether or not it is a justifiable inequality is another matter. But it is playing with words to suggest that it is really a superior form of equality to the liberal one that says we have equal rights when we have the same ones." (B. BARRY, *Culture and Equality*, Harvard University Press, 2001, p. 38).

d'aménagement de la loi en fonction de cas spécifiques. Mais en aucun cas, on ne saurait déduire ces exemptions du concept d'égalité lui-même. Elles relèvent de décisions politiques et non d'une norme rationnelle qu'il s'agirait de dégager. La grande erreur des politiques multiculturalistes selon Barry consiste donc à présenter un traitement exceptionnel et transitoire des écarts culturels comme s'il s'agissait du développement logique de l'égalité démocratique et comme la voie à suivre pour tous les exclus. Cherchant à dépasser l'hostilité des libéraux face à la multiplication de ce type d'aménagements juridiques, Kymlicka se fixe pourtant comme objectif de montrer pourquoi la défense des minorités culturelles appelle une révision de la citoyenneté indifférenciée et en quoi la différence de statuts juridiques renforce l'égalité démocratique au lieu de la compromettre. Son argumentation consiste à démontrer que la situation des groupes culturels minoritaires constitue une forme d'injustice spécifique qui appelle une réponse appropriée, au sens où elle ne sera pas résolue par la réaffirmation de l'égalité entre les individus mais passera par le rétablissement d'une égalité entre groupes (*equality between groups*) grâce à un nouveau type de droits, les droits culturels.

2.1. La situation minoritaire, une circonstance injuste

Il est fondamental de revenir à présent au concept d'égalité dans la mesure où ce sont bien les injustices subies par les membres des minorités culturelles qui motivent la démarche de Kymlicka. C'est le souhait de prouver que le libéralisme n'est pas voué à consacrer malgré lui la supériorité de la culture majoritaire qui le pousse à compléter cette philosophie politique par une théorie des droits culturels. Il s'agit à présent de comprendre comment il parvient à fonder le principe d'une défense des groupes culturels sans leur accorder un quelconque poids moral, ce qui contredirait automatiquement le respect inconditionnel dû à la personne que défendent les libéraux. Sa démonstration consiste à établir que c'est l'inégalité du rapport de forces existant entre les groupes, et non pas une valeur intrinsèque à chacun d'eux, qui crée une forme d'injustice que le système des droits individuels ne permet pas en l'état de combattre.

Comme le philosophe canadien Joseph Heath l'a montré[104], le raisonnement de Kymlicka s'inscrit dans celui de Ronald Dworkin et dans la façon dont ce philosophe libéral conceptualise l'allocation égalitaire des ressources à partir du cas des goûts dispendieux[105].

[104] J. HEATH, « Culture : Choice or Circumstance », *Constellations*, vol 5 n°2 1998, p. 185.
[105] R. DWORKIN, « What is equality ? » Part I and II. *Philosophy and Public Affairs*, vol.10.

Un des problèmes posés par les droits culturels consiste en effet à privilégier certaines catégories d'individus dans l'allocation des ressources disponibles. Kymlicka s'appuie sur l'exemple de la chasse chez les Indiens de la forêt boréale au Canada. Cette activité culturelle joue un rôle central dans l'organisation économique et symbolique de la communauté indienne. Or elle nécessite qu'on préserve de vastes étendues de forêt pour maintenir une population suffisante d'animaux sauvages. Défendre le contexte culturel des Indiens suppose donc qu'on leur accorde les moyens juridiques de préserver la forêt, en instaurant notamment un système de réserves qui interdit aux autres citoyens canadiens de devenir propriétaires ou de s'installer dans cette partie du territoire national. Cette inégalité de traitement est-elle légitime ? Le problème des goûts dispendieux offre une grille d'analyse intéressante pour tenter de répondre à cette question. La protection juridique dont bénéficient les Indiens entraîne en effet un coût spécifique : en préservant une organisation économique traditionnelle et en interdisant l'exploitation du territoire indien avec des méthodes modernes et productives, on crée en effet un manque à gagner pour l'ensemble de la population nationale. Certains peuvent dès lors estimer qu'un tel coût est illégitime parce qu'il relève de la catégorie des goûts dispendieux. Vouloir vivre de façon traditionnelle plutôt que moderne peut être comparé au fait de préférer boire des vins millésimés plutôt que du vin ordinaire. Le surcoût que de tels goûts impliquent relève d'un choix personnel et il n'y a pas de raison qu'une allocation équitable des ressources en tienne compte. Il serait illégitime, à l'évidence, de favoriser ceux qui ont des goûts de luxe dans la répartition des biens sociaux, sous prétexte que leur conception d'une vie réussie engage des frais plus importants que celles des autres. Pour Dworkin, si les libéraux défendent la liberté de choix, ils défendent aussi la responsabilité de chacun devant ses choix.

Toute réflexion sur la justice doit tenir compte des circonstances de justice et déterminer la façon la plus équitable de répartir les ressources disponibles. Pour résoudre le problème que posent les goûts dispendieux dans le cadre de cette réflexion, Dworkin détermine la légitimité du surcoût engagé selon qu'il dépend des *choix* ou des *circonstances*. Seuls les seconds, qui sont généralement liés à des handicaps physiques réclamant des infrastructures et des soins particuliers, doivent être dédommagés et justifient une distribution inégalitaire des ressources. Pour préciser ce qu'il entend par « choix », Dworkin s'appuie sur le concept d'identité.

> Il suggère que si les agents « s'identifient » à leurs préférences, il faut alors considérer celles-ci comme des choix. Le gourmet « s'identifie » à ses préférences alimentaires, et ne chercherait pas à les modifier.

> La personne qui souffre de graves allergies alimentaires, en revanche, ne s'identifie pas à ses préférences, qui peuvent être très coûteuses[106].

Or il s'avère qu'ainsi définie, la distinction entre les choix et les circonstances ne permet pas de rendre compte des injustices subies par les minorités culturelles. Les Indiens en effet s'identifient à leurs traditions culturelles, comme l'amateur de grands crus s'identifie à ses choix gustatifs. Il n'en demeure pas moins que, dans le premier cas, l'activité valorisée engage une façon commune de voir le monde qui déborde le registre des goûts personnels. Comme le souligne Heath :

> Chasser et poser des pièges n'est pas seulement quelque chose que les autochtones aiment faire. Cette activité joue un rôle important car elle soutient d'autres aspects essentiels à leur culture, à savoir principalement les structures réglant les accords entre les communautés voisines et le rapport à la nature qui inspirent les nombreux aspects de leur tradition spirituelle[107].

Ce qui, d'après Kymlicka, oblige à ne pas considérer la volonté des minorités de préserver leur culture comme une forme de goût dispendieux, réside dans le niveau de contrôle qu'un individu peut exercer sur le surcoût engagé par ses choix. Kymlicka considère en effet que :

> Les individus maîtrisent leurs goûts et peuvent être jugés responsables de ceux qu'ils choisissent de développer. Ce qui échappe à leur contrôle, c'est le nombre d'individus qui, dans la société, partagent le même type de préférence. Dans les cas où les préférences d'une personne s'expliquent par son appartenance à un certain groupe culturel et où elles le désavantagent en vertu du fait que son groupe constitue une minorité au sein d'une société plus large, alors il est juste de la dédommager des dépenses que la sous-représentation des préférences impose[108].

En d'autres termes, il faut distinguer le cas où le coût élevé d'une activité s'explique par la nature même de cette activité et doit donc être intégré dans le choix, du cas où il procède d'une confrontation accidentelle entre différents types de préférences. Les grands crus sont des vins plus chers que les autres parce que leur production dépend de cépages rares, exige un savoir-faire particulier et nécessite un temps de bonification particulièrement long, autant de contraintes liées à la nature même du produit. En revanche, le mode de chasse indien n'est pas coûteux en tant que tel; il ne l'est que comparativement aux critères économiques d'une agriculture productiviste et intensive.

Heath remarque ainsi que les limites du raisonnement de Dworkin proviennent du modèle du marché qui l'inspire. Celui-ci considère en effet la loi de l'offre et de la demande comme la formalisation la plus intuitive du choix raisonnable : chacun doit trouver comment utiliser aux mieux les ressources disponibles en fonction de ses goûts et des coûts qu'ils engagent. Or,

[106] *Ibid.*, p. 186.
[107] *Ibid*.
[108] *Ibid*., p. 189.

souligne Heath, les préférences des individus, notamment celles qui sont induites par leur contexte culturel, ne sont pas toujours répercutées dans l'équilibre de marché :

> Certains types de préférences procurent des bénéfices que le marché des ressources n'intègre pas. C'est tout particulièrement le cas des préférences pour certains types d'activités sociales. Par exemple, il faut quatre personnes pour faire un bon poker, de même qu'il en faut quatre pour jouer au mah-jong. Le fait que je préfère ce jeu-ci crée un léger bénéfice externe pour ceux qui aiment jouer au mah-jong, parce qu'ils peuvent plus facilement trouver un partenaire de jeu. Cela peut ne jamais se traduire au niveau du marché des ressources, car ma préférence pour un jeu peut ne pas se prolonger en un désir de posséder un jeu de cartes ou de mah-jong. De la même façon, le fait de préférer parler anglais crée un bénéfice externe pour ceux qui parlent aussi anglais, par exemple en diminuant les coûts de transaction sur le marché des échanges. Ainsi nous pouvons tirer avantage du fait que les autres préfèrent les mêmes choses que nous. Dans la mesure où la culture joue un rôle dans la détermination de ces préférences, on peut dire que nous bénéficions du fait de vivre en compagnie des membres de notre culture[109].

D'après l'analyse de Heath, les membres des minorités ne bénéficient pas dans les mêmes proportions que les membres de la majorité des bénéfices externes que procure le fait de partager les mêmes orientations culturelles que les autres. C'est tout simplement la situation d'infériorité numérique qui lèse les premiers. Kymlicka le montre en reprenant une expérience de pensée élaborée par Dworkin pour illustrer ce que doit être un partage égalitaire des ressources. Dworkin imagine des individus embarqués sur un navire qui font naufrage et qui se retrouvent sur une île déserte. Pour établir les nouvelles règles de vie de leur communauté, les passagers se répartissent un nombre égal de coquillages et doivent évaluer les ressources de l'île grâce à cette monnaie d'échange. Ce mode de fixation des prix permet à chacun d'évaluer le coût de son projet de vie et d'adapter ses choix aux circonstances de la vie sur l'île. D'après Kymlicka, la situation d'une minorité est comparable à celle d'un deuxième navire, plus petit que le premier, dont les passagers évalueraient aussi de leur côté le prix des ressources disponibles en fonction de leur projets et découvriraient par la suite seulement qu'ils ne sont pas seuls sur l'île. Les membres du second navire se sentiraient alors lésés à l'égard des membres du premier navire, non parce qu'ils envieraient les choix des premiers, mais parce qu'ils seraient obligés de dépenser plus de ressources que les autres pour pouvoir vivre selon leurs propres choix. Les membres de la minorité n'exigent donc pas un nouveau partage des ressources mais le même contexte de sécurité que les membres de la majorité. De même, les membres des peuples aborigènes au Canada « doivent utiliser leurs ressources afin de sécuriser le lien culturel qui donne sens à leurs vies, chose que les non-aborigènes obtiennent gratuitement. Et cela est vrai indépendamment du coût des choix que font en particulier les aborigènes comme les non-aborigènes[110]. »

[109] *Ibid.*, p. 190.
[110] W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, *op.cit.*, p. 187.

Pour Kymlicka, le surcoût engagé par les pratiques culturelles minoritaires ne repose donc pas sur le contenu du choix mais sur l'existence d'une circonstance particulière, qui précède tout choix et qui place arbitrairement les membres de la minorité dans une situation d'insécurité identitaire. Il en résulte, dans la démonstration de Kymlicka, que ce ne sont pas les contextes culturels en tant que tels qui méritent d'être défendus mais seulement ceux qui sont en situation de minorité. Ainsi, « ce n'est pas qu'il existe un droit collectif à l'appartenance culturelle, dont la négation produirait de l'inégalité. Il faut plutôt considérer que les membres des minorités subissent parfois une inégalité, dont la rectification suppose des droits collectifs[111]. »

2.2. Les droits culturels

La situation de minorité culturelle constitue donc une sorte de handicap social qui appelle une forme de compensation. Néanmoins les préjudices subis par les minorités ne sont pas assimilables aux inégalités physiques. Le modèle de la rationalité économique qui sous-tend le débat sur les goûts dispendieux ne doit pas faire oublier que le bien culturel n'est pas monnayable. On peut toujours s'efforcer de compenser un handicap physique grâce à des infrastructures et à des soins particuliers, mais la perte d'un contexte culturel qui donne sens et motivation aux individus, qui permet le respect de soi et la sûreté psychologique est un bien premier non négociable. C'est pourquoi la défense des membres des minorités passe nécessairement, aux yeux de Kymlicka, par la formulation de *droits* culturels. Il en distingue trois formes.

D'abord, les droits à l'autogouvernement (*Self-government Rights*) accordés aux seules minorités nationales, prolongent le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, principe défendu au XIX^{e} siècle par les nations européennes mais qui a été paradoxalement refusé aux nations *intérieures*.

Ensuite les droits polyethniques (*Polyethnic Rights*) permettent aux minorités issues de l'immigration de préserver certains traits de leur culture d'origine, notamment par le recours à des exemptions religieuses et culturelles. Les exemples les plus connus portent sur les codes vestimentaires et les jours fériés. Au Canada, les hommes de la communauté sikhe bénéficient d'aménagements juridiques afin de pouvoir porter leur turban et leur poignard traditionnels. Ils sont dispensés du port d'un casque lorsqu'ils font de la moto ou lorsqu'ils travaillent sur

[111] *Ibid.*, p. 205, n.9.

des chantiers de bâtiments et de travaux publics ; la réglementation sur le port d'armes ne les concerne pas. En Angleterre, les citoyens de confession juive ne sont pas obligés de fermer leurs commerces le dimanche. Quant aux citoyens de confession musulmane, ils ont le droit d'abattre le bétail selon le rituel *halal* qui est pourtant contraire à la réglementation nationale[112]. Aux États-Unis, les Juifs orthodoxes ont réclamé et parfois obtenu le droit de porter la kippah pendant leur service militaire.

Enfin, les droits de représentation spéciale (*Special-Representation Rights*) sont des droits temporaires qui visent à rétablir une représentativité politique quand certaines minorités sont manifestement sous-représentées dans les décisions collectives, notamment dans celles qui engagent le destin de leur communauté culturelle.

La distinction entre les deux premiers types de droits découle de la différence de statut entre les minorités nationales et les minorités ethniques. Pour Kymlicka, seules les premières forment encore des nations au sens sociologique du terme. En revanche, les secondes sont constituées d'individus ayant volontairement quitté leur nation d'origine. Les premières peuvent donc légitimement revendiquer un droit à l'autonomie qui peut aller jusqu'à l'indépendance politique, mais qui prend le plus souvent la forme d'un fédéralisme donnant à la communauté un contrôle sur le choix de la langue officielle, sur la politique d'immigration et de naturalisations, sur l'éducation. Les secondes en revanche n'ont aucun droit à l'autonomie, mais ont le devoir de s'intégrer à la culture dominante :

> Il n'est pas injuste […] d'escompter une telle intégration, pour autant que les immigrants aient effectivement eu la possibilité de continuer de vivre dans leur culture. Étant donné le lien entre choix et culture que j'évoquais précédemment, les individus devraient avoir la possibilité de vivre et de travailler dans leur propre culture. Mais comme tout autre droit, ce droit peut ne pas être exercé, et l'immigration est une façon de renoncer à l'exercice de ce droit. En décidant de se déraciner eux-mêmes, les immigrés ont volontairement renoncé aux droits qui sont liés à leur appartenance nationale initiale[113].

Cette approche volontariste de l'immigration peut surprendre. On constate en effet que de nombreuses personnes ne choisissent pas d'émigrer mais qu'elles y sont poussées par des dangers politiques ou par des nécessités économiques. Kymlicka ne nie pas qu'il existe à la fois des réfugiés politiques et ce qu'il appelle par extension des « réfugiés économiques » (*economic refugees*). Néanmoins, sa perspective normative, qui s'intéresse à la reconnaissance que l'on doit accorder à l'identité culturelle dans les démocraties modernes, l'amène à ne retenir que deux catégories de minorités en fonction du critère de la liberté : les

[112] La tradition musulmane prescrit d'égorger les bêtes quand elles sont conscientes ce que la réglementation nationale interdit afin de limiter les souffrances de l'animal.
[113] *Ibid.*, p. 141(p. 96).

minorités nationales se sont formées sous l'effet d'une contrainte complètement arbitraire, alors que les minorités ethniques résultent d'une addition de mouvements volontaires. Quoique cette catégorisation semble occulter la situation des réfugiés, elle permet d'examiner la valeur de leurs revendications : il n'y a ainsi, selon Kymlicka, aucune raison de traiter les réfugiés comme s'ils appartenaient à des minorités nationales et de leur accorder une quelconque autonomie politique. D'un point de vue normatif, il estime que ce sont les nations d'origine qui sont responsables des malheurs des réfugiés politiques et économiques et que la solution à leurs problèmes passera plus par le recours à la diplomatie, au droit international et au co-développement que par l'octroi de droits d'autodétermination aux minorités nées de cette forme d'injustice.

En ce qui concerne les minorités ethniques, Kymlicka fait aussi une différence entre l'immigration de peuplement et l'immigration de travail. Les colons qui ont peuplé des pays comme les États-Unis et le Canada se sont généralement déplacés en communautés et se sont efforcés de reproduire sur place leur culture d'origine. La situation de ces immigrés semble alors reproduire celle des minorités nationales. C'est notamment le cas des descendants des pères fondateurs aux États-Unis, mais dans la mesure où ceux-ci ont forgé la culture dominante, celle des *White Anglo-Saxon Protestants*, le problème de leur protection ne se pose pas. Les minorités ethniques auxquelles pense Kymlicka désignent donc principalement les groupes issus d'une immigration de travail, plus éclatée et plus individuelle que l'immigration de peuplement. Dans leur cas, l'intégration culturelle au pays d'accueil est un devoir. Kymlicka invite ici les libéraux à dédramatiser les excès auxquels a parfois conduit le renouveau ethnique. À ses yeux, les revendications qui ont été formulées dans les années 1970, parfois de façon agressive, traduisent plus un désir d'intégration que de sécession : « cet engagement en faveur du "multiculturalisme" ou de la "polyethnicité" n'est pas une remise en cause du principe d'intégration, mais une évolution intervenant dans les modalités de cette intégration à la culture dominante[114] ».

Les droits polyethniques ne sont donc pas des droits qui autorisent les minorités ethniques à former de nouvelles nations intérieures; ils constituent plutôt un prolongement des mesures antidiscriminatoires. En accordant en effet une reconnaissance officielle à des pratiques minoritaires, ils affirment la pleine citoyenneté d'individus d'origines culturelles diverses. En d'autres termes, les droits polyethniques s'inscrivent dans une dynamique intégratrice dissociée d'une logique assimilationniste. Kymlicka estime par exemple que les minorités

[114] *Ibid.*, p. 117 (p. 78).

ethniques ont le droit d'enseigner à leurs enfants leur langue d'origine et qu'elles peuvent faire pression politiquement pour que l'État les soutienne dans ce projet. Cela n'implique aucunement à ses yeux qu'elles soient dispensées d'apprendre la langue du pays d'accueil. Il s'agit simplement de souligner que le fait de conserver des traits identitaires spécifiques n'est ni un symptôme de non-intégration ni un signe de déloyauté à l'égard de la société d'accueil.

Dans la mesure où les droits polyethniques doivent garantir aux immigrés que leur origine culturelle ne les exposera pas à des comportements discriminatoires, ils obligent à préciser la nature des rapports qui existent entre les droits culturels et les mesures classiques de lutte contre la discrimination raciale. Pour Kymlicka en effet, les premiers ne se confondent pas avec les secondes. Les mesures antidiscriminatoires, comme l'application de quotas qui obligent les universités, les administrations ou les entreprises à compter parmi leurs effectifs un certain nombre de femmes, de ou de personnes handicapées, sont des mesures temporaires qui cherchent à renverser les inégalités reposant sur des préjugés culturels. Le fait que ces catégories d'individus soient systématiquement défavorisées dans les processus de sélection sociale ne s'explique pas en effet par leur valeur individuelle mais par la domination d'un modèle culturel, en l'occurrence celui de l'homme blanc en bonne santé. Ces mesures supposent que la loi peut accélérer l'évolution des mœurs et renforcer le respect des valeurs démocratiques dans la vie publique. Elles sont donc censées être abrogées dès que le préjugé discriminant aura disparu. En revanche, les droits culturels sont « des droits permanents du groupe, [...] des droits qui ne sont pas des moyens de jouir des mêmes droits individuels que les autres citoyens et qui, pour cette raison, ne disparaissent pas une fois que les droits individuels sont assurés[115] ».

Ces droits introduisent en effet un élément nouveau et fondamental à la théorie libérale : ils affirment que l'égalité des droits ne passe pas seulement par la défense de l'individu mais aussi par celle de son identité culturelle. Le caractère permanent des droits culturels est évident dans le cas des droits à l'autodétermination : une minorité nationale doit toujours pouvoir contrôler les décisions politiques qui engagent sa structure culturelle. Quant aux droits polyethniques, ils ne disparaissent pas une fois que les pratiques minoritaires ont été admises par la majorité culturelle. Seuls les droits de représentation spéciale font exception : ils consistent à étendre les mesures antidiscriminatoires aux processus de décision politique. Kymlicka refuse d'en faire un droit permanent dans la mesure où il estime que le principe

[115] "Permanent group rights – rights which are not a means to the enjoyement of equal individual rights and thus do not cease to exist if and when individual rights are secured" (G. DOPPELT, « Is there a Multicultural Liberalism ? », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, juin 1998, p. 226).

d'une représentation-miroir n'a pas de valeur théorique mais un intérêt pratique. L'idée de représentation politique suppose par définition que les individus sont capables de dépasser la sphère de leurs représentations individuelles et de leurs intérêts privés. Sinon chacun devrait se représenter lui-même et il n'y aurait alors plus de représentation possible. Il est donc illusoire d'imaginer qu'un corps de députés puisse reproduire à l'identique toutes les identités réelles contenues dans le corps social. Il n'empêche que, dans certains cas, la sous-représentativité des minorités est tellement flagrante qu' « au lieu de mettre en doute l'idée que seuls les membres des groupes défavorisés sont en mesure de comprendre ou de représenter les intérêts de ceux-ci, on pourrait retourner le problème pour se demander si une telle compréhension ou une telle représentation est possible en l'absence totale de membres des groupes défavorisés[116] ». Aussi cette dernière catégorie de droits culturels incite-t-elle plus à l'action politique et à l'adaptation aux situations particulières qui lèsent manifestement certaines identités minoritaires qu'à la mise en place de protections juridiques permanentes.

Les droits culturels débordent néanmoins le cadre des luttes antidiscriminatoires parce qu'ils ne reposent pas sur l'affirmation d'une égalité abstraite et indifférenciée entre individus. Ils donnent une valeur positive à l'appartenance au groupe et se rapprochent de la sorte des droits collectifs. Kymlicka refuse toutefois l'expression de droits collectifs (*collective rights*), dans la mesure où elle entretient l'illusion que le groupe constitue en tant que tel un sujet moral. Il préfère utiliser celle de « droits spécifiques à des groupes» (*group-differentiated rights*[117]) pour indiquer que certains droits individuels sont accordés aux individus du fait de leur appartenance à un groupe. Dans le cas des minorités, on doit recourir à cette forme de droit fondée sur l'appartenance au groupe du fait de l'insuffisante protection que procurent les droits individuels de la citoyenneté indifférenciée. Ainsi justifiés, les droits culturels prolongent donc la tradition des droits économiques et sociaux. Leur but est de lutter contre une égalité juridique formelle qui, sous couvert d'accorder les mêmes droits à tous, favorise les plus puissants au détriment des plus faibles. Comme le raisonnement qui précède le montre, il existe pour Kymlicka des inégalités d'ordre culturel comme il existe des inégalités d'ordre économique. De même qu'il est nécessaire de redistribuer les richesses pour éviter la concentration des biens entre les mains d'une minorité d'individus qu'un capitalisme sans frein provoque structurellement, de même il faut lutter contre les effets culturellement homogénéisants du libéralisme politique. L'expérience canadienne a prouvé par exemple que

[116] A. PHILLIPS, "Dealing with Difference: A Politics of Ideas or a Politics of Presence", *Constellations*, 1/1, 1994, p. 89, n.12. Cité par KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle, op.cit.*, p. 210 (p. 146).
[117] W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle, op.cit.*, p. 44 (p. 26).

les Indiens, s'ils sont soumis au régime classique de la propriété individuelle, ont tendance à vendre leurs terres aux industriels et promoteurs canadiens. Sans la reconnaissance d'un droit collectif de propriété sur leur territoire, le rapport de forces entre la majorité et la minorité serait tellement disproportionné qu'il entraînerait la disparition de la culture minoritaire.

2.3. Des droits libéraux ?

Ce qui précède montre que, pour Kymlicka, il est légitime de ne pas accorder les mêmes droits à tous les citoyens. L'idéal d'une égalité purement formelle est un leurre. L'égalité réelle exige que l'on tienne compte de la situation des plus défavorisés tant du point de vue économique que culturel et que l'on accepte le principe d'une citoyenneté différenciée, capable de tenir compte de l'inégalité qui existe entre les membres de la majorité et les membres de la minorité. Mais si pour être réalisée d'un point de vue culturel, l'égalité suppose que l'on tienne compte du rapport de forces des groupes entre eux et que l'on accorde des droits spécifiques aux plus désavantagés, on est renvoyé au problème initialement posé par les droits collectifs. En effet, quand bien même on ne considèrerait pas le groupe culturel comme un sujet moral, le simple fait d'accorder aux minorités des droits spécifiques au nom de leur identité culturelle ne remet-il pas en cause la liberté de certains d'entre eux ? En effet, si on accorde à une minorité nationale le droit de contrôler son système éducatif et judiciaire, comment savoir si elle respectera la dignité de ses membres ? De même, pourquoi les minorités ethniques s'arrêteraient-elles à des revendications portant sur les codes vestimentaires et les jours fériés ? Pourquoi ne réclameraient-elles pas aussi le droit de pratiquer l'excision ou les mariages forcés au nom du respect de leur identité culturelle ?

Le problème qui se pose ici est celui du fondamentalisme que Kymlicka illustre avec l'affaire des *Versets Sataniques*. Après la publication du livre de Salman Rushdie en 1988, certains représentants musulmans britanniques ont réclamé que soient votées des lois protégeant les groupes religieux contre les pamphlets diffamatoires, sur le modèle des lois interdisant l'incitation à la haine raciale. En effet si les lois protègent les Noirs et les juifs contre le racisme et l'antisémitisme, pourquoi n'en irait-il pas de même pour les citoyens musulmans, qui sont souvent victimes de l'islamophobie dans les sociétés occidentales de tradition chrétienne ? Kymlicka reconnaît l'ambiguïté de certaines de ces revendications qui dissimulent sous une phraséologie démocratique des intentions fondamentalistes. Un des buts inavoués des dirigeants musulmans les plus radicaux qui réclamaient de telles mesures à

l'époque de l'affaire Rushdie était notamment de remettre en cause le principe démocratique de la liberté de conscience et de retirer aux musulmans britanniques le droit de renier leur religion. L'existence du fondamentalisme oblige à admettre que « des lois qui se justifient en tant que protections externes peuvent […] ouvrir la porte à des mesures de restrictions internes[118] ».

Néanmoins, affirmer que « de telles pratiques oppressives constituent la suite « logique » des politiques actuelles du multiculturalisme dans les pays d'immigration les plus importants[119] » constitue une grave erreur aux yeux de Kymlicka. Cela revient à établir une relation de nécessité là où il n'y a qu'un rapport de possibilité. Kymlicka souligne à ce propos que les protections externes et les contraintes internes ne vont pas toujours de paire : des États culturellement homogènes peuvent tout à fait recourir à des pratiques qui nient ou limitent arbitrairement la liberté de leurs membres. Inversement, certaines minorités comme celle que forment les Québécois au Canada peuvent tout à fait réclamer une forme de protection légale sans vouloir remettre en cause les libertés fondamentales de leurs membres. Ce ne sont donc pas les droits culturels, en tant qu'ils s'expriment sous la forme de droits collectifs, qui mènent nécessairement à la négation des libertés individuelles. Affirmer cela revient à obscurcir la relation de compatibilité qui existe entre le respect de l'identité culturelle et le respect de la liberté individuelle. Pour invalider l'idée que les droits culturels conduisent nécessairement à des pratiques non libérales, Kymlicka inverse la charge de la preuve. Les droits du citoyen sont, dit-il, eux aussi des droits spécifiquement accordés à un certain groupe culturel. L'universalité qui les caractérise se fonde sur l'idée morale d'humanité mais ils ne sont concrètement accordés qu'aux nationaux. En un sens, la citoyenneté universelle que les libéraux défendent constitue déjà par elle-même une forme de droit qui considère que l'appartenance culturelle est non seulement compatible avec les droits individuels mais encore nécessaire à leur réalisation. Il revient donc aux libéraux d'expliquer pourquoi ils acceptent cette compatibilité quand il s'agit des nationaux tout en la refusant quand il s'agit des minorités. C'est à eux de prouver pourquoi la culture des nations intérieures serait plus exposée que celle de la nation politique au risque de dérives autoritaires.

Le raisonnement de Kymlicka a le mérite d'écarter résolument les réflexes ethnocentriques qui grèvent souvent les réflexions sur les minorités culturelles. Il ne faut pas oublier, rappelle

[118] *Ibid.*, p. 69 (p. 43).
[119] *Ibid.*, p. 66 (p. 41).

Kymlicka, que le caractère libéral d'un groupe social ne désigne pas tant un état que le résultat d'un processus qui n'est jamais achevé.

> C'est faire preuve d'ethnocentrisme et négliger les leçons de l'histoire que de supposer que toute culture est, par nature, antilibérale et incapable de se réformer elle-même. Le caractère libéral d'une culture est, en outre, une question de degré. Toutes les cultures possèdent en effet des tendances « antilibérales », tout comme très peu de cultures sont intégralement opposées à l'exercice de la moindre liberté individuelle. De fait, parler de cultures « libérales » et de cultures « antilibérales » peut nous induire en erreur. Le monde n'est pas divisé entre, d'un côté, les cultures pleinement libérales et, de l'autre, les cultures intégralement antilibérales. Dans toute société, les réformes libérales restent inachevées et il serait ridicule de prétendre que seules les nations purement libérales sont dignes de respect, tandis que les autres devraient être éradiquées[120].

La majorité « civilisée » qui se méfie des traditions « barbares » de certaines minorités n'est pas exempte elle-même de tendances oppressives. Ce n'est donc pas à certains groupes de juger les autres mais à la raison de dégager ce qu'il y a de juste dans le besoin de reconnaissance identitaire et d'établir comment on peut donner à ce besoin une forme juridique compatible avec les autres principes libéraux.

Il en résulte deux choses : d'abord que les droits polyethniques ne sauraient jamais entrer en contradiction avec les libertés individuelles. Les minorités issues de l'immigration doivent avant tout s'intégrer et accepter les droits fondamentaux du pays d'accueil. Les exemptions ne peuvent donc porter que sur des aménagements qui ne remettent en cause ni l'intégrité physique ni la liberté de choix des individus. En revanche, dans le cas des minorités nationales, les droits d'autodétermination laissent à celles-ci la possibilité d'imposer des restrictions de liberté à leurs membres. C'est le cas par exemple des réserves indiennes aux États-Unis, lesquelles sont fondées sur un système théocratique qui ne reconnaît pas la liberté de conscience des membres. Pour Kymlicka, la majorité culturelle n'a pas à s'opposer à ces pratiques, dans la mesure où il considère que les valeurs libérales ne doivent pas être imposées par la force à un groupe doté d'une culture sociétale qui lui est propre, mais seulement par l'exemple et par l'incitation, par exemple en faisant dépendre certains accords économiques des progrès effectués par la nation minoritaire dans le respect des droits de l'homme.

Il n'y a donc pas, aux yeux de Kymlicka, de lien essentiel entre la protection juridique des identités culturelles et les dérives autoritaires qu'elles peuvent occasionner. Ce risque, en tout cas, ne doit pas empêcher le philosophe de considérer le respect de l'identité culturelle comme un droit fondé en raison qu'il s'agit de dégager. Il faut rappeler à ce propos qu'en défendant le

[120] *Ibid.*, p. 139-140 (p. 94).

principe des droits culturels, Kymlicka n'appelle pas pour autant à la multiplication des statuts spéciaux. « À l'instar de Jay Sigler, je crois que, en proposant une justification libérale des droits des minorités, on ne « crée pas un mandat autorisant de vastes changements. Cela ratifie et explique simplement des changements qui se sont déjà produits en l'absence de toute théorisation » (Sigler, 1983 :196) [121]. »

Les « changements », qui renvoient notamment aux politiques multiculturalistes adoptées dans diverses démocraties, se sont déjà produits, et il s'agit simplement de les « ratifier » en explicitant le lien théorique qui unit la liberté à la culture. Kymlicka se situe de ce point de vue, tout comme Rawls, dans la tradition du droit naturel. Dans cette tradition, les lois positives ne fixent pas en elles-mêmes les limites du juste et de l'injuste ; leur légitimité dépend au contraire d'une norme universelle qui ne varie pas en fonction des circonstances et des décisions humaines. Cette norme naturelle est intimement liée à la nature rationnelle de l'homme, comme cela apparaît clairement dans *La doctrine de droit* de Kant, lorsqu'il affirme que ce « critère universel auquel on peut reconnaître en général aussi bien le juste que l'injuste[122] » est déterminé par la raison comme « ensemble conceptuel des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être concilié avec l'arbitre de l'autre selon une loi d'universelle liberté[123] ». Kymlicka estime de la même façon que les lois positives qui, dès l'origine, ont cherché à préserver les cultures minoritaires et celles qui, plus récemment, ont donné corps aux politiques multiculturalistes, tirent leur légitimité d'un tel critère universel auquel la raison donne accès, même si, pour Kymlicka, les conditions sous lesquelles la conciliation des arbitres est possible ne doit plus prendre la forme d'une universalité indifférenciée afin de pouvoir tenir compte de la valeur de l'appartenance culturelle. Le risque de dérives liberticides ne doit pas masquer le lien essentiel qui unit la protection juridique de la diversité culturelle et la défense des libertés individuelles. En dégageant ce lien, Kymlicka prône moins l'accélération des politiques multiculturalistes qu'il ne donne une légitimité à des arrangements historiques et politiques qui, sans cette justification objective, sont toujours susceptibles d'être révisés ou abrogés. En effet, si l'appartenance culturelle constitue un bien premier dont on ne peut priver personne arbitrairement, il est nécessaire que la protection juridique des minorités soit fondée en droit et ne repose plus sur la contingence des situations historiques ni sur le hasard des rapports de forces politiques. C'est cette tentative de fondation

[121] *Ibid.*, p. 184-185 (p. 127).
[122] KANT, « Introduction à la doctrine du droit », § B, *Métaphysique des mœurs II*, Paris, G.-F., 1994, p. 16.
[123] *Ibid.*, p. 17.

rationnelle qui fait en définitive l'originalité de la démarche du philosophe canadien et qui la distingue de la façon dont les communautariens envisagent le multiculturalisme.

3. Les limites de la défense communautarienne

En élaborant une défense des droits culturels qui s'ancre dans la tradition du libéralisme politique et qui prolonge la procédure rawlsienne de répartition des biens premiers à partir de la position originelle, Kymlicka prétend doublement damer le pion aux philosophes communautariens. Il cherche à montrer que non seulement le libéralisme politique reconnaît la valeur de l'appartenance culturelle mais encore qu'il est mieux à même de la défendre que d'autres perspectives philosophiques. Le premier point a été établi en répondant aux objections communautariennes. Accuser les libéraux de faire du sujet une entité abstraite et atomisée, c'est leur faire un mauvais procès. Le sujet qui raisonne dans la position originelle n'est pas une entité réelle mais renvoie seulement au point de vue rationnel et critique que les individus peuvent toujours adopter sur leur identité concrète. Cette identité n'a donc pas à être évacuée ou rejetée ; elle doit seulement pouvoir l'être. Le deuxième point consiste à retourner la critique contre les communautariens eux-mêmes. Kymlicka reconnaît que sa justification des droits culturels doit leur sembler « excessivement abstraite, dans la mesure où elle fonde les revendications des minorités sur une théorie de l'égalité qui prête peu d'attention à la spécificité de la communauté qu'il s'agit de défendre[124] ». En abordant les droits culturels de façon abstraite, comme un ensemble de statuts spécifiques qui peuvent être également accordés à des groupes très différents, cette théorie ne parviendrait pas à relier ces droits plus intimement aux valeurs qui définissent l'appartenance à la communauté. Or, ici encore Kymlicka estime que l'accusation d'abstraction et de formalisme porte à faux et il reproche aux critiques communautariennes de jouer sur de fausses évidences. Même s'il paraît logique à première vue de vouloir fonder le respect de la diversité culturelle sur les motivations concrètes qui poussent les individus à défendre leur communauté, il semble que l'on ne gagne rien en abandonnant le formalisme de la perspective libérale. Si l'on examine de plus près les analyses communautariennes, on constate en effet que, paradoxalement, « leur insistance sur la spécificité des représentations et des pratiques collectives affaiblit l'argumentation en

[124] "unduly abstract, grounding the claims of minorities in a theory of equality which pays little attention to the particularity of the community in question" (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, *op.cit.*, p. 220).

faveur des droits des minorités[125]. » En d'autres termes, la perspective théorique des communautariens compromettrait bien plus la défense de l'appartenance culturelle que celle des libéraux. La critique de Kymlicka ne s'adresse pas à tous les communautariens. Rappelons en effet que, contrairement à une idée reçue en France, les penseurs anglo-saxons que l'on qualifie ainsi ne se sont pas de fervents partisans du multiculturalisme. Mac Intyre et Sandel n'abordent pas la question. Seuls les communautariens qui se situent dans une critique interne du libéralisme, Walzer et Taylor, ont traité du droit des minorités culturelles sans que ce thème n'occupe toutefois une place centrale dans leurs travaux. Nous examinerons les critiques adressées par Kymlicka à ces auteurs afin de compléter la présentation de sa perspective théorique et de mettre en évidence son originalité.

3.1. Michaël Walzer et les ambiguïtés de la communauté politique

La théorie de la justice proposée par le philosophe américain Michaël Walzer dans *Sphères de justice* constitue d'après Kymlicka l'exemple le plus clair du paradoxe énoncé ci-dessus. Walzer élabore en effet une théorie qui place l'appartenance culturelle au cœur de la réflexion sur la justice. « Il y a une caractéristique qui, plus que toute autre, est au cœur de mon argumentation. Nous sommes (tous) des êtres producteurs de culture. Nous fabriquons et habitons des mondes doués de sens[126]. » À ses yeux, toute théorie de la justice qui prétend respecter également la dignité de chacun ne doit pas faire abstraction de cette caractéristique fondamentale soit en niant la diversité des significations qui donnent sens à la vie de chacun, soit en énonçant des principes de justice indépendamment de cet ancrage motivationnel.

> Comme il n'existe pas de moyen de hiérarchiser et d'établir un ordre entre ces mondes relativement à leur conception des biens sociaux, nous rendons justice à des hommes et à des femmes réels en respectant leurs créations particulières. […] Outrepasser ces conceptions, c'est (toujours) agir injustement[127].

En insistant sur l'importance des significations partagées (*shared meanings)* par les individus d'une même communauté culturelle, Walzer s'écarte explicitement de la perspective fondationnelle qu'adoptent les penseurs du libéralisme politique. Les principes de justice ne sauraient être déduits d'un point de vue anhistorique mais se formulent au contraire à partir d'une communauté de sens qui est historiquement et socialement donnée. Or, étrangement, ce

[125] "The communitarian emphasis on particular shared meanings and practices weakens the argument for minority rights." (*Ibid*., p. 220-221).
[126] M. WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* (trad. P. Engel), Paris, Le Seuil, 1997 (1983), p. 435.
[127] *Ibid*., p. 435-436.

point de départ n'empêche pas Walzer d'être plutôt hostile aux revendications des cultures minoritaires et aux droits spécifiques qu'elles réclament. Ce paradoxe s'explique, pour Kymlicka, si l'on identifie la communauté que Walzer juge porteuse de culture et qui n'est autre, pour ce dernier, que la communauté politique :

> La communauté politique est probablement ce qui s'approche le plus d'un monde de significations communes. Le langage, l'histoire et la culture s'unissent (s'unissent plus étroitement ici que n'importe où ailleurs) pour produire une conscience collective. […] le fait que les membres d'une communauté historique partagent des sensibilités et des intuitions est bien réel[128].

La communauté culturelle de référence pour Walzer diffère donc de la nation comprise en un sens sociologique, telle que l'entend Kymlicka, et renvoie à la nation comprise en un sens politique. Elle constitue alors une communauté historique, comme celle décrite par Renan dans son fameux discours, communauté qui n'est ni purement civique, ni purement ethnique mais qui mêle les deux aspects dans la mesure où elle a uni, au cours d'une histoire particulière, des individus autour d'un même projet politique. En raisonnant à partir de cette unité culturelle là, Walzer ne nie pas l'existence d'États multinationaux, au sein desquels la communauté politique et les communautés historiques ne coïncident pas, mais il en déduit une façon particulière de traiter les conflits qui résultent de cette diversité culturelle.

> Et par conséquent, peut-être devrions-nous chercher une façon d'ajuster les décisions relatives aux répartitions aux exigences propres à ces unités. Mais c'est d'abord politiquement qu'il faut mettre en œuvre ce processus d'ajustement, et sa nature précise dépendra de la compréhension commune des citoyens quant à la valeur de la diversité culturelle, de l'autonomie locale et ainsi de suite. C'est à ces formes de compréhension que nous devons faire appel quand nous avançons nos arguments […][129].

Pour Walzer, le débat entre la majorité et les minorités culturelles se joue donc sur le terrain politique et non sur le terrain juridique. Il n'y a pas de principe abstrait susceptible de fonder formellement un droit des minorités. Celles-ci doivent faire valoir leurs revendications en s'appuyant sur les représentations et les valeurs partagées par l'ensemble de la communauté politique. Kymlicka estime qu'en raisonnant de la sorte Walzer fragilise la défense des cultures minoritaires. S'il reconnaît d'une part que les individus sont des producteurs de culture et que la justice exige que l'on respecte leur production propre, sans chercher à les classer ou à les hiérarchiser, sur quelle base normative le débat politique pourra-t-il s'appuyer ? Les significations partagées par la minorité ne seront pas, par définition, communes à celles qui fondent la culture majoritaire. Il en résulte que le débat sera tranché non par un accord sur la façon dont il faut respecter la diversité culturelle, mais par le

[128] *Ibid.*, p. 57.
[129] *Ibid*.

processus de décision majoritaire propre aux régimes démocratiques. Sans représentations communes, le rapport de forces institutionnalisé sous la forme du vote se substituera au consensus normatif et donnera l'avantage au groupe numériquement supérieur.

Walzer estime pour sa part que les institutions politiques ont un pouvoir intégrateur qui ne se confond pas avec celui résultant des échanges économiques et sociaux ou de l'éducation. Ces institutions créent ainsi une solidarité qui rend le débat politique possible. Or pour Kymlicka, il est faux de croire que cette prétendue solidarité ne favorise pas la majorité culturelle dans le cas des États multinationaux. Cela apparaît quand on examine les problèmes concrets que pose le traitement de la diversité culturelle, notamment lorsqu'il s'agit de décider du type de langue officielle, de politique d'immigration ou de naturalisation qu'il faut adopter. Quelles seront alors, demande Kymlicka, les opinions communes qui feront autorité ? Le point de vue des Indiens, des Inuits, des Franco-canadiens aura-t-il le même poids que celui de Anglo-canadiens ?

Quand il aborde la question de l'immigration, Walzer reconnaît l'importance que revêt le contrôle politique de la mobilité humaine. À partir du moment où l'on considère l'appartenance à la communauté politique comme un bien fondamental, il est naturel de chercher à préserver l'identité culturelle qui la caractérise. Dans un monde sans frontière, sans principe de distinction entre le « eux » et le « nous », les individus seraient déracinés et ne parviendraient pas à se percevoir comme les membres d'une même communauté politique. Pour Walzer, ce principe de clôture qui se joue à l'échelle de l'État-nation ne se traduit pas par l'homogénéisation des comportements, mais tend au contraire à relativiser l'autorité des communautés traditionnelles sur leurs membres. La frontière prend ainsi l'aspect d'une clôture émancipatrice, car la culture nationale qu'elle vise à préserver en limitant la mobilité des étrangers est aussi celle qui favorise la mobilité des citoyens, désormais libres de choisir le type de traditions et de pratiques culturelles qu'ils veulent perpétuer.

Pour Kymlicka, un tel raisonnement favorise à l'évidence la majorité culturelle qui a le plus pesé dans la formation de l'identité nationale. À aucun moment, les nations intérieures ne se verront reconnaître le droit de limiter la mobilité des citoyens au nom de la préservation de leur identité culturelle. Les Indiens et les Inuits n'auront de ce point de vue aucune autorité pour empêcher les Canadiens de s'installer sur leur territoire, d'acheter leurs terrains et de privatiser des espaces jusque là considérés comme des propriétés communes. Le raisonnement de Walzer semble ici contredire ses propres prémisses : tout en partant de l'idée selon laquelle il est nécessaire de respecter les contextes culturels qui donnent sens à la vie des gens, il

propose un traitement politique de la diversité culturelle qui compromet la réalisation de cette idée, dans la mesure où « une politique menée en vue de protéger une communauté historique finit par légitimer des décisions prises par la majorité culturelle qui fragilisent les cultures minoritaires[130] ».

Pourtant Walzer admet qu'il existe des exceptions et que certaines cultures minoritaires refusent de se fondre à la culture nationale. Il leur reconnaît alors le droit de préserver leur identité propre mais, encore une fois, il pense cette situation en des termes politiques. Les communautés culturelles qui revendiquent la possibilité de contrôler l'accès à leur territoire doivent être considérées comme des communautés politiques étrangères et souveraines. La communauté politique requiert en effet une égale considération pour tous les citoyens, exigence que l'octroi de droits spécifiques semble enfreindre. Cet état de choses ne semble pouvoir être accepté que dans « un État binational, où les membres des deux nations sont en fait étrangers les uns aux autres[131] ». En effet, « ce qui est requis entre eux, c'est qu'ils s'accommodent les uns aux autres, et pas de la justice en un sens positif quelconque[132] ».

Walzer se représente le contrôle politique qu'une communauté doit avoir sur son identité culturelle sur le modèle de la souveraineté de l'État-nation. Il n'y a donc pas à formuler à ses yeux de droits des minorités nationales, puisque la relation entre majorité et minorités relève à ses yeux de la politique internationale : elle établit un compromis factuel entre deux communautés qui se considèrent comme étrangères et ne dépend pas d'un accord normatif entre citoyens qui se sentent politiquement solidaires. Il en résulte, conclut Kymlicka que « les minorités doivent soit accepter de jouer le jeu de la culture majoritaire, sans aucune protection particulière, soit cesser de participer afin de mener leur propre jeu[133] », conclusion qu'il juge « vicieuse » (*perverse*) à bien des égards. Les minorités nationales se retrouvent en effet confrontées à une alternative radicale : s'assimiler à la culture nationale ou devenir des nations souveraines. Or dire que les minorités n'ont le droit de préserver leurs significations partagées que si elles sont capables de former un État souverain n'est pas un argument moral mais relève de « la pure *realpolitik*[134] ». Le droit de préserver sa communauté culturelle n'est alors absolument pas reconnu ni défendu puisqu'il dépend intégralement des conditions

[130] "a policy justified in terms of protecting a historical community ends up legitimizing decisions by the majority culture which undermine minority cultures." (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture, op.cit.*, p. 226).
[131] M. WALZER, *Sphères de justice*, *op.cit.*, p. 214.
[132] *Ibid.*
[133] "Minorities must either play by the rules of the majority culture, without any special protection, or get out entirely and play their own game." (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture, op.cit.*, p. 228).
[134] "it's mere *realpolitik*" (*Ibid.*).

sociales, économiques et historiques qui déterminent la viabilité politique d'une communauté culturelle.

Kymlicka reproche au raisonnement de Walzer de reposer sur une sorte de fétichisme des droits civiques, dans la mesure où il refuse toute voie moyenne entre l'égalité de traitement que ces droits instaurent entre les citoyens et l'exclusion de la communauté des citoyens. Or cette solution radicale n'arrange que la théorie de Walzer et fait peu cas de l'avis des citoyens des États multinationaux comme le Canada. Sans doute ceux-ci préfèrent-ils avoir des droits limités dans le territoire de l'autre plutôt qu'aucun droit du tout. Le Canadien aborigène dont la culture sera protégée par l'État fédéral pourra toujours choisir de quitter son territoire et de bénéficier des droits civiques en vigueur hors du territoire protégé. Inversement, le Canadien non-aborigène préférera sans doute posséder le statut de citoyen canadien s'il se rend sur les terres aborigènes que celui d'un parfait étranger soumis au droit de l'État souverain dans lequel il se rend. La défense politique de l'égalité que propose Walzer fragilise en définitive les valeurs qu'elle était censée promouvoir et s'apparente d'une certaine façon à une forme de chantage : obliger les minorités nationales qui souhaitent préserver leur identité culturelle à devenir des États souverains revient, ni plus ni moins, à réduire au silence celles qui sont incapables de réaliser un tel projet et à les forcer insidieusement à se plier aux règles du jeu majoritaire.

De façon plus générale, Kymlicka reproche à la théorie de Walzer d'interdire tout débat interculturel sur les principes de justice. Régler la question des minorités nationales par la sécession politique revient à méconnaître le sentiment de solidarité que partagent les membres des États multinationaux. Tout en étant profondément attachés à leur communauté culturelle, ces individus ne se sentent pas moins unis au sein d'une même communauté politique, si bien que les débats soulevés par les relations entre communautés ne se réduisent pas à des accommodements politiques mais soulèvent des enjeux de justice.

> C'est *parce que* les gens sont les citoyens d'un même pays - et qu'ils reconnaissent que la justice politique requiert, entre autres choses, le respect des appartenances culturelles- qu'ils décident d'adapter la lutte en faveur des droits civiques aux exigences soulevées par la diversité des groupes fédérés. Et cela soulève des questions, non traitées par Walzer, sur la façon équitable dont il faut peser le pour et le contre afin de concilier l'égalité civique et l'égal respect dû aux appartenances de chacun. La question se pose continuellement dans les sociétés plurielles culturellement, et il est tout à fait pervers d'affirmer que ce n'est pas le cas et que cela ne devrait pas l'être[135].

[135] "It's *because* people are citizens of the same country – and recognize that justice between citizens requires, amongst other things, respect for members as members – that they decide to accomodate the enforcement of citizenship rights to the needs of membership in the federated groups. And this raises the questions, not faced by Walzer, about how equality of citizenship is to be fairly balanced against equal respect for members as members.

Walzer échoue à proposer une voie pour trouver un tel équilibre normatif, dans la mesure où il raisonne à partir d'un modèle homogénéisant de l'appartenance culturelle. Nous pouvons discuter de la justice politique, à ses yeux, pour autant que nous soyons les membres d'une même communauté. Sans cet ancrage dans une identité culturelle commune, les débats normatifs n'ont aucun sens car ils se réfèrent à des significations que ceux qui débattent ne partagent pas. Pour Kymlicka, le raisonnement de Walzer pose à tort que les significations partagées qui fondent les représentations normatives d'une communauté se confondent avec un certain héritage historique. Ainsi ramené à son contexte d'apparition, le sens de la justice prend la forme statique d'une combinaison des revendications de justice dans une société à un moment donné. Or la justice renvoie non pas à la synthèse des revendications existantes mais à l'exigence qui fonde chacune d'elle, dans la mesure où c'est au nom de la justice en tant que telle que chacune exprime son point de vue. Comme le dit Dworkin, « la justice est notre critique et non notre miroir », elle suppose « que toute décision portant sur la distribution d'un bien quelconque peut être à nouveau soumise à la discussion, quelle que soit la force des traditions qui sont alors contestées, que nous pouvons toujours remettre en cause la légitimité d'un dispositif institutionnel établi[136] ». De ce point de vue, le fait que les minorités nationales ne possèdent ni les mêmes traditions, ni les mêmes significations communes que la majorité culturelle ne les empêche pas de partager avec elle la même exigence normative. Comme l'écrit Justine Lacroix à ce propos, « même si leurs *conceptions* de la justice divergent, elles partagent le même *concept* de justice[137] ». C'est précisément à partir de ce concept de justice que les cultures minoritaires et majoritaire doivent pouvoir s'entendre rationnellement sur la forme que doit prendre le respect de l'appartenance culturelle. À l'inverse, Walzer, en supposant qu'il n'y a pas de débat sur la justice en dehors d'une communauté politique dotée d'une même identité culturelle interdit la possibilité d'un tel accord normatif entre différents groupes nationaux. L'insistance sur les valeurs partagées, thème de prédilection des communautariens qui est à la racine de leur critique du libéralisme, manifeste ainsi sa faiblesse théorique. Elle tend en effet à conforter une représentation assimilationniste de l'appartenance culturelle qui compromet dangereusement le respect des minorités nationales. Le souhait exprimé par les communautariens libéraux comme Walzer d'ancrer les principes

---

The questions arise continually in culturally plural societies, and it is simply perverse to say that they don't, or shouldn't arise." (*Ibid.*, p. 230).

[136] "Justice is our critic, not our mirror [...] that any decision about the distribution of any good...may be reopened, no matter how firm the traditions then are challenged, that we may always ask of settled institutional scheme whether it is fair." (R. DWORKIN, *A Matter of Principles*, London, Harvard University Press, 1985, p. 219).

[137] J. LACROIX, *Communautarisme versus libéralisme. op.cit.*, p. 161.

de justice, d'égalité et de liberté dans les représentations culturelles des nations démocratiques s'avère de ce fait moins efficace que le formalisme des libéraux pour préserver les contextes de significations des nations intérieures.

3.2. Charles Taylor et la délicate « présomption d'égale valeur »

La défense du multiculturalisme proposée par le philosophe canadien Charles Taylor constitue pour Kymlicka un autre exemple des limites de la perspective communautarienne. Quand il écrit « La politique de la reconnaissance[138] » en 1992, Taylor aborde la question des rapports entre justice politique et appartenance culturelle, en partant directement, contrairement à Walzer, de la question des minorités culturelles. Il s'attache en effet à la forme d'oppression que constitue la non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate de certaines identités collectives. Sa position s'inscrit de ce point de vue dans l'héritage philosophique de Hegel et de Herder. Du premier, il retient que notre identité morale se développe dans le processus intersubjectif de la reconnaissance qui fait que la liberté, loin d'être un postulat de la raison pratique dont on ne peut prouver l'existence empirique, n'existe que pour autant qu'elle s'affirme concrètement face à une autre liberté. Il en résulte, pour Taylor, que la reconnaissance n'a rien d' « une politesse que l'on fait aux gens » mais qu'elle représente au contraire «un besoin vital[139] ». De Herder, Taylor reprend le concept romantique de liberté expressive. La liberté consiste pour un individu à affirmer son authenticité, c'est-à-dire à exprimer les caractères originaux de son identité subjective. Ce principe d'authenticité ne concerne pas seulement les individus en tant que tels mais aussi les groupes culturels auxquels ils appartiennent. C'est à partir de ce double héritage qu'il envisage la multiplication des revendications identitaires dans les démocraties libérales, notamment sous l'influence des mouvements civiques menés par les femmes, les Afro-Américains ou les peuples anciennement colonisés. La demande de reconnaissance exprime à ses yeux un besoin fondamental des êtres humains que les régimes démocratiques doivent prendre en compte. Mener une politique active en faveur du respect de ces différences ne consiste donc pas à nier le projet démocratique mais à l'approfondir au contraire sous la forme d'une « politique de la reconnaissance ».

[138] Cet article, assorti de commentaires, est publié dans le recueil C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie.*, Paris, Champs Flammarion, 1994.
[139] *Ibid*.

Le raisonnement suivi par Taylor dans cet article confirme l'analyse faite par Kymlicka trois ans avant sa parution, sur la base de textes de Taylor consacrés aux droits des aborigènes notamment[140]. Kymlicka constate en effet que celui-ci ne pose pas la question des droits culturels à la manière des libéraux. Il ne s'agit pas pour lui de savoir si les exemptions juridiques mises en place pour protéger les minorités peuvent être justifiées du point de vue de l'égalité entre individus, notamment en se demandant si la situation minoritaire peut être considérée comme une circonstance désavantageuse et moralement arbitraire qui doit être juridiquement combattue sur le modèle de la lutte contre les inégalités économiques. Comme le souligne Kymlicka, « sa solution consiste à dire que l'enjeu n'a rien à voir avec l'égalité *entre individus*[141] ». La préservation de certaines identités collectives ne semble pas devoir être mise sur le même plan que les besoins formulés par les individus. La question alors n'est pas d'égaliser le bien-être au sein de chaque communauté culturelle, comme on s'efforce de le faire en traitant de façon égalitaire les intérêts individuels, mais plutôt de reconnaître que la communauté elle-même revendique une égalité de traitement. Dans la « Politique de la reconnaissance », Taylor dénonce à ce titre les limites du libéralisme politique pour répondre au besoin de reconnaissance identitaire qu'exprime une telle revendication : « Il existe une politique de respect égal, enchâssé dans un libéralisme des droits, qui est inhospitalière à la différence, parce qu'elle repose sur une application uniforme des règles qui définissent ces droits sans exception et qu'elle est très méfiante envers les desseins collectifs[142] »

La préservation d'une identité culturelle constitue précisément une forme de « dessein collectif » qui ne cadre pas avec le schéma libéral de l'égalité formelle. Ce schéma repose sur une structure individualiste, car, comme le rappelle Taylor, il n'admet que les *obligations opératoires*. Il se réfère ainsi à la définition que donne Ronald Dworkin du libéralisme en opposant les *obligations positives* qui sont liées aux finalités de l'existence et les *obligations opératoires* qui concernent uniquement le respect dû aux autres. Pour Dworkin, seule une puissance d'obligation opératoire est admissible pour organiser politiquement une société libérale. À partir du moment où une société adopte des obligations positives, elle viole le principe du respect dû aux seuls individus et perd ainsi son caractère juste. Or le désir de survivance d'une communauté culturelle déborde le cadre d'un tel modèle politique. Dans une démocratie comme le Canada, les politiques publiques bilinguistes, qui garantissent aux

[140] C. TAYLOR, *Justice after virtue*, Legal Theory Workshop Series, Faculty of Law, University of Toronto Press WS 1987-8 n°3, 1988.
[141] "His solution is to say that the question isn't about *individual* equality at all." (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, *op.cit.*, p. 241).
[142] C. TAYLOR, *Multiculturalisme*, *op.cit.*, p. 83.

individus l'accès aux deux cultures, anglophone et francophone, restent des obligations opératoires. Dans ce cas en effet, le soutien public apporté à la culture minoritaire ne heurte pas le respect dû à chacun et la possibilité de parler la langue qu'il veut. En revanche, la loi 101 constitue bel et bien une obligation positive. Son volet le plus controversé consiste à obliger les québécois francophones et les immigrés installés au Québec à envoyer leurs enfants dans des écoles francophones[143]. Ces mesures posent problème parce qu'elles ne se contentent pas de garantir un accès à la culture francophone mais vise « activement à créer des membres pour cette communauté[144] », quitte à limiter la liberté de choix des citoyens actuels. À partir du moment où elle impose aux parents d'élever leurs enfants dans une langue et dans une culture minoritaires, elle enfreint le respect dû à la liberté de chacun afin d'imposer un mode de vie jugé préférable à d'autres et prend donc parti quant aux finalités de l'existence. Même s'il reconnaît que ce genre de politique compromet la logique du « libéralisme de droits », Taylor la juge légitime du fait de l'importance du contexte identitaire pour la formation de la subjectivité morale. Kymlicka critique ce raisonnement dans la mesure où, pour défendre la culture minoritaire, il tend à accorder un poids moral au groupe en tant que tel. En affirmant que la survivance du groupe peut être un objectif politique légitime, Taylor ne se contente pas de décrire les préférences des Québécois actuels, en constatant notamment qu'ils accordent plus de valeur à l'appartenance communautaire que les Canadiens anglophones, mais semble présupposer que « la communauté possède une valeur indépendamment de celle que lui accordent les individus[145] ».

Taylor revient sur cette objection dans son article sur la politique de la reconnaissance. Examinant les revendications de ceux qui, dans les universités américaines, luttent pour « modifier, élargir ou restreindre le « canon » des auteurs académiques, au motif que le canon aujourd'hui en vigueur est presque entièrement composé de « mâles blancs morts »[146] », il en vient à analyser leur présupposé, à savoir que nous devons un égal respect à toutes les cultures. Il affirme alors que l'égale valeur de toutes les cultures ne peut pas relever d'une évaluation immédiate mais plutôt d'une sorte de « présomption », quand, attiré par une culture dont nous pressentons la richesse, nous finissons effectivement par l'apprécier après avoir

[143] Jugée anticonstitutionnelle par la Cour Suprême à deux reprises dans les années 1980, cette loi a dû être aménagée afin de faciliter l'usage de l'anglais aux côtés du français sur les affiches commerciales et dans les documents administratifs. Le volet éducatif n'a pas été modifié, si ce n'est que les Québécois doivent assurer l'existence d'écoles anglophones pour les citoyens de langue anglophone vivant sur leur territoire.
[144] *Ibid.*, p. 81.
[145] "community matters independently of how much it matters to individuals" (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, *op.cit.*, p. 243, note 2)
[146] C. TAYLOR, *Justice after virtue*, *op.cit.*, p. 89.

élargi notre propre horizon de significations. En ce sens, refuser la présomption d'égale valeur s'apparente à un déni de statut, fondé sur le simple préjugé ou la mauvaise volonté. Néanmoins, Taylor refuse de faire de cette présomption un « droit » que possèderait automatiquement toute culture, comme l'affirment les partisans les plus radicaux du multiculturalisme. La valeur d'une culture n'est pas quelque chose qui se décrète mais une réalité qui se découvre en approfondissant la connaissance de la culture en question. Toutefois, il faut souligner que ces analyses à propos de la « présomption d'égale valeur » ne concernent pour Taylor qu'un certain type de culture :

> En tant que présomption, la revendication est que toutes les cultures humaines qui ont animé des sociétés entières durant des périodes parfois considérables ont quelque chose d'important à dire à tous les êtres humains. Je l'ai énoncé de cette façon afin d'exclure les milieux culturels fragmentaires à l'intérieur d'une société, aussi bien que de brèves phases d'une culture majeure[147].

Taylor établit ici une hiérarchie entre les contextes culturels à partir d'un critère empirique, considérant que seules les cultures qui ont le plus marqué l'histoire des hommes sont essentielles à la formation de l'identité morale. Cette précision amène Justine Lacroix à adresser à Taylor la même objection que celle faite par Kymlicka à Walzer.

> La politique de la reconnaissance reposerait sur des bases bien fragiles si elle ne dépendait que de l'évaluation de la valeur des différentes cultures. Le droit à un égal respect de chacun, y compris dans les contextes de vie formateurs de son identité, n'a rien à voir avec l'excellence supposée de sa culture d'origine. Il ne devrait pas dépendre de la présomption que cette culture est en soi appréciable pour les gens placés hors de cette culture[148].

Affirmer le rapport essentiel entre l'importance dite objective d'une culture et le respect qui lui est dû consiste encore une fois à ériger le fait en droit. De même que Walzer semble faire dépendre la défense de la culture minoritaire de sa viabilité politique, Taylor fonde le respect de la différence culturelle sur un constat historique. On comprend mieux dès lors pourquoi il se réfère surtout, dans ce texte célèbre, à la situation des Québécois. Il s'agit moins pour lui de défendre des minorités qu'un peuple qui se considère comme une nation à part entière pour des raisons historiques qui lui sont propres[149]. Il en résulte que tous les desseins collectifs ne sont pas de même valeur. Seuls seraient légitimes ceux qui procèdent de communautés culturelles dont l'histoire aurait prouvé l'importance objective. Si l'on suit ce

[147] C. TAYLOR, *Multiculturalisme, op.cit.*, p. 90.
[148] J. LACROIX, *Communautarisme versus libéralisme, op.cit.*, p. 159-160.
[149] « Les six millions de Nord-Américains francophones se conçoivent eux-mêmes, en effet, non seulement comme un peuple, avec une langue, une histoire et une tradition à eux, mais comme une nation dotée d'une personnalité historique et d'un droit à l'autogouvernement. C'est le cas non seulement depuis la Révolution silencieuse des années 1960, mais depuis les débuts de la Confédération canadienne en 1867. Le mot "nation" a toujours figuré dans leur langue, et l'Assemblée provinciale du Québec est la seule de toutes les provinces du Canada à s'appeler Assemblée nationale. » (*Ibid.*, p. 159).

raisonnement, la non-reconnaissance d'une culture qui n'aurait pas reçu cette caution historique n'impose pas de réviser le libéralisme des droits, afin de le rendre moins « inhospitalier à la différence ». Même s'il ne le dit pas, Taylor semble penser que le Canada peut et doit reconnaître des droits d'autogouvernement aux Québécois sans que ceux-ci s'engagent à en faire de même avec les minorités nationales qui se trouvent sur leur territoire. Sa « politique de la reconnaissance » ne fonde donc pas en définitive un droit à l'égal respect en tant que l'on appartient à telle ou telle communauté culturelle, mais seulement en tant que l'on appartient aux cultures qui, parmi les cultures minoritaires, sont en un sens majoritaires.

Conclusion

Les critiques adressées par Kymlicka à Michaël Walzer et à Charles Taylor manifestent *a contrario* l'originalité de la démarche libérale. Alors qu'on attaque habituellement celle-ci pour son formalisme et son abstraction, il est intéressant de montrer que la défense des droits culturels semble être plus efficace quand elle se fonde sur le schéma de l'égalité formelle que quand elle prétend s'ancrer dans les significations partagées d'une communauté. L'insistance sur ces significations n'a pas en effet de conséquence morale stable.

> Chacune d'entre elles peut justifier certains droits accordés aux minorités, mais elles peuvent tout autant légitimer des politiques qui ne reconnaissent pas l'autonomie culturelle de certains peuples, et qui permettent la disparition d'autres peuples. Tout en affirmant l'importance de l'appartenance culturelle, ils [les communautariens] ne parviennent pas à trouver les fondements capables de la garantir suffisamment[150].

C'est la raison pour laquelle Kymlicka pense que la valeur de l'appartenance culturelle a tout intérêt à être pensée dans le prolongement des droits de l'individu plutôt qu'à être déduite de la culture communautaire. Dès lors, même s'ils prennent l'aspect de droits collectifs, les droits culturels n'en restent pas moins des droits de l'individu, accordés à l'individu en tant qu'il appartient à un groupe culturel injustement fragilisé par sa situation de minorité. Ils sont accordés formellement sans que soient prises en compte les représentations qui donnent sens à la vie des membres du groupe. Celles-ci leur appartiennent, pour autant qu'elles rendent possible l'exercice de leur liberté, qu'ils décident de les accepter telles qu'elles sont ou bien qu'ils préfèrent les critiquer voire les rejeter complètement. C'est donc en tant que contexte de

[150] "Each of these can justify some minority rights, but they can also justify a politics that denies cultural freedom to some people, and allows cultural extinction for others. While claiming to affirm the importance of cultural membership, they fail to provide the grounds on which to protect it safely." (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture, op.cit.*, p. 242).

choix qu'elles doivent être protégées et il n'y a pas, pour assurer cette protection, à s'appuyer sur les représentations qu'elles véhiculent afin de donner un contenu plus substantiel aux principes de justice.

CHAPITRE 3 : LES AMBIGUÏTES DE L'APPARTENANCE NATIONALE

La théorie des droits culturels élaborée par Kymlicka a retenu notre attention, parce qu'elle part d'une critique qui nous paraît pertinente : la distinction du public et du privé, pensée sur le modèle de la tolérance religieuse, ne résout pas en tant que telle la question des rapports interculturels au sein d'une démocratie. Ce modèle tend en effet à assimiler la diversité culturelle à la diversité axiologique : chaque culture serait porteuse d'une vision du monde qui indiquerait à ses membres un certain type de vie bonne. Pour les libéraux, il ne s'agit pas tant de dire que la culture se confond avec la sphère du bien (*the good*) que de constater que la diversité culturelle ne pose problème en termes d'organisation politique qu'à partir du moment où elle produit des divergences d'intérêts, voire des revendications contradictoires. Les libéraux estiment alors que la justice politique doit rester neutre à l'égard de ces divergences. À leurs yeux, elle doit être procédurale, ce qui signifie qu'elle doit se contenter d'indiquer les règles de la cohabitation sociale sans prendre parti quant aux fins que les individus doivent poursuivre pour mener leur vie. D'où l'importance prise, à leurs yeux, par la forme abstraite ou indifférenciée de l'égalité démocratique : les droits accordés aux citoyens doivent faire abstraction des différences culturelles. Dans le cas contraire, la définition de ces droits impliquerait de tenir compte de visions du bien substantielles, ce qui ruinerait le principe d'une justice purement procédurale.

Comme le montre Brian Barry, les libéraux adoptent à l'égard des questions culturelles une « stratégie de privatisation[151] » : ils estiment que le souhait de préserver ou non ses caractéristiques culturelles relève d'un choix personnel, comme ceux que l'on associe à la liberté de conscience, choix qui peut avoir des répercussions sociales pour autant qu'il se déploie dans le régime de droits communs à tous les citoyens. Ainsi, ceux qui partagent une certaine culture peuvent s'appuyer sur les libertés de conscience, d'opinion et d'association pour créer les structures pédagogiques et cultuelles qui leur permettront par exemple de transmettre leur langue d'origine ou de pratiquer leur religion. La sphère privée à laquelle renvoie l'expression de Barry désigne donc à la fois la sphère intime et la sphère sociale et la stratégie de privatisation consiste non pas à rendre les différences culturelles socialement

[151] B. BARRY, *Culture and Equality*, *op.cit.*, Chapitre 2 : « The Strategy of Privatisation ».

invisibles mais à affirmer que la sphère politique ne doit pas promouvoir une culture plus qu'une autre.

La critique de Kymlicka oblige à revenir sur cette division du public et du privé en approfondissant la compréhension des faits culturels. Le modèle de la tolérance religieuse en donne en effet une vision réductrice, puisqu'elle ne considère ces faits que sous l'angle de la croyance et des valeurs. S'inspirant de l'anthropologie culturelle, Kymlicka insiste au contraire sur la dimension globale des faits culturels. Chaque culture tire son originalité d'un ensemble de pratiques plus ou moins instituées qui donnent sens à toute l'existence des individus, de leur façon de penser jusqu'à leurs comportements politiques en passant par leur vie familiale et sociale. Dès lors, c'est moins la diversité axiologique que la diversité identitaire qui pose problème. En effet, si la culture « englobe les sphères publiques et privées » (*encompass both public and private spheres*), la stratégie libérale de privatisation des différences est vouée à l'échec, car la sphère publique-politique ne peut pas être « neutre » d'un point de vue identitaire. Chaque État est nécessairement l'État d'un peuple, c'est-à-dire d'un ensemble identifiable de citoyens qui vivent en un lieu donné, à une certaine époque, qui héritent d'un passé qui leur est propre, etc. La critique du modèle de la tolérance religieuse oblige donc à revenir sur la nature de cette identité collective et à approfondir le type de lien social et politique qu'elle instaure.

La réflexion de Kymlicka rejoint ainsi le débat philosophique sur la nation, et sur la double définition de ce concept. Synonyme de peuple, la nation désigne une *unité politique* : dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, elle constitue la nouvelle source de la souveraineté politique, auparavant attribuée au seul monarque. Dans cette perspective, l'unité nationale repose sur la volonté générale du peuple, sur les choix collectifs d'un corps de citoyens dotés de droits égaux. En tant que nationalité ou ethnie, la nation désigne une *unité culturelle*, fondée sur le partage d'une histoire, d'une langue, de traditions et de coutumes. Nous avons vu précédemment que ces deux définitions ont été traditionnellement présentées comme des modèles opposés, celui de la nation civique et celui de la nation ethnique. Le débat sur le multiculturalisme oblige à revenir sur cette opposition et permet d'en montrer le caractère artificiel. Aucune nation ne peut être purement civique, car le fait de partager les mêmes valeurs ne suffit pas à produire un sentiment d'identité commune. Inversement, la nation ethnique n'est pas opposée au projet civique ; les penseurs allemands qui ont forgé ce concept ne remettaient pas en cause l'idée de souveraineté populaire, mais refusaient que la France s'approprie le projet démocratique et qu'elle le défende de façon

abstraite sans tenir compte des particularités de chaque peuple. La dimension civique et la dimension ethnique de la nation renvoient donc l'une à l'autre. Elles reposent en outre sur un même présupposé. Le lien collectif, qu'on l'aborde culturellement ou politiquement, est décrit en termes unitaires : il n'y a qu'une nation ; il n'y a qu'un peuple. Homogénéité culturelle et unité politique se supposent réciproquement. L'intérêt de la réflexion de Kymlicka consiste donc à reformuler la question des rapports entre culture et démocratie en renonçant « au modèle très simplifié de l'État-nation au sein duquel la communauté politique correspond à une communauté culturelle unique[152] ». L'existence de *plusieurs nations*, comprises comme des identités ethniques, à l'intérieur d'un même État démocratique, doit conduire à repenser la nature de *la nation*, comprise comme unité politique. La thèse du philosophe canadien consiste alors à affirmer que les différents groupes culturels d'une démocratie ne peuvent pas être unis politiquement par un *principe de neutralité ou d'abstention*. La justice exige que soit reconnu un *principe de compensation* qui garantisse aux membres des minorités que leur situation ne les lèsera pas, tant dans la préservation de leur contexte de choix pour les minorités nationales, que dans leur intégration à la culture majoritaire pour les minorités ethniques.

Nous nous attacherons, dans ce chapitre, à soulever les principales difficultés que pose cette conception de la citoyenneté multiculturelle. Pour y parvenir, nous repartirons de la distinction établie par Kymlicka entre les minorités nationales et les minorités ethniques, dans la mesure où elle détermine l'attribution des droits culturels. Cette distinction nous permettra d'approfondir la façon dont Kymlicka conceptualise les rapports des individus à la culture et les conséquences politiques qu'il en tire. Il s'agira de montrer que son raisonnement est construit sur un concept réifiant - l'appartenance culturelle (*cultural membership*) - qui ne permet pas de défendre de façon convaincante le principe d'une citoyenneté respectueuse des différences culturelles.

[152] "a very simplified model of the nation-state, where the political community is coterminous with one and only one cultural community" (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture, op.cit.*, p. 177).

1. Les minorités nationales : le problème des nations *intérieures*

1.1. Les minorités nationales, clé de voûte de la « citoyenneté multiculturelle »

Pour approfondir la théorie de Kymlicka, il est nécessaire de revenir sur son concept de « minorité nationale ». Rappelons que les minorités nationales désignent les groupes culturels formés à la suite d'une colonisation, d'une conquête ou d'une annexion, par opposition aux minorités ethniques issues de l'immigration. Précisons que cette distinction ne vise pas la précision descriptive, mais cherche à dégager une rationalité normative. Il serait aberrant en effet de vouloir décrire la diversité des situations minoritaires en se contentant de deux catégories. Si l'on souhaite tenir compte de cette diversité, il faudrait notamment distinguer, comme le font les juristes, les « peuples autochtones » comme les Maoris de Nouvelle-Zélande, les Pygmées d'Afrique Centrale ou les Indiens du Mato Grosso brésilien, « habitant depuis des temps immémoriaux une certaine région et qui en raison de circonstances diverses ont conservé l'essentiel de leur mode de vie traditionnel[153] », et les « minorités nationales » comme les Albanais de Macédoine « qui ont le sentiment d'appartenir à une nation qui n'est pas la nation support de l'État […] et dont le sentiment profond serait la sécession soit pour constituer son propre État soit pour rejoindre un État homo-ethnique[154] ». Or Kymlicka ne fait pas de telle distinction. Réfléchissant à partir du contexte canadien, il considère que les Inuits du Nord et les Indiens de la forêt boréale qui vivent encore de façon relativement traditionnelle, sont, d'un point de vue normatif, dans une situation similaire aux Québécois, qui ont pourtant adopté le mode de vie moderne des autres Canadiens. En effet, ni uns ni les autres n'ont quitté leur culture d'origine ; ils n'ont donc pas renoncé, comme les membres des minorités ethniques, au droit qui consiste à y vivre. Cela signifie, d'une part, que ni les uns ni les autres n'ont un devoir d'intégration à la culture majoritaire et, d'autre part, qu'ils sont en droit de réclamer des protections spécifiques afin de maintenir leur identité culturelle qui se trouve être menacée par un rapport de forces défavorable.

En regroupant des situations aussi diverses sous l'unique catégorie de « minorité nationale », Kymlicka veut mettre en lumière l'ethnocentrisme qui sous-tend le modèle de l'État-nation démocratique à partir duquel raisonnent la plupart des libéraux. Sous prétexte de reconnaître les mêmes droits à tous, ces derniers accordent implicitement à la majorité

[153] N. ROULAND, S. PIERRE-CAPS, J. POUMAREDE, *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Paris, PUF, 1996, p. 44.
[154] *Ibid*.

culturelle un droit qu'ils refusent aux minorités non issues de l'immigration. Le fait que la citoyenneté soit réservée aux nationaux indique en effet qu'ils admettent le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes et donc qu'ils reconnaissent l'importance du contexte culturel pour la réalisation du projet démocratique. Mais cela prouve simultanément qu'ils supposent abusivement qu'il n'y a qu'un peuple ou qu'une nation.

Cette logique à double vitesse est flagrante dans le cas des peuples autochtones. Kymlicka remarque que les libéraux anglo-saxons condamnent unanimement les violences, voire les génocides, subis par ces peuples lors de la colonisation, mais que paradoxalement bien peu remettent en cause l'idée que les États-Unis, le Canada ou l'Australie sont des nations fondées sur l'immigration. Cette conception culturellement orientée de l'identité nationale, associée à la seule figure de l'immigration, les amène à nier la spécificité de la situation vécue par les peuples autochtones. La plupart des libéraux estiment en effet que les problèmes rencontrés par les Indiens américains, les Inuits canadiens ou les Aborigènes australiens ne diffèrent pas essentiellement de la discrimination raciale subie par les minorités issues de l'immigration[155]. Considérer à l'inverse les peuples autochtones comme des minorités nationales et refuser de les confondre avec les minorités ethniques, permet donc de mettre au jour une forme de racisme peu connue, qui ne consiste pas à refuser d'intégrer des individus issus de cultures différentes - ce qui caractérise le racisme habituel - mais qui interdit à une nation minoritaire le droit à l'autodétermination que la nation majoritaire s'accorde sans autre forme de procès. De la sorte, Kymlicka met les libéraux face à leurs propres contradictions, non pas dans le but de renverser la logique égalitaire qu'ils défendent mais afin de les inciter à la suivre jusqu'au bout. L'injustice spécifique subie par les minorités nationales doit amener les libéraux à se rappeler la base ethnique qui fonde le projet démocratique : le principe de la souveraineté démocratique présuppose en effet que l'on reconnaisse aux membres d'une communauté culturelle le droit de se diriger eux-mêmes ; or il n'y a pas de raison d'accorder ce droit à la nation majoritaire et de le refuser aux nations minoritaires.

L'argumentation de Kymlicka en faveur des minorités nationales repose donc sur une radicalisation du droit à l'autodétermination qui paraît plutôt surprenante. Elle réaffirme avec force le principe des nationalités, qui connut un grand succès au XIX^{e} siècle mais qui fut largement discrédité à la suite à des guerres nationalistes du XX^{e} siècle. Plutôt que d'inscrire sa théorie dans la logique universaliste des luttes contre la discrimination et d'insister sur le

[155] Sur ce point, on peut se reporter à la discussion de Kymlicka avec Walzer *in* W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle, op.cit.*, pp. 62 et sq.

dépassement des différences, Kymlicka remet au goût du jour un principe politique qui semble aller à l'encontre de l'évolution générale. Que deviendraient les Inuits en effet s'ils fondaient un État souverain ? Parviendraient-ils à peser dans le jeu des relations internationales que dominent les grandes puissances ? Comment supporteraient-ils la concurrence acharnée que se livrent les grands pays dans le contexte d'un capitalisme globalisé et financier ? Il est vrai que Kymlicka ne prône ni la sécession ni l'indépendance des minorités nationales. Il plaide plutôt en faveur d'un fédéralisme qui leur donnerait les moyens institutionnels et politiques de défendre leur identité culturelle[156]. La logique normative sur laquelle il s'appuie est toutefois problématique. En définissant les minorités nationales à partir de leur origine historique et de leur mode de constitution, Kymlicka raisonne comme si ces nations s'étaient maintenues dans le temps et subissaient toujours dans le présent les injustices commises à leur encontre dans le passé. Il faut bien admettre qu'il existe encore des différences ethniques entre les Inuits ou les Québécois et les Canadiens, mais ces différences suffisent-elles à prouver que ces individus *appartiennent* encore à des nations distinctes ?

Le problème qui se pose ici repose donc sur la notion d'appartenance culturelle (*cultural membership*). Kymlicka estime que le libéralisme bien compris peut partager l'intuition communautarienne selon laquelle le fait d'appartenir à une culture possède une valeur morale, si bien que le respect dû à la personne en tant que telle est indissociable du respect qui lui est dû en tant que membre de sa communauté culturelle. Kymlicka semble prendre l'idée d'appartenance culturelle comme un fait univoque, alors qu'elle peut désigner soit une identité objective - le fait de partager les signes distinctifs d'un groupe culturel - soit une identité subjective - l'impression ou le souhait d'appartenir à une certaine culture. Or, ces deux aspects ne se recouvrent pas parfaitement. Comme le remarque l'ethnologue Denys Cuche, « la culture relève en grande partie de processus inconscients. L'identité, elle, renvoie à une norme d'appartenance, nécessairement consciente, car fondée sur des oppositions symboliques[157]. » Ainsi, c'est souvent le fait de se retrouver en situation de minorité qui amène un groupe ethnique à prendre conscience de son identité et à la revendiquer. Mais le sentiment d'appartenance ressenti par un individu suffit-il à prouver que le groupe minoritaire existe toujours en tant que culture distincte et indépendante de la culture majoritaire et que cet

[156] Il convient de souligner à ce propos que la théorie de Kymlicka n'est pas neutre politiquement et qu'elle est indissociable d'une visée stratégique. En défendant les droits culturels des minorités nationales, Kymlicka prétend avancer des arguments en faveur d'une solution fédéraliste au problème québécois. Mais la critique philosophique d'une théorie normative ne doit pas s'en tenir à ce genre de considération factuelle. Elle doit postuler, nous semble-t-il, la sincérité des arguments et faire porter sa critique sur leur logique interne. Or, si l'on se limite à ce point de vue, Kymlicka admet la légitimité d'une sécession politique des minorités nationales.
[157] D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, Repères, 1996, p. 82.

individu en fait objectivement partie? Le fait même de revendiquer de façon volontariste une identité qui se transmettait à l'origine de façon inconsciente n'aboutit-il pas nécessairement à la reconstruction de l'identité affirmée ? Quelle est la réalité de la culture d'origine, quelle est l'objectivité de l'authenticité culturelle ainsi mises en avant ?

D'autre part, le rapport même qui s'instaure entre une majorité et une minorité culturelle ne manifeste-t-il pas l'existence d'un espace identitaire commun ? En effet, pour qu'il y ait, comme le dit Cuche, une opposition symbolique entre les deux cultures, il faut bien que ces cultures disposent d'un ensemble de représentations partagées afin de se comprendre comme mutuellement opposées. Ne faut-il donc pas une *culture commune* pour percevoir une opposition culturelle ? Aussi paraît-il réducteur de raisonner comme si le sentiment d'appartenance était parfaitement univoque. En effet, l'Inuit ou le Québécois ne se sentent-il pas aussi Canadiens ? Ne parlent-t-il pas l'anglais en plus de l'inuktitut ou du français? Ne partagent-t-il pas une histoire commune avec les citoyens canadiens? N'y aurait-il eu aucun contact interculturel qui aurait amené les uns et les autres à faire évoluer leurs propres traditions et à forger des identités mixtes ? Bref, peut-on continuer de raisonner comme s'il existait encore des nations distinctes et juxtaposées les unes aux autres après des décennies de cohabitation et d'échanges?

1.2. Des nations modernes ou traditionnelles ?

Ces questions appellent une première analyse. Kymlicka admet parfaitement que les cultures ne sont pas des réalités figées et qu'elles changent au cours de l'histoire, notamment du fait de leurs relations avec les cultures voisines. Pourtant, sa conception de la culture l'amène à maintenir un principe d'individuation par-delà cette évolution. C'est le rôle joué par la distinction qu'il établit entre la *structure* et le *caractère*[158]. Le *caractère* d'une culture désigne l'ensemble des valeurs, croyances et institutions qui la caractérisent à un moment donné. La *structure* renvoie quant à elle à un niveau plus profond, aux conditions de possibilité du caractère lui-même. Nous avons vu précédemment que cette distinction permet de rejeter l'objection du traditionalisme : pour Kymlicka, préserver une culture ne signifie pas que l'on doive la conserver en l'état, mais seulement qu'on donne à ses membres les moyens de contrôler les décisions politiques qui déterminent leur devenir culturel. D'un point de vue philosophique, cette distinction apporte une réponse à la question de l'identité collective :

[158] Cf. ci-dessus, chapitre I, 3.2.

pour Kymlicka, ce qui fait qu'une culture continue d'être elle-même malgré l'évolution de ses mœurs et de ses croyances, c'est l'existence de liens institutionnels entre ses membres qui crée une matrice de significations qui peut prendre différentes formes caractéristiques au cours du temps. Le concept de structure culturelle lui permet notamment de rendre compte du fait que de nos jours, dans les démocraties libérales, les identités nationales subsistent, voire se renforcent, alors que les modes de vie semblent se rapprocher.

C'est donc principalement le constat de la modernisation sociale qui oblige à différencier le caractère et la structure d'une culture, afin de pouvoir penser la continuité identitaire par delà les changements sociaux. Or il nous semble que le raisonnement de Kymlicka sur les rapports entre modernité et identité culturelle manque de cohérence. Son usage du terme « nation » entretient en effet une ambiguïté entre les formes traditionnelles et les formes modernes de l'identité culturelle. Kymlicka affirme qu'il prend le terme de nation dans son acception sociologique[159], comme synonyme de « peuple » ou de « culture », afin de pouvoir désigner tout groupe qui se sent uni par un lien de type ethnique et non politique. Or, parallèlement, il considère que les nations actuelles, qui constituent l'unité de base de sa théorie, sont le résultat d'un processus historique particulier. Il se réfère alors aux célèbres analyses de l'anthropologue britannique Ernest Gellner sur la formation des identités nationales développées dans *Nations et nationalismes*.

> De telles cultures sociétales n'ont pas toujours existé et leur création est intimement liée au processus de modernisation (Gellner, 1983). Cette modernisation supposait la diffusion dans la société d'une culture commune, se traduisant notamment par le développement d'une langue normalisée qui soit portée par les institutions économiques, politiques, éducatives. Un ensemble de raisons peut expliquer tout cela. Tout d'abord, cela correspond à une exigence fonctionnelle, pour une économie moderne, nécessitant une main d'œuvre mobile, formée et alphabétisée. Deuxièmement cela reflète le besoin d'un niveau de solidarité suffisamment élevé dans les États démocratiques modernes. Le type de solidarité nécessaire à l'État-providence exige en effet que les citoyens éprouvent un sentiment d'identité et d'appartenance communes assez fort pour qu'ils acceptent de faire des sacrifices les uns pour les autres. On suppose généralement que cette identité commune requiert une langue et une histoire communes. Troisièmement, le principe moderne de l'égalité des chances semble exiger la diffusion d'une culture commune. On a ainsi perçu le fait d'offrir un enseignement public standardisé comme un élément essentiel permettant d'assurer l'égalité des chances aux individus appartenant aux différentes classes, races et régions de la société[160].

Les nations que Kymlicka décrit dans ce passage ne correspondent pas à tous les groupes ethniques. Elles définissent les formes de culture propres aux États démocratiques qui se sont efforcés, tout au long du XIX^{e} siècle, d'inculquer à leurs citoyens un sentiment d'appartenance collective qui dépasse l'échelle des rapports d'interconnaissance, caractéristiques des sociétés traditionnelles et rurales. La *nation* telle qu'elle se met en place

[159] W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle*, *op.cit.*, p. 11.
[160] *Ibid.*, p. 115-116 (p. 76-77).

avec l'État-*nation* correspond donc à une forme d'identité moderne qui n'est pas équivalente aux *nations* comprises au sens large de groupe ethnique. Il est dès lors problématique d'utiliser le même terme pour désigner à la fois la culture majoritaire de la *nation politique* et les cultures minoritaires des *nations sociologiques.* C'est pourtant ce genre d'ambiguïté que Kymlicka introduit en affirmant que, dans les pays d'immigration comme les États-Unis, les minorités nationales « constituaient des cultures sociétales vivantes[161] » avant leur annexion politique. Ces nations, lorsqu'elles étaient souveraines, n'étaient pas des nations démocratiques. Le fait de posséder une « culture sociétale » n'implique pas en soi qu'un groupe culturel partage les mêmes caractéristiques que les nations analysées par Gellner et décrites dans la citation précédente.

Tout se passe comme si Kymlicka admettait la dimension moderne de l'identité nationale sans en tirer toutes les conséquences. Ce qui l'intéresse en effet dans les nations modernes, c'est le caractère libéral qu'y aquière le lien culturel. Il s'oppose ici à la perspective des communautariens qui, pour démontrer la force des liens communautaires, se réfèrent généralement « aux groupes subnationaux – Églises, quartiers, famille, syndicats etc. – plutôt qu'à la société dans son ensemble, qui englobe tous ces sous-groupes[162] ». Ces penseurs espèrent montrer ainsi que les individus sont guidés par des conceptions du bien qu'ils ne choisissent pas mais qu'ils découvrent dans leur contexte culturel. Kymlicka en revanche s'intéresse à l'identité nationale parce qu'on peut, dans son cas, dissocier le sentiment d'attachement de toute conception substantielle du bien. Nombre de communautariens reconnaissent eux-mêmes qu'une « « politique du bien commun » ne peut s'appliquer au niveau national[163] ». La nation moderne offre ainsi à Kymlicka le type d'identité culturelle qui convient à la théorie libérale : elle lui permet de montrer qu'il est important d'appartenir à une culture non pas parce que celle-ci dicte aux individus le type de vie qu'ils doivent mener, mais parce qu'elle leur fournit un contexte de choix qui leur permet d'agir librement. L'attachement des individus pour leur langue d'origine illustre de façon paradigmatique le fait que le lien ethnique se procéduralise à l'époque contemporaine, dans la mesure où il repose de moins en moins sur l'imposition d'obligations positives et de plus en plus sur le partage de certaines règles d'échanges, qui non seulement sont compatibles avec l'autonomie individuelle mais qui en outre la rendent possible.

[161] *Ibid.*, (p. 79).
[162] *Ibid.*, p. 136 (p. 92).
[163] *Ibid*.

Or, force est d'admettre qu'une telle perspective ne convient pas de la même façon à l'ensemble des groupes que Kymlicka considère comme des « minorités nationales ». Autant elle est pertinente en ce qui concerne les minorités dont les mœurs se sont libéralisées, comme la minorité québécoise au Canada, autant elle devient problématique dans le cas des peuples autochtones, notamment lorsque ceux-ci ont été placés à l'écart du développement moderne par des systèmes de réserves. Ces protections juridiques ont en effet permis le maintien de traditions contraignantes qui limitent effectivement la liberté de choix des individus. Aux États-Unis par exemple, les Indiens du Pueblo ont un gouvernement théocratique qui impose une religion officielle et qui discrimine les membres de leur communauté convertis au protestantisme. Les membres de cette minorité sont donc privés du droit élémentaire que constitue la liberté de conscience aux yeux des libéraux anglo-saxons. Dans ce cas, la défense de l'identité minoritaire ne se réduit donc pas à la défense d'un contexte de choix, mais engage bel et bien l'imposition d'une conception du bien à l'ensemble des membres, qui conduit à la négation de certaines libertés individuelles. Précisons en outre que si les Québécois correspondent bien à l'image de la nation moderne qui sous-tend le raisonnement de Kymlicka, c'est précisément parce qu'ils se considèrent non pas comme une simple ethnie, mais comme un peuple au sens politique et moderne du terme. Le fait même que Kymlicka fasse de l'un des deux peuples fondateurs du Canada une minorité au même titre que les Indiens ou les Inuits peut donc être interprété par les Québécois comme une forme de jugement condescendant.

Il résulte de ceci que le respect de l'identité culturelle n'est pas compatible en tant que tel avec les principes libéraux, hormis quand il s'agit des groupes culturels particuliers que sont les nations modernes. Or Kymlicka ne le dit pas explicitement. Comme le remarque Rainer Forst[164], son raisonnement ne distingue pas suffisamment la culture en tant que *contexte d'identité* et en tant que *contexte de choix.* Kymlicka valorise la culture pour autant qu'elle rende des choix possibles mais ne précise pas pourquoi elle est importante dans la constitution identitaire de chacun. Son raisonnement tend ainsi à assimiler la culture à un réseau de significations ouvert et non contraignant pour ses membres, ce qui ne permet pas de rendre compte de l'importance du contexte d'identité dans le cas des cultures traditionnelles et non libérales. En s'appuyant sur les analyses de Gellner et sur les rapports entre identité nationale et modernité, Kymlicka rappelle à juste titre que la libéralisation des comportements au sein d'une société est un processus historique et non un état. Il est donc vain d'opposer le camp

[164] R. FORST, "Fondations of a Theory of Multicultural Justice", *Constellations,* april 1997.

des cultures libérales à celui des cultures non libérales, puisque les premières comme les secondes ne cessent de se libéraliser du fait des besoins fonctionnels du monde moderne. Néanmoins, il devrait reconnaître plus explicitement que son argumentation sur la valeur morale de l'appartenance culturelle fonctionne d'un point de vue théorique non pas pour toutes les cultures mais seulement pour les groupes qui ont déjà acquis une culture libérale du fait de la modernisation de leurs rapports sociaux.

1.3. Droit à la différence et culture libérale

Si Kymlicka allait jusqu'au bout de son raisonnement sur les rapports entre culture et modernité, il devrait aussi abandonner sa conception discontinuiste de l'appartenance culturelle. La prise de conscience de la différence identitaire et sa valorisation d'un point de vue normatif sont en effet étroitement liés aux processus sociaux de modernisation et de démocratisation. La théorie de Gellner dont Kymlicka s'inspire montre que les nationalismes ont répondu aux besoins d'une économie industrialisée. Ils ont ainsi contribué à diffuser une culture commune, capable de créer une main d'œuvre importante, mobile et adaptable, rompant avec les formes traditionnelles de la transmission culturelle. Pour que les ouvriers puissent travailler dans les usines, il était nécessaire en effet qu'ils parlent la même langue, eux qui ne connaissaient souvent que le patois de leur région d'origine. C'est donc le changement d'organisation économique qui explique en partie le changement de référence identitaire. De même que l'industrialisation marque l'avènement d'une économie axée vers le profit et la productivité qui rompt avec les principes organisationnels d'une économie agricole, de même les sociétés industrielles créent entre leurs membres des liens sans commune mesure avec ceux qui les unissaient traditionnellement dans les communautés rurales. Aux rapports de proximité et d'interconnaissances de la vie de village se substitue un lien culturel indépendant de toute relation personnelle, créé par des moyens de communication de masse. Ce changement d'échelle explique pourquoi les cultures nationales créent une référence identitaire forte sans imposer pour cela de mode de vie contraignant. La modernisation sociale se traduit en effet par une libéralisation des comportements. Le lien national, qui unit des personnes éloignées et différentes, ne peut exercer le même type de contrôle sur les individus que les anciennes communautés. Alors que dans la vie de village, le poids du regard des proches et l'importance de la réputation confortent le respect des

traditions et facilitent la reproduction des comportements, le déracinement puis l'anonymat de la vie urbaine s'accompagnent d'une inévitable diversification des modes de vie.

Ces mouvements profonds, liés à l'évolution de l'organisation économique, ont été confortés par l'évolution politique des sociétés modernes. La libéralisation des comportements trouve en effet une confirmation normative dans le projet démocratique qui accompagne l'émergence des États-nations européens. La différenciation des modes de vie a ainsi convergé avec le principe du respect de la liberté individuelle. Dès lors, à partir du moment où Kymlicka suit jusqu'au bout l'idée selon laquelle les cultures nationales sont spécifiques aux États-nations modernes, il devrait revenir sur son appréciation des revendications exprimées par les minorités nationales. Celles-ci manifestent-elles véritablement la subsistance d'une structure culturelle distincte à laquelle des individus continuent d'appartenir ? Ne sont-elles pas plutôt le signe de leur intégration à une nouvelle forme d'appartenance collective ? Leur sentiment identitaire ne renvoie-t-il pas plus à l'intériorisation des valeurs démocratiques qu'au maintien de nations minoritaires à l'intérieur de la nation majoritaire ?

L'ambiguïté de Kymlicka, à propos des rapports entre culture et modernité, pose problème dans la mesure où elle instaure une confusion du qualitatif et du quantitatif qui tend à invalider sa critique de l'orientation ethnique de la sphère politique. En effet, quand Kymlicka définit la culture comme culture sociétale et qu'il affirme que la création des cultures sociétales « est intimement liée au processus de modernisation », il semble admettre que les identités nationales constituent des cultures qualitativement différentes des identités collectives traditionnelles. Mais il raisonne malgré tout comme si la nation majoritaire et les nations minoritaires étaient des groupes ethniques équivalents, simplement placés dans un rapport de forces quantitativement défavorable aux secondes. Pour Kymlicka en effet, c'est l'infériorité numérique qui place les minorités nationales dans une situation d'insécurité identitaire, puisqu'à cause d'elle leurs orientations culturelles sont systématiquement défavorisées dans les échanges sociaux. Tout se passe donc comme si Kymlicka opérait une réduction fonctionnaliste du processus de modernisation. La culture nationale est pensée comme le résultat de l'*extension* d'une identité ethnique particulière, imposée à tous les citoyens afin de répondre aux besoins fonctionnels des démocraties industrielles. Mais Kymlicka semble négliger le fait qu'un tel processus a des conséquences non seulement quantitatives mais aussi qualitatives : l'identité nationale de référence, même si elle semble imposer à tous la culture de certains, change de contenu et de signification au fur et à mesure

de sa diffusion. Une culture ne peut se diffuser en effet sans se transformer. Les anthropologues des relations interculturelles, comme Roger Bastide par exemple, ont montré qu'une culture dite dominante s'hybride toujours avec des éléments de la culture dominée. La relation de force ne se traduit donc pas nécessairement par une influence culturelle unilatérale. On peut en outre s'interroger sur le caractère dominateur d'une culture qui s'universalise. En s'adressant à un nombre de personnes toujours plus grand et plus diversifié, une culture ne tend-elle pas à se standardiser, comme on l'observe avec la diffusion internationale de certaines marques et chaînes commerciales américaines ? Quand ces signes culturels s'imposent à l'étranger, est-ce la culture anglo-saxonne qu'ils imposent ? Ils semblent plutôt relever d'une culture anglophone qui se caractérise principalement par la valorisation de la société de consommation et qui en ce sens n'est pas propre à la culture anglo-saxonne. Enfin et surtout dans le cas des nations démocratiques qui se sont construites sur un principe d'inclusion politique, la culture nationale ne déborde-t-elle pas les limites des liens ethniques traditionnels ? Les nationaux ne se considèrent pas seulement en effet comme les héritiers d'une communauté historique mais aussi comme les membres d'une communauté politique respectueuse des droits individuels et capable d'intégrer de nouveaux membres. Il paraît donc réducteur de conclure de l'émergence des identités nationales qu'elle consacre la domination d'un groupe ethnique sur d'autres groupes qui continueraient d'exister à l'intérieur du premier et s'efforceraient de résister à une assimilation complète.

Ce qui surprend dans le raisonnement de Kymlicka, c'est que tout en admettant que les cultures évoluent au contact les unes des autres, il affirme malgré tout la persistance de structures culturelles objectivement autonomes. Il s'agit pour lui d'établir que le besoin de reconnaissance culturelle est objectivement fondé et qu'il n'exprime pas une simple préférence subjective. Mais comme le souligne le philosophe américain David Bricker, l'existence de ce fondement objectif est plus postulée que démontrée dans la mesure où la *structure* et le *caractère* d'une culture « ne sont que deux façons de parler de la même chose[165] » :

> Si les « institutions présentes » changent alors la façon dont elles organisent les rôles sociaux doit changer puisqu'une institution n'est rien d'autre qu'un mode d'organisation de ces rôles. Si les « normes » et les « valeurs » changent, alors les « significations » changent parce que les normes et les valeurs créent des significations[166].

[165] "two ways of talking about the same thing" (D. C. BRICKER, "Autonomy and Culture : Will Kymlicka on Cultural Minority Rights", *The Southern Journal of Philosophy*, 1998, vol.36, p. 52).

[166] "If 'attendant institutions' change then the order of the roles that comprise the institutions must change because an institution is nothing more than an ordering of roles. If 'norms and values' change then 'meanings' change because norms and values are forms of meaning." (*Ibid.*).

Si la structure culturelle est un « contexte de choix », c'est-à-dire le réseau de significations qui permettent aux individus d'agir librement, alors elle évolue nécessairement au même rythme que les normes et les valeurs qui régissent une société. Si on décide de définir la culture objectivement, en se référant aux liens institutionnels et pratiques qui lui donnent un aspect caractéristique, alors on ne peut dissocier une structure intemporelle d'un caractère passager. Dans les deux cas, c'est le contexte de choix qui change et si l'ensemble des traits caractéristiques d'une culture disparaît alors la culture elle-même disparaît.

En fondant sa définition de la culture sur la notion de structure culturelle, Kymlicka ne parvient pas en définitive à proposer une définition véritablement originale de la nation *ethnique*. Il insiste en effet sur les rapports institutionnels pour éviter de fonder l'appartenance culturelle sur l'ascendance commune et de réintroduire ainsi le critère biologique. Or il n'y parvient pas complètement comme l'indique le passage de la *Citoyenneté multiculturelle* dans lequel il examine le problème de l'éventuelle disparition de la structure culturelle d'une minorité. Il admet d'autant plus la plausibilité de cette éventualité que sa théorie cherche précisément à justifier la protection juridique d'un bien premier que les membres des minorités peuvent perdre. C'est le cas en particulier des peuples autochtones que le choc de la colonisation et la pression de l'ethnocentrisme peuvent avoir définitivement fragilisés. Il arrive que les membres de ces peuples préfèrent s'intégrer à la culture dominante plutôt que d'en préserver une qui n'existe quasiment plus et être traités comme des minorités ethniques plutôt que comme des minorités nationales. Pour Kymlicka, il arrive que cette solution soit la plus prudente et la théorie libérale des droits culturels doit en tenir compte. Il n'en demeure pas moins que ce genre de décisions doit être pris selon lui par les membres de la culture minoritaire sous peine de soumettre celle-ci aux jugements ethnocentriques des membres de la majorité. Or la limite de son raisonnement apparaît ici. Dire qu'il n'y a pas de critère suffisamment objectif pour juger de l'extérieur si la structure d'une culture existe encore, c'est dire que l'on ne peut pas non plus s'appuyer sur son organisation institutionnelle pour identifier ceux qui appartiennent au groupe et qui sont, de ce fait, en droit de décider s'ils veulent se maintenir à l'écart de la culture majoritaire. Dans une telle situation, on est donc obligé de revenir au critère de la filiation pour identifier ceux qui peuvent légitimement prendre part à la décision. Kymlicka réintroduit donc, malgré lui, une dimension biologique dans sa conception de l'appartenance culturelle. Cette limite manifeste à nos yeux le risque inhérent à toute tentative de définition objective de l'appartenance culturelle. Elle met en évidence la logique essentialisante qui sous-tend le concept de structure culturelle.

Il est donc étonnant de voir Kymlicka passer de la sorte du registre subjectif au registre objectif et interpréter les revendications des membres des minorités nationales comme le signe de la persistance de structures culturelles juxtaposées les unes aux autres, sans même envisager qu'on puisse y voir la preuve de leur intégration culturelle à l'État-nation. Pour comprendre pourquoi Kymlicka associe spontanément le sentiment d'identité à une appartenance objective, il nous a semblé nécessaire d'articuler sa réflexion au cadre théorique qui la détermine, à savoir l'anthropologie culturaliste américaine.

1.4. Les limites du modèle culturaliste

Les théories culturalistes renvoient à l'anthropologie américaine telle qu'elle s'est développée au XX^{e} siècle dans l'héritage des travaux de Franz Boas, en réaction aux théories évolutionnistes du XIX^{e} siècle qui présentaient les cultures humaines comme les différentes étapes d'un unique processus de développement. Ce courant théorique adopte au contraire un relativisme méthodologique et s'efforce de comprendre chaque culture en elle-même, à partir d'une observation empirique et détaillée, sans l'évaluer à partir d'une norme extérieure à elle. Kymlicka ne se réclame pas explicitement de cette école de pensée. Néanmoins, comme l'anthropologie culturelle est une discipline qui s'est développée principalement en Amérique du Nord et que sa conception de la culture a largement débordé les frontières de la spécialisation universitaire, il n'est pas étonnant de constater qu'elle influence malgré tout la pensée de ce philosophe anglo-saxon. Cette influence se manifeste principalement par deux aspects.

1.4.1. Institutions et système culturel

D'abord, en insistant sur la dimension institutionnalisée de l'identité culturelle qui, en tant que réalité concrète, ne peut être ramenée à un ensemble de représentations abstraites (souvenirs, croyances), Kymlicka s'inscrit dans l'analyse fonctionnaliste des faits culturels fondée par l'anthropologue Bronislaw Malinowski (1848-1942). Chez ce dernier en effet, les institutions sont les éléments de base de toute étude anthropologique, dans la mesure où elles constituent les réponses fonctionnelles que chaque culture invente pour satisfaire les besoins physiologiques fondamentaux des êtres humains (se nourrir, se reproduire, se protéger, etc.). D'après Malinowski, l'ensemble des institutions d'un groupe culturel forme ainsi un système complet qui organise et donne sens à l'expérience de ses membres. On retrouve précisément

chez Kymlicka l'idée que chaque culture repose sur des pratiques instituées qui, à l'instar de la langue, procurent aux individus un système de signes communs structurant de façon spécifique leurs besoins fondamentaux. Le « lexique commun » que procure une culture sociétale permet aux individus selon lui de se respecter eux-mêmes, de former des projets, d'avoir la confiance et la motivation suffisantes pour les mettre en œuvre. C'est cette approche fonctionnelle des faits culturels qui explique qu'aux yeux de Kymlicka les minorités nationales possèdent encore une culture sociétale contrairement aux minorités ethniques. Les premières, définies négativement par l'absence d'acte migratoire, continuent de former un système culturel fondé sur un ensemble cohérent de pratiques instituées, alors que les membres des secondes ont perdu un tel système en abandonnant leur groupe d'origine. Les comportements qu'à titre individuel, ceux-ci s'efforcent de reproduire dans le pays d'accueil ne peuvent pas recomposer le système initial par simple addition. Par définition, un système repose sur un principe d'unité qui détermine la place et la fonction de chaque élément. Les éléments, une fois sortis du système, ne peuvent porter en eux-mêmes l'ensemble de la structure culturelle.

1.4.2. Culture et personnalité de base

Ensuite, lorsque Kymlicka insiste sur l'importance du lien qui existe entre un individu et sa culture d'origine, il hérite encore de thèses culturalistes, provenant notamment de l'école dite « culture et personnalité ». Cette école, représentée par Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton et Abram Kardiner, s'intéresse à la façon dont la culture influence le développement psychologique des individus. « Leur hypothèse fondamentale est qu'à la pluralité des cultures doit correspondre une pluralité de types de personnalité[167]. » Ralph Linton (1893-1953) a ainsi forgé le concept de « personnalité de base » pour désigner l'influence qu'une culture exerce sur ses membres et la psychologie commune qu'elle leur inculque. Linton ne nie pas l'existence d'une personnalité individuelle, mais il laisse l'étude de celle-ci à la psychologie. Après lui, le psychanalyste Abram Kardiner a précisé la façon dont cette personnalité de base se transmettait. Il a ainsi établi une distinction entre les « institutions primaires » et les « institutions secondaires ». Ce sont les premières, principalement la famille et le système éducatif, qui inculquent la personnalité de base aux individus. Elles suscitent notamment chez eux des frustrations que les institutions secondaires, les systèmes de valeurs et de croyances, cherchent à compenser lors de la vie adulte, instaurant ainsi un renforcement de la

[167] D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, *op. cit.*, p. 34.

socialisation primaire par la socialisation secondaire. De cette distinction entre les deux niveaux de la socialisation des individus, Kymlicka a retenu l'idée que le fonctionnement d'un système culturel dépend d'une structuration psychologique qui se met en place dans les premières années de la vie. On comprend dès lors pourquoi il considère que quitter sa culture maternelle est un acte aussi difficile que celui de faire vœu de pauvreté : en abandonnant la culture dans laquelle il a grandi et intériorisé une certaine personnalité de base, l'individu se prive des moyens que cette personnalité lui procure pour s'adapter à un contexte culturel.

L'influence des théories culturalistes sur la pensée de Kymlicka pose problème dans la mesure où elle transpose des analyses anthropologiques dans un contexte sociologique. Les thèses des culturalistes ont été forgées à partir de l'observation de groupes culturels géographiquement séparés et la plupart du temps de type traditionnel. Il n'est donc pas sûr qu'elles puissent servir à comprendre la nature et les relations des groupes culturels qui existent au sein d'une même société, de surcroît lorsqu'il s'agit de sociétés modernes. Les théoriciens des *cultural studies* se sont pourtant efforcés d'ouvrir cette voie, en se proposant de décrire les *subcultures* d'une même société avec un regard d'anthropologue, méthode qui a largement prouvé sa fécondité pour renouveler ou approfondir l'analyse des phénomènes sociaux. La vraie difficulté soulevée par la démarche de Kymlicka repose sans doute moins dans le passage d'une analyse extérieure à une analyse intérieure de la diversité culturelle que dans le passage d'un discours descriptif à un discours normatif. En s'appuyant sur l'anthropologie culturaliste pour définir non pas la *nature* des rapports de l'individu à sa culture mais leur *valeur*, il nous semble que Kymlicka tend à réifier l'appartenance culturelle et à accorder un poids moral au groupe, bien qu'il s'en défende vigoureusement.

D'abord, l'idée que la culture constitue un système global de sens instaure un principe de clôture entre les groupes ethniques. La façon dont Kymlicka utilise la langue comme paradigme du lien culturel manifeste clairement les limites de son approche. Quand il dit que la culture ne peut être définie uniquement à partir des souvenirs et des croyances partagées mais qu'il faut aussi se référer aux pratiques communes, l'opposition qui structure son argument dépasse celle de l'abstrait et du concret, ou encore de la cognition et de la pratique. La langue en effet, tout en étant une pratique instituée, relève aussi de la cognition. Similairement, le « lexique commun » d'une culture est ce qui donne sens au réel, c'est-à-dire ce qui conditionne les représentations cognitives de ses membres. La véritable opposition qui sous-tend les deux définitions de la culture est donc celle du débat philosophique classique sur

la langue, conçue soit comme un ensemble de représentations soit comme un système de signes.

Kymlicka ne s'inscrit pas explicitement dans ce débat, mais son argumentation rejoint néanmoins la position des structuralistes, dans la mesure où elle reprend l'idée saussurienne que le sens ne vient pas des éléments mais du système d'ensemble. Dans ses *Cours de linguistique générale,* Ferdinand de Saussure a montré que ce n'est pas la relation mimétique des mots à la réalité extérieure qui les rend signifiants mais la position relative des phonèmes à l'intérieur d'un système linguistique donné. De même Kymlicka estime que la culture ne crée pas du sens à partir de représentations isolées dont on pourrait faire l'inventaire (les croyances, les souvenirs) mais grâce à la structure globale dans laquelle ces représentations s'insèrent. Il en résulte que, de même que les langues sont des systèmes autonomes, de même chaque individu appartient à un système culturel qui crée du sens de façon endogène, indépendamment des cultures environnantes. Précisons que Saussure ne nie pas qu'une langue puisse évoluer et intégrer des éléments provenant de langues étrangères. Toutefois, à ses yeux, l'analyse rigoureuse d'une langue passe par l'adoption d'un point de vue synchronique, afin de considérer la façon dont le système linguistique détermine par lui-même le sens des nouveaux éléments. Dans la perspective saussurienne, l'évolution des systèmes linguistiques comme celle des structures culturelles ne contredit donc pas l'idée d'une création endogène du sens.

Kymlicka adopte ce genre de perspective structuraliste pour fonder le principe d'individuation qui sépare les groupes nationaux. Pour lui, même si le caractère d'une minorité nationale a évolué depuis son annexion ou sa colonisation, elle conserve malgré tout une identité propre du fait que ses membres continuent de partager une structure culturelle commune. Il admet que la culture minoritaire ait pu être modifiée au contact de la culture majoritaire et qu'elle en ait adopté certains traits. Mais dans une logique toute saussurienne, il semble penser que ceux-ci n'ont pu devenir signifiants qu'une fois intégrés au système de significations de la première. Ce qui fait l'individualité de chaque groupe national, c'est donc l'existence d'un système propre de significations. Les contacts, les échanges et les métissages culturels entre les minorités nationales et la nation majoritaire n'empêchent pas le maintien de structures autonomes. Ils ne manifestent pas la mise en place d'une culture commune mais seulement l'évolution parallèle de deux ou plusieurs systèmes culturels voisins. Une telle perspective conduit Kymlicka à se représenter l'appartenance culturelle de façon univoque : un individu appartient uniquement au système de significations dans lequel il a vécu sa

socialisation primaire. Il peut le quitter et en adopter une autre, mais cela suppose un processus long et douloureux que la plupart des individus préfèrent éviter.

Le principe d'individuation que fonde le concept de structure culturelle pose problème à partir du moment où Kymlicka se situe dans une argumentation normative. L'ambiguïté réside ici dans le fait de s'appuyer sur un cadre théorique descriptif pour dégager les bases d'un droit à l'appartenance culturelle. Il peut être intéressant d'un point de vue méthodologique d'examiner toute culture minoritaire comme un système de significations cohérent et autosuffisant. Il paraît délicat en revanche de faire de ces systèmes collectifs la condition de possibilité des droits individuels. Ce risque apparaît clairement dans l'ambiguïté de la notion de « personnalité de base ». Kymlicka suit en effet les anthropologues lorsque ces derniers constatent que les êtres humains intériorisent leur système culturel durant les premières années de leur vie. Il s'inspire de leurs travaux lorsqu'il affirme la valeur de l'appartenance à sa culture d'origine et non celle de l'appartenance à une culture quelle qu'elle soit. Dès lors, dire que l'exercice de la liberté individuelle dépend de l'intériorisation d'un contexte de choix qui se joue lors de l'enfance, équivaut à dire que le respect de la personne dépend de celui de la personnalité de base que toute culture transmet à ses membres. La personnalité de base, concept descriptif, tend insensiblement à être érigée ici en personne morale qu'il s'agit de protéger afin de garantir le respect des personnes membres du groupe culturel.

Les soubassements culturalistes de la théorie de Kymlicka, qui contribuent implicitement à accorder un statut moral au groupe culturel, nous conduisent à partager les critiques que lui adressent Alain Renaut et Sylvie Mesure dans *Alter ego*. Ces derniers contestent l'idée qu'il faille intégrer des « droits de discrimination groupale » au dispositif classique des droits du citoyen, afin d'associer le respect de l'authenticité à celui de la dignité, la reconnaissance de la différence à celle de l'universalité. Ces droits qui sont accordés aux individus en tant qu'ils appartiennent à certains groupes ne sont autres que des droits collectifs quoiqu'en dise Kymlicka. Il ne suffit pas de dire que les droits culturels visent seulement à protéger les cultures minoritaires (*external protections*) et ne doivent pas être utilisés pour limiter les libertés des membres de la minorité (*internal restrictions*), car c'est nécessairement ce qui se produira :

> En cas de conflit entre les droits collectifs du groupe et les droits collectifs des individus, il est rigoureusement exclu de faire primer dans tous les cas, à la faveur des procédures d'arbitrage aussi raffinées que l'on voudra, les droits individuels sur les droits collectifs : si tel était le cas en effet, la reconnaissance de ces derniers ne serait que purement formelle et ne jouerait pas, pour les défenseurs de

> l'identité du groupe considéré, le rôle qu'elle est supposée remplir – à savoir promouvoir publiquement cette identité[168].

De fait, dans le cas de la loi 101, la préservation de la langue minoritaire passe par la restriction des libertés individuelles des citoyens canadiens qui résident dans la province du Québec et qui souhaitent que leurs enfants soient scolarisés dans la langue majoritaire du pays afin de pouvoir s'y intégrer culturellement et économiquement. Que Kymlicka juge ce genre de restrictions légitimes montre bien pour Renaut et Mesure qu'il sort de la logique individualiste qui structure la citoyenneté moderne. Cela aboutit à leur yeux à une « situation étrange où, pour s'insérer dans une société fondée sur l'individualisme, le sujet individuel devrait d'abord s'apparaître à lui-même comme le membre d'un sujet collectif et se penser par référence à ce groupe qui lui donne une part de ses droits[169] ». Au-delà du fait qu'une telle schizophrénie va à l'encontre de la logique qui pousse de plus en plus de personnes à réclamer un droit à la différence, la théorie de Kymlicka repose sur une confusion inadmissible du juridique et du moral. Les droits culturels ne sont pas seulement des instruments juridiques mis au service des individus membres de cultures minoritaires. En faisant primer les droits collectifs sur les droits individuels, ils accordent un poids moral au groupe en tant que tel, quoique Kymlicka en dise. Comprise ainsi, l'auto-transformation du libéralisme sous la pression des revendications culturelles prend pour Renaut et Mesure une « tournure proprement suicidaire[170]», « car si l'on ne peut rendre l'identité collective moins vulnérable qu'en accroissant la vulnérabilité des libertés individuelles, les sociétés libérales doivent-elles réellement courir un tel risque, qui les exposerait, du point de vue des libertés démocratiques, à une étonnante régression[171] ?

En conclusion, il apparaît que le concept de minorité nationale, qui fonde la défense des droits culturels, est éminemment ambigu. Kymlicka semble l'utiliser afin de jouer sur plusieurs tableaux. D'un côté, ce concept lui permet de se référer à la situation bien particulière des peuples autochtones. Ceux-ci lui servent à mettre en avant le fait de la diversité culturelle et l'écart évident qui existe entre les modes de vie modernes et traditionnels, afin d'insister sur l'importance du contexte culturel. L'exemple des chocs culturels sous-tend ici sa réflexion. Les ravages suscités par l'introduction d'éléments

[168] S. MESURE & A. RENAUT, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, Alto, 1999, p. 250.
[169] *Ibid*., p. 251.
[170] *Ibid*.
[171] *Ibid*., p. 249.

culturels inconnus comme la télévision ou l'alcool dans des communautés traditionnelles[172] illustrent clairement qu'un individu a besoin de repères culturels pour s'adapter à son environnement. D'un autre côté, le concept de minorité nationale renvoie à la situation de minorités qui, à l'instar des Québécois, ont adopté un mode de vie moderne. Ces exemples permettent alors à Kymlicka de montrer que l'attachement à l'identité culturelle n'est pas nécessairement le fait de cultures traditionnelles et non libérales. Les écarts de situation que recouvre le concept de « minorité nationale » incitent donc à la méfiance. Tout se passe comme si Kymlicka s'appuyait sur les peuples autochtones pour défendre le principe de l'appartenance culturelle, et sur les minorités nationales modernes pour apporter à ce principe une caution libérale. Or, cette caution ne suffit pas à régler le problème que pose le fait d'affirmer qu'il existe au sein d'un même État-nation plusieurs nations distinctes qu'il s'agit de protéger également. Instaurer une égalité entre les groupes conduit nécessairement à faire des groupes culturels des sujets de droit qui entrent en concurrence avec les sujets de droits individuels.

2. Les minorités ethniques et le risque de l'assimilation culturelle

2.1. Des droits polyethniques infondés

Les analyses qui précèdent montrent que Kymlicka s'appuie principalement sur le cas des minorités nationales pour construire son raisonnement. Ces minorités forment des communautés culturelles identifiables, dans la mesure où elles sont géographiquement concentrées et où elles partagent un mode de vie spécifique. Telle est la raison pour laquelle il estime qu'elles fournissent le meilleur terrain d'observation et d'analyse des rapports qui existent entre la culture et l'autonomie. Or son raisonnement, si on le suit jusqu'au bout, a des conséquences paradoxales. Il prétend relier dans une même théorie le respect de l'identité culturelle dû aux minorités nationales d'une part et aux minorités ethniques d'autre part, alors que la distinction même qu'il établit entre ces deux types de minorités compromet la défense des secondes. Joseph Carens expose clairement les difficultés créées par cette distinction :

> Le problème central de l'argumentation de Kymlicka réside dans le fait qu'en traçant une limite aussi précise entre les immigrés et les minorités nationales et en fondant son plaidoyer en faveur des droits de discrimination groupale sur le concept de culture sociétale comprise comme contexte de choix, il sape fatalement les arguments qui légitiment les droits spécifiquement accordés aux immigrés (et à leurs

[172] W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, *op.cit.*, p. 170.

> descendants), malgré les efforts qu'il fait pour les défendre. Il ne donne aucune explication systématique des raisons pour lesquelles les obligations culturelles comptent lorsqu'elles ne font pas partie intégrante d'une culture sociétale. Or, dans la mesure où les immigrés ont accès à la culture sociétale de l'État qui les accueille, et où ils ont renoncé au droit de préserver la leur, on ne voit pas clairement pourquoi ils peuvent légitimement réclamer des mesures spéciales leur permettant de respecter leurs obligations culturelles propres, quelles qu'elles soient[173].

On comprend mal en effet comment Kymlicka peut affirmer qu' « en décidant de se déraciner eux-mêmes, les immigrants ont volontairement renoncé aux droits liés à leur appartenance nationale initiale[174]» tout en continuant de défendre les droits *polyethniques*, i.e. les droits destinés à la protection des minorités issues de l'immigration, comme une catégorie de droits culturels. Quelle culture ces droits sont-ils censés protéger ? Kymlicka prétend résoudre la difficulté en présentant les droits polyethniques comme un prolongement des lois antidiscriminatoires, mais il ne fait qu'augmenter ainsi l'ambiguïté des droits polyethniques. Ceux-ci relèvent-ils encore du cadre théorique du libéralisme politique classique ou bien participent-ils de sa révision ? S'inscrivent-ils dans la logique universaliste d'une citoyenneté indifférenciée ou rompent-ils avec elle ? En tant que mesures destinées à intégrer les immigrés à la société d'accueil, ils ne devraient pas remettre en cause le principe d'une égalité définie abstraitement. Les mesures de discrimination positive prises depuis les années 1960 dans certains pays d'immigration n'accordent pas de reconnaissance morale aux identités stigmatisées en tant que telles, mais supposent au contraire que celles-ci, loin d'être les causes de l'inégalité sociale, résultent de préjugés méprisants qu'il s'agit d'éradiquer par des mesures volontaristes. Ainsi, les quotas mis en place aux États-Unis pour faciliter l'accès des Afro-américains dans les universités prestigieuses ne défendent aucune « culture africaine » d'origine mais combattent l'idée que les étudiants afro-américains seraient moins intelligents, moins doués ou moins travailleurs que la moyenne. Il s'agit donc bien de garantir aux individus un traitement égal quelle que soit leur race.

Pourtant, Kymlicka insiste sur le fait que les droits culturels permettent de dépasser les limites d'une égalité indifférenciée et qu'ils font de la différence culturelle une valeur qui doit être publiquement reconnue et protégée. Tant que l'État accorde aux citoyens les mêmes

---

[173] "The central problem with Kymlicka's line of argument is that by drawing such a sharp distinction between immigrants and national minorities and by grounding his moral argument for group-differentiated rights on the concept of a societal culture as a context of choice, he has fatally undermined the principal case for group-differentiated rights for immigrants (and their descendants), despite his efforts to defend them. He has provided no systematic account as to why cultural commitments matter unless they are an integral part of societal culture. But since immigrants have access to some existing societal culture in the state they have entered and have waived the right to maintain their original societal culture, it is not clear why they are entitled to special rights to maintain any of their distinctive cultural commitments." (J. H. CARENS, "Liberalism and Culture", *Constellations*, april 1997, p. 44).

[174] W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle*, *op.cit.*, p. 141 (p. 96).

droits, la majorité culturelle sera avantagée du fait de sa position dominante dans les relations sociales et politiques. L'égalité des droits est alors purement formelle puisque les membres des minorités ethniques ne pourront pas suivre leurs préférences culturelles même s'ils le souhaitent. Comment vivre selon sa tradition religieuse par exemple si les prescriptions qu'elle impose ne vont pas dans le sens des règles de la société d'accueil en termes de jours fériés, de législation sur l'abattage des animaux, de codes vestimentaires, etc. ? Ainsi, à moins de défendre un modèle d'intégration assimilationniste, il paraît légitime d'adopter des mesures spécifiques pour rééquilibrer un rapport de forces inégal. Or, si l'on suit Kymlicka dans ce raisonnement, on doit admettre que les droits polyethniques ne sont pas des mesures temporaires à l'instar des lois antidiscriminatoires. Ils ne visent pas seulement à combattre les inégalités nées des préjugés, mais imposent à l'ensemble des citoyens de reconnaître publiquement la valeur des différences culturelles. Les immigrés et leurs descendants étant libres de maintenir ces différences s'ils le souhaitent, il n'y a pas de raison que ces différences s'effacent à la manière des préjugés que les politiques antidiscriminatoires combattent.

Le raisonnement de Kymlicka sur ce point est donc confus et quasiment contradictoire. Il rapproche les droits polyethniques des mesures antidiscriminatoires afin d'insister sur le fait que les minorités ethniques ne disposent pas, comme les minorités nationales, de culture sociétale spécifique qu'il s'agirait de préserver. Mais il voit en eux plus qu'un simple moyen de lutter contre les préjugés racistes et xénophobes. Or à partir du moment où les droits polyethniques consacrent une forme de reconnaissance publique de la différence culturelle, Kymlicka réintroduit implicitement une idée qu'il rejette pourtant explicitement, celle d'un droit des immigrés à préserver leur culture d'origine.

Ces ambiguïtés mises en évidence, on voit mal comment les droits polyethniques échappent à la critique des « goûts dispendieux ». De ce point de vue, les arguments développés par le philosophe libéral Brian Barry contre les exemptions juridiques d'ordre culturel semblent tout à fait pertinents. Barry conteste la façon dont Kymlicka justifie de telles exemptions et l'abandon d'une égalité de droit indifférenciée en s'appuyant sur l'opposition entre les choix et les circonstances. Nous avons vu précédemment comment Kymlicka démontre que la situation de minorité culturelle relève d'une circonstance arbitraire, comparable dans une certaine mesure à celle des handicapés. Pour lui en effet, on peut comparer les mesures spécifiques dont bénéficient les uns et les autres dans la mesure où ces mesures impliquent un surcoût pour la communauté des citoyens qui paraît moralement justifié. De même que le fait de tenir compte des besoins des handicapés élève le coût

d'aménagement des espaces publics, le fait d'autoriser les Sikhs à conduire une moto sans casque augmente le poids des dépenses de santé causées par le nombre accru d'accidents que cette exemption juridique entraîne. Bien que ces dépenses supplémentaires profitent uniquement à une catégorie de citoyens, il semble juste néanmoins que la totalité d'entre eux les supporte, dans la mesure où elles compensent des inégalités arbitraires sans remettre en cause le principe d'impartialité. En effet, placés sous le voile d'ignorance, les sociétaires doivent choisir des principes de justice qui ne compromettent pas leur capacité d'agir et de vivre comme ils le souhaitent, qu'ils naissent physiquement handicapés ou membres de la communauté sikhe.

Or, pour Barry, une telle comparaison est abusive dans la mesure où l'immigré dispose d'une marge de manœuvre dont la personne handicapée est privée, si bien que dans son cas la *circonstance* n'est pas aussi contraignante ni totalement dépourvue de possibilité de *choix*. En effet, la situation minoritaire ne limite pas « l'éventail d'opportunités disponibles » comme dans le cas du handicap physique, mais « les choix que l'on fait à l'intérieur d'un certain éventail d'opportunités[175] ». Par exemple, si la loi britannique sur l'abattage qui interdit que l'on égorge les animaux quand ils sont conscients était appliquée uniformément à tous[176], elle rendrait illégale la production de viande *halal* et *casher*. Cela aurait apparemment pour conséquence d'empêcher les citoyens musulmans et juifs de respecter leurs traditions. La loi, tout en prétendant traiter tout le monde également, serait *de facto* plus contraignante pour ces citoyens que pour les citoyens de culture chrétienne. Pourtant, précise Barry, une telle application de la loi n'interdirait pas aux musulmans et aux juifs britanniques de respecter leur culture mais seulement de manger de la viande. La loi ne devient donc un obstacle au respect de leur culture que pour autant que les citoyens musulmans ou juifs associent celui-ci à certaines traditions, comme celle qui oblige à manger de la viande *halal* ou *casher*. Or, une identité culturelle n'est pas nécessairement liée à la préservation en l'état d'un ensemble de coutumes héritées. Elle est à même d'évoluer, et peut donc prendre en compte les autres valeurs qui circulent dans la société, notamment celle qui condamne la souffrance des animaux et qui est à l'origine de la loi britannique sur l'abattage. Les citoyens membres d'une minorité culturelle restent libres de nuancer, d'adapter voire d'abandonner les coutumes qui donnent forme à leur identité collective à un moment donné, si bien qu'ils peuvent maintenir

[175] B. BARRY, *Culture and Equality*, *op.cit.*, p. 37.
[176] Ce qui n'est pas le cas puisque deux exemptions juridiques, le *Slaughter of Poultry Act* (1967) et le *Slaughterhouses Act* (1979) autorisent les citoyens britanniques de confession musulmane et juive à abattre le bétail selon leurs méthodes traditionnelles (*Ibid.*, p. 41).

celle-ci sans protection spécifique et sans imposer un surcoût à l'ensemble de la collectivité. Leur situation n'est donc pas aussi contraignante que celle d'une personne qui aurait de graves allergies et qui serait de ce fait confrontée à l'impossibilité objective de consommer certains aliments et obligée d'engager des dépenses importantes pour se nourrir.

Pour Barry, il est donc fallacieux de prétendre que les pratiques culturelles minoritaires ne relèvent pas du cas des goûts dispendieux. Cette thèse repose, comme nous l'avons vu précédemment, sur l'idée que ces pratiques diffèrent d'un simple choix individuel auquel une personne s'identifie - comme celui de préférer le caviar et le golf aux pâtes et à la randonnée - dans la mesure où elles engagent tout un ensemble de représentations et de croyances collectives qui conditionnent la possibilité même des expériences individuelles. Pourtant, remarque Barry, notre capacité d'autonomie intervient de la même façon qu'il s'agisse de nos préférences ou de nos croyances. Dans un cas comme dans l'autre, il nous revient de décider si nous souhaitons cultiver certains goûts ou approfondir certaines croyances. Dans un cas comme dans l'autre, les orientations que nous suivons alors résultent d'influences extérieures. Ceci est évident en ce qui concerne les croyances, que l'on qualifie souvent de *collectives*, mais n'en est pas moins vrai en ce qui concerne les préférences. Comme le sociologue Pierre Bourdieu l'a montré dans *La distinction*[177], les *goûts* d'une personne ne sont pas le fruit d'un simple décret de sa volonté mais sont largement conditionnés par son milieu social. L'opposition des préférences et des croyances provient de l'idée réductrice selon laquelle les premières seraient une affaire de libre choix, idée qui gomme abusivement la force d'inertie que possèdent les préférences une fois qu'elles sont développées et installées. Barry souligne à juste titre que notre autonomie à l'égard des préférences comme à l'égard des croyances se manifeste de façon négative, par la possibilité que nous avons d'y renoncer quand elles deviennent trop gênantes. Il faut donc soutenir avec force contre les communautariens qu' « en aucun cas nos croyances ne sont une gêne à la manière dont un handicap physique peut l'être[178]. » Il serait donc illégitime d'accorder une protection juridique spécifique à des pratiques culturelles minoritaires sous prétexte qu'elles reposent non pas sur des préférences mais sur des croyances et que, de ce fait, elles ne peuvent pas être aisément abandonnées.

Kymlicka peut rejeter l'objection de Barry en ce qui concerne les minorités nationales : l'adaptation culturelle est toujours possible, admet-il, mais elle n'est pas moralement exigible de la part de personnes qui n'ont jamais quitté leur contexte culturel. L'objection de Barry fait

[177] P. BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, 1979.
[178] "Beliefs are not an encumbrance in anything like the way in which a physical disability is an encumbrance." (B. BARRY, *Culture and Equality*, *op.cit.*, p. 36)

mouche en revanche dans le cas des minorités ethniques. Étant donnée la perspective structuraliste que Kymlicka adopte pour définir la culture, il doit admettre que les pratiques et coutumes perdent leur spécificité une fois qu'elles sont sorties de leur contexte d'origine. Si c'est le système culturel qui crée le sens, les pratiques culturelles, une fois isolées, se transforment en simple folklore. En situation d'exil, elles ne sont plus que des comportements exotiques et non les éléments d'une structure culturelle sans laquelle l'expérience des immigrés perdrait toute signification. Ces pratiques, quoique liées à l'origine culturelle, ne diffèrent pas qualitativement des autres comportements individuels et doivent donc être considérées comme des choix ou des préférences. On ne peut pas les invoquer pour démontrer que les membres de minorités ethniques sont, comme les handicapés, victimes d'une circonstance défavorable et moralement arbitraire.

Barry a, de ce point de vue, raison de souligner le manque de nécessité du raisonnement de Kymlicka. Pour ce dernier, les politiques multiculturalistes s'inscrivent historiquement et logiquement dans la mouvance du renouveau ethnique : « si la fierté ethnique des immigrants est devenue un fait acceptable, alors il est naturel d'attendre des institutions publiques qu'elles s'adaptent pour favoriser cette diversité[179] ». Pourtant, comme le remarque Barry, il n'y a aucune nécessité à affirmer que :

> L'on passe « naturellement » d'un régime de libertés définies par un dispositif de lois uniformes à un régime au sein duquel chaque groupe ethnique exige et obtient une sorte de traitement spécial sous la forme de quotas, de subventions préférentielles ou d'exemptions à l'égard de règles qui s'appliquent à tous les autres[180].

Kymlicka devrait reconnaître lui-même qu'à partir du moment où les comportements d'ordre culturel ne diffèrent pas d'autres formes de préférences individuelles, il n'y a aucune raison de renoncer à la forme indifférenciée de l'égalité et à la stratégie de privatisation grâce à laquelle les différences comportementales quelles qu'elles soient peuvent cohabiter.

On peut donc conclure que la principale faiblesse de la théorie de Kymlicka repose sur la distinction rigide qu'il établit entre les deux types de minorités. En effet, si les minorités nationales lui permettent de défendre l'existence d'un droit à l'appartenance culturelle, implicitement admis par les libéraux mais masqué par l'illusion de la *color-blind constitution*, elles compromettent simultanément la défense des minorités ethniques. À partir du moment où l'identité culturelle ne peut être légitimement protégée par des droits que lorsqu'un

[179] *Ibid.*, p. 318.
[180] "There is a 'natural' development from a regime of freedom to live within a framework of uniform laws to a regime in which every ethnic group demands, and gets, some special deal in the form of quotas, earmarked subsidies or exemptions from rules that apply to everybody else." (*Ibid.*).

individu *appartient* à une culture sociétale, les immigrés, qui ont quitté la leur, ne disposent plus d'aucun critère objectif pour justifier leur désir de reconnaissance identitaire.

2.2. Le postulat de l'homogénéité culturelle

Ce qui précède aboutit à une conséquence paradoxale. En voulant défendre la différence culturelle à partir de l'idée que les individus appartiennent objectivement à des cultures sociétales, Kymlicka revalorise malgré lui le principe de l'assimilation culturelle. En effet, si les droits polyethniques n'ont pas de fondement rationnel, ils doivent être rejetés. Cela signifie que le modèle de la citoyenneté indifférenciée doit continuer de s'appliquer aux citoyens qui font partie d'une minorité ethnique. Que leurs pratiques culturelles soient défavorisées par rapport à celles de la majorité n'est pas plus choquant moralement que le fait que certaines activités soient plus coûteuses et plus difficiles à pratiquer que d'autres. Il n'est donc pas injuste que ces pratiques finissent par disparaître si elles ne parviennent pas à s'adapter au contexte culturel de la société d'accueil. Il n'y a pas à critiquer dans ce cas les limites d'une égalité formelle qui se traduit dans les faits par un rapport de forces inégal et qui cautionne indirectement l'adaptation de la norme culturelle dominante.

Prenons l'exemple des jours fériés qui montre clairement que l'argumentation de Kymlicka ne parvient pas à fonder un droit à la reconnaissance culturelle pour les minorités ethniques et qui fonctionne uniquement grâce à une confusion entre le culturel et le religieux. Kymlicka considère qu'il est juste d'accorder publiquement aux membres des minorités religieuses le droit de respecter leurs propres jours de repos, dans la mesure où ceux-ci ne correspondent pas toujours à ceux d'origine chrétienne qui rythment le calendrier des grandes démocraties occidentales. La façon dont il construit sa théorie devrait pourtant l'amener à rejeter un tel droit. En effet, le problème que pose les jours fériés concerne plus la liberté de conscience que le respect de l'identité culturelle. Il concerne donc plus les minorités religieuses que les minorités ethniques. Or les unes et les autres ne se confondent pas toujours, puisque des individus de cultures différentes peuvent appartenir à la même confession. En outre, à partir du moment où Kymlicka affirme que les membres des minorités ethniques ne possèdent plus véritablement leur culture d'origine, il devrait préciser que l'enjeu des jours fériés ne consiste pas à savoir comment protéger la différence culturelle, mais à examiner dans quelle mesure l'égalité formelle est la meilleure façon de garantir à tous les citoyens le droit de pratiquer la religion de son choix. Kymlicka devrait reconnaître que le souhait exprimé par les membres

des minorités ethniques de respecter leurs traditions religieuses ne relève pas tant de leur identité culturelle que de leur liberté de conscience et qu'il n'y a pas de raison, de ce point de vue, d'abandonner le principe d'une égalité indifférenciée. Le fait que les lois favorisent indirectement la majorité culturelle manifeste seulement que les immigrés vivent dans un autre contexte culturel mais pas qu'on leur impose une autre religion. En outre, le privilège dont bénéficient les membres de la majorité culturelle n'est qu'apparent. Que les jours fériés correspondent souvent aux fêtes chrétiennes dans les démocraties occidentales n'a jamais empêché la déchristianisation de ces sociétés et n'a donc pas favorisé en soi la domination d'une religion sur les autres. Il semble donc que Kymlicka assimile ici ce qui relève d'un choix de conscience à la notion d'identité culturelle et qu'il s'appuie abusivement sur cette assimilation pour étendre le principe d'une égalité différenciée au cas de minorités ethniques.

Ces analyses nous amènent à la conclusion suivante. En fondant la valeur de l'identité culturelle sur le concept d'appartenance et, en raisonnant à partir des unités de base que forment les cultures sociétales, Kymlicka réintroduit le postulat de l'homogénéité culturelle qui l'avait initialement amené à critiquer le modèle « très simplifié » de l'État-nation. L'égalité *entre* groupes qu'il défend suppose que les nations qui coexistent à l'intérieur de l'État-nation forment chacune une entité culturelle homogène. D'après la philosophe américaine Iris Marion Young, cette conception homogénéisante de l'unité nationale compromet l'intention fondamentale qui motive la théorie de Kymlicka :

> La nationalité constitue le concept fondamental de son raisonnement. Kymlicka conceptualise la nation comme une réalité intrinsèquement unifiante et pour cette raison essentiellement séparatiste. La distinction qu'il établit entre les minorités nationales et les minorités ethniques s'avère être la distinction entre, d'un côté, un groupe culturel qui désire former une société à part et qui en a le droit, et, de l'autre, une minorité culturelle qui désire s'intégrer à la majorité ou dont on attend qu'elle le fasse. […] Si l'on suit son explication, la séparation et l'intégration sont les seuls choix possibles pour une minorité culturelle. Je pense que cette analyse remet néanmoins en question la possibilité même d'une citoyenneté multiculturelle[181].

Une telle possibilité semble compromise en effet dans la mesure où la théorie de Kymlicka ne remet pas en cause l'idée que le lien national suppose l'homogénéité culturelle mais seulement le fait que l'organisation politique de l'État-nation profite à la nation majoritaire au

[181] "Nationhood is the fundamental concept here. In Kymlicka's conceptualization, a nation is internally unifying and for this reason essentially separatist. The distinction between national minority and ethnic minority turns out to be a distinction between a cultural group that wishes and has the right to be a separate and distinct society, on the one hand, and a cultural minority that wishes to or is expected to integrate into larger nation [...] On Kymlicka's account, separation and integration are the only options for a cultural minority. I think that this analysis, however, puts into question the very possibility of a *multicultural* society." (I. M. YOUNG, "A Multicutural Continuum: a critic of Will Kymlicka's ethnic-nation dichotomy", *Constellations*, april 1997, p. 51).

détriment des nations minoritaires. Sa conception d'une égalité culturelle, qui passerait non pas par la neutralisation des différences mais par leur compensation, le conduit paradoxalement à réaffirmer le principe de l'homogénéité nationale. Les difficultés que pose une telle approche apparaissent clairement dans le cas de l'immigration. Kymlicka présente en effet sa théorie comme une justification du droit à la différence de plus en plus revendiqué par les immigrés depuis le renouveau ethnique des années 1960. Or son argumentation peut aussi être récupérée par les adversaires des politiques multiculturelles. Le philosophe canadien Omid Payrow Shabani souligne ce risque de détournement, en montrant comment la théorie de Kymlicka peut servir d'alibi à une politique d'immigration assimilationniste :

> Si nous acceptons avec Kymlicka qu'il existe un lien intime entre le fait de conserver sa culture et le fait que celle-ci procure une identité nationale qui tient compte de la liberté de choix, n'ouvre-t-on pas alors la voie à une politique d'immigration préférentielle et discriminatoire? En d'autres termes, est-ce que le lien que Kymlicka établit entre la protection de la culture et de la liberté ne permet pas de justifier un traitement discriminatoire des immigrants fondé sur la race, la nationalité et l'ethnicité ? Cela signifie qu'en pratique cette théorie risque de produire le résultat contraire à celui visé, en excluant ce qu'il cherche à inclure, à savoir les différences[182].

Il semble en effet que si l'exercice des droits démocratiques requiert la possession d'une culture sociétale, on puisse en conclure que les membres d'une nation ont le droit de protéger leur identité culturelle en lui évitant de trop grands bouleversements. À ce titre, ils pourraient revendiquer le droit de refuser l'entrée sur leur territoire d'individus qu'ils jugent trop éloignés de leur propre culture. Symétriquement, une telle logique suggère que pour les immigrés qui ont pu s'installer dans le pays d'accueil, la meilleure façon de s'intégrer démocratiquement passe par une assimilation culturelle. On voit clairement que Shabani déforme l'argument de Kymlicka dans ce passage puisque dans l'esprit de ce dernier, les droits culturels ne concernent que les membres des minorités et ne sauraient justifier les intentions assimilationnistes des membres de la majorité. Dans la mesure où ces derniers bénéficient automatiquement de la sécurité et de l'accès à leur contexte de choix culturel, la protection juridique ne concerne que ceux qui sont lésés par les conditions défavorables que crée leur situation de minoritaire. Toutefois, en conceptualisant l'appartenance culturelle à partir de la notion de structure, Kymlicka adopte une logique discontinuiste qui dessert ses propres objectifs : non seulement elle prive les droits polyethniques d'un fondement théorique

[182] "If, along with Kymlicka, we recognize a close tie between the preservation of one's culture and its status as the source of one's national identity that allows for freedom of choice, then doesn't it leave the door open to a preferential and discriminatory immigration policy? In other words, doesn't Kymlicka's link between protecting one's culture and one's freedom lead to a justification for discriminatory treatment of immigrants based on their race, nationality, ethnicity? That is to say, in practice the theory may turn into the exact opposite of what Kymlicka intended to include, namely, the differences." (O. PAYROW SHABANI, "The Implications of Will Kymlicka's View on Culture and Freedom for Immigration Policy", *De philosophia*, 1997, p. 128-129).

clair, mais elle risque encore d'offrir malgré elle des arguments aux partisans d'une politique assimilationniste. L'argument de Shabani montre en définitive les difficultés qui se posent quand on cherche à défendre la diversité culturelle en valorisant les identités collectives plutôt que le droit à la différence, en insistant sur l'appartenance objective au lieu d'approfondir la portée des revendications subjectives.

2.3. Une conception culturellement orientée de l'immigration

Les critiques qui précèdent font apparaître les minorités ethniques comme le parent pauvre de la théorie des droits culturels construite par Kymlicka. Ce résultat est plutôt décevant dans la mesure où les difficultés soulevées par l'articulation des valeurs démocratiques et de la différence culturelle se posent aussi souvent, si ce n'est plus, à propos des minorités ethniques, c'est-à-dire à propos des immigrés, qu'à propos des minorités nationales. Cela s'explique notamment par des causes structurelles générales : la modernisation et la multiplication des moyens de transports a facilité la mobilité des populations humaines et élargi de façon considérable les possibilités migratoires. Les démocraties occidentales ont ainsi connu des vagues d'immigration qualitativement différentes : aux immigrés venus des pays voisins se sont progressivement substitués les immigrés venus de pays lointains. Cette évolution a des implications culturelles évidentes. La proximité géographique de certains peuples se traduit parfois par l'existence de zones culturelles qui débordent les frontières politiques, notamment par le partage de certaines caractéristiques linguistiques ou religieuses. En outre, même si deux pays voisins n'ont cessé de s'opposer politiquement ou culturellement, l'histoire de leur conflit crée entre eux un rapport de familiarité. Au contraire, l'immigration lointaine apporte avec elle une part d'étrangeté, si bien que l'on associe intuitivement la distance géographique à la distance culturelle et qu'on considère celle-ci comme un obstacle inédit à l'intégration. Du fait d'une telle évolution, la question du droit à la différence ou du respect de l'identité culturelle se pose souvent avec une force plus grande dans le cas d'une immigration jugée de plus en plus distante culturellement des normes de la société d'accueil que dans le cas de minorités nationales qui cohabitent avec la majorité culturelle depuis des décennies.

Il est donc très étonnant de voir Kymlicka s'appuyer sur les minorités nationales pour construire sa théorie et négliger en quelque sorte la complexité des situations créées par l'immigration. Cela s'explique nous semble-t-il par le contexte culturel qui préside à sa

réflexion. Kymlicka raisonne en effet à partir de la figure de l'immigrant-pionnier, figure centrale dans l'imaginaire national de pays tels que les États-Unis ou le Canada. Ces pays se considèrent en effet comme des nations d'immigrés, au sens où la majorité de leur population a été constituée par des vagues de migrants venus construire le Nouveau Monde. Cet *a priori* culturel explique l'approche excessivement volontariste de l'acte migratoire chez Kymlicka : les minorités ethniques sont, dit-il, le produit de l'immigration ; elles sont constituées d'individus ayant *volontairement* renoncé au droit de vivre dans leur nation d'origine. Kymlicka reconnaît lui-même que de nombreux immigrés ou descendants d'immigrés ne rentrent pas dans cette définition. C'est le cas notamment des Afro-Américains dont les ancêtres ont été massivement déportés lors de la traite des Noirs et qui n'ont donc pas choisis d'abandonner leur culture d'origine. C'est le cas en outre des « réfugiés économiques[183] » qui fuient la misère de leur pays comme les réfugiés politiques fuient l'oppression. La façon dont il prétend régler ces cas difficiles manifeste bien l'inadaptation de sa perspective théorique à l'égard des minorités issues de l'immigration.

En ce qui concerne les Afro-américains, Kymlicka cherche surtout à rompre avec la lecture exclusivement raciale des problèmes interculturels que la situation de cette minorité a eu tendance à imposer chez les intellectuels libéraux. En proposant une théorie des droits culturels qui ne soit pas directement construite à partir de la problématique raciale, il conteste l'idée reçue selon laquelle les Afro-américains seraient les victimes exemplaires des inégalités d'ordre culturel :

> En fait, c'est la situation des Indiens et non celle des Noirs, aux États-Unis, qui est la plus pertinente pour comprendre les problèmes que pose la protection des minorités (Van Dyke, 1985, p.93). Ce sont les circonstances propres à la situation des Noirs américains qui sont une anomalie sur la scène internationale. Des minorités bien plus nombreuses dans le monde connaissent une situation plus proche de celle des Indiens d'Amérique (c'est-à-dire une communauté historique stable et géographiquement séparée possédant une langue et une culture particulières, devenue une minorité à la suite de conquêtes, de mouvements migratoires ou du changement des frontières politiques)[184].

En inversant les situations choisies comme référence pour penser les droits culturels, Kymlicka souligne à juste titre que la gravité du racisme subi par les descendants d'esclaves aux États-Unis a eu pour effet de gommer la spécificité d'autres situations de discriminations culturelles, comme celles subies par les peuples autochtones. La situation des Afro-américains

[183] W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle*, *op.cit.*, p. 146 (p. 99).

[184] "In fact, it is the situation of Indians, not blacks, in America which is most relevant for understanding questions of protection of minorities (Van Dyke, 1985 p. 93). It is the special circumstances of American Blacks that are anormalous in the international arena. Far more of the world's minorities are in a similar position to American Indians (i.e. as a stable and geographically distinct community with separate language and culture rendered a minority by conquest or immigration or the redrawing of political boundaries)." (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, *op.cit.*, p. 257-258).

soulève en effet le problème des préjugés discriminants qui existent à l'intérieur d'une *même* culture, mais elle ne permet pas de montrer l'importance que possède le fait d'appartenir à une culture distincte pour exercer sa liberté individuelle. Or si Kymlicka a raison de souligner que les inégalités d'ordre culturel ne se limitent pas au problème du racisme, il a tort de rabaisser la situation des Afro-américains au rang d'exception. Ceux qu'il appelle les réfugiés économiques ne subissent-ils pas bien souvent des formes d'esclavage moderne ? Inquiétés par l'afflux d'immigrants fuyant la pauvreté des pays du Sud, les pays du Nord ont été amenés en effet à adopter des politiques migratoires de plus en plus restrictives (fermeture des frontières, sélection des immigrés « utiles » à la nation…), qui ont contribué au développement sans précédent de l'immigration et du travail clandestins. Même si l'exploitation des êtres humains n'a plus de nos jours de base juridique comme au temps du Code Noir, il n'en demeure pas moins qu'elle s'accomplit de manière officieuse au sein de réseaux organisés et mafieux. La précarité absolue qui caractérise les zones de non-droit dans lesquelles évoluent les clandestins d'aujourd'hui semble s'être substituée par bien des aspects au déni d'humanité juridiquement institué que subissaient les esclaves d'hier. Ne peut-on pas, dès lors, rapprocher la situation des réfugiés économiques et de leurs descendants de celles des Afro-américains ? Or, à partir du moment où ces réfugiés représentent une part croissante de l'immigration dans l'ensemble des pays développés, on est en droit de contester la pertinence d'une définition des minorités ethniques qui considère ces deux catégories d'individus, les Afro-américains et les réfugiés économiques, comme des cas d'immigration normativement non représentatifs.

De façon plus générale, le rapprochement entre la situation des Afro-américains et celle des réfugiés économiques invite à contester la pertinence du critère retenu par Kymlicka pour définir les minorités ethniques par opposition aux minorités nationales, celui du déplacement *volontaire*. L'erreur de Kymlicka consiste ici à continuer implicitement de raisonner à partir d'un modèle d'*immigration de peuplement*, celle qu'ont connu les pays du Nouveau Monde lors de leur constitution, alors que ces pays sont désormais confrontés, comme la plupart des nations démocratiques économiquement développées, à une *immigration de travail*. De nos jours, les immigrés ne partent plus tant refaire leur vie dans un pays neuf qu'ils ne vont gagner de l'argent là où il est pour l'envoyer au pays et acquérir les moyens d'y vivre mieux dans l'avenir. Que devient, dans de telles conditions, la pertinence théorique du critère retenu par Kymlicka? Certes, ces immigrés sont partis volontairement car ils n'ont pas été physiquement déportés. Mais auraient-ils fait ce choix s'ils avaient eu les moyens de réussir

chez eux ? En outre, le fait qu'ils soient partis librement ne signifie pas qu'ils ont volontairement renoncé à leur culture d'origine et choisi de s'intégrer au pays d'accueil, puisque nombre d'entre eux partent avec le projet de revenir. Enfin, les études sociologiques ont montré que les problèmes de reconnaissance culturelle se posent très rarement pour les immigrés primo-arrivants, mais surtout pour leurs descendants, qu'on désigne généralement comme les « deuxième » et « troisième générations » d'immigrés. Or le critère de la volonté n'a plus aucun sens pour ces derniers. À moins d'instituer un principe de responsabilité collective, on ne voit pas pourquoi le caractère volontaire du départ de leurs parents les engagerait personnellement, ni ce que ce critère apporte pour évaluer leur demande de reconnaissance identitaire. En outre, il faut souligner que la figure de l'immigré-pionnier, qui part à la découverte du Nouveau Monde pour en exploiter les richesses, relève elle-même de la reconstruction mythique du passé. Les immigrés qui ont peuplé les pays du Nouveau-Monde ont souvent fui eux aussi l'oppression politique et la misère économique. À l'évidence, Kymlicka n'ignore pas ces faits ; mais il semble pourtant ne pas voir comment caractériser la situation des deux types de minorités, d'un point de vue normatif, autrement qu'à travers l'opposition du choix libre et de la contrainte.

En définitive, il paraît artificiel d'aborder la situation des immigrés en ces termes et peu éclairant de penser les droits culturels des minorités ethniques à partir d'une définition aussi contestable. Le caractère insatisfaisant de celle-ci manifeste que Kymlicka reste lui-même victime de l'ethnocentrisme qu'il condamne chez certains théoriciens libéraux anglo-saxons comme Michaël Walzer. Il reproche en effet à celui-ci de rester prisonnier de l'*a priori* culturel qui consiste à définir les États-Unis comme une nation d'immigrés et de ne pas voir que cette conception de l'identité nationale constitue par elle-même un déni de reconnaissance pour les peuples autochtones[185]. Or, la façon dont il définit les minorités ethniques repose elle aussi sur un tel *a priori* culturel. Elle ne paraît pas susceptible de correspondre aux situations créées par l'évolution actuelle de l'immigration et risque donc d'être incapable de répondre aux besoins de reconnaissance identitaire qui en découlent.

[185] cf. W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle, op.cit.*, p. 95-96 (p. 64-65). Walzer conteste la démarche de certaines minorités ethniques qui s'appuient sur l'exemple des Indiens d'Amérique pour obtenir des protections juridiques spécifiques. Les Indiens, souligne Walzer, ont droit à de telles protections parce qu'ils vivaient sur le sol américain avant que la formation des Etats-Unis. Dans ce raisonnement, souligne Kymlicka, Walzer continue de considérer que la nation américaine comme une réalité extérieure aux Indiens, indépendante d'eux. Walzer admet que l'État américain accorde un traitement particulier aux Indiens, mais il n'évoque pas leur droit fondamental à l'autodétermination. Il reste donc redevable de l'idée selon laquelle le pouvoir politique appartient avant tout au peuple américain, considéré à travers la figure exclusive de l'immigration.

CONCLUSION

La théorie des droits culturels proposée par Kymlicka est donc insatisfaisante à un double niveau. D'une part, en renonçant à la stratégie de privatisation des différences culturelles et en prônant la protection juridique des minorités nationales, Kymlicka réintroduit une concurrence entre deux types de sujets de droit : l'individu et le groupe. D'autre part, son raisonnement peine à défendre de façon convaincante les minorités ethniques. Ces défauts proviennent, comme nous l'avons montré, de la façon même dont Kymlicka construit sa théorie et du rôle central qu'y joue la notion d'appartenance culturelle. Ils s'expliquent notamment par l'influence combinée du cadre théorique et du contexte culturel dans lesquels Kymlicka élabore sa réflexion. D'une part, sa conception des minorités nationales est surdéterminée par l'héritage de l'anthropologie culturaliste. Cette perspective théorique l'amène en effet à naturaliser les groupes culturels et à considérer comme un donné l'existence de structures symboliques qui conditionnent l'expérience de chaque individu-membre. D'autre part, l'histoire des pays d'immigration oriente de façon excessive sa représentation des minorités ethniques.

Malgré ses limites, cette théorie a le mérite de poser des questions justes qui exigent d'être approfondies. Il s'agit en effet de comprendre comment on peut continuer à défendre les principes politiques du libéralisme tout en intégrant la dimension culturelle des liens sociaux. La stratégie de privatisation que prônent les libéraux ne suffit pas pour répondre à cette question. Le lien politique qui unit les citoyens repose non seulement sur des valeurs communes mais aussi sur un sentiment d'identité produit par un héritage culturel. Cette culture *publique* ne peut être privatisée. Comprendre la nature de ce lien culturel et la façon dont il s'articule avec l'exigence démocratique d'égalité reste donc un enjeu majeur. La troisième voie que Kymlicka se propose d'ouvrir entre un libéralisme qui reste aveugle aux différences et un communautarianisme qui semble compromettre les valeurs libérales constitue un projet qui mérite d'être approfondi, en examinant la portée d'une telle théorie pour d'autres contextes démocratiques et notamment pour la démocratie française.

DEUXIEME PARTIE

LES SCIENCES SOCIALES FACE A L'IDENTITE NATIONALE

INTRODUCTION

S'appuyer sur une théorie philosophique pour interroger un contexte politique différent de celui qui a présidé à son élaboration induit nécessairement des changements de perspective. Cela amène notamment à raisonner à partir d'autres cas concrets, d'autres objets de référence. Nous avons vu précédemment à quel point la théorie de droits culturels de Will Kymlicka s'inspire de la situation des minorités nationales au Canada. Or ce point de départ risque d'en limiter la portée générale. En quoi en effet les droits culturels justifiés à partir du cas des Inuits ou des Québécois peuvent-ils être jugés légitimes par des citoyens qui raisonnent en dehors du contexte canadien ? Cette question se pose notamment pour les démocraties d'Europe occidentale dont l'histoire diffère radicalement de celle des pays d'immigration tels que les États-Unis, le Canada et l'Australie. Aucun peuple autochtone comparable aux Inuits, aux Aborigènes et aux Amérindiens n'habite sur les terres de la vieille Europe[1]. Certaines nations, comme la France et la Grande-Bretagne, ont dû composer avec la présence de peuples similaires dans leurs colonies et elles se sont alors souvent comportées comme les dirigeants politiques des pays du Nouveau Monde, en instaurant des systèmes de réserves et des protections juridiques spécifiques. Par exemple, en Nouvelle-Calédonie, Territoire d'Outre-mer, la France a constitué les îles Loyauté en « réserve autochtone » en 1889 et a interdit aux colons de s'y installer afin de protéger les populations indigènes. L'histoire de la décolonisation oblige cependant à nuancer la comparaison des peuples autochtones qui, comme les Kanaks, vivent à l'extérieur du territoire métropolitain avec ceux qui, comme les Indiens d'Amérique du Nord, vivent à l'intérieur des frontières nationales. Alors que « le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes » a été accordé d'une façon ou d'une autre aux premiers, les seconds ne jouissent pas du même droit à la souveraineté politique.

[1] Selon la définition des juristes indiquée dans la partie précédente, un peuple autochtone est constitué d'individus « habitant depuis des temps immémoriaux une certaine région et qui en raison de circonstances diverses ont conservé l'essentiel de leur mode de vie traditionnel (N. ROULAND, S. PIERRE-CAPS, J. POUMAREDE, *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Paris, PUF, 1996, p. 44).

La situation d'une minorité nationale comme celle que forment les Québécois au Canada est-elle plus représentative du contexte politique européen ? Il semble en effet qu'il existe dans les démocraties européennes des groupes culturels minoritaires qui, comme les Québécois, ont globalement adopté le même mode de vie et les mêmes valeurs que la plupart des membres des démocraties libérales, mais qui restent malgré tout fermement attachés à leur identité culturelle et qui réclament parfois des mesures politiques pour la préserver. On constate aisément que les Français de culture corse, basque ou bretonne ont un mode de vie bien plus proche des autres Français que les Kanaks qui vivent encore selon des traditions ancestrales. Or la comparaison entre le contexte canadien et le contexte européen amène à distinguer deux cas de figure. Le raisonnement de Kymlicka s'adapte bien à la situation de pays comme la Belgique et la Suisse qui sont des États fédéraux à l'instar du Canada, mais mal à un État politiquement centralisé comme la France. Le philosophe canadien s'appuie à plusieurs reprises dans ses textes sur l'exemple belge pour illustrer la possibilité de concilier les valeurs démocratiques avec le respect de l'identité culturelle. Les institutions belges reconnaissent en effet l'existence de trois communautés linguistiques (française, wallonne et germanique) et leur accordent une compétence politique pour ce qui touche à la langue, à son emploi, à la culture et à l'enseignement. En revanche, les arguments du théoricien de la « citoyenneté multiculturelle » manquent de pertinence dans le cas des minorités telles que les Corses, les Basques, les Bretons, les Catalans. Ces groupes culturels, qui ont subi durant des siècles la domination des monarchies avoisinantes, n'ont jamais eu l'occasion de disposer d'une souveraineté politique durable comme les Français installés au Canada avant l'invasion anglaise, ni de l'autonomie politique que procurent des institutions fédérales. Il en résulte que ces groupes ont beaucoup plus souffert des pressions assimilationnistes de l'État-nation que les Québécois. Cela apparaît très clairement au niveau de la pratique de la langue minoritaire, qui constitue, comme le souligne Kymlicka, le critère actuel le plus évident de l'attachement des individus à leur identité culturelle. Alors que la relative autonomie politique des Québécois leur a permis de maintenir l'usage généralisé du français sur leur territoire (83%), la pratique des langues minoritaires en France est elle-même minoritaire au sein des populations concernées[2].

[2] La pratique des langues régionales en France concerne une minorité des habitants dans le cas des groupes culturels les plus connus pour leurs revendications identitaires. On dénombre ainsi 250000 locuteurs bretons sur les 1,5 million d'habitants de la Basse-Bretagne (avec en outre, 2 bretonnants sur 3 âgés de plus de 60 ans), 67 000 locuteurs basques sur les 260 000 habitants des départements des Pyrénées Atlantiques. Le corse fait toutefois figure d'exception (150 000 locuteurs sur 250 000 habitants) et a sans doute été favorisé par le statut de collectivité territoriale dont elle bénéficie depuis 1982 dans la défense de sa langue. Source : chiffres de

Ces différences de situation invitent à douter de la valeur explicative du concept d' « appartenance culturelle » (*cultural membership*) qui est au cœur du raisonnement de Kymlicka. Si ce concept fait sens dans le contexte politique canadien, c'est-à-dire dans le cadre d'un État fédéral qui permet à certains groupes de préserver leur identité culturelle, il devient obscur en revanche dès qu'il s'agit d'éclairer la situation des minorités nationales au sein d'un État centralisé comme la France. Le Brestois qui parle français et qui ne connaît que quelques rudiments de langue celtique a-t-il réellement le sentiment d'appartenir à une autre *nation* qu'un Parisien ou même qu'un Landais et qu'un Corse ? Le fait que la violence politique, qui accompagne parfois les revendications indépendantistes au sein de ces cultures minoritaires, ne se soit jamais véritablement généralisée et qu'elle soit majoritairement condamnée par les populations locales, est révélateur d'une perception élargie de l'appartenance culturelle. Pour la plupart des Corses, des Bretons ou des Basques qui vivent en France, le respect de leur identité culturelle ne justifie pas le recours au terrorisme. On peut donc dire qu'ils se sentent appartenir autant, voire plus, à la nation *civique* dotée d'une culture politique respectueuse des droits individuels qu'incarne la France qu'à leur nation *ethnique*.

Toutefois, si la réflexion de Kymlicka est à l'évidence fortement dépendante du contexte historico-politique qui a présidé à son élaboration, elle n'en reste pas moins une théorie philosophique qui prétend poser et résoudre certains problèmes généraux qui concernent l'ensemble des démocraties modernes. Notre démarche consiste à prendre cette portée philosophique au sérieux et à ne pas refuser d'emblée un débat au nom de son caractère trop situé culturellement. Pourtant, cette démarche comparative nous semble vouée à l'échec si, au nom de la généralité des problèmes, elle oublie la diversité des contextes dans lesquels ils apparaissent. La philosophie doit concilier son exigence de généralité avec une attention réelle aux faits, afin de ne pas raisonner sur de fausses abstractions qui obscurciraient les situations qu'elles prétendent éclairer. Dans la réflexion qui porte sur l'articulation des identités culturelles au projet civique, le problème que pose le terme de « culture » est donc double : il est non seulement au cœur de l'objet qu'il s'agit d'éclairer mais il détermine aussi le rapport que nous entretenons avec cet objet. Comment ne pas admettre que les termes mêmes de « culture », d' « ethnicité », de « communauté » résonnent de façons bien différentes des deux côtés de l'Atlantique ? Comment ne pas voir que leur signification dépend étroitement de nos expériences nationales ? Il nous paraît indispensable que la philosophie reste sensible à cette diversité sémantique pour autant qu'elle soit culturellement située et qu'elle l'intègre à son

---

l'Université de Laval consultables sur Internet : www.tlfq.ulaval.ca. Voir notamment les pages « Aménagement linguistique dans le monde » et « Tableau des langues régionales ».

travail d'élaboration conceptuelle si elle ne veut pas raisonner sur des abstractions vides. Nous commencerons donc par rappeler brièvement les difficultés que pose l'introduction du débat sur le multiculturalisme en France et la façon dont ces difficultés ont pesé sur sa formulation. Nous pourrons de la sorte justifier le déplacement de notre analyse qui portera moins en France sur le problème des « minorités nationales » que sur celui des « minorités ethniques », pour reprendre la distinction employée par Kymlicka. Ce premier chapitre nous donnera ainsi l'occasion de présenter les deux spécialistes de l'immigration sur lesquels s'est concentrée notre analyse, la sociologue Dominique Schnapper et le socio-historien[3] Gérard Noiriel, et de rendre compte de l'utilisation de leurs travaux dans le cadre d'une analyse normative. Nous tâcherons dans les deux chapitres suivants, de montrer l'intérêt de leurs théories respectives pour approfondir les problèmes soulevés par l'argumentation de Kymlicka.

[3] Noiriel justifie ce néologisme de la manière suivante : « pour résoudre les problèmes que je rencontrais dans mon travail empirique, j'ai cherché à les contourner en adaptant des concepts que la sociologie a élaborés pour étudier l'État et les groupes sociaux. Par souci de clarification, j'ai alors préféré renoncer à l'étiquette « histoire sociale », pour me placer sous la bannière de la « socio-histoire », expression que j'ai empruntée à mes collègues modernistes et qui a le mérite de souligner clairement les liens de l'histoire avec la sociologie » (G. NOIRIEL, *État, nation et immigration*, Paris, Belin « Socio-histoires », 2001, p. 10).

CHAPITRE 1 : LA QUESTION DU MULTICULTURALISME EN FRANCE

1. Une question polémique

1.1. L'obstacle de la culture politique

Poser en France la question du droit des minorités sonne d'emblée comme une curiosité exotique qui heurte notre sensibilité politique. La reconnaissance publique de groupes minoritaires unis par des caractéristiques culturelles, c'est-à-dire linguistiques, religieuses, coutumières ou géographiques, va en effet à l'encontre tant de la représentation de la nature de la République française que de l'universalisme qui la fonde. La République française est présentée depuis son origine comme « indivisible », ainsi que le rappelle l'article premier de la Constitution de 1958. Elle porte à ce titre la marque de l'influence de Jean-Jacques Rousseau sur la pensée des révolutionnaires français. La République incarne l'État de droit qui est censé respecter la volonté générale, celle du peuple fondé par le pacte social, grâce auquel les individus sont unis les uns aux autres par une relation de parfaite égalité. Comme l'écrit la philosophe Catherine Larrère :

> Cette égale liberté, qui niait le privilège, dans l'Ancien Régime, c'est à la loi, dans le nouveau, de la maintenir. Étant générale, comme l'expliquait Rousseau, c'est-à-dire ne faisant pas acception des personnes, elle ne peut porter atteinte aux droits de l'individu qu'elle ne distingue pas. Elle en constitue donc la garantie. Ce qui vaut pour un vaut pour tous[4].

L'égalité politique garantie par la généralité de la loi s'inscrit ainsi en France dans le souvenir du moment fondateur d'une République rompant avec le système de l'Ancien Régime qui enserrait les individus dans un réseau de hiérarchies et de communautés particulières. On pense évidemment aux trois ordres, la noblesse, le clergé et le tiers-état, qui répartissaient les droits et les devoirs entre les Français de façon inégale, mais aussi aux corporations qui soumettaient les ouvriers à une stricte hiérarchie professionnelle. C'est parce qu'ils ont dû rompre avec ces inégalités ancestrales que les républicains ont autant insisté sur l'unité du peuple français et qu'ils ont politiquement œuvré à l'abolition de toute communauté intermédiaire. C'est donc leur attachement à la figure de l'universel qui explique la nécessité à leurs yeux d'assimiler les membres des minorités culturelles à la communauté nationale, qu'il

[4] C. LARRERE, « Libéralisme et républicanisme : y a-t-il une exception française ? », *Cahiers de philosophie de Caen*, 2000, n°34, p. 130.

s'agisse des minorités religieuses ou des minorités régionales. Ainsi, les républicains ont résolument choisi, selon la célèbre déclaration du député Clermont-Tonnerre à la constituante le 24 décembre 1789, de « refuser tout aux Juifs comme Nation dans le sens de corps constitué et [d'] accorder tout aux Juifs comme individus[5] ». Les personnes de confession juive ont pu bénéficier très tôt des droits civiques en France mais leur intégration politique s'est faite au prix d'une forte pression assimilationniste comme le rappelle l'historienne Esther Benbassa[6]. De même, la République française a toujours refusé de reconnaître l'existence en son sein d'un peuple corse, basque ou breton, comme le rappelle son refus récent de ratifier la Charte européenne des langues régionales et minoritaires. À cette occasion, le Conseil constitutionnel a effectivement avancé l'argument selon lequel les dispositions inscrites dans la charte étaient « contraire[s] aux principes constitutionnels d'indivisibilité de la République, d'égalité devant la loi et d'unicité du peuple français[7] ».

La culture républicaine se traduit donc en France par un fort attachement à l'idéal universaliste que le vocabulaire de l'ethnicité semble menacer. Ce vocabulaire, qui a été mis en place principalement dans les sciences sociales américaines, notamment dans les travaux de l'école de Chicago[8], et qui s'est massivement diffusé à partir de la publication en 1970 du

---

[5] D. FEUERWERKER, *L'émancipation des Juifs en France de l'Ancien Régime à la fin du Second Empire*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 323.

[6] « En 1809, les consistoires départementaux furent créés. Au fil des ans, une organisation hiérarchisée et centralisée prit donc forme. Les fonctions initialement assignées aux consistoires étaient l'administration, la « régénération » des Juifs du pays par l'éducation, leur apprentissage des métiers utiles, leur amélioration « morale » et sociale, ainsi que le maintien de l'ordre parmi eux. En fait, on leur demandait de créer un Français modèle, le bon citoyen que la France s'imagine toujours, le citoyen idéal. » (E. BENBASSA, *La République face à ses minorités*, Paris, Mille et une nuits « Essai », p. 52).
« On oublie souvent de reproduire la suite du fameux discours de Clermont-Tonnerre, pourtant révélatrice de l'autoritarisme des révolutionnaires. Au cas où les Juifs refuseraient de devenir « individuellement citoyens », « alors qu'on les bannisse » ajoutait-il. N'ayant nulle part où aller, les intéressés ne pouvaient que se plier à la loi du Prince » (*Ibid.*, p. 64-65. Source de la citation de Benbassa : B. PHILIPPE, *Être Juif dans la société française du Moyen-Âge à nos jours*, Bruxelles, Complexe, 1997, p. 143).

[7] Conseil Constitutionnel, Décision N° 99-412 DC du 15 juin 1999. Texte consultable à l'adresse suivante : www.conseil-constitutionnel.fr/decision/1999/99412/99412dc.htm.

[8] Un des fondateurs de cette école, Robert Park, a en effet imposé l'idée que l'assimilation des immigrés se faisait selon un « cycle des relations raciales » au cours duquel l'affirmation de la culture d'origine et sa relation conflictuelle avec la culture du pays d'accueil permettent à ceux qui possèdent la première de s'adapter à la seconde. De façon plus générale, le vocabulaire particulier des sociologues américains, et leurs références aux différences raciales et ethniques, s'expliquent par les conditions de la recherche et par le contexte historique qui ont pesé sur l'élaboration de la science sociale outre-altantique : les sociologues de Chicago mènent leurs recherches à la demande d'institutions privées et des pouvoirs locaux, à partir d'enquêtes de terrain et d'observation participante en milieu urbain, ce qui les amène à tenir compte des représentations ethniques qu'adoptent les acteurs eux-mêmes. Cette tendance est renforcée par le fait que la question raciale est incontournable aux États-Unis, étant donné le passé colonisateur et esclavagiste du pays. Enfin, l'influence de l'anthropologie culturelle de Franz Boas et de Melville Herskovitz a largement contribué à conforter l'usage des catégories ethniques chez les premiers sociologues américains. Sur ce point, voir la comparaison du contexte français et du contexte américain et les divergences induites dans la réflexion des premiers sociologues sur le problème de l'assimilation : G. NOIRIEL, S. BEAUD, « Penser l'intégration des minorités », *Hommes et Migrations*, juin 1990, p. 45-46.

livre de Glazer et de Moynihan *Beyond the melting pot*[9], s'oppose largement à la tradition juridique qui prévaut en France depuis la Révolution de 1789 et qui écarte tout critère de distinction fondée sur l'origine. S'il s'agissait à la fin du XVIII[e] siècle de combattre la discrimination sociale, le souci de faire abstraction de l'origine s'est aussi appliqué au registre ethnique et s'est renforcé notamment à la suite de la Seconde Guerre mondiale[10]. La forte tradition universaliste qui caractérise le droit français se traduit ainsi, à l'époque actuelle, par l'interdiction de faire apparaître dans les documents administratifs tout critère d'ordre ethnique. Il n'est donc pas possible en France de recenser officiellement les citoyens d'origine étrangère, contrairement à ce qui se fait aux États-Unis. Cette tradition juridique explique en grande partie pourquoi il est si difficile de poser la question du multiculturalisme en France. Comment savoir en effet s'il existe dans ce pays des « minorités ethniques » et comment œuvrer à leur intégration si l'on ne dispose pas d'outils statistiques pour les identifier – en mesurant les phénomènes de discrimination – et pour évaluer les politiques menées en leur faveur ? De ce fait, le débat sur le multiculturalisme est souvent ressenti en France comme l'imposition d'une problématique étrangère à la culture politique qui est au fondement du pacte républicain[11].

Cet arrière-plan culturel explique les paradoxes d'un débat qui est aussi passionné qu'il reste superficiel. Le multiculturalisme est en effet un sujet très médiatique qui peine étrangement à s'imposer dans les débats théoriques. Dans le domaine philosophique, très peu de publications françaises s'y consacrent, à la notable exception du livre de Renaut et Mesure. En sciences sociales, la tendance est aussi à la méfiance face à ce qui est perçu comme une américanisation du débat. En témoignent les accusations subies par les sociologues français qui, à l'instar d'Alain Touraine, de Michel Wieviorka et de Didier Lapeyronnie, valorisent la dimension culturelle que prennent à l'heure actuelle les conflits sociaux, accusations que Wieviorka dénonce avec force :

---

[9] N. GLAZER, D. MOYNIHAN, *Beyond the melting pot*, MIT Press, 1970.

[10] Le sombre épisode de la rafle du Vel d'Hiv y a contribué en rappelant de façon dramatique les dangers de la discrimination administrative. Le 16 et 17 juillet 1942, 13 152 juifs parisiens dont 4 115 enfants furent arrêtés par la police française et conduits au Vélodrome d'Hiver avant d'être transférés dans des camps d'internement. Au départ, seuls les juifs étrangers devaient être arrêtés, mais pour augmenter les nombre d'arrestations, les autorités françaises ont pris l'initiative d'y adjoindre les enfants et des citoyens français de confession juive. Or ces derniers ont pu être identifiés grâce aux documents administratifs discriminatoires mis en place sous le gouvernement de Vichy.

[11] On a pu l'observer dans les réactions hostiles suscitées chez de nombreux intellectuels et scientifiques par l'étude *Mobilité Géographique et Insertion Sociale* menée en 1992 par la démographe Michèle Tribalat en vue de mesurer, à partir de sources privées, l'assimilation des jeunes issus de l'immigration. Cf. M. TRIBALAT, *Faire France*, Paris, La Découverte, 1995. Pour une présentation du débat soulevé par cette étude, voir M. BOUCHER, *Les théories de l'intégration*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 97-107.

> Pour m'être intéressé aux différences culturelles telles qu'elles se présentent dans l'espace public et avoir demandé qu'elles bénéficient d'une présomption de légitimité, des intellectuels et des journalistes m'ont accusé d'être au mieux un naïf, au pire un dangereux « communautariste » ou un « casseur de la République » faisant le lit des pires violences ethniques. Accusation injuste et absurde puisque mes analyses aboutissaient justement à renvoyer dos à dos les deux termes de la dichotomie qui voudrait que nous n'ayons le choix qu'entre la République une et indivisible et le choc des communautés[12].

La diabolisation de la réflexion sur la diversité des identités ethniques et sur leur éventuelle reconnaissance publique explique la direction prise en France par le débat sur le multiculturalisme. Dans la mesure où il est apparu d'emblée comme une menace pour la culture politique de ce pays, il s'est aussitôt concentré sur la question de l'identité nationale et sur les problèmes lié à l'immigration.

1.2. De la lutte minoritaire à la question nationale

Ce qui précède permet de comprendre la forme spécifique qu'a prise en France la question du multiculturalisme. La sociologue française Joëlle Zask souligne ainsi que « si, aux États-Unis, le mouvement multiculturel est né des critiques féministes, en France, le problème a été élaboré pendant dix ans dans les termes du débat sur l'immigration, particulièrement en ce qui concerne l'intégration des immigrés nord-africains[13]. » La question de la différence culturelle a été soulevée aux États-Unis par la remise en cause de la distinction libérale entre le public et le privé. Cette critique, principalement élaborée par les féministes[14], a ensuite été réinvestie par les théoriciens du multiculturalisme pour défendre les revendications des minorités ethniques. De même que les premières ont dénoncé le caractère genré[15] de cette distinction, les seconds ont mis en cause sa neutralité culturelle. Si la distinction du public et du privé a favorisé l'exclusion politique des femmes et permis de justifier les violences domestiques, elle aurait aussi fait obstacle, avec le mythe de la *color-blind constitution* que critique Kymlicka, à l'intégration sociale et politique des minorités ethniques.

Dans le monde anglophone, le débat sur le multiculturalisme a donc d'emblée été appréhendé en termes de *droits des minorités*. En France à l'inverse, la question de la

[12] M. WIEVIORKA, *La différence*, *op.cit.*, p. 13.
[13] J. ZASK, « The Question of Multiculturalism in France » *in* R. LUKIC, M. BRUIT (dir.), *Culture, Politics and Nationalism in the Age of Globalization*, Ashgate, 2001, p. 130.
[14] Voir les articles de S. MOLLER OKIN « Le genre, le public et le privé » (p. 345-396) et d'A. PHILLIPS « Espaces publics, vies privées », *Genre et politique. Débats et perspectives*, Paris, Folio « Essais », 2000, pp. 397-454.
[15] Les féministes distinguent le genre du sexe : alors que le sexe renvoie à la différence biologique entre le mâle et la femelle, le genre désigne la construction sociale et culturelle qui différencie le masculin du féminin.

différence culturelle a été thématisée à travers la réflexion sur les *problèmes d'intégration* des populations immigrées. Ces problèmes ont commencé à être discutés dans l'espace public, à partir des années 1980, non pas à la suite de contestations formulées par les membres de minorités ethniques, mais du fait de la crise sociale qui s'est traduite par l'accentuation de l'exclusion sociale, de la ghettoïsation urbaine des populations immigrées et par le regain de xénophobie exprimé par les succès croissants du Front National. Zask souligne ainsi que ce sont les intellectuels qui ont initié le débat sur le multiculturalisme, soit pour dénoncer l'incapacité de la démocratie française à garantir les droits des immigrés et de leurs descendants, soit inversement pour défendre le modèle d'intégration républicaine. La peur de voir la culture politique française menacée par les débats anglo-saxons sur l'ethnicité s'est ainsi prolongée, du fait de la focalisation en France sur les questions d'immigration, dans la fameuse opposition des « modèles d'intégration ». La France incarnerait un modèle d'intégration universaliste, qui repose sur l'assimilation des individus à la même culture nationale en vue de permettre à tous également de participer à la formation de la volonté générale. Ce modèle se traduit concrètement par l'importance des institutions publiques dans la formation civique des individus, au premier rang desquelles figurent l'éducation nationale, et, jusqu'en 1996, la circonscription universelle. Les États-Unis offriraient au contraire le modèle d'une intégration décentralisée qui accorde une large autonomie aux groupes culturels et qui aurait ainsi permis la consolidation de communautés culturelles infranationales.

C'est au nom d'une telle opposition que l'on peut contester la pertinence d'une théorie comme celle de Kymlicka pour penser la diversité culturelle dans notre propre contexte démocratique, non seulement à propos des minorités nationales mais aussi des minorités ethniques. La « citoyenneté multiculturelle », qui cherche à fonder rationnellement le principe d'un droit à la différence pour les minorités ethniques, ne serait que la formalisation théorique et juridique du modèle d'intégration américain. Le Canada se pense en effet, à l'instar des États-Unis, comme un pays où « la légitimité de la citoyenneté est quasi liée à l'immigration[16] ». Du fait de cette proximité historique, au Canada comme aux États-Unis, la loyauté à l'égard du corps politique ne semble pas dépendre de l'homogénéité culturelle d'une communauté, ce qui est généralement présupposé en France. Dans les pays d'immigration, le civisme peut en effet reposer sur une double appartenance et prendre la forme d'une citoyenneté à trait d'union (*hyphenated citizenship*).

[16] D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, *op.cit.*, p. 29.

Or nous contestons l'idée que l'opposition des modèles d'intégration suffise à invalider la pertinence d'une théorie comme « la citoyenneté multiculturelle » pour la France. Une telle opposition relève en effet beaucoup plus du parti pris idéologique que du discours scientifique. Les travaux menés entre autres par Patrick Weil et par Gérard Noiriel contribuent à montrer le caractère non opératoire d'un tel « modèle » pour éclairer l'histoire de l'immigration en France. Noiriel souligne ainsi que :

> Le terme de « modèle » laisse penser à tort que la République [Française] aurait eu un projet politique d'insertion des immigrants. Avant les années 1970-1980, cependant, aucun gouvernement ne s'est vraiment penché sur la question. Depuis la fin du XIX^{e} siècle, les immigrants et leurs descendants se sont fondus dans la société française sans que les gouvernements et les experts s'en mêlent. Le rôle du politique dans ce domaine [...] a donc été beaucoup plus limité qu'on ne le dit habituellement[17].

Remettre en cause la pertinence des « modèles » d'intégration ne consiste pas à nier la spécificité de la culture politique française que nous avons commencé par relever. Il s'agit seulement de contester le caractère rhétorique que prend trop souvent cette opposition et la façon dont elle contribue à interdire le débat. La logique des modèles tend en effet à discréditer le simple fait de rapprocher les situations française et américaine, en présupposant que le processus d'intégration n'est pas de même nature dans les « pays d'immigration » - où les nouveaux immigrés ne font que s'ajouter aux anciens - et dans les « vieilles nations » - où ils semblent se fondre dans une communauté culturelle déjà constituée. Or un tel présupposé est loin d'être vérifié. En outre, quand bien même il le serait, pourquoi les immigrés ne pourraient-ils pas désormais exiger des vieilles nations les mêmes mesures d'intégration que celles mises en œuvre dans les pays d'immigration ? L'opposition des modèles d'intégration devrait susciter d'autant plus la méfiance que sa visée stratégique ne fait guère de doute. Loin d'être une description neutre, elle valorise clairement le modèle français au détriment du modèle américain, en suggérant que le premier est le seul à respecter l'universalisme de la citoyenneté démocratique. Elle prolonge à ce titre la tradition révolutionnaire qui considère que « le langage de la république est le langage universel de l'humanité[18] ».

Comme le remarque le sociologue Eric Fassin, cette tradition s'exprime aujourd'hui négativement sous la forme de « l'épouvantail américain » qui sert « à opposer rhétoriquement la République universaliste, réputée française, au communautarisme, supposé américain (en particulier en matière d'ethnicité) [19] ». Elle cristallise de la sorte les craintes des

[17] G. NOIRIEL, « Petite histoire de l'intégration à la française », *Manières de voir*, mars-avril 2002.
[18] C. LARRERE, « Libéralisme et républicanisme : y a-t-il une exception française ? », article cité, p. 130.
[19] C. FAVRE, E. FASSIN, *Liberté, égalité, sexualités*, Paris, Belfond, 2003, p. 26.

intellectuels qui se revendiquent républicains[20] face à l'évolution inédite des mouvements sociaux et à la dimension identitaire que prennent les revendications sociales, qu'il s'agisse des jeunes issus de l'immigration, des personnes homosexuelles ou encore des femmes. D'après Fassin, ce qui est en jeu derrière l'opposition de l'universalisme et du communautarisme, c'est la perception de l'identité nationale. La peur de voir la nation « menacée de fragmentation sous l'effet du communautarisme américain[21] » invite à s'interroger sur sa définition. Pourquoi considérer en effet que les revendications culturelles menacent la République ? Pourquoi y voir, dans le cas de l'immigration, un signe de non intégration ? Sans doute parce qu'il est communément admis en France que l'actualisation du statut de citoyen passe par la possession d'une culture commune. Mais de quelle culture s'agit-il ? De la langue, de certaines pratiques sociales, de certaines valeurs politiques, de certaines traditions juridiques, de l'attachement à certains symboles nationaux ? C'est pour tenter d'éclairer ce problème qu'il nous semble préférable de cesser d'agiter « l'épouvantail américain » et de rapprocher au contraire la France et les États-Unis à propos des questions soulevées par l'immigration et par le multiculturalisme pour se donner les moyens de « penser l'intégration des minorités[22] ». Dans ces deux pays en effet, la réflexion sur l'immigration pose des problèmes sociaux et politiques similaires. Que signifie « s'intégrer » à une nation démocratique ? Cette intégration est-elle un processus involontaire ou le résultat de la bonne volonté des individus ? Relève-t-elle du politique ou du culturel et dans quelle mesure est-elle compatible avec le respect des différences culturelles ?

L'ensemble de ces questions que l'opposition rhétorique des modèles d'intégration tend à laisser de côté nous a amenée à examiner de plus près les travaux de la sociologue Dominique Schnapper et du socio-historien Gérard Noiriel. Ces deux spécialistes de l'immigration et de la nation françaises abordent en effet la question de l'intégration démocratique sans la dissocier de sa dimension culturelle, en tenant compte de la diversité ethnique produite par le processus d'immigration d'une part et de la façon dont cette diversité s'articule avec l'identité nationale d'autre part.

[20] On citera à titre d'exemples de cette réaction républicaine : P.-A. TAGUIEFF, *La République menacée*, Paris, Textuel, 1996 et D. SCHNAPPER, « La République face au communautarismes », *Etudes*, février 2004.
[21] *Ibidem.*
[22] Il s'agit du titre de l'article de Stéphane Beaud et de Gérard Noiriel publié dans *Hommes et Migrations* en juin 1990. Cet article rapproche les théories de l'assimilation culturelle forgée à peu près à la même époque de part et d'autre de l'Atlantique par l'école de Chicago d'une part et l'école durkheimienne d'autre part. Il s'efforce ainsi de mettre en évidence les mérites respectifs de ces deux approches théoriques, que les auteurs jugent complémentaires, pour éclairer le processus d'intégration des immigrés dans les nations démocratiques.

2. Citoyenneté démocratique et sociologie de l'immigration

2.1. Quelle est la portée normative de thèses sociologiques ?

La façon dont le débat sur le multiculturalisme s'est introduit en France crée une hétérogénéité entre les sources anglo-saxonnes et les sources françaises. Cette hétérogénéité concerne non seulement le vocabulaire, puisque les premières abusent d'une notion que les secondes évitent d'utiliser, l'*ethnicité*, mais encore les registres de discours différents, puisque ces questions ont été abordées en France dans une perspective bien plus souvent sociologique que philosophique. La question qui se pose alors consiste à savoir si le débat sur le multiculturalisme porte sur un objet commun de part et d'autre de l'Atlantique et si ces approches théoriques sont comparables. Y a-t-il un sens à parler de minorité *ethnique* en France ? Et peut-on rapprocher une théorie normative comme *La citoyenneté multiculturelle* des réflexions sociologiques sur l'immigration et sur l'intégration nationale ?

Il semble que cette hétérogénéité ne soit pas rédhibitoire. D'abord en ce qui concerne le vocabulaire, Dominique Schnapper souligne que :

> Lorsque des sociologues européens enquêtent sur les manières dont les populations issues des grandes vagues d'immigration des années 60 et 75 participent à la société dans laquelle ils se sont installés, ils se posent en d'autres termes les mêmes questions que certains spécialistes américains de l'ethnicité[23].

L'écart terminologique n'exclut donc pas la convergence des problématiques. Pour Schnapper, le vocabulaire de l'ethnicité n'est que la formulation relative à certaines conditions socio-historiques prise par la réflexion sur l'objet général que constitue la citoyenneté moderne.

> On peut interpréter ce qu'on appelle la sociologie des relations interethniques comme une vaste enquête sur les effets et les limites de la citoyenneté moderne. En étudiant les préjugés et les discriminations, la genèse et les pratiques du racisme, les minorités ethniques ou culturelles, l'assimilation des immigrants, les régimes politiques fondés sur l'esclavage, les relations concrètes entre les groupes dits ethniques, les origines économiques, politiques et idéologiques des nations et des nationalismes, l'enquête sociologique montre les tensions ou les contradictions entre le principe de l'égalité juridique et politique revendiqué dans les sociétés modernes et les diversités et les inégalités de l'ordre économique et social. Elle révèle les tensions et les contradictions entre les valeurs affirmées et les pratiques concrètes inspirées par les passions des hommes[24].

La « citoyenneté moderne », tel serait, selon Schnapper, l'objet commun des enquêtes qui portent sur la dimension multiculturelle des sociétés démocratiques. Malgré la pluralité de

[23] D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre*, Paris, Gallimard, 2000, p. 287.
[24] *Ibid.*, p. 14.

leurs thèmes, malgré l'hétérogénéité de leurs méthodes, les sociologues des relations interethniques auraient participé au même travail d'analyse du principe fondateur des régimes dits démocratiques, à savoir « l'égalité juridique et politique ». À cet objet commun correspondrait en effet un unique enjeu, celui d'évaluer les écarts constatés entre « les valeurs affirmées et les pratiques concrètes » : « le sociologue s'interroge sur le sens de ces écarts. Son projet est par nature critique de l'ordre établi[25]. » Qu'un chercheur se concentre sur la question du racisme, sur l'intégration des immigrés ou encore sur la construction de l'identité nationale, l'enjeu de sa réflexion repose en définitive sur une observation critique de la mise en œuvre de l'égalité démocratique.

Or si la citoyenneté moderne s'avère être l'objet commun qui fonde l'unité des réflexions sur l'ethnicité, l'immigration, le racisme, la nationalité, etc., on comprend pourquoi les analyses normatives et les analyses sociologiques peuvent être rapprochées. Kymlicka tout comme Schnapper et Noiriel réfléchissent sur des concepts identiques, ceux de *citoyenneté,* d'*égalité* ou encore de *nation* qui engagent nécessairement une dimension normative. Comme le rappelle Schnapper :

> Le projet sociologique est étroitement lié à la politique et à la morale. Il est né, on l'a dit, d'une inquiétude sur les capacités des sociétés individualistes à conserver ou à restaurer le lien social et de l'interrogation sur le sens de ce qu'on peut appeler, plus largement, les nouvelles divisions sociales qui venaient remplacer les différences de condition sociale éradiquées par la modernité[26].

Noiriel ne dit pas autre chose lorsqu'il inscrit son travail d'historien dans la question qui travaille l'ensemble de la tradition sociologique française : « comment expliquer la double révolution (industrielle et politique) qui a fait basculer l'Europe dans la "modernité"[27]?» La sociologie, en tant que science du lien social des nations *modernes,* est étroitement liée aux enjeux démocratiques. Elle cherche à expliquer comment le lien social parvient à se maintenir quand l'évolution économique d'une part et l'évolution politique d'autre part, contribuent à atomiser les rapports interindividuels, la première en concentrant la main d'œuvre dans les villes et en détruisant les anciennes communautés villageoises, la seconde en déclarant l'égalité politique et en balayant les hiérarchies traditionnelles.

Noiriel souligne à ce propos la convergence des motivations normatives des pères fondateurs de la sociologie américaine et française[28]. L'école de Chicago et l'école durkheimienne mènent en effet leurs premiers travaux au moment où, aux États-Unis et en

[25] *Ibid.*, p. 13.
[26] *Ibid.*, p. 19.
[27] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration*, p. 34.
[28] S. BEAUD et G. NOIRIEL, « Penser l'intégration des minorités », article cité.

France, l'arrivée massive d'immigrants suscite de violentes réactions nationalistes. Le courant xénophobe qui se structure en France à partir des années 1880 et la propagande nativiste qui se diffuse aux États-Unis au début du XX^{e} siècle, se prolongent l'une et l'autre dans les milieux intellectuels. À cette époque, certains scientifiques contribuent ainsi à élaborer le concept de « distance ethnique et culturelle », s'appuyant soit sur la mesure du quotient intellectuel, soit sur des critères anthropométriques pour tenter de prouver l'incapacité des derniers immigrés à s'assimiler au pays d'accueil. Pour Noiriel, l'entreprise sociologique apparaît donc rétrospectivement comme la réaction de défenseurs des droits de l'homme[29] soucieux de défendre, en s'appuyant sur la jeune science sociale, la viabilité du projet civique. Dans leurs travaux, le concept d' « assimilation sociale » ou « culturelle » prend donc un sens progressiste, puisqu'il vise à contester la justification scientifique de l'exclusion sociale et politique des personnes issues de cultures différentes.

S'interroger sur l'ethnicité revient en définitive à examiner la réalisation du projet civique dans sa dimension culturelle, à comprendre comment le principe de l'égalité s'articule avec les identités collectives héritées. Or si la sociologie et la philosophie se consacrent bien au même objet quand la première étudie les relations interethniques au sein des démocraties modernes et quand la seconde défend le principe des droits culturels, leurs discours respectifs se situent-ils au même niveau ? Ne peut-on pas objecter que les sciences sociales s'attachent à décrire ce qui est et que la philosophie normative cherche à expliciter ce qui doit être ? Cette question fondamentale nous semble reposer sur une opposition schématique entre le descriptif et le normatif, entre les faits et les valeurs, alors qu'on constate aisément que la prétendue neutralité des faits cache souvent des conflits d'interprétation qui ne sont pas dénués de positions normatives. Nous tâcherons toutefois de préciser ce point en examinant la façon dont Schnapper et Noiriel répondent à cette question. Il apparaîtra que l'un comme l'autre considèrent leur travail scientifique comme une source de rationalisation possible de l'activité normative.

[29] « Emile Durkheim contribue à la Fondation de la Ligue des Droits de l'Homme. Les sociologues de Chicago entretiennent des liens très étroits avec le mouvement des "*settlement house*" de Jane Addams, qui se préoccupe notamment de fournir une aide sociale en faveur des immigrés. De même Thomas participe activement à la commission mise en place à Chicago pour réformer la prostitution. Avant d'entamer sa carrière de sociologue, Robert Park s'est fait connaître comme journaliste militant de la cause anticolonialiste. » (*Ibid.*, note 2, p. 45).

2.2. Le « relativisme relatif » de Dominique Schnapper

Schnapper précise la portée normative de son discours quand, dans l'introduction de la *Relation à l'autre*, elle définit la dimension « critique » du projet sociologique en se référant à Kant. Dans cette perspective, la critique désigne le retour réflexif du sujet connaissant sur les conditions de possibilité de sa connaissance. Pour Kant en effet, la connaissance rationnelle des objets suppose que la raison sache au préalable ce qu'elle peut connaître. La critique de la raison pure est ce qui fonde le champ même de l'expérience accessible à l'entendement. De même pour Schnapper, la connaissance sociologique n'est objective qu'à condition de connaître le type d'expérience qui la rend possible. Schnapper estime ainsi que les critiques des sociologues soucieux de dénoncer les manquements des régimes démocratiques à leur propre idéal doivent être rattachées à la critique du discours sociologique en tant que tel. Pour elle, la position contestatrice dans laquelle nombre de sociologues tendent à s'enfermer est « confortable intellectuellement et moralement[30] », dans la mesure où elle s'appuie sur des normes socialement partagées qui lui donnent sens mais qu'elle se dispense d'expliciter. Ainsi :

> C'est au nom de la valeur moderne de l'authenticité qu'ils affirment la valeur intrinsèque de toutes les cultures et la nécessité de les respecter. C'est au nom de la valeur moderne de l'égalité qu'ils pensent et dénoncent justement, parfois explicitement, parfois sous l'apparente neutralité des données chiffrées, l'inégalité des chances de divers groupes sociaux, le racisme ou le sexisme, à savoir l'inégalité d'accès au pouvoir économique et politique de certains groupes au nom de caractéristiques sociales ou biologiques présumées. La pratique sociologique ne devrait pas non plus échapper à la critique sociologique[31].

Adopter une perspective critique sur les critiques sociologiques revient ainsi pour Schnapper à faire le constat suivant : « Les sociologues modernes ont tendance à consacrer leurs efforts à dénoncer les manquements aux valeurs proclamées plus qu'à analyser les effets bien réels du principe de citoyenneté[32]. » Les critiques des sociologues reposent à l'évidence sur l'intériorisation des principes démocratiques et la sociologie doit en rendre compte si elle veut que ses critiques soient fondées. Telle est la raison pour laquelle Schnapper se propose de combler le vide laissé par les sociologues du côté de la critique positive du principe de citoyenneté. Ce principe ne permet pas seulement d'identifier les inégalités qui perdurent dans les sociétés humaines. Il a aussi contribué à mettre en place l'ordre social au sein duquel elles peuvent être contestées. En d'autres termes, l'idéal n'est pas seulement une norme abstraite à l'aune de laquelle on peut juger les faits ; il a aussi contribué à construire une certaine réalité

[30] D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 21.
[31] *Ibid*.
[32] *Ibid*.

sociale en provoquant des « effets bien réels[33] » que la sociologie doit expliquer. Cette perspective éclaire la façon dont Schnapper aborde la question de l'ethnicité dans la citoyenneté démocratique. Elle amène en effet la sociologue à se concentrer sur l'idée de nation et à l'analyser dans sa dimension historique. Schnapper commence par rétablir l'unité de l'idée de nation, en rejetant la distinction superficielle de la nation ethnique et de la nation civique. Pour elle, comme nous le verrons par la suite, toute nation repose sur un projet politique, mais ceci ne l'empêche pas de créer un lien de type ethnique entre ses membres. Il faut restituer à l'idée de nation son unité afin de pouvoir saisir sa « logique interne […] au sens analytique du terme[34] ». Il s'agira donc pour Schnapper d'examiner en quoi chaque nation constitue le lieu où les « effets bien réels » de la citoyenneté démocratique sont observables et analysables.

À ce titre elle inscrit sa démarche dans le cadre d'un « relativisme relatif ». Elle oppose ainsi les partisans du « relativisme culturel absolu pour lesquels chaque culture est absolument irréductible aux autres, rendant impossible tout jugement de valeur et les tenants du relativisme, lui-même relatif, selon lequel, par-delà la diversité des cultures, il existe un horizon d'universalité qui permet la communication entre les hommes et autorise à porter des jugements moraux[35] ». À ses yeux, cette démarche tire son origine de la pensée de Montesquieu qui ramène chaque régime politique à un « esprit général » dépendant de son environnement physique, de son contexte historique et social tout en maintenant un horizon universel : « si toute nation se caractérise par un « esprit général » singulier, il n'en existe pas moins des valeurs qui sont celles de tous les hommes[36] ». L'universalisme, tel que Schnapper le comprend en se référant à Montesquieu, ne se définit donc pas par son contenu mais par son principe, c'est-à-dire par « la possibilité et la volonté des hommes de s'arracher, au moins partiellement, aux conditions qui leur sont imposées par leur naissance, du point de vue

[33] Schnapper s'appuie à ce propos sur le travail mené par Pierre Bourdieu sur le fonctionnement de l'administration quand on rapporte celui-ci à l'idéal du « service public » (*La relation à l'autre, op.cit.*, p. 444) : « La vision sociologique ne peut pas ignorer l'écart entre la norme officielle telle qu'elle s'énonce dans le droit administratif, la réalité de la pratique administrative avec tous les manquements à l'obligation de désintéressement, tous les cas d'utilisation privée du service public […] Mais elle ne peut pas rester aveugle pour autant aux effets de cette norme qui demande aux agents de sacrifier leurs intérêts privés aux rites dans leur fonction […] ou, de manière plus réaliste, aux effets de l'intérêt au désintéressement et de toutes les formes de la "pieuse hypocrisie", que la logique paradoxale du champ bureaucratique peut favoriser. » (P. BOURDIEU, « Esprit d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique », *Actes de la recherche en sciences sociales,* n° 96-97, mars 1993).

[34] D. SCHNAPPER, *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 1994, p. 11.

[35] D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 28.

[36] *Ibid.*, p. 42. Schnapper s'appuie sur la citation de Montesquieu : « Si je savais chose utile à ma nation qui fût ruineuse à une autre, je ne la présenterais pas à mon prince, parce que je suis homme avant que d'être français, et que je ne suis français que par hasard. » (MONTESQUIEU, *Cahiers 1716-1765*, Paris, Grasset, 1941, p. 9).

biologique et social, autrement dit la reconnaissance de leur liberté[37]. La liberté, seule valeur universelle que Schnapper admette, est un principe qui reste en tant que tel distinct de tout contenu substantiel. Il affirme que l'existence humaine prend sens dans un certain contexte historique sans y être enfermée.

L'entreprise sociologique, que Schnapper fait remonter à Montesquieu, ne dissocie pas en ce sens le descriptif du normatif. Descriptive, elle l'est en tant que science qui vise à rendre compte de la diversité des faits historiques en dégageant les lois, *i.e.* les rapports de causalité, qui les unissent. Normative, elle l'est parce que ces lois sont celles qui régissent les lois positives et parce que, en les dégageant, elle prétend mettre en évidence la rationalité à l'œuvre dans la normativité sociale. L'étude sociologique de la nation doit donc permettre de comprendre selon quelle logique le principe civique, c'est-à-dire la norme qui engage à reconnaître l'égale dignité des individus dans la vie sociale, s'est réalisée historiquement.

2.3. Gérard Noiriel, un « chercheur engagé »

La position que Gérard Noiriel adopte à l'égard du registre normatif est plus difficile à saisir. L'historien refuse de façon beaucoup plus catégorique que Schnapper l'idée que ses travaux dépendent d'une prise de position normative. Il revendique pour ces derniers le statut de « constat scientifique[38] » et rejette avec force les interprétations de ceux qui y ont vu « soit une apologie de la République […] soit une dénonciation de la nation[39] ». Toutefois il insiste simultanément sur le fait que, face à « des sujets aussi sensibles que l'immigration ou le nationalisme[40] », l'historien « ne peut pas rester à l'écart des enjeux de mémoire » mais doit au contraire « affronter la dimension civique de son métier[41] ». Noiriel met donc en avant la double exigence que comporte son métier, celle de préserver l'autonomie de la discipline historique sans laquelle les historiens seraient réduits au rang d'experts à la solde des médias, mais sans s'enfermer à l'inverse dans la tour d'ivoire du chercheur qui refuse de prendre part aux débats de société. Entre engagement permanent et retrait définitif, Noiriel se propose de

[37] D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 43.
[38] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 9.
[39] *Ibid.*, p. 9-10. Le deuxième point de vue est exprimé par Dominique Schnapper dans « La nation et l'étranger », *Philosophie politique*, 3, 1993.
[40] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 8.
[41] *Ibid*.

suivre la troisième voie qui consiste « non pas [à] refuser les apostrophes de l'actualité, mais [à] revendiquer le droit d'y réfléchir autrement[42] ».

Cette devise, que Noiriel place au début du *Creuset français*, s'éclaire à la lumière du contexte qui a présidé à la publication de ce livre manifeste sur l'immigration. Noiriel le publie en 1988, au moment paradoxal où la France connaît un fort regain de xénophobie alors qu'elle s'apprête à célébrer l'avènement de l'universalisme républicain, à l'occasion du bicentenaire de la Révolution. Dans les années 1980, le Front National remporte en effet ses premiers succès électoraux sur le thème de l'immigration. Son idéologie nationaliste focalise les craintes de l'opinion publique sur les immigrés d'origine maghrébine. S'appuyant sur des préjugés racistes à propos du caractère belliqueux de la religion musulmane, ou à propos du sexisme et de l'archaïsme de la culture arabe, le Front National favorise la xénophobie et contribue à imposer l'idée qu'une trop grande distance culturelle fait obstacle à l'intégration sociale et politique des « secondes générations » de l'immigration maghrébine. Surtout, l'idée selon laquelle l'intégration « ratée » des jeunes de culture musulmane s'opposerait aujourd'hui à l'intégration « réussie » des précédentes vagues d'immigration, de culture catholique, connaît alors un grand succès dans l'opinion publique, souvent confortée en ce sens par les interventions de journalistes réputés ou d'intellectuels de renom[43].

En publiant ce texte Noiriel adopte donc une position similaire à celle, il y a environ un siècle, des sociologues français et américains spécialistes de l'assimilation culturelle. Comme eux, il réagit à la montée générale de l'intolérance et aux dérives antirépublicaines qu'elle suscite. Affirmer que l'intégration des enfants d'immigrés à la nation peut être compromise par la « distance culturelle » revient manifestement à renoncer à l'idéal universaliste qui fonde la République française en déclarant l'égalité de tous les citoyens, quelles que soient leurs différences d'origine. Ce renoncement est d'autant plus illégitime qu'il suffit de se pencher sur les débats publics qui ont agité la France des années 1880 et 1930 pour démentir l'opposition chronologique entre une intégration « réussie » et une intégration « ratée » des immigrés. Comme ceux d'origine maghrébine, les immigrés des vagues précédentes ont été confrontés aux préjugés xénophobes et considérés comme inassimilables, ce qui ne les a pas

[42] G. NOIRIEL, *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIX-XX^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 8.

[43] On citera, à titre d'exemple, Alain Peyreffite qui déclare, à propos des jeunes délinquants dans les banlieues, que « c'est un problème culturel. C'est une notion d'assimilabilité. Il faut vouloir s'intégrer à la culture française. » (A. PEYREFFITE, « Immigration et identité nationale », *La Croix*, 7 novembre 1985). On se reportera aussi aux positions de Jean d'Ormesson, de Jacques Julliard et de Marcel Gauchet rapportées par Noiriel dans *Les fils maudits de la République*, Paris, Fayard, 2005 (« Le « problème de l'intégration des immigrés » vu par Jacques Julliard et Marcel Gauchet », pp. 168-173).

empêchés d'apparaître comme pleinement assimilés à la génération suivante. Noiriel souligne ainsi, à propos des pamphlets politico-littéraires qui prolongent le thème barrésien de la nation envahie depuis la crise des années 1880, « le côté risible d'affirmations qui reprennent presque mot à mot, à trente ou quarante ans d'intervalle, les prédictions apocalyptiques que les générations précédentes avaient déjà largement développées à propos des Italiens, des Polonais, des juifs, des Arméniens[44] ».

Pourtant, comme les sociologues du début du siècle, il refuse de défendre la cause démocratique sur le terrain idéologique et s'efforce de le faire en tant que scientifique. « Réagir aux apostrophes de l'actualité tout en revendiquant le droit d'y penser autrement » se traduit chez lui par la volonté de faire de l'histoire de l'immigration « un objet digne de recherche[45] », ce que les polémiques alimentées par l'actualité politique ont jusqu'ici empêché. Cela suppose de sortir du « débat superficiel[46] » qui trouve dans l'immigration un prétexte pour faire l'éloge de la France plurielle ou pour redorer le blason de l'universalisme. Cela suppose aussi de ne pas céder à la logique qui consiste à considérer automatiquement l'immigré comme une victime. Cela exige au contraire de prendre du recul, d'examiner le phénomène d'immigration sur le long terme afin d'expliciter aussi objectivement que possible les enjeux politiques que soulève l'intégration d'individus de cultures différentes à une nation démocratique.

Le rapport que Noiriel établit entre la dimension scientifique et la dimension civique de son travail est plus clairement explicité dans la figure du « chercheur engagé[47] » qu'il trouve chez Michel Foucault. Noiriel constate en effet qu'au cours de son parcours, Foucault abandonne progressivement la posture classique de l' « intellectuel », figure isolée qui dénonce l'arbitraire du pouvoir, puis celle de l' « intellectuel spécifique » qui ne prend plus position lui-même mais s'efforce de fournir à ceux qui luttent les outils nécessaires à leur action, pour adopter une posture inédite. Vers la fin de son parcours, Foucault évite de plus en plus l'engagement médiatique qui présente l'inconvénient de soumettre le chercheur à la logique de la polémique et qui, à ses yeux, « n'ouvre pas la possibilité d'une discussion égale » mais qui « instruit un procès[48] ». De plus en plus méfiant à l'égard de la figure classique de l'intellectuel, Foucault réhabilite donc progressivement celle du chercheur,

[44] *Ibid.*, p. 269.
[45] *Ibid.*, p. 8.
[46] *Ibid.*, p. 10.
[47] G. NOIRIEL, « Michel Foucault, les trois figures de l'intellectuel engagé », *Penser avec, penser contre*, Paris, Belin, « Socio-histoires », 2003, p. 229-248.
[48] M. FOUCAULT, « Polémique, politique et problématisations », *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 592.

valorisant son savoir, sa compétence et l'éthique de la discussion qui fonde sa démarche. Cette évolution se traduit notamment dans la lecture personnelle qu'il propose en 1984 du texte de Kant sur les Lumières et dans lequel il précise sa compréhension de la modernité. Être moderne relève moins à ses yeux d'une périodisation historique que d'une attitude, d' « un *ethos* philosophique qui *problématise* à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome[49] ». Le concept de *problème* permet de préciser la portée épistémologique des analyses de Foucault : les analyses qu'il propose sur la santé mentale, les prisons et la sexualité ne s'inscrivent pas dans une *histoire des idées* ou des mentalités mais dans une *histoire de la pensée*. Il ne s'agit pas pour lui de décrire les représentations et les attitudes qui caractérisent une période donnée mais de retrouver le type de problématisation qui a rendu possible la diversité voire les contradictions d'un ensemble de représentations. La pensée désigne pour Foucault « la liberté par rapport à ce qu'on fait, le mouvement par lequel on s'en détache, on le constitue comme objet et on le réfléchit comme problème[50] ». La notion de problématisation lui permet ainsi de réinterpréter à sa façon le principe de l'autonomie que Kant place au cœur de sa conception des Lumières. Comme Kant, il associe la modernité à un *ethos*, celui de penser par soi-même, de façon autonome, mais il associe cette autonomie de pensée à une nouvelle forme de critique. « La critique va s'exercer non plus dans la recherche de structures formelles qui ont valeur universelle, mais comme enquête historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous constituer, à nous reconnaître comme sujets de ce que nous pensons, disons, faisons[51]. » En réintroduisant une part de contingence dans la constitution de notre subjectivité, l'*ethos* philosophique rend possible le franchissement des limites historiquement constituées. Il représente ainsi « le travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres[52] ».

Noiriel s'inscrit dans cette perspective, comme l'indique l'expression d'*histoire-problème* qu'il forge pour présenter sa démarche.

> L'histoire-problème [...] cherche à montrer comment le passé pèse inconsciemment sur nos croyances, nos représentations, nos fantasmes, contribuant à rendre « naturels » des aspects de la réalité sociale qui sont en fait arbitraires ; issus de formes anciennes de domination dont nous avons perdu jusqu'au souvenir[53].

[49] G. NOIRIEL, « Michel Foucault, les trois figures de l'intellectuel engagé », *op.cit.*, p. 239.
[50] M. FOUCAULT, « Polémique, politique et problématisations », article cité, p. 597.
[51] M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 574.
[52] *Ibid.*, p. 575.
[53] *Ibid.*, p. 18.

L'histoire de l'immigration lui donne ainsi l'occasion de revenir sur des représentations telles que l'identité nationale ou le fait d'être un étranger qui nous paraissent naturelles mais que nous avons pourtant historiquement intériorisées. En remontant ainsi à la source de nos représentations socioculturelles et en nous invitant à les envisager comme des réponses à une problématisation inédite des rapports humains, l'histoire-problème possède inévitablement une fonction sociale, celle qui « consiste à entreprendre la "genèse" ou "généalogie" du présent, pour aider les citoyens à mieux cerner les enjeux du monde dans lequel ils vivent[54] ».

C'est en ce sens qu'une histoire de l'immigration doit permettre, d'après Noiriel, de « donner à des millions d'habitants la possibilité de situer leur histoire personnelle (ou celle de leur famille) dans la "grande" histoire de la nation française, afin qu'ils y aient une place légitime[55] ». La recherche historique doit contribuer selon lui à écarter les contrevérités qui circulent à propos de l'être-français sans toutefois que l'engagement du chercheur n'impose de jugement de valeur. Faire la généalogie de l'identité nationale française en s'appuyant sur l'histoire de l'immigration, n'empêche pas, aux yeux de Noiriel, que « chaque individu est libre de gérer son passé comme il l'entend, de mettre en avant ou de taire ses origines "ethniques", "nationales" ou "socio-économiques"[56] ». La dimension normative du travail de recherche n'empêche pas le maintien d'une neutralité axiologique, au sens où la valeur objective accordée à la liberté par le « chercheur engagé » ne le conduit pas à imposer de conceptions de la vie bonne.

Conclusion

Malgré la diversité des références et des arguments avancés, Schnapper et Noiriel se situent, nous semble-t-il, dans la tradition de pensée fondée par Max Weber à propos du rapport entre science et valeurs, plus particulièrement dans l'interprétation libérale qu'en a proposée Raymond Aron. Dans *Le savant et le politique*, Weber fonde la rigueur du travail scientifique en sciences sociales sur la stricte séparation des faits et des valeurs. Bien qu'il soit difficile de distinguer la connaissance et l'action dans le domaine des sciences sociales, celles-ci doivent néanmoins renoncer à la possibilité de démontrer scientifiquement tout jugement de valeur ou tout impératif moral. La diversité des croyances et des valeurs est irréductible et leur affrontement inéluctable. La sociologie doit donc se contenter d'expliquer

[54] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 18.
[55] *Ibid.*, p. 11.
[56] G. NOIRIEL, *Le creuset français, op.cit.*, p. 10.

sur quels présupposés et selon quelle logique chaque système se déploie mais elle est incapable de mettre un terme à ce que Weber considérait comme une « guerre des dieux ». D'après Raymond Aron, Weber a eu tort de voir derrière la diversité des croyances et des valeurs le signe d'un conflit irréductible entre différentes conceptions du monde, au point d'en déduire que la raison humaine ne peut accéder à aucune objectivité en matière normative. Son propre travail scientifique supposait au contraire qu'il y eût une vérité à dégager dans la compréhension des activités sociales. Plutôt que d'aboutir au relativisme et au nihilisme, la sociologie aurait donc dû mener Weber à l'acceptation libérale de la diversité.

> Les choix auxquels est effectivement condamné l'homme historique, parce que la science est limitée, l'avenir imprévisible et que les valeurs sont, à courte échéance, contradictoires, ne sont pas démontrables. Mais la nécessité de choix historiques n'implique pas que la pensée soit suspendue à des décisions essentiellement irrationnelles et que l'existence s'accomplisse dans une liberté qui refuserait de se soumettre à la Vérité[57].

La sociologie ne peut pas démontrer scientifiquement quels types de valeurs il faut suivre dans la mesure où, en tant qu'activité sociale prise dans le devenir historique des sociétés, elle ne parviendra jamais à surplomber ce devenir et à intégrer l'ensemble des facteurs engagés dans les processus sociaux. D'après Max Weber, elle ne permet pas de trancher par exemple, en ce qui concerne l'organisation des régimes démocratiques, entre une conception élitiste et une conception socialiste de l'égalité. Toutefois, d'après Aron, l'effort de compréhension de la sociologie reste ancré dans une exigence de vérité et il peut à ce titre aider les hommes à éclairer leur action, en réintroduisant de l'objectivité dans les luttes qu'ils mènent au nom de valeurs concurrentes. La valeur objective de la liberté de chacun constitue d'après Aron ce qui est à même de rationaliser « la guerre des dieux » wébérienne. On retrouve dans les réflexions de Schnapper et de Noiriel, quoiqu'à partir d'approches très différentes, cet attachement pour la liberté individuelle et l'idée que leurs travaux peuvent contribuer à la défendre, en montrant qu'elle ne compromet pas la pluralité des choix axiologiques et que son importance spécifique est objectivement fondée. Cette perspective libérale rend légitime, à nos yeux, l'utilisation de telles sources sociologiques, dans le cadre du débat normatif sur les droits culturels, puisque ce dernier cherche aussi à éclairer la façon dont le respect de l'identité culturelle doit être articulé au respect de la liberté individuelle.

[57] R. ARON, Introduction à M. WEBER *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, p. 57.

CHAPITRE 2 : PASSIONS ETHNIQUES ET IDENTITE NATIONALE DANS LA COMMUNAUTE DES CITOYENS

La sociologie de la nation de Dominique Schnapper a retenu notre attention dans la mesure où elle permet de préciser le sens du concept de *nation* à propos duquel Kymlicka maintient une ambiguïté. Un tel éclaircissement s'avère d'autant plus nécessaire que ce concept fonde l'argumentation de Kymlicka en faveur des droits culturels. Il estime en effet que ces droits sont nécessaires pour compenser les inégalités produites par l'orientation ethnique de la sphère publique, c'est-à-dire par la domination politique d'une nation sur les autres. Son raisonnement joue, comme nous l'avons montré, sur l'ambiguïté du sens sociologique et du sens politique du terme de *nation* et n'articule pas de façon suffisamment rigoureuse l'avènement des identités nationales au processus de modernisation sociale et politique. Nous commencerons donc par exposer la façon dont Schnapper précise la nature de l'identité nationale à partir de la sociologie des relations interethniques. Nous montrerons ensuite comment ces analyses l'amènent à se situer dans le débat de philosophie politique sur les droits culturels et les raisons pour lesquelles sa position nous paraît insatisfaisante.

1. La nation est une « communauté de citoyens »

1.1. La nation est une communauté culturelle liée aux conditions de vie modernes

On a déjà vu avec Kymlicka que les années 1990 ont été marquées, suite à l'effondrement du bloc communiste, par la résurgence de conflits interethniques et par un retour de la question nationale sur la scène internationale. Cette évolution s'est traduite par une intense réflexion théorique à propos des nations et du nationalisme, en particulier chez les chercheurs britanniques, qui nourrit aujourd'hui, constate Schnapper, « l'une des sous-sections les plus actives de la science politique américaine[58] ». Un des intérêts de cette branche de la recherche a été de mettre au jour le *nation-building process*, c'est-à-dire d'analyser les processus

[58] D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 388. Pour une mise au point critique sur ces recherches, voir C. JAFFRELOT, « Les modèles explicatifs des nations et du nationalisme ; revue critique », et J. CROWLEY, « Ethnicité, nation et contrat social », G. DELANNOI et P.-A. TAGUIEFF (dir.), *Théories du nationalisme. Nation, nationalité, ethnicité*, Paris, Kimé, 1991.

économiques, sociaux, techniques et idéologiques qui ont permis l'émergence des communautés culturelles d'un nouveau genre que sont les nations. L'anthropologue Benedict Anderson constate ainsi qu' « à la différence de la plupart des autres *-ismes,* le nationalisme n'a jamais engendré "ses" grands penseurs[59] » et qu'il a souvent été ravalé au rang de pathologie du monde moderne. Pour rendre compte malgré tout du regain que connaît le phénomène, il propose un changement de perspective :

> La difficulté vient en partie de ce qu'on a inconsciemment tendance à hypostasier l'existence du Nationalisme avec un grand N […] puis à y reconnaître *une* idéologie […]. La tâche serait, je crois, plus facile si on considérait qu'il appartenait au même ordre de phénomènes que la « parenté » ou la « religion », plutôt qu'à celui du « libéralisme » ou du « fascisme »[60].

Le nationalisme n'est pas une simple idéologie. Il traduit aussi l'émergence de communautés humaines d'un type inédit que l'anthropologue peut décrire à la manière des communautés traditionnelles. Il s'agit alors pour lui de comprendre comment des individus continuent de ressentir un fort attachement les uns pour les autres à l'époque moderne, une fois que l'organisation sociale ne repose plus sur des communautés à échelle humaine, fondées sur des relations d'interconnaissances. L'originalité de cette perspective anthropologique consiste donc à aborder l'identité nationale comme un fait culturel structurellement indissociable de la modernisation économique et sociale.

Cela apparaît très clairement dans le célèbre livre d'Ernest Gellner *Nations et nationalisme*. Constatant la concomitance relative de l'essor des nationalismes et de la révolution industrielle, Gellner propose d'expliquer l'affirmation des cultures nationales par les contraintes de l'économie capitaliste. Afin de pouvoir mobiliser une main d'œuvre importante, suffisamment mobile et qualifiée pour s'adapter à une économie non plus agricole et rurale mais industrielle et urbaine, les États modernes ont été contraints de mettre en place un système d'enseignement unifié et centralisateur, capable de diffuser une culture commune. Pour créer un bassin d'emploi à la mesure des bouleversements structurels, il a fallu faire en sorte que les membres d'un même pays soient capables de travailler ensemble, malgré la diversité des langues et des mœurs locales, qu'ils disposent de suffisamment d'instruction pour s'adapter aux tâches demandées, voire qu'ils acquièrent une formation supérieure pour maîtriser les progrès technologiques de l'appareil productif. Or :

---

[59] B. ANDERSON, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte & Syros, 2002 (éd. originale : 1983), p. 18.
[60] *Ibid.*, p. 19.

> cette infrastructure éducative est trop importante et trop coûteuse pour qu'une autre organisation que la plus grande de toutes, c'est-à-dire l'État, puisse s'en occuper. De même qu'il n'y a que l'État qui puisse porter un fardeau si lourd, il est aussi le seul qui soit assez fort pour contrôler une fonction aussi importante et aussi essentielle[61].

Pour Gellner, l'émergence des nations modernes traduit le fait que « le monopole de l'éducation légitime est maintenant plus important et plus décisif que le monopole de la violence légitime[62] ». Anderson reconnaît avec lui l'importance des facteurs économiques dans l'affirmation du sentiment national, mais il insiste pour sa part sur la transformation qualitative du lien social induite par la diffusion massive d'une même culture. Le « capitalisme de l'imprimé » est ainsi à la base, pour Anderson, d'un bouleversement profond dans les représentations de l'espace et du temps. Le livre et le journal qui représentent les deux premiers biens culturels produits en masse ont non seulement contribué à imposer une langue officielle au détriment d'autres langues mais ont surtout favorisé l'émergence d'un nouvel imaginaire fondé sur une conception du « temps vide et homogène[63] ». Un roman présente en effet les histoires simultanées de personnages qui ne se connaissent pas toujours et qui vivent des histoires parallèles avant de se rencontrer, ce qui signifie qu'ils sont liés par le même espace-temps, même s'ils sont initialement des étrangers l'un pour l'autre. De même le journal n'est d'après Anderson qu'une « forme extrême du livre », un « *best-seller* d'un jour[64] » dont la lecture prend la forme d'une cérémonie de masse paradoxale :

> Elle s'accomplit silencieusement, en privé, dans les méandres du cerveau. Pourtant chaque communiant sait pertinemment que la cérémonie qu'il accomplit est répétée simultanément par des milliers (ou des millions) d'autres, dont il connaît parfaitement l'existence même s'il n'a pas la moindre idée de leur identité. De surcroît, cette cérémonie se répète sans cesse, à intervalles quotidiens ou semi-quotidiens, au rythme du calendrier. Peut-on envisager figure plus vivante de la communauté imaginée séculière, historiquement chronométrée[65] ?

Pour Anderson l'évolution anthropologique du rapport à l'espace-temps, favorisée par les moyens de communication moderne que sont le livre et le journal, a rendu possible la formation des « artefacts culturels d'un type bien particulier[66]» que sont les nations et qu'il définit comme des « communautés politiques imaginées[67] ». Malgré les rivalités et les rapports d'exploitation qui existent au sein de la société, les nationaux se sentent liés par

[61] E. GELLNER, *Nations et nationalisme*, (trad. Bénédicte Pineau), Paris, Payot, 1989, p. 59-60.
[62] *Ibid.*, p. 56.
[63] B. ANDERSON, *L'imaginaire national*, *op.cit.*, p. 37.
[64] *Ibid*.
[65] *Ibid*.
[66] *Ibid.*, p. 18.
[67] *Ibid.*, p. 19.

« une camaraderie profonde, horizontale[68] » tout en restant anonymes les uns pour les autres, l'anonymat étant d'après Anderson « la marque distinctive des nation modernes[69] ».

Pour lui comme pour Gellner, le mode de production économique des sociétés modernes a donc été profondément déterminant dans la création du lien culturel spécifique qu'est le lien national. Schnapper s'inscrit dans cette perspective théorique « moderniste » qui s'oppose à celle des « pérennialistes[70] » comme celle du sociologue britannique Anthony Smith. Pour elle, les nations sont des constructions sociales propres aux sociétés modernes, et non la simple adaptation aux conditions de vie modernes des anciens liens ethniques, thèse que Smith défend dans *L'origine ethnique des nations*. Toutefois, elle constate que la réflexion actuelle, en se concentrant sur « les conditions techniques et économiques ou idéologiques de l'émergence des nationalismes », occulte le rôle joué par la dimension politique des identités nationales dans le dépassement de l'ethnique. C'est ce rôle que les fondateurs de la sociologie avaient perçu et qu'il convient de réhabiliter pour saisir dans sa globalité la logique de l'idée de nation.

1.2. Réhabiliter les facteurs politiques dans l'émergence des nations

Pour préciser la pertinence du lien que Schnapper cherche à rétablir entre les analyses contemporaines sur le nationalisme et les réflexions des premiers sociologues, il convient toutefois de rappeler que ces derniers ne prirent pas explicitement la nation pour objet d'étude pour des raisons contextuelles et stratégiques. Soucieux d'affirmer la rigueur de l'étude des faits sociaux, ils insistèrent beaucoup sur l'autonomie de leur discipline à l'égard de débats d'actualité, ce qui les amena à écarter de leur vocabulaire les notions trop marquées politiquement. La nation, qu'Emile Durkheim qualifiait d' « idée mystique, obscure » et à laquelle Max Weber ne consacre que quelques pages dans *Economie et société*, est donc typiquement le genre de notion que la jeune science sociale en quête de crédibilité préférait éviter. Il n'en demeure pas moins qu'en étudiant la formation de sociétés modernes et démocratiques, c'est bien l'État-nation occidental que Durkheim et Weber prenaient pour

[68] *Ibid.*, p. 21.
[69] *Ibid.*, p. 47. Anderson illustre ce trait caractéristique du lien national en se référant à la forme inédite de rite funéraire que constituent les cénotaphes et les tombes du Soldat inconnu :
« Les cérémonies et les hommages dont on entoure publiquement ces monuments, précisément *parce* qu'on les a laissés vides à dessein ou que l'on ne sait qui y repose, n'ont pas de précédent dans le passé. » (*Ibid.*, p. 23).
[70] D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 393.

objet. L'intérêt de leur axe d'analyse consistait précisément à ne pas dissocier le rôle du social et du politique dans l'intégration nationale.

1.2.1. La thèse de la solidarité organique

Schnapper se réfère d'une part au premier grand texte de Durkheim, *De la division du travail social*. Durkheim y soutient une thèse originale qui va à l'encontre des courants libéraux et romantiques de son époque. Contre les premiers, notamment contre le britannique Herbert Spencer, il défend l'idée que l'évolution du monde moderne ne repose pas sur la loi du marché, qui instaure spontanément un équilibre collectif à partir de la poursuite des intérêts privés, mais sur la loi de la division du travail, qui impose aux membres des sociétés complexes de se répartir les tâche sociales, qu'elles soient domestiques, économiques, culturelles ou politiques[71]. Durkheim conteste l'idée libérale selon laquelle une évolution aussi importante et complexe que la division du travail ait pu être délibérément poursuivie par les individus en vue d'augmenter leur bien-être. Il y voit plutôt la conséquence de causes mécaniques, à savoir l'augmentation de la population en volume et en densité, qui en accentuant la concurrence entre les individus auraient obligés ces derniers à se spécialiser de plus en plus.

Cette perspective l'amène à contester l'approche romantique de la modernisation sociale, défendue à son époque par le sociologue allemand Ferdinand Tönnies[72]. Ce dernier interprète en effet la modernisation sociale comme le passage de la communauté (*Gemeinschaft*) à la société (*Gesellshaft*). L'avènement du capitalisme industriel provoque une urbanisation croissante qui sonne le glas des communautés villageoises, unies par les liens du sang, de la coutume et de la foi. Dans les villes, les relations humaines deviennent anonymes et abstraites, étant principalement régies par les échanges économiques et par les règles juridiques édictées par l'État. Tönnies en conclut qu'à l'époque moderne l'intérêt personnel vient remplacer l'attachement au groupe, la froideur des rapports sociaux se substitue à la chaleur du lien communautaire. Or la perspective adoptée par Durkheim l'amène à rejeter cette analyse historique. Si l'on renonce au point de vue individuel adopté par les économistes libéraux, on peut voir la division du travail social et la libéralisation des mœurs qu'elle provoque non pas comme une disparition mais comme une évolution du lien communautaire.

[71] Précisons que, dans l'analyse de Durkheim, la division porte sur le travail *social*, c'est-à-dire sur l'ensemble des activités sociales et non exclusivement sur les activités économiques, bien que celles-ci soient devenues un des principaux secteurs d'activité avec l'avènement d'une économie industrielle et productiviste.
[72] F. TÖNNIES, *Communauté et société*, Paris, P.U.F., 1944 (éd. originale 1887).

Cette loi d'évolution provoque en effet d'après Durkheim le passage d'une « solidarité mécanique » à une « solidarité organique ». La première renvoie aux communautés décrites par Tönnies, *i.e.* aux sociétés traditionnelles, de petites tailles, fondées sur des rapports d'interconnaissance. Durkheim qualifie de « mécanique » le type de lien social qui est à l'œuvre dans ces communautés « par analogie avec la cohésion qui unit entre eux les éléments des corps bruts par opposition à celle qui fait l'unité des corps vivants[73] ». Dans les communautés traditionnelles, où tout le monde se connaît et se surveille, on constate en effet une forte propension au conformisme et à la reproduction des comportements. La communauté se définit alors grâce aux critères de l'hérédité et de l'origine et se perpétue par mimétisme. Les membres partagent des ancêtres communs, ils respectent leur mémoire et s'efforcent de continuer à vivre comme eux. C'est pour insister sur le concept de « similitude » qui est au cœur de cette forme de solidarité que Durkheim la qualifie de « mécanique », comparant ainsi les membres de la communauté aux molécules identiques d'un corps brut, qui se meuvent toutes ensemble, comme si elles étaient régies par les lois de la mécanique.

La modernisation économique, l'urbanisation et la libéralisation des mœurs qui en résultent contribuent à l'affaiblissement de la solidarité mécanique et à l'émergence d'une solidarité organique. Durkheim s'appuie sur la métaphore biologique pour défendre l'idée selon laquelle la diversification des comportements, loin de séparer les individus, crée entre eux une unité qui est paradoxalement plus forte que dans les sociétés traditionnelles. Les individus des sociétés modernes sont les uns à l'égard des autres dans la même position que les organes d'un organisme : ils sont solidaires parce que différents. Bien que cette différenciation des comportements puisse devenir un facteur d'isolement et de distance, ce que Durkheim thématise grâce au concept d'anomie, elle est avant tout le signe de leur interdépendance, de la complémentarité de leurs activités. Il ne s'agit toutefois pas de croire que le lien créé par cette interdépendance relève d'une forme d'intérêt bien compris. Il participe pour Durkheim de l'intériorisation de règles morales qui régissent spontanément les conduites individuelles et qui ne ressortissent pas d'une forme de rationalité instrumentale. La solidarité ressentie constitue à ses yeux une forme de bien moral qui déborde largement la simple association d'intérêts. C'est ici que la dimension politique de la thèse durkheimienne entre en jeu. La métaphore organiciste lui permet en effet d'insister sur le rôle de l'État dans le maintien du

[73] E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, P. U.F. « Quadrige », 1998, p. 100.

lien communautaire à l'époque moderne. L'État est en effet le « cerveau social[74] », l'instance centrale capable de réguler les rapports sociaux devenus complexes en édictant des règles de droit qui protègent les individus. Dans la mesure où la modernisation économique porte en elle des risques d'aliénation, clairement mis en évidence par la critique marxiste, dans la mesure où l'interdépendance des citoyens peut prendre la forme de dépendances extrêmes, l'État a pour rôle d'intervenir afin de réguler la division du travail social et de maintenir le lien moral fondé sur la différence que celle-ci contribue à produire.

La thèse de la solidarité organique présente un aspect éminemment paradoxal, parce qu'elle renverse radicalement la perspective du romantisme allemand. S'opposant au rationalisme abstrait des Lumières françaises, cette tradition de pensée refuse de considérer la nature humaine à partir de ses seules facultés et de la dissocier de la diversité culturelle dans laquelle elle s'incarne. Les romantiques comme Herder et comme Fichte considèrent ainsi les différentes cultures comme les expressions naturelles de la liberté humaine. S'inspirant du modèle esthétique, ils voient en elles des chefs d'œuvre exprimant chacun à leurs façons le génie humain. L'attachement des individus à leur langue, à leurs traditions et à leurs valeurs ancestrales ne fait donc que traduire à leurs yeux le lien naturel qui unit la liberté et la culture. Reprendre le qualificatif d' « organique » non pas pour insister sur l'importance de l'héritage culturel et sur sa nécessaire préservation, mais pour décrire au contraire les sociétés de plus en plus différenciées, revient donc à prendre le contre-pied de toute une tradition de pensée. L'enjeu pour Durkheim consiste à défendre la citoyenneté démocratique en intégrant la critique romantique et en subvertissant sa terminologie.

Schnapper s'appuie précisément sur cette thèse pour mettre en évidence la spécificité culturelle de cette nouvelle forme d'intégration politique. La thèse de Durkheim montre que dans les sociétés modernes, l'État est la source d'un processus d'émancipation et d'une solidarité qui ne dépend plus ni de l'hérédité ni du respect des traditions ancestrales :

> Le passage à la société moderne complexe est un processus général d'émancipation de l'individu par rapport aux solidarités particulières, aux enracinements dans un territoire, ainsi qu'aux contraintes de la nature. […] L'État libère l'individu de ses liens familiaux, religieux et ethniques, il le rend autonome par rapport à la « tyrannie domestique », aux « groupes féodaux, plus tard communaux », il « affranchit l'ouvrier et le patron de la tyrannie corporative ». […] L'individu n'est plus socialisé par ses attaches primaires et ethniques mais par sa place dans une société plus large, où la position qu'il occupe dans la division du travail et dans son rapport à l'État lui laisse une autonomie nouvelle[75].

[74] E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, Paris, P. U.F. « Quadrige », 2003, p. 89.
[75] D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 397.

Les nations démocratiques forment ainsi, aux yeux de Durkheim, des communautés où le lien moral s'est comme « spiritualisé[76] », étant de plus en plus détaché des identités héritées qui selon les romantiques unissent les membres d'un peuple à leurs ancêtres, à leurs traditions et à leurs modes de vie.

1.2.2. La nation entre sociation et communalisation

Pour éclairer la formation des nations modernes, Schnapper se réfère également à Max Weber, dans la mesure où ce dernier a abordé ce thème plus explicitement que Durkheim et où sa position permet de souligner les limites du processus de spiritualisation précédemment décrit. Comme Durkheim, Weber juge l'approche de Tönnies réductrice et considère que la modernité économique et sociale n'a pas mis un terme au fait communautaire. Plutôt que d'opposer chronologiquement la « société » à la « communauté », il propose d'y voir les idéaux-types de deux formes d'intégration sociale, la *sociation* et la *communalisation*. La première désigne « la relation sociale lorsque, et en tant que, la disposition de l'activité sociale se fonde sur un *compromis* d'intérêts motivé rationnellement (en valeur ou en finalité) ou sur une *coordination* d'intérêts motivée de la même manière[77] ». La seconde désigne « la relation sociale lorsque, et en tant que, la disposition à l'activité sociale se fonde […] sur le sentiment *subjectif* (traditionnel ou affectif) des participants d'*appartenir à une même communauté*[78] ». Pour Weber, les nations sont des groupes qui combinent ces deux formes d'intégration. La modernisation économique se traduit en effet par une rationalisation générale de la vie sociale, tant au niveau des acteurs individuels qui sont de plus en plus motivés par la recherche de leurs intérêts privés qu'au niveau de l'organisation politique qui est de plus en plus centralisée et bureaucratique. Les nations peuvent ainsi être analysées comme de nouveaux groupes d'intérêts adaptés aux conditions de production du monde moderne.

On ne peut toutefois pas se contenter de cette perspective pour expliquer l'émergence de sociétés *nationales*. La rationalité instrumentale qui est à l'œuvre dans le processus de sociation ne connaît pas, en tant que telle, de frontières. D'une part, l'individu qui cherche à maximiser son intérêt personnel peut le faire au détriment de ses concitoyens. D'autre part, une telle perspective ne permet pas de comprendre le nationalisme des classes populaires, souvent plus marqué que dans les classes aisées, dans la mesure où les premières bénéficient

[76] E. DURKHEIM, *De la division du travail social, op.cit.*, p. 326.
[77] M. WEBER, *Economie et société*, Paris, Plon, « Pockets » 1995, p. 78.
[78] *Ibid*.

moins que les secondes du compromis d'intérêts que représente l'organisation économique de leur pays. Si la modernité était régie par le seul processus de sociation, la classe ouvrière ne devrait-elle pas être spontanément internationaliste ?

Weber insiste donc sur le fait que la nation dépend aussi du processus de communalisation qu'on observe dans la formation des groupes ethniques. La communalisation ethnique n'est pas naturelle ou originelle comme celle qu'on observe dans le cas des communautés domestiques, de voisinage ou de lignage et sa réalité s'avère bien plus problématique que ces dernières. Contrairement à ce que pense le sens commun, elle ne dépend pas directement de critères objectifs tels que le type racial, la langue, les coutumes religieuses et les modes de vie, mais repose avant tout sur la croyance subjective des acteurs en une identité commune. L'observation empirique met en évidence en effet le caractère flottant de l'identification ethnique, qui peut se cristalliser autour de signes distinctifs variables et arbitraires. Il existe des groupes ethniques qui rassemblent des gens qui parlent la même la langue tout en ayant des religions différentes et inversement. Les groupes ethniques peuvent invoquer la communauté de sang alors qu'ils se sont largement métissés avec des personnes étrangères à leur groupe. Weber rejette donc toute essentialisation des groupes ethniques, fondée sur l'invocation des critères objectifs. On ne peut comprendre le sens donné par tel groupe à la race, par tel autre à la langue, par un autre encore à la religion etc. que si l'on rattache ces signes distinctifs à la situation sociale et politique qui leur ont donné un sens. Les Afro-américains ne seraient ainsi jamais devenus un groupe ethnique si la ségrégation sociale qu'ils subissaient aux États-Unis ne les avait pas conduits à accorder un certain sens à la différence raciale et à orienter leur action collective en fonction d'elle. De ce point de vue, Weber ne distingue pas les groupes raciaux des groupes ethniques tels que les communautés d'immigrés qui se définissent en fonction de leur nation d'origine aux États-Unis. Dans tous les cas, l'ethnicité y prend la forme d'une élaboration sociale qui relève de l'affirmation statutaire. L'identité ethnique offre un moyen de défendre l'honneur et la dignité de certaines personnes et la nation s'inscrit elle aussi dans cette logique de « l'honneur ethnique ». En suggérant l'idée que les membres de la nation appartiennent à un peuple élu, elle constitue une ressource symbolique, une source d'estime sociale exploitable par tous les nationaux quelles que soient leurs positions sociales. La logique de l'honneur ethnique permet de comprendre le nationalisme des classes populaires et explique pourquoi leur attachement identitaire à la nation excède le cadre du simple compromis d'intérêts.

Dans le cas des nations, l'affirmation ethnique s'inscrit dans le contexte politique d'une lutte pour la reconnaissance sur la scène internationale :

> Le concept de « nation » nous renvoie constamment à la relation avec la « puissance » politique. Il est donc évident, si tant est que « national » signifie quelque chose d'unitaire, que ce sera aussi une sorte de passion [*Pathos*] spécifique. Dans un groupe d'hommes unis par la communauté de langue, de confession religieuse, de mœurs ou de destin, cette passion se liera à l'idée d'une organisation du pouvoir politique déjà existante ou ardemment désirée qui lui soit propre, et elle sera d'autant plus spécifique que l'accent aura été placée davantage sur la « puissance »[79].

Pour Weber, l'affirmation d'une culture nationale est imprégnée d'enjeux politiques. Le nationalisme, c'est-à-dire l'attachement passionné des citoyens à leur nation, est la conséquence et non la cause d'un désir de puissance collectivement affirmé. Pour Weber, c'est le rapport de forces qui provoque le processus de communalisation créateur tant des groupes ethniques à l'intérieur d'une société que des nations sur la scène internationale. Ce sont donc des facteurs sociaux et politiques, bien plus que culturels, qui suscitent l'attachement affectif des individus à leur nation. Dans la perspective wébérienne, il semble ainsi qu'il n'y ait pas de différence fondamentale entre les États-nations et les nations-États[80], c'est-à-dire entre les nations qui, comme la France, ont d'emblée disposé de l'autonomie politique et celles qui ont affirmé leur identité culturelle en vue de l'obtenir. Que l'organisation du pouvoir politique soit « déjà existante ou ardemment désirée », elle est pour Weber toujours au cœur du sentiment communautaire que procure la nation.

Schnapper reconnaît à Weber le mérite d'avoir mis en évidence la persistance du sentiment communautaire sous sa forme ethnique à l'époque moderne, sans tomber toutefois dans l'écueil de l'essentialisation. Elle lui emprunte donc sa définition de l'ethnique :

> Je désignerai par *ethnies* les groupes d'hommes qui se vivent comme les héritiers d'une communauté historique et culturelle (souvent formulée en termes d'ascendance commune) et partagent la volonté de la maintenir. En d'autres termes, l'ethnie se définit par deux dimensions : la communauté historique et la spécificité culturelle [81].

Comme lui, elle estime que les ethnies ne sont pas des essences fixes mais des identités historiquement élaborées. La « spécificité culturelle », c'est-à-dire l'ensemble des caractéristiques comme la langue, la religion ou les coutumes n'est pas la cause objective du sentiment communautaire. Celui-ci dépend avant tout de la « communauté historique », à savoir de la conscience que les membres d'un groupe ont de partager un destin commun.

[79] *Ibid.*, p. 143-144.
[80] Nous empruntons cette formulation à Jean Plumyène *in* J. PLUMYENE, *Les nations romantiques : le XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1979.
[81] D. SCHNAPPER, *La communauté des citoyens, op.cit.*, p. 29.

C'est elle qui les amène à manifester leur attachement pour leur « spécificité culturelle ». Cette définition sociologique du lien ethnique permet de mieux comprendre pourquoi les termes de culture et d'identité se substituent souvent l'un à l'autre dans l'examen des relations interethniques. La culture, au sens anthropologique du terme, ne se réduit pas en tant que telle à l'identité. Elle renvoie en effet à tout un ensemble de représentations symboliques qui sont tellement profondément intériorisées qu'elles échappent à la conscience la plupart du temps. La culture ne dispose donc pas du même degré de réflexivité que l'identité, du moins quand celle-ci est revendiquée. Pourtant, ce qui précède permet de préciser que la culture mise en avant par les minorités ethniques n'est pas la culture en tant que telle, mais « la spécificité culturelle » qui cristallise les liens affectifs d'une « communauté historique ». Telle est la raison pour laquelle, dans le cas des minorités ethniques, les revendications identitaires prennent souvent la forme de revendications culturelles.

1.2.3. La nation, entre corps politique et communauté culturelle

En cherchant à combiner les enseignements de la sociologie classique avec les études récentes sur le nationalisme, Schnapper espère concilier la dimension politique de l'idée de nation avec sa nature communautaire. La nation est, selon son expression, une « communauté de citoyens ». Elle désigne le type de groupe culturel qui est essentiellement lié au statut civique. Bien que ce statut soit défini en des termes universels, il s'applique à des sociétés historiques particulières. Bien qu'il s'exprime en des termes rationnels, il s'actualise grâce à des sentiments collectifs sans lesquels une société démocratique ne pourrait exister. Pour Schnapper en effet, « aucune société ne peut négliger d'entretenir entre ses membres un lien, qui ne peut être que de type "communautaire" ou "ethnique", c'est-à-dire direct et affectif[82]. »

> Il paraît inévitable que, pour assurer son existence et sa vitalité, la nation construise et entretienne des éléments d'ordre ethnique. Paradoxalement, pour créer une nation civique, dont l'ambition est rationnelle, comme l'a justement noté Ernest Gellner, les nationalistes inventent des arguments ethniques, race, langue, religion ou culture et contribuent à les créer ou à les entretenir. Les nations ont toujours réinventé un ensemble de mythes et de valeurs ethniques, elles ont besoin d'un territoire sacré, de héros et d'âge d'or, bref elles suscitent une forme d'ethnicité, qui nourrit chez les nationaux le sentiment de leur appartenance au collectif. L'invention de la tradition est une condition de l'existence de toute nation[83].

Le passage qui précède s'inspire clairement de la grille d'analyse de Weber. « L'existence et la vitalité » d'une nation dépendent du processus de communalisation tel que ce dernier le définit. L'identité nationale relève d'une croyance collective en un héritage commun, qui

[82] D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 445.
[83] D. SCHNAPPER, *La communauté des citoyens, op.cit.*, p. 80-81.

s'appuie sur certains traits culturels ou sur certains symboles historiques et qui suscite un fort sentiment d'attachement chez les individus.

Bien qu'elle soit indissociable du projet démocratique, l'appartenance à la nation relève donc autant du sentiment véhiculé par l'identité commune que du choix rationnel des citoyens. À ce titre, la nation diffère du peuple, comme le souligne Patrice Canivez. Le peuple désigne en effet « la communauté *présente* des citoyens[84] », alors que « la nation est une communauté historique qui embrasse toute la suite des générations[85] ». D'après Canivez, cette distinction invalide la pertinence de la formule de Schnapper pour définir la nation. Celle-ci déborde le peuple qui est la seule véritable « communauté des citoyens » ; leur confusion risque de compromettre le respect de la volonté générale dans la mesure où on a souvent tendance à hypostasier la nation, en la considérant comme « une personnalité supra-individuelle, dotée d'une histoire et d'une volonté propre, assignant aux individus l'orientation de leurs actions[86] ». Un homme providentiel ou des représentants qualifiés sont susceptibles de comprendre ce qui est bon pour la *nation* ; en revanche, seul le suffrage universel permet de dégager ce qui est bon pour le *peuple*. Or il nous semble que Schnapper ne méconnaît pas la distinction soulignée par Canivez. Elle affirme seulement que le sentiment de former un peuple se nourrit de celui d'appartenir à une nation et que la « communauté *présente* » n'existe qu'en vertu de la croyance en une communauté historique. La rationalité du projet civique ne s'actualise d'après elle que dans le cadre de la communauté de type ethnique que l'affect national contribue à cimenter.

Pourtant, si la communauté nationale repose sur un lien de type ethnique, indissociable de l'attachement affectif à un certain héritage culturel, elle n'en conserve pas moins une originalité irréductible. Les nations modernes, par delà la diversité des situations historiques, sont fondées sur le principe de la souveraineté populaire. Reprenant les analyses de Marcel Mauss[87], Schnapper rappelle qu'elles ne se contentent pas d'établir une plus large intégration politique, au sens où leur apparition historique est étroitement liée à la centralisation étatique et à la rationalisation administrative, mais que leur originalité consiste avant tout à consacrer l'égalité politique des citoyens et à penser la loi comme l'œuvre de la volonté générale. En ce

[84] P. CANIVEZ, *Qu'est-ce que la nation ?* Paris, Vrin « Chemins philosophiques », 2004, p. 18.
[85] *Ibid*.
[86] *Ibid*.
[87] M. MAUSS, *Œuvres*, tome 3, Paris, Minuit, 1969, p. 584.

sens, les nations sont les formes historiques d'un même idéal politique, la démocratie : « La démocratie moderne est née sous forme nationale[88]. »

Pour Schnapper, ce constat interdit de confondre la nation avec les ethnies. Contrairement à ce que suggère l'analyse de Kymlicka, elle insiste sur le fait que « la citoyenneté, à la différence de l'identité ethnique n'est pas fondée sur l'identité culturelle[89] ». Si le sentiment de partager une même identité culturelle contribue à cimenter les nations démocratiques, cette identité commune n'est pas leur raison d'être. Alors que les identités ethniques se forgent en affirmant leur différence, l'identité nationale est essentiellement tournée vers l'universel. Le principe civique qui la fonde est en effet la traduction politique d'un principe moral qui affirme l'égale dignité des personnes. La citoyenneté nationale prétend à ce titre institutionnaliser l'idée d'humanité et repose donc sur une notion très large de l'identité. Elle définit le citoyen comme un individu abstrait, non pas pour nier l'identité qui le caractérise en tant qu'individu mais pour affirmer le respect qui lui est dû en tant qu'homme. En ce sens, la citoyenneté nationale s'inscrit dans une logique universaliste qui déborde largement le cadre des nations :

> Le projet national est universel, non seulement en ce qu'il est destiné à tous ceux qui sont réunis dans la même nation, mais aussi parce que le dépassement des particularismes par le politique est, en principe, susceptible d'être adopté dans toute société. L'universalité est l'horizon de l'idéologie de la liberté et de l'égalité postulée des individus, fondatrice de l'idée de nation[90].

L'universalisme de la citoyenneté nationale se caractérise ainsi chez Schnapper par sa dynamique temporelle. La sociologue associe de façon récurrente l'ethnique à la notion d'héritage : les membres d'une ethnie ont le sentiment de partager une histoire commune et leur identité culturelle est indissociable de cette référence au passé. L'affirmation de la différence culturelle, c'est-à-dire le particularisme inhérent à la logique ethnique, conduirait donc inévitablement au traditionalisme. À l'inverse, Schnapper tourne la communauté nationale vers l'avenir, en montrant que l'idée de nation est indissociable du « projet politique[91] » que représente la citoyenneté moderne. Cette notion lui permet en effet d'articuler la spécificité des situations nationales et l'idéal démocratique au sein d'une évolution progressiste. Si l'institutionnalisation de l'égalité politique varie en fonction de chaque histoire nationale, ces différences concrètes doivent être interprétées comme les manifestations d'un même processus d'universalisation. Dès lors, la base ethnique de la

[88] D. SCHNAPPER, *La communauté des citoyens, op.cit.*, p. 13.
[89] *Ibid.*, p. 140.
[90] *Ibid.*, p. 50.
[91] *Ibid.*, p. 51.

nation prend un tour particulier : le sentiment qu'ont les nationaux de partager une histoire commune n'est pas tourné vers le passé, ni limité à la préservation d'une authenticité culturelle ; cette histoire devient celle d'un projet à réaliser autour duquel la cohésion nationale peut se forger. Mais ce projet ne se confond pas avec un idéal abstrait. Schnapper insiste sur sa dimension concrète en rappelant que chaque projet national a été porté par des groupes spécifiques, par exemple par les aristocrates enrichis par le commerce en Angleterre, par les colons britanniques aux États-Unis, ou encore par les sionistes en Israël, et qu'il a été mis en oeuvre à chaque fois par des institutions spécifiques. En associant étroitement ces particularités nationales à l'idée du principe civique, au sein de la notion de projet politique, Schnapper refuse de les considérer comme des particularismes, préférant voir en elles les diverses manifestations d'une même progression vers l'idéal démocratique.

Pour conclure, on peut donc dire que Schnapper défend la portée ethnique du lien national tout en invoquant le principe civique pour désamorcer les dangers de la communalisation ethnique. Alors que la logique ethnique, vouée au culte des particularismes, est structurellement exclusive, la citoyenneté est « un principe d'inclusion potentielle[92] ». Le droit à la nationalité, qui montre que « tout État démocratique prévoit que l'étranger puisse se voir reconnaître le droit d'entrer dans la communauté politique, moyennant le respect d'un certain nombre de conditions fixées par le droit[93] », trace la frontière entre la logique particulariste de l'ethnie et la dynamique universaliste de la nation.

> Si l'on définit comme « ethnique », l'appartenance à une collectivité historique, qui a conscience d'elle-même, mais qui n'est pas reconnue comme entité politique souveraine dans l'ordre international, la nation est par définition plus ouverte aux étrangers que les groupes ethniques. On peut acquérir la nationalité française, suisse ou allemande par naturalisation, même si les exigences imposées au candidat sont, dans chaque cas, différentes. En revanche, on appartient au peuple corse, par exemple, par sa naissance, on ne peut pas devenir corse. Si la Corse était constituée en nation souveraine, elle ne pourrait pas ne pas prévoir les modalités, juridiques et administratives qui permettraient à certains individus d'acquérir la nationalité[94].

C'est donc le statut politique de la nation qui, d'après Schnapper, sauve celle-ci de l'exclusivisme ethnique. Reconnue comme une entité autonome sur la scène internationale, capable de diriger son destin, la communauté nationale serait prédisposée à accueillir l'étranger, dépassant ainsi les limites du lien affectif qui la fonde en tant que communauté. Et de même, à l'intérieur de ses frontières, le choix politique de créer un espace public neutre, qui transcende les différences concrètes des individus, engagerait spontanément la

[92] D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 445.
[93] *Ibid.*, p. 449.
[94] *Ibid*.

communauté nationale dans un cercle vertueux, où le sentiment identitaire resterait ouvert et fonctionnerait en quelque sorte comme le catalyseur du processus d'institutionnalisation de l'humanité. La position de Schnapper consiste donc en définitive à articuler la perspective de Durkheim à celle de Weber : si le premier a mis en évidence le pouvoir d'émancipation des États démocratiques, c'est le second qui a insisté sur la permanence d'un lien ethnique entre les citoyens. Pour Schnapper, ce lien ethnique garde toutefois une dimension spécifique du fait de son lien avec le projet civique. Dans la mesure où la nation fonde une communauté qui dépasse l'échelle individuelle, qui repose de plus en plus sur la médiation indirecte du droit et non sur la reproduction spontanée des coutumes, elle semble offrir la possibilité d'une ethnicité ouverte et inclusive.

2. Passion nationale contre passions ethniques

2.1. Le « prix à payer » pour le projet politique

Puisque Schnapper s'interroge sur la nature de l'identité nationale à partir de son expérience de la sociologie des relations interethniques et de sa connaissance des sources anglo-saxonnes, elle a été naturellement amenée à aborder les questions que les philosophes se posent outre-atlantique à propos des rapports entre justice démocratique et diversité culturelle. Il s'agit donc à présent d'examiner quel type de position normative sa définition de la nation l'amène à adopter dans le débat qui porte sur les droits culturels. Pense-t-elle comme Brian Barry que la seule façon de traiter les citoyens également consiste à les traiter identiquement ? Ou bien accorde-t-elle à Kymlicka que l'égalité concrète des individus passe par la mise en place de statuts spéciaux accordés aux groupes minoritaires, afin de compenser les effets d'une inégalité culturelle aussi moralement injuste que certaines inégalités économiques ?

La position de Schnapper dans ce débat est intéressante car elle repose sur une conception originale de la nation, qui tient compte comme Kymlicka de sa dimension ethnique mais sans la réduire pour autant à celle-ci. Pour Schnapper en effet l'idée de nation est indissociable du projet civique, ce qui l'amène à partager la même représentation du lien politique que les philosophes libéraux :

> La nation se définit par son ambition de transcender par la citoyenneté des appartenances particulières, biologiques (telles du moins qu'elles sont perçues), historiques, économiques, sociales, religieuses ou

> culturelles, de définir le citoyen comme un individu abstrait, sans identification et sans qualification particulières, en deçà et au-delà de toutes ses déterminations concrètes[95].

Le concept de transcendance rejoint la thèse libérale d'une stricte distinction entre le privé et le public. Il signifie qu'il existe non pas une différence de degré mais une différence de nature entre l'individu et le citoyen. Schnapper explicite cette différence de nature en opposant « l'abstrait » et « le concret ». La sphère publique ou politique se fonde sur l'idéal d'un dépassement des différences concrètes qui caractérisent les individus privés. C'est ce mouvement de dépassement de l'ordre des faits qui permet d'affirmer un ordre des valeurs spécifique, fondé sur l'égal respect des personnes. Ce processus d'abstraction des différences converge avec la conception libérale de la justice et l'on retrouve chez Schnapper la même valorisation de l'égalité indifférenciée.

> Le rôle premier de l'État reste d'organiser l'unité de l'espace politique commun, qui permet d'intégrer par l'abstraction et l'égalité formelle de la citoyenneté tous les individus, quelles que soient leurs origines sociales, religieuses, régionales ou nationales. […] ce n'est pas son rôle que d'organiser et de subventionner les particularismes. Son abstention doit s'appliquer à l'égard des cultures particulières comme à l'égard des religions. La fonction première est de donner à chacun les moyens de participer à la vie commune.

Le projet politique, du fait de sa logique universaliste, conduit Schnapper à maintenir le modèle de la tolérance religieuse pour régler les problèmes soulevés par la diversité culturelle. Comme Brian Barry, elle valorise le principe d'abstention qui donne sens à l'abstraction et au formalisme de l'égalité démocratique et refuse, comme lui, l'idée que des statuts juridiques différenciés permettent de réaliser une forme supérieure d'égalité. Pour elle, les droits spécifiques dont bénéficient les minorités comme les Huttérites au Canada ou les Amishes au États-Unis consistent à « payer le prix de l'authenticité par un statut inégalitaire[96] ». Ce genre de mesures ne « résout pas la tension entre la fidélité à une *collectivité historique* particulière et la volonté de participer sur une base égalitaire à la société nationale[97] ». Comme Barry, elle estime qu'on ne peut pas traiter les citoyens également autrement qu'en les traitant identiquement.

Pourtant, le concept de « transcendance » qui est au cœur du projet civique chez Schnapper l'amène à nuancer la position libérale. L'attachement rationnel des citoyens pour les principes de justice est un idéal qui ne se traduit pas tel quel dans la réalité des faits sociaux. Le projet civique constitue aux yeux de Schnapper « une idée régulatrice[98] » qui suscite une évolution

[95] D. SCHNAPPER, *La communauté des citoyens, op.cit.*, p. 49.
[96] D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 488-489.
[97] *Ibid.*, p. 489.
[98] D. SCHNAPPER, *La communauté des citoyens, op.cit.*, p. 104.

de la société sans se confondre avec l'état réel de cette dernière. L'expérience montre que le projet civique, bien qu'il repose sur un logique universelle, s'est mis en place au cours d'une histoire particulière et que chaque démocratie est née sous une forme nationale qui lui est propre. L'attachement au projet civique est indissociable du processus de communalisation qui a amené les nationaux à se sentir membres d'une même collectivité historique et unis par une culture commune. À ce titre, on peut dire que Schnapper critique à la manière de Kymlicka les insuffisances de la perspective libérale et qu'elle invite comme lui à intégrer les critiques communautariennes dans la compréhension de la citoyenneté démocratique. Les principes de justice ne sont pas seulement des normes que l'on choisit rationnellement. Ce sont aussi des valeurs dont on hérite au travers d'une histoire commune. L'attachement qu'elles suscitent n'est pas seulement réflexif mais aussi « direct et affectif ». Il est étroitement lié à l'intériorisation par l'individu d'une forme d'identité collective, puisque « chacun trouve la nation à l'intérieur de soi, comme l'une des dimensions de sa propre identité[99] ». La transcendance de la citoyenneté renvoie donc à une idée régulatrice qui n'est jamais parfaitement réalisée : le citoyen ne peut pas être totalement dissocié de l'individu concret ; il n'existe qu'en vertu d'une identité culturelle qui est indissociablement publique et privée, collective et personnelle. Schnapper reconnaît donc avec Kymlicka l'orientation culturelle de la sphère publique et le fait qu'elle s'impose aux cultures minoritaires, mais elle ne condamne pas cet état de fait :

> Il est vrai que l'État n'est jamais véritablement neutre et que la culture commune, élaborée et garantie par les institutions publiques, s'impose aux cultures particulières, mais n'est-ce pas le prix à payer pour que tous les citoyens participent pleinement à la société nationale[100] ?

En d'autres termes, Schnapper fait le même diagnostic que Kymlicka mais aboutit à une conclusion opposée à la sienne. Dans la mesure où le projet civique s'accomplit toujours dans une histoire singulière, s'associant ainsi à une culture spécifique, la participation de tous les citoyens à cette culture, fussent-ils issus d'une culture différente, est le sacrifice nécessaire au respect de leurs droits. Affirmer une telle position ne revient pas aux yeux de Schnapper à prôner l'assimilationnisme mais à défendre un « républicanisme tolérant[101] ». Elle critique en effet la tendance à dramatiser le débat qui oppose les libéraux aux communautariens chez les philosophes anglophones ou les « assimilationnistes » aux « intégrationnistes » en France. Les communautariens qui, comme Walzer et Taylor, traitent le problème des minorités culturelles

[99] D. SCHNAPPER *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 450.
[100] *Ibid.*, p. 487.
[101] *Ibid*.

ne sont pas hostiles, comme on l'a vu, aux valeurs libérales. Il semble dans ce cas que « les penseurs communautariens visent la même fin que les libéraux, l'intégration démocratique des diverses *collectivités historiques* dans la même unité politique. Libéraux et communautariens […] ne s'opposent pas sur les objectifs mais sur les stratégies politiques[102]. »

Dès lors, s'il s'agit non pas de défendre l'égale valeur de toutes les cultures mais de favoriser l'intégration politique des individus issus de cultures minoritaires, la stratégie de la « citoyenneté différenciée » risque d'être moins efficace que la position classique qui consiste à promouvoir la participation de tous à une culture commune. Loin de favoriser l'intégration, la politique de la reconnaissance prônée par Charles Taylor « risque de conduire à la fragmentation sociale en juxtaposant des communautés fermées les unes sur les autres sans échange entre elles[103] ». Schnapper insiste à juste titre sur les difficultés concrètes que soulèvent les mesures sociales et politiques censées mettre en oeuvre les droits culturels. La culture est en effet un phénomène qui est par définition collectif et dont la protection cadre mal avec la structure individuelle des droits démocratiques. Il suffit, pour Schnapper, de se pencher sur les revendications religieuses et linguistiques, qui sont les plus courantes, pour s'apercevoir des graves problèmes que pose la reconnaissance juridique des cultures minoritaires. Faudra-t-il, sous prétexte de protéger une religion minoritaire, donner le droit à ses représentants d'imposer certaines choses à leurs membres contre leur gré, comme de renoncer à leur foi ou de quitter la communauté ? Faudra-t-il, sous prétexte de protéger les langues minoritaires, imposer que tous les documents administratifs et tous les débats politiques soient traduits dans chaque langue ? Outre les difficultés matérielles que cela pose, sur quels critères s'appuiera-t-on pour décider des langues à protéger ? Dans le domaine linguistique, on touche surtout au fondement même du lien démocratique et il n'est pas sûr que la protection des langues d'origine favorise la participation des minorités au débat public et leur intégration politique.

En exprimant ses doutes quant à l'efficacité intégratrice des politiques multiculturalistes, Schnapper ne renie pas l'importance des communautés culturelles, fussent-elles minoritaires, pour les individus mais souligne seulement que cet attachement communautaire « devrait rester laissé à la liberté et à l'initiative des individus, encouragé par une application souple de

[102] *Ibid*.
[103] D. SCHNAPPER, « La République face aux communautarismes », *Etudes*, février 2004, p. 184.

la citoyenneté républicaine[104] ». En d'autres termes, le républicanisme tolérant qu'elle défend prend la forme d'une juxtaposition de deux cultures pour les individus minoritaires, ceux-ci étant conviés à assimiler la culture majoritaire pour participer à la vie publique et à maintenir leur culture d'origine en tant qu'individu privé.

Il s'agit toutefois de nuancer l'image statique d'une telle juxtaposition en insistant sur la dynamique temporelle qui structure le raisonnement de Schnapper et qui va à l'encontre du culturalisme de Kymlicka. Pour Schnapper, l'identité culturelle qui s'impose à tous les citoyens, lors de l'émergence d'une nation moderne, n'est pas celle d'un groupe qui en domine d'autres. La culture nationale que Kymlicka juge « dominante » ne peut pas, pour Schnapper, être dissociée de sa dynamique historique. C'est parce que les acteurs des nations se sont trouvés engagés dans le même projet politique qu'ils ont fini par prendre conscience de leur identité et par l'affirmer sur la scène internationale. Si ce processus les a conduits à valoriser certains traits culturels, liés à la géographie, la langue, la religion, les coutumes, selon le processus de communalisation décrit par Weber, cela ne signifie pas pour autant que la culture nationale soit un état objectif du passé, un héritage authentique, que les majoritaires imposeraient indûment aux minoritaires ; elle s'inscrit en effet dans un projet que les membres des minorités eux-mêmes ont pu partager, comme l'illustre d'après Schnapper le patriotisme de Durkheim[105]. La sociologue semble donc penser que si la sphère publique n'est jamais une réalité neutre d'un point de vue ethnique, elle n'instaure pas malgré tout de situation illégitime d'inégalité. Les cultures ne sont pas des héritages intangibles, elles sont en perpétuelle évolution et adaptation les unes aux autres. Si dans l'avènement d'une nation, une culture prend le pas sur les autres, c'est seulement parce que les valeurs démocratiques s'institutionnalisent dans une histoire nécessairement particulière, faite par des hommes qui portent avec eux les traces de leur passé.

2.2. L'identité nationale, une passion compensatrice ?

Cette analyse étant faite, le problème qui se pose est le suivant : si la transcendance de la citoyenneté relève plus de l'idéal régulateur que de la réalité des faits, qu'est-ce qui fonde la dynamique inclusive de la communauté nationale ? Qu'est-ce qui garantit son

[104] *Ibid.*, p. 188.
[105] D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 399.

anticommunautarisme ? On peut distinguer deux types d'arguments dans le raisonnement de Schnapper, le premier étant d'ordre pratique et le second d'ordre juridique.

2.2.1. L'argument pratique

Si l'on revient sur sa référence au droit de la nationalité citée plus haut, la logique semble être la suivante : placée devant l'obligation de légiférer sur les conditions d'accès au peuple, les nations seraient structurellement vouées (« par définition[106] ») à être plus ouvertes aux étrangers que les groupes ethniques, dans la mesure où ceux-ci sont constitués par un lien de filiation. On naît corse, on ne le devient pas, alors qu'à l'évidence, en France, comme dans toutes les démocraties modernes, nombre de citoyens ont pu obtenir la nationalité par naturalisation. Schnapper insiste ainsi régulièrement sur le fait que l'existence politique impose de faire des choix et des arbitrages qui tempèrent de fait le purisme ethnique. Elle s'appuie notamment sur l'exemple de l'État d'Israël.

> Les rabbins rendent difficile l'entrée dans le peuple juif tel que le définit la tradition religieuse, mais l'État d'Israël, construit pour rassembler le peuple juif, a admis comme citoyens israéliens un grand nombre d'individus qui ne seraient pas reconnus comme juifs par les tribunaux rabbiniques[107].

Le judaïsme se différencie en effet des deux autres grands monothéismes par son refus du prosélytisme. Cette religion se transmet par la filiation, de surcroît par une filiation restrictive car matrilinéaire. Aux yeux de la tradition juive, il n'y a donc pas de conversion possible, comme le permettent le christianisme et l'islam. En ce sens, l'identité culturelle juive se situe du côté d'une communauté historique qui revendique son exclusivisme ethnique. Il est dès lors intéressant de remarquer, comme le fait Schnapper, que l'État d'Israël, qui s'est construit sur cette référence religieuse, a été malgré tout obligé de définir un droit de la nationalité plus tolérant que les cadres qui la définissent traditionnellement. Certains citoyens israéliens, notamment ceux d'origine palestinienne, ne partagent en effet ni la religion ni la culture juives. Cet exemple montre pourtant les limites de l'argument de Schnapper. En effet, si le fait d'être une puissance politique a obligé l'État d'Israël à ne pas céder au purisme et au traditionalisme, c'est avant tout pour des raisons stratégiques. L'imaginaire national a été profondément marqué par les débuts difficiles de cet État, menacé dès sa création par la coalition des États arabes et par une guerre inégale qui a failli faire perdre aux citoyens

[106] « Si l'on définit comme "ethnique", l'appartenance à une collectivité historique, qui a conscience d'elle-même, mais qui n'est pas reconnue comme entité politique souveraine dans l'ordre international, la nation est *par définition* plus ouverte aux étrangers que les groupes ethniques. (Nous soulignons) » (D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 449).
[107] *Ibid.*, p. 448.

israëliens une autonomie politique à peine conquise. Cette histoire conflictuelle et le déséquilibre démographique qui continuent de fragiliser la situation d'Israël face à ses voisins, expliquent en partie la nécessité d'adopter une politique populationniste. Les impératifs de survie politique l'ont emporté sur la tradition. Mais le droit d'accès à la nationalité israélienne aurait-il été aussi ouvert en l'absence d'un tel sentiment d'insécurité ?

L'argument pragmatique qui affirme que l'obligation d'accueillir de nouveaux citoyens amène les États-nations à être plus ouverts que les groupes religieux ou culturels est un argument de fait qui n'a pas de nécessité normative. Le pouvoir de choisir que possède un État souverain ne le conduit pas nécessairement à accepter des citoyens de culture différente. Il peut aussi faire le choix de l'exclusion. Pour l'observer, il suffit de se rapporter aux fluctuations qu'a connu le Code de la nationalité française au gré des crises économiques qui ont secoué le pays et qui ont amené les politiques à ouvrir et à fermer les frontières du pays en fonction des besoins économiques du pays et des pressions exercées par la population.

Quand bien même on accepterait cet argument de fait, il pourrait se retourner contre les conclusions de Schnapper. Si la reconnaissance politique a incité la communauté juive à s'ouvrir aux étrangers, dans le cadre de l'État d'Israël, pourquoi une telle reconnaissance n'aurait-elle pas les mêmes effets sur les minorités culturelles d'un pays démocratique ? Reconnaître politiquement signifie donner une autonomie à un groupe tout entier, ce qui oblige ce groupe à se situer par rapport aux autres, à définir ses frontières, à formuler le sens de son identité, autant de choix et de prises de parti qui engagent les groupes dans l'histoire, c'est-à-dire qui les empêchent de s'enfermer dans le traditionalisme en les obligeant à se projeter dans l'avenir. On ne peut sans doute pas renverser l'argument aussi facilement, puisqu'il faudrait expliquer comment une nation peut continuer d'exister si elle admet en son sein une pluralité de communautés culturelles politiquement autonomes. L'objection consiste juste à souligner que la capacité d'inclusion des démocraties modernes ne peut pas reposer uniquement sur leur statut de puissance politique. Ce n'est pas ce pouvoir qui garantit qu'elles accepteront la logique du projet démocratique, logique qui fonde l'ouverture de la communauté nationale d'après Schnapper.

2.2.2. L'argument juridique

Il faut toutefois aller plus loin et tenter de dégager un argument juridique derrière le constat pratique. Il s'agit de comprendre en quoi l'élément du droit démocratique est susceptible d'orienter l'ouverture politique des nations. La médiation juridique, par son caractère

rationnel et formel, est typique de la modernisation des rapports sociaux. Ceux-ci sont de moins en moins régis par les coutumes et de plus en plus dépendants de règles rationnellement édictées en vue d'une fin. Le droit institue ainsi une médiation sociale fondée sur la rationalité réflexive. Il relève à ce titre du processus de sociation décrit par Weber et se distingue du processus de communalisation, qui repose au contraire sur l'immédiateté des rapports affectifs. Ainsi, pour Schnapper, dans la communauté nationale, le sentiment d'appartenance serait double. D'un côté, dans le « lien direct et affectif » qui unit les nationaux, il subsisterait un sentiment d'appartenance traditionnelle, qui prend la forme d'une évidence intérieure, infuse dans le vécu même du corps social. De l'autre, dans le lien juridique que constitue le droit démocratique, une identité médiatisée par les lois se juxtaposerait à cette forme immédiate d'identification. Dès lors, bien que la cohésion nationale prenne nécessairement une dimension affective, les exigences structurelles du droit de nationalité maintiendraient la possibilité pour les étrangers d'entrer dans cette communauté de sentiment. Le fait de se sentir français, allemand, anglais, etc., d'une part, et l'ouverture universaliste des nations aux étrangers, d'autre part, s'articuleraient l'un à l'autre dans une dialectique de l'affectif et du rationnel. Dès lors, si le droit démocratique est ce qui permet de dissocier le sentiment communautaire de la passion communautariste, il faut admettre qu'il représente dans la théorie de Schnapper la condition de possibilité du projet civique, le facteur qui détermine sa réalisation.

Pourtant, ce second type d'argument semble être contredit par le postulat anthropologique qui sous-tend la pensée de Schnapper. Celui-ci apparaît principalement dans les passages où Schnapper critique la position du « patriotisme constitutionnel » de Jürgen Habermas ou du « contrat de citoyenneté » de Jacqueline Costa-Lascoux. Ce philosophe et cette juriste proposent l'un et l'autre de dissocier citoyenneté et nationalité et de construire l'unité politique de l'Europe sur la première uniquement. Il suffirait à leurs yeux que les Européens s'accordent sur un ensemble de valeurs politiques, tout en continuant de s'identifier à la culture de leur nation, pour former un nouvel espace démocratique. Or, d'après Schnapper, un tel projet ne saurait aboutir :

> Une société purement civique, fondée sur les principes abstraits, n'aurait pas la force de contrôler les passions nées des appartenances ethnico-religieuses. L'adhésion intellectuelle, de toute évidence aussi raisonnable que souhaitable, à des principes abstraits (respect des droits de l'homme et de l'État de droit, « patriotisme constitutionnel ») ne peut remplacer, en tout cas dans l'avenir prévisible, la mobilisation politique et affective que suscite l'intériorisation de la tradition politique et culturelle nationale. L'abstrait/concret de la nation - sans parler du concret de l'appartenance ethnique - est plus mobilisateur

> que les abstractions que sont la conscience de classe, l'État de droit ou les droits de l'homme. Comme le dit avec humour Benedict Anderson « *Who will willingly die for Comecon or EEC* [108]? »

L'argument repose ici sur l'opposition de la raison et des passions, la première relevant de la sphère abstraite et les secondes du monde concret. Les sentiments d'appartenance ethnique et religieuse sont ainsi mis du côté des passions qu'il s'agit de contrôler. Ils semblent vouer à diviser les hommes et à menacer la stabilité sociale, ce que l'histoire des guerres de religion et des autres formes d'intolérance culturelle paraît confirmer. En affirmant que la citoyenneté démocratique se confond avec des « principes abstraits » qui sont en tant que tels incapables d'influer sur les sentiments communautaires, Schnapper s'inscrit dans la tradition de pensée retracée par Albert O. Hirschman dans *Les passions et les intérêts*. Si l'on reprend les termes de Hirschman, on peut dire que Schnapper justifie le processus d'identification nationale en s'appuyant sur le principe de la « passion compensatrice[109] ». Ce principe pose, étant admis l'impuissance de la raison à régir les comportements humains, que seule une passion peut agir sur une autre passion. De même, l'opposition rigide que Schnapper établit entre la raison civique et les passions ethniques suggère que la communauté nationale ne peut contrer les effets socialement destructeurs de ces dernières qu'en étant de même nature qu'elles. Le problème qui se pose dès lors consiste à savoir sur quoi se fonde la différence d'évaluation entre la passion ethnique et la passion nationale. Qu'est-ce qui justifie que la première soit associée au danger de la fragmentation sociale et la seconde présentée comme le moyen de l'éviter ?

Il semble que pour Schnapper ce soit la deuxième dimension de l'idée de nation, telle qu'elle l'analyse dans *La communauté des citoyens*, qui l'explique : la nation est un particularisme historique, parce qu'elle est indissociable d'une situation concrète, mais elle est aussi le lieu de réalisation de principes universels, étant une forme de communauté culturelle motivée par le projet civique. C'est ce projet qui amène la passion nationale à être structurellement inclusive et à éviter l'écueil de la division sociale. Pourtant, l'articulation de ces deux dimensions au sein de l'idée de nation est rendue impossible par le postulat anthropologique qui pose que seules les passions peuvent agir sur les passions. Le projet civique est en effet de nature rationnelle : comme l'indique la citation ci-dessus, l'égalité de traitement des citoyens quelles que soient leurs différences, l'exigence de transcender leur être concret pour les traiter comme des hommes également dignes de respect, relèvent de ce que

[108] « Qui sacrifierait volontiers sa vie pour le Comecon ou pour la C.E.E. ? » (D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 454).
[109] A. O. HIRSCHMAN, *Les passions et les intérêts*, Paris, P. U.F. « Quadrige », 2001, p. 23.

Schnapper considère comme des « principes abstraits » auxquels on adhère intellectuellement. Comment dès lors un principe abstrait pourrait-il agir sur la passion nationale ? Comment pourrait-il la rendre plus douce et plus tolérante que les passions ethniques, si la raison et la passion appartiennent à deux ordres de réalité différents ? Dans *La communauté des citoyens*, Schnapper écrit en effet que :

> C'est en termes de type-idéal, non dans ses formes concrètes, que la « société » nationale rationnelle s'oppose aux « communautés » ethniques. Toute construction nationale s'élabore à partir d'éléments ethniques, que les institutions nationales s'appliquent ensuite à renforcer[110].

Encore une fois, si la rationalité de la « société » nationale relève de la sphère abstraite de l'idéal-type, en quoi la « communauté » nationale diffère-t-elle des communautés ethniques ? Comment le projet civique peut-il agir sur la nature affective du lien national et le rendre plus ouvert que les autres ?

Le principal défaut de la justification de la nation proposée par Schnapper réside, à nos yeux, dans ce point aveugle de sa théorie, dans l'absence d'articulation entre la raison et les passions. Le postulat anthropologique qu'elle admet l'empêche en définitive d'atteindre son objectif et de rétablir l'unité analytique de l'idée de nation en dépassant l'opposition traditionnelle de la nation civique et de la nation ethnique. L'unité de l'idée de nation repose en effet sur une dialectique de l'affectif et du rationnel que le postulat anthropologique que nous venons d'examiner rend difficilement compréhensible.

Il est juste de rappeler, comme Schnapper le fait, que la nation ne peut pas réaliser les promesses démocratiques en dehors d'une histoire et que cette histoire crée des liens affectifs entre les nationaux. Mais la façon dont elle traite de cette dimension affective fait qu'on ne comprend plus comment la portée rationnelle du projet civique s'actualise. Or, en l'absence d'une telle réponse, la critique de l'ethnicité relève plus chez Schnapper du parti pris que de la démonstration. L'identité ethnique est assimilée à une réalité archaïque, à un lien apolitique, condamnée à s'enfermer dans une quête exclusive de l'authenticité et de la pureté. Pourtant, dans la mesure où la sociologue ne dit pas comment le projet civique permet l'adoucissement de la passion nationale, on peut postuler à sa manière qu'un même processus est susceptible de transformer les passions ethniques. S'il suffit en effet de dire que l'idéal démocratique justifie la passion nationale, sans dire comment cet idéal s'articule aux faits, il suffit inversement de trouver un idéal pour justifier la reconnaissance politique des minorités ethniques. C'est le raisonnement que suit Will Kymlicka lorsqu'il estime que l'établissement

[110] D. SCHNAPPER, *La communauté des citoyens*, *op.cit.*, p. 82.

de droits culturels est requis au nom du respect de la liberté individuelle : comme aucun individu ne fait de choix *ex nihilo*, mais a besoin d'un « contexte de choix » pour se déterminer, et comme ce contexte de choix lui est fourni par son appartenance culturelle, les cultures minoritaires doivent être juridiquement protégées, afin de garantir la liberté effective de leurs membres.

En l'absence d'arguments permettant d'établir que les groupes culturels et ethniques ne peuvent pas entrer dans le même cercle vertueux que la communauté nationale, au sein duquel l'idéal modère et ouvre les sentiments d'appartenance, la réduction de l'ethnicité à une réalité prémoderne relève d'un culturalisme implicite. Schnapper semble figer les identités ethniques dès lors qu'elles n'ont pas de dimension politique nationale. Son exemple qui oppose le purisme des tribunaux rabbiniques à l'État d'Israël le suggère. Il passe en effet sous silence le fait que certains mouvements juifs, tels que les Juifs Libéraux de France, s'efforcent, en dehors de toute reconnaissance politique, de rendre leur communauté plus ouverte, en accueillant par exemple dans leur communauté les enfants nés de mère non juive. « Le droit des cultures à évoluer », invoqué par Brian Barry, est apparemment négligé. Ou plutôt, ce droit semble être accepté pour la culture majoritaire d'une nation et refusé symétriquement pour les cultures minoritaires qui existent en son sein.

D'autre part, en associant implicitement les identités ethniques à des résidus de traditionalismes à l'époque moderne, Schnapper paraît contester la dimension spécifiquement moderne des revendications culturelles. Elle considère le désir de reconnaissance comme une exigence qui entre nécessairement en tension avec le projet politique, sans envisager sérieusement l'idée que ce désir s'inscrive dans la même logique que ce dernier. Même si elle sait que les traditions invoquées par les groupes ethniques sont inventées, même si elle sait que le sentiment d'attachement est alors le résultat d'une construction sociale, elle continue d'envisager les identités ethniques comme une forme de repli vers le passé qui s'oppose à la dynamique progressiste de l'identification nationale. Elle reproche ainsi à Durkheim de ne pas échapper « à une certaine forme d'évolutionnisme quand il évoque le remplacement progressif de la solidarité mécanique par la solidarité organique[111] ». Pour elle,

> [Durkheim] n'a pas analysé le rapport entre les deux formes de solidarité en termes de dialectique ou de tension ni envisagé le retour possible des solidarités et des identités particulières ; il n'a pas prévu que l'intégration « mécanique » pourrait se développer à nouveau aux dépens de « l'organique » ou que les passions ethniques pourraient se ranimer aux dépens du principe civique[112].

[111] D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 398.
[112] *Ibid*.

On voit clairement que Schnapper assimile le projet civique à la modernité et l'ethnicité à la tradition. La passion nationale est justifiée à ses yeux en tant que forme d'ethnicité propre à la modernité sociale et politique, c'est-à-dire au rôle émancipateur de l'organe étatique dans une société où le travail social est fortement divisé, alors qu'à l'inverse les passions ethniques constitueraient des formes de régression « pré-organiques ». On est en droit de s'interroger pourtant sur la pertinence de ce jugement. Schnapper n'occulte-t-elle pas une partie de l'analyse durkheimienne ? Si celui-ci insiste sur le rôle que la division du travail donne à l'État, n'est-ce pas en mettant le concept de différence au cœur de son analyse ? Il faut relever en effet que la thèse défendue dans la *Division* ne repose pas principalement sur les concepts que Schnapper place au cœur du « projet politique » de la nation, à savoir sur les concepts de citoyenneté et d'égalité formelle, mais bien plutôt sur l'opposition de la similitude et de la différence. Les sociétés modernes sont celles, affirme Durkheim, où les individus sont de plus en plus différents et conscients de l'être. Ne peut-on pas dès lors envisager les revendications ethniques comme une conséquence de cette évolution plutôt que comme sa négation ? N'expriment-elles pas plus le désir d'être respecté dans sa différence que la résurgence de liens politiques pré-modernes ? Ne dénoncent-elles pas des limites d'une émancipation politique fondée sur l'abstraction des différences, tout en restant attachées à la conception universaliste de la justice ? Schnapper refuse pour sa part que les identités ethniques puissent devenir de nouveaux supports à la prise de parole politique et à la participation effective au projet démocratique. Le particularisme qui les fonde entre nécessairement en contradiction à ses yeux avec l'universalisme du projet civique. Même si elle admet que la nation, en tant qu'elle est une communauté historique, n'est pas éternelle et qu'un jour la citoyenneté pourra exister en dehors des cadres nationaux, la façon dont elle construit son raisonnement laisse bien peu de place à une telle évolution. Considérée comme un état d'équilibre entre l'élément passionnel que véhicule l'identité ethnique et l'élément rationnel qui fonde le projet civique, la nation est *de facto* présentée comme la forme politique achevée et idéale de l'époque moderne.

2.3. La reconnaissance identitaire, une passion dangereuse ?

Certaines affirmations de Schnapper permettent d'approfondir la raison pour laquelle elle justifie la passion nationale comme passion compensatrice des passions ethniques, jugées socialement plus dangereuses :

> Les conflits dits ethniques ne sont pas séparables des conflits politiques et économiques. Mais dans la mesure où ils sont liés à la dignité, à l'identité de chacun, ne risquent-ils pas de prendre éventuellement des formes plus extrêmes que ceux-ci ou, en tout cas de contribuer à les rendre plus violents et plus dramatiques ? Lorsque le monde est désenchanté, qu'il n'est plus ni religieux, ni magique, c'est le collectif politique (selon les cas, ethnie ou nation dotée d'un État) qui est investi de passions. La communauté « imaginaire » de Benedict Anderson, qu'elle soit nationale ou ethnique, a pris la place des communautés imaginaires du passé, religieuses ou dynastiques. Si les conflits entre collectivités historiques ne peuvent être compris indépendamment des conflits politiques ou économiques dont ils sont l'une des dimensions, ne gardent-ils pas une spécificité ? Plus encore que d'être puissants et riches, les hommes ont besoin d'être reconnus. Plus s'affaiblit le civisme qui, dans son principe, est susceptible de dépasser les particularismes, plus s'accroît la probabilité que se déploient les passions ethnico-religieuses. Croire à la raison de l'homme exige un effort de volonté et d'optimisme[113].

Dans ce passage, la spécificité des conflits ethniques est associée à leur haut degré de dangerosité sociale par opposition aux formes de conflits liés à des enjeux politiques et économiques (« formes plus extrêmes, les rendre plus violents et plus dramatiques »). Ce danger provient de la hiérarchie passionnelle que Schnapper établit lorsqu'elle affirme que « plus encore d'être puissants et riches, les hommes ont besoin d'être reconnus » : le sentiment d'appartenance ethnique serait, à ses yeux, une passion plus puissante que la passion des hommes pour le pouvoir et pour l'argent. Schnapper fonde cette hiérarchie sur le rapport d'immédiation qui existe entre le sentiment d'appartenance ethnique et la définition de l'identité individuelle, par opposition à la médiation de type instrumental qu'introduisent le pouvoir et l'argent dans les conflits politiques d'origine socio-économique. Dans ce cas, l'identité n'intervient pas directement puisque la concurrence porte sur les moyens et non sur les fins : ce qui importe pour les individus, c'est d'obtenir les ressources qui leur permettent de vivre comme ils l'entendent, quelle que soit la façon dont ils définissent leur identité. Aussi, dans ce type de conflits, les individus restent-ils paradoxalement unis par les biens qu'ils se disputent. Les conflits socio-économiques s'intègrent à ce titre dans le schéma de la citoyenneté démocratique, dans la mesure où ils ne remettent pas en cause la définition abstraite de la dignité humaine et peuvent être régulés par des principes de justice qui n'engagent aucune définition substantielle de l'identité. À l'inverse, les revendications ethniques porteraient en elles un pouvoir de division inédit. En exigeant la reconnaissance d'une certaine forme d'identité, elles donnent un nouveau visage à la dignité humaine. Celle-ci n'est plus défendue comme un principe abstrait, mais devient l'occasion d'affrontements entre des communautés concrètes qui prétendent incarner cette dignité chacune à leur façon. Le pouvoir de division des passions ethniques provient de cette affirmation directe de la différence qui risque de faire disparaître toutes les médiations instrumentales qui unissaient jusque-là les citoyens.

[113] D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 492.

Or il est étonnant de voir que tout en admettant le lien étroit qui relie la dignité humaine à la reconnaissance identitaire, Schnapper ne se réfère à ce rapport que pour insister sur le pouvoir destructeur des passions ethniques. De ce besoin humain, elle ne retient que la dimension passionnelle. Elle semble ne voir que ce qui l'oppose à la rationalité du projet démocratique. Cette lecture relève du dualisme qui érige systématiquement chez Schnapper une barrière entre les faits et les valeurs, entre la nature et la raison, entre le désordre des affects et l'ordre des idées. La sociologue qualifie ainsi la « communauté des citoyens » de réalité « anti-naturelle[114] », parce qu'elle « proclame un ordre inverse des réalités économiques et ethniques[115] », parce que la communauté politique des égaux qu'elle prétend instituer est une « utopie[116] ». L'égalité universelle est rangée du côté des principes abstraits (« l'universel est un principe, non une réalité concrète[117] »), par opposition à l'identité qui relèverait des faits concrets.

De telles affirmations rompent manifestement avec la tradition jusnaturaliste qui inspire le respect des droits de l'homme, en brisant le rapport intime de l'égalité, de la nature et de la raison que cette tradition s'était efforcée de mettre en lumière. Il est évident que les hommes ne naissent pas égaux en fait et que, en ce sens, la communauté des égaux est anti-naturelle. Néanmoins, il est rationnel d'affirmer que les hommes sont égaux en droit, dans la mesure où aucune des inégalités naturelles, en termes de force physique ou de capacités intellectuelles, ne permet de justifier une hiérarchie politique définitive entre les hommes. Or la raison qui enseigne cela n'est pas un principe extérieur à la réalité humaine. Ainsi, la dynamique qui pousse les sociétés modernes vers une égalisation accrue des conditions n'est pas complètement anti-naturelle, comme l'affirme Schnapper. Le désir de reconnaissance constitue apparemment une forme de besoin naturel qu'on ne saurait réduire à une passion irrationnelle et socialement destructrice. Or Schnapper ne semble précisément pas tenir compte de ce rapport entre égalité et nature humaine, entre besoin de reconnaissance et raison. Si elle admet que la reconnaissance est un besoin humain naturel et légitime, c'est dans le cadre d'une vision réductrice de la nature, en assimilant celle-ci à un ensemble de forces irrationnelles, à une puissance d'entropie que seules les utopies de la raison peuvent combattre.

[114] *Ibid.*, p. 491.
[115] *Ibid*.
[116] *Ibid*.
[117] *Ibid.*, p. 455.

On retrouve dans ce dualisme une position d'inspiration kantienne. Schnapper pense la figure du citoyen sur le modèle du sujet intelligible. La citoyenneté renvoie en effet à une idée abstraite, celle d'une humanité libre, qui ne s'incarne jamais parfaitement dans l'expérience concrète. Comme Kant, Schnapper semble penser que le Royaume des fins, c'est-à-dire l'organisation politique fondée sur le respect de la loi morale et donc de la personne humaine, transcende le monde de l'expérience. Dans les faits, le principe civique entre toujours d'après elle en tension avec les passions ethniques qui unissent les membres des collectivités historiques. Le *citoyen*, sujet intelligible, n'existe réellement qu'à travers la figure du *national*, sujet empirique nécessairement soumis aux lois de l'expérience, qui prend la forme chez Schnapper d'une causalité affective : ce n'est pas le principe civique en tant que tel qui motive l'attachement des hommes à l'égalité démocratique mais l'affect national. L'égalité démocratique n'est donc pas à proprement parler une réalité phénoménale mais plutôt un principe nouménal, une « idée régulatrice[118] » qui permet d'éclairer une certaine évolution historique, à savoir l'émergence des États-nations démocratiques. On peut donc dire que l'explication sociologique de l'idée de nation repose chez Schnapper sur une philosophie de l'histoire implicite, comme celle qu'expose Kant dans l*'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*. À la manière de Kant, Schnapper pense la modernité comme ce mouvement providentiel qui permet l'établissement d'une justice politique capable d'orienter les passions des hommes dans le bon sens et qui trouve dans la communauté nationale un moyen pour démocratiser leurs liens affectifs.

Conclusion

Le dualisme d'inspiration kantienne qui sous-tend le raisonnement de Schnapper ne permet donc pas de comprendre comment la rationalité du projet démocratique s'articule aux faits, comment l'utopie égalitaire peut agir sur les passions humaines. En l'absence d'une telle justification, invoquer la raison et l'idée régulatrice d'égalité pour valoriser le sentiment d'appartenance nationale au détriment des passions ethnico-religieuses n'est pas un raisonnement convaincant. Celui-ci aurait même tendance à produire l'effet inverse, car en insistant sur le caractère ethnique du sentiment national, Schnapper admet qu'un lien essentiel unit la nation au nationalisme. Celui-ci ne serait pas un simple accident, un excès malheureux de l'attachement des citoyens pour leur nation. En effet, si cet attachement est d'emblée défini

[118] D. SCHNAPPER, *La communauté des citoyens*, *op.cit.*, p. 104.

comme une forme de passion, toute justification de la nation risque de devenir une justification du nationalisme. Sur quel critère se fonder en effet pour évaluer l'intensité légitime de l'attachement affectif pour la nation ? En quoi le fait que cet attachement soit exacerbé dans le cas du nationalisme remet-il en cause l'argumentation de Schnapper ? Si l'affect national est justifié en tant que « prix à payer » pour la réalisation du projet civique, n'est-on pas d'autant plus citoyen que l'on est passionnément attaché à sa nation ?

Malgré ces insuffisances, la position de Schnapper ouvre à nos yeux une voie intéressante pour approfondir le raisonnement de Kymlicka. Si elle reconnaît comme lui que la sphère politique n'est pas exempte de caractéristiques ethniques, elle refuse toutefois de confondre *nation* et *ethnie* et d'assimiler la culture nationale à la domination d'un groupe culturel sur les autres. Elle invite à réfléchir sur ce que la dimension politique de l'identité nationale ajoute au lien affectif qu'elle crée entre les citoyens. Il s'agit à présent de préciser ce qui se joue dans cet affect national en approfondissant le modèle théorique durkheimien auquel Schnapper se réfère sans lui donner, nous semble-t-il, toute la portée qu'il mérite.

CHAPITRE 3 : IDENTITE NATIONALE ET SOLIDARITE ORGANIQUE

Le modèle de la solidarité organique trouve une place privilégiée dans le travail de l'historien Gérard Noiriel. Celui-ci s'intéresse comme Schnapper aux rapports qui existent entre les relations interethniques et la formation de l'identité nationale, en s'appuyant plus particulièrement sur l'histoire de l'immigration en France au XIX^{e} et XX^{e} siècles. Nous tâcherons d'expliquer comment Noiriel en vient à interpréter le modèle de la solidarité organique comme la « traduction sociologique de la citoyenneté nationale[119] » en expliquant d'abord pourquoi l'histoire de l'immigration le pousse à changer de perspective sur l'identité nationale, en exposant ensuite son interprétation du modèle durkheimien et en dégageant enfin ses conséquences normatives.

1. Le « non-lieu de mémoire » de la nation française

1.1. L'immigration, objet illégitime pour les historiens

Nous avons vu que Noiriel donne une dimension normative à son travail d'historien en adoptant l'attitude du « chercheur engagé ». L'histoire de l'immigration qu'il entreprend au cours des années 1980 possède à ses yeux une fonction sociale qui consiste à remettre en question les évidences des Français sur leur identité collective, afin de donner aux descendants d'immigrés « la possibilité de situer leur histoire personnelle (ou celle de leur famille) dans la "grande" histoire de la nation française, afin qu'ils y aient une place légitime[120] ». Une telle démarche lui paraît nécessaire dans la mesure où l'immigration française constitue encore, à la fin du XX^{e} siècle, un « non-lieu de mémoire ». Cette expression, titre du chapitre qui ouvre le *Creuset français*, se réfère aux *Lieux de mémoire*[121], ouvrage dirigé par l'historien Pierre Nora, dans lequel sont recensés et analysés l'ensemble des lieux, institutions, emblèmes etc. qui cristallisent le sentiment national. Cet ouvrage tente de décrypter les symboles qui sont à la base du processus d'identification collective et qui expliquent pourquoi un ensemble d'individus partagent le sentiment d'être citoyens de la

[119] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 366, note 75.
[120] G. NOIRIEL, *Le creuset français, op.cit.*, p. 11.
[121] P. NORA, *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984.

République et membres de la nation française. Noiriel inverse la formule de Nora parce qu'il constate que l'immigration, qui devient pourtant massive en France dès le XIX^{e} siècle à cause d'une forte dénatalité[122] et des besoins suscités par l'industrialisation, ne dispose pas de tels « lieux de mémoire », comme si elle s'était mystérieusement effacée du paysage et de l'imaginaire français. Ces lieux auraient pourtant pu exister, à Toul par exemple dans l'ancien centre de sélection qui recruta la majorité des immigrants d'Europe centrale dans l'entre-deux-guerres. Un musée comparable à celui qui fut ouvert sur Ellis Island, dans le centre d'accueil et de contrôle des premiers immigrants américains, aurait pu célébrer en effet l'épopée humaine des exilés venus construire la France moderne. Le fait qu'il ait été tout simplement rasé est symptomatique de l'amnésie collective dont semble souffrir les Français d'ici à l'égard des Français venus d'ailleurs[123].

En parlant de « non-lieu de mémoire », Noiriel ne se contente pas de diagnostiquer cette amnésie, il accuse aussi les historiens de la conforter. Le double sens de la formule qu'il utilise l'indique clairement. En tant que terme juridique, un « non-lieu » désigne une « décision du juge d'instruction ou de la chambre d'accusation selon laquelle il n'y a pas lieu de poursuivre en justice[124] ». Avec cette formule, Noiriel compare implicitement les historiens à des juges. De même que les seconds disposent du pouvoir de rendre la justice, de même les premiers disposent du pouvoir de forger les identités. Ainsi, de même qu'un juge peut effacer une injustice en prononçant un non-lieu qui nie le bien-fondé de la plainte exprimée par une victime présumée, de même les historiens semblent avoir rendu un « non-lieu » en ce qui concerne les immigrés. En définissant l'identité française à partir des « lieux de mémoire », ils contribuent en effet à l'exclusion identitaire de ceux qui n'en possèdent pas. Le livre de Nora est ainsi, aux yeux de Noiriel, symptomatique du désintérêt des historiens à l'égard de l'immigration, comme si l'effacement de la présence immigrée dans l'imaginaire français se prolongeait dans les livres d'histoire. L'immigration, constate Noiriel, représente une sorte d' « objet illégitime[125] » pour les historiens. Il constate que l'immigration, d'abord objet

[122] La chute de la natalité est plus précoce en France et plus prononcée que dans les autres pays européens. Après avoir doublé entre 1789 et 1850, la population française stagne sous le Second Empire aux environs de 36 millions. Avant la Première Guerre mondiale, elle connaît un taux de natalité largement inférieur à celui des pays voisins : 18,2% contre 27% en Allemagne et 30% en Italie et en Espagne (Source : E. TEMIME « La France et ses étrangers (1789 – 1945) » *in* P. DEWITTE (dir.) *Immigration et intégration, l'état des savoirs*, La Découverte, 1999). Les 1,4 millions soldats tués pendant la Première Guerre mondiale ne firent qu'accentuer les angoisses des démographes et des politiques à propos du déclin de la nation française. L'immigration a permis de compenser le déficit démographique comme le rappelle Noiriel : « sans l'immigration, la population de la France n'aurait pas dépassé les 35 millions il y a dix ans » (G. NOIRIEL, *Le creuset français, op.cit.*, p. 318).
[123] *Ibid.*, p. 24.
[124] Dictionnaire Larousse 1998.
[125] G. NOIRIEL., *Le creuset français, op.cit.*, p. 15.

d'étude privilégié des juristes au début du XX^{e} siècle, puis des sociologues à partir des années 1960 et des psychologues à partir de la moitié des années 1970, a été chroniquement négligée par les historiens[126]. Les ouvrages adressés au grand public aussi bien que les plus spécialisés n'en font pas mention ou à peine. L'ouvrage d'Edouard Baratier sur la Provence[127] ne consacre que quatre pages à l'immigration italienne. Celui de Jacques Toulemonde sur Roubaix[128] n'évoque pas la présence des Belges, alors que ceux-ci constituaient la majorité absolue de la population de la ville au début de la Troisième République.

En tant que généalogiste, Noiriel s'efforce donc de dégager les présupposés qui pèsent sur le raisonnement des historiens et qui expliquent leur amnésie. Ainsi, ces derniers jugent évident que l'immigration a joué un rôle moins important dans la formation du peuple en France qu'aux États-Unis, ce qui justifierait le peu d'intérêt qu'ils attachent au phénomène. Pourtant, un examen des statistiques existantes prouve qu'il s'agit là d'un préjugé. Noiriel souligne en effet que « la mythologie américaine a toujours eu tendance à grossir la place de l'immigration dans l'histoire du pays[129] ». Alors qu'on imagine aisément un pays aux frontières largement ouvertes et perpétuellement gonflé par une foule de nouveaux migrants, il est bon de rappeler que même dans les périodes où l'afflux a été le plus massif, « jamais la population d'immigrants récents n'a dépassé 15% de l'ensemble de la population[130] ». Les points de passage étant transocéaniques, les États-Unis ont pu produire des statistiques plus précises sur leur immigration. Ce qui ne fut pas le cas de la France, pays doté de frontières plus perméables, ayant contribué ainsi à l'invisibilité des flux. Surtout, Noiriel insiste sur le fait que la France commence à devenir un pays largement ouvert à l'immigration à l'époque même où les États-Unis ferment de plus en plus leurs frontières avec le vote des lois restrictives dans les années 1920. Ainsi :

> En 1930, la France est le pays qui compte le plus fort taux d'augmentation du nombre des étrangers au monde (515 pour 100 000 contre 492 aux États-Unis). À la fin des années 1960, la France est à nouveau au premier rang des pays industrialisés pour l'importance de sa population immigrée[131].

---

[126] Aucune thèse d'histoire n'est consacrée à l'immigration au cours de la période 1951-1965. Au cours des périodes suivantes, on en décompte 2 sur 79 (1966-1974) puis 11 sur 292. (Source : CNDP, *Répertoire des thèses universitaires sur l'immigration*, 1985. Tableau reproduit dans *Le creuset français, op.cit.*, p. 17).
[127] E. BARATIER, *Histoire de la Provence*, Toulouse, Privat, 1969.
[128] J. TOULEMONDE, *Naissance d'une métropole. Histoire et économique et sociale de Roubaix et Tourcoing au XIX^{e} siècle*, Tourcoing, Georges Frère, 1966.
[129] G. NOIRIEL, *Le creuset français, op.cit.*, p. 20.
[130] J. BRUN, *America, America. Trois siècles d'émigration aux États-Unis* (1620-1920), Gallimard, « Archives », 1980, p. 19.
[131] G. NOIRIEL, *Le creuset français, op.cit.*, p. 21.

L'importance démographique de l'immigration se prolonge naturellement dans son importance économique, comme le rappelle Noiriel avec emportement :

> La question de l'immigration, pour ce qui concerne la France, est indissolublement liée à l'industrialisation. C'est elle qui a permis à ce pays de conserver son rang sur la scène internationale, alors que beaucoup d'observateurs de la fin du XIX[e] siècle prédisaient un déclin irrémédiable. Il faudra bien qu'un jour cela figure aussi dans les manuels d'histoire ! Aujourd'hui, on estime que les immigrés recrutés depuis la Deuxième Guerre mondiale ont construit l'équivalent d'un logement sur deux, 90% des autoroutes du pays, une machine sur sept (G. Mauco, 1977). On n'a jamais évalué leur contribution pour les périodes antérieures, notamment dans les années 1920, quand la France était l'un des tout premiers producteurs mondiaux de minerai de fer avec une main d'œuvre étrangère dans sa quasi-totalité. Combien de milliards de kilowattheures, combien de centaines de millions de tonnes de charbon, d'acier et de produits laminés, ont-ils fabriqués ? De même, avant 1914, dans les filatures mécanisées, combien de tonnes de coton et de laine ont-ils transformés sur les métiers automatiques[132] ?

Ces faits historiques attestent que, contrairement à ce que présupposent les historiens, « depuis un demi-siècle la question de l'immigration a une importance tant économique que sociale et politique plus grande en France qu'aux États-Unis[133]». Ces faits se traduisent notamment au niveau de la mémoire individuelle. Noiriel constate que sur les trois dernières générations, « le souvenir vécu de l' "expérience immigrante" est beaucoup plus répandu dans la population française que dans la population américaine[134] ». Pourtant, en France, la mémoire collective, notamment celle que l'histoire contribue à forger, semble refuser d'intégrer les éléments nouveaux, culturellement inédits, que véhiculent les « mémoires immigrées ». Les historiens ont comme définitivement admis que l'immigration ne jouait pas de rôle dans la constitution de l'identité nationale. Le fait que la France soit un pays ancien, politiquement et administrativement unifié depuis plusieurs siècles, les a comme incités à postuler que les Français d'aujourd'hui héritaient d'une identité déjà constituée, à laquelle les immigrés s'agrégeaient sans la modifier.

La longue citation qui précède ne doit donc pas induire en erreur. Noiriel n'y dénonce pas une injustice que l'on pourrait définir en des termes utilitaristes. Les chiffres indiqués ne prétendent pas établir la *valeur* de l'immigration à partir d'un calcul des coûts et des bénéfices liés à ce phénomène. Il ne s'agit pas de défendre le groupe des immigrés comme si l'on avait affaire à une force sociale homogène, sorte de machine-outil dont on pourrait mesurer le rendement ou la contribution apportée au bien-être social global. L'injustice dénoncée relève

[132] *Ibid.*, p. 312-313.
[133] *Ibid*.
[134] Noiriel souligne la difficulté qu'il y a à établir et à comparer des statistiques françaises et américaines à propos de la population d'origine étrangère. Toutefois, « en prenant comme base la catégorie des *foreign born* (nés à l'étranger) retenus par l'Administration américaine et en la comparant à une notion équivalente pour la France – à savoir les Français nés à l'étrangers, les naturalisés et les étrangers - on constate que les Américains ayant une origine étrangère proche constitue moins de 5% de l'ensemble de la population contre 12 à 13% pour la France au recensement de 1975 » (*Ibid.*, p. 21-22).

d'un bien psychologique et symbolique qui touche à l'identité des personnes. Avoir oublié le rôle historique joué par les immigrés dans la constitution de la France moderne contribuerait à fausser le sens même de ce que signifie « être français ».

1.2. Un processus d'extériorisation confirmé par la sociologie

Si Noiriel pense que son devoir civique l'oblige à remettre en cause l'évidence identitaire qui sous-tend la position des historiens et qui motive leur désintérêt pour l'immigration, c'est parce qu'elle déborde largement le cadre de la discipline historique et qu'elle pèse sur la façon dont la plupart des Français perçoivent leur identité commune. Les historiens ne peuvent pas en effet négliger l'immigration sous prétexte qu'elle serait l'objet d'autres disciplines telles que la démographie, le droit, la sociologie ou la psychologie. Pour Noiriel, une telle division du travail ne résout pas le problème du non-lieu de mémoire mais tend au contraire à l'accentuer. Ainsi, le fait que la sociologie ait consacré de plus en plus d'études aux immigrés à partir des années 1960 n'a pas contribué à renouveler la perception de l'identité nationale. Noiriel constate que « la désertion du champ de la part des historiens conforte les sociologues dans ce qu'on peut appeler un véritable processus d'"extériorisation" de l'immigration par rapport au passé et au devenir de la société française[135] ».

Influencés par un contexte théorique dominé par le marxisme, les sociologues des années 1960 ont eu tendance à se focaliser sur la figure de l'immigré travailleur et à analyser l'immigration comme un avatar de l'aliénation capitaliste. Or, en assimilant l'immigré à une simple force de travail délocalisée, ils ont implicitement adopté la même perspective instrumentale sur les immigrés que les responsables politiques :

> Depuis les gouvernements des pays d'origine (qui encouragent l'émigré dans l'idée que son exil ne sera que temporaire) jusqu'aux pouvoirs publics français (qui favorisent les différentes formes de clandestinité pour améliorer la « souplesse » du marché du travail), en passant par toutes les chapelles de la sociologie, c'est dans un véritable consensus que se constitue l'image du travailleur immigré comme personnage « entre parenthèses », dont la présence en France ne peut être que temporaire[136].

Par ailleurs, la perspective marxiste et la volonté de dénoncer l'aliénation capitaliste subie par ces nouveaux prolétaires ont contribué à enfermer les sociologues dans une logique de victimisation aux effets néfastes pour la recherche. En associant implicitement immigration et malheur, les sociologues n'ont fait que renforcer l'éclatement de ce domaine de recherche.

[135] *Ibid.*, p. 47.
[136] *Ibid*.

Comme le remarque Noiriel, ce qui compte avant tout pour ces sociologues « c'est de mettre en valeur le caractère extrême, donc "exemplaire" du cas étudié : ce sont toujours les plus malheureux, les plus exploités, les plus à plaindre, bref les plus nouveaux qui sont choisis de préférence[137]. » Une telle surenchère qui accentue l'intérêt pour les derniers arrivés n'a fait que renforcer la tendance, déjà présente dans l'opinion publique et parmi les intellectuels, à envisager l'immigration sans recul historique et les difficultés d'intégration comme un problème toujours nouveau, sans précédent. La sociologie a, de ce point de vue, plus retardé qu'elle n'a favorisé la reconnaissance de l'immigration comme un objet d'étude historique. En se limitant au cas des derniers venus, elle est restée prisonnière de la perspective imposée par les enjeux politiques et les débats d'actualité et n'a pas su s'en dégager afin d'aborder l'immigration comme un processus social vieux de plus d'un siècle.

Pour Noiriel, le manque de recul historique explique notamment l'erreur d'analyse de Pierre Bourdieu à propos de la xénophobie des années 1980, que ce dernier associe à « la fin des migrations temporaires » et à « la prise de conscience tant chez les Français que chez les vieux immigrés du caractère définitif de leur installation en France[138] ». Il est vrai que la crise des années 1970 et la fermeture des frontières qu'elle a provoquée se sont traduites par l'arrêt du *turn-over* caractéristique de l'immigration de travail. Craignant de ne plus pouvoir revenir travailler en France s'ils retournent vivre chez eux quelques années, nombre de travailleurs immigrés se sont définitivement installés et ont profité du droit au regroupement pour être rejoints par leur famille. Or Noiriel rappelle qu'à chaque grande crise économique traversée par la France depuis son industrialisation et à chaque retour concomitant de la xénophobie, les mesures protectionnistes adoptées par les gouvernements ont eu le même effet de stabilisation de la dernière vague d'immigrés[139]. Le passage d'une installation temporaire à une installation définitive des immigrés à partir de la moitié de la fin des années 1970 n'a donc rien de nouveau. L'analyse de Bourdieu trahit ainsi, d'après Noiriel, la méconnaissance historique du phénomène migratoire et de l'installation des précédentes vagues d'immigration en France[140].

Il semble donc que tout le bruit fait par les sociologues à propos des immigrés ait paradoxalement renforcé le silence des historiens. La figure de l'immigré travailleur conforte le préjugé identitaire selon lequel cette catégorie de population entretiendrait une relation

[137] *Ibid.*, p. 48.
[138] *Ibid.*, p. 49.
[139] *Ibid.*, chapitre 5 : « Trois crises ».
[140] Noiriel rappelle ainsi qu'au milieu des années 1970 « les vieux Algériens sont dix fois moins nombreux que les «vieux» Italiens et six fois moins nombreux que les « vieux » Polonais » et qu'« en 1982, la proportion est encore d'un Algérien pour cinq Italiens dans le groupe d'âge des soixante-cinq ans et plus. » (*Ibid.*, p. 49).

d'extériorité avec la France, comme si les immigrés s'étaient toujours trouvés confrontés à la *même* nation, comme s'ils étaient toujours venus s'installer dans une communauté culturelle *déjà* constituée. Tout en défendant la cause des immigrés, les sociologues se sont faits malgré eux les complices du non-lieu de mémoire qui dissimule à ces derniers et à leurs enfants « la place légitime » qui leur revient dans l'histoire de la nation française. C'est la raison pour laquelle Noiriel dénonce ce non-lieu avec autant de vigueur. Le rétablissement de la vérité se joue pour lui sur le terrain de l'histoire. Il passe par une généalogie de l'identité nationale qui doit permettre d'élucider les causes du désintérêt des historiens pour l'objet « immigration » et du rapport d'extériorité entre l'immigration et la nation française que la majorité des Français, grand public et chercheurs confondus, semblent avoir définitivement admis.

1.3. L'a priori de l'enracinement des historiens républicains

L'expression de « non-lieu de mémoire » constitue, comme on l'a vu, une forme d'accusation. Précisons toutefois que Noiriel n'accuse pas personnellement les historiens d'avoir commis une faute morale à l'égard des immigrés. À l'instar du dernier Foucault, son but n'est pas d'entrer dans une polémique avec les personnes, mais de dégager une position épistémique et d'expliquer comment elle a rendu possible une certaine façon de problématiser le réel. Dénoncer le non-lieu de mémoire passe selon lui par le travail généalogique qui permet de montrer « comment la problématique, les concepts et les centres d'intérêt de l'histoire républicaine ont empêché la constitution de l'immigration en objet scientifique[141] ». La thèse de Noiriel consiste à affirmer que l'histoire de la France contemporaine est construite sur un « *a priori* de l'enracinement[142] » qui pense l'identité nationale à travers l'ancrage dans les terroirs et qui, pour cette raison, ne permet pas de comprendre les enjeux véritables de l'être français à l'époque contemporaine.

Noiriel entreprend ainsi la généalogie du discours sur l'identité française afin de comprendre comment le thème des racines s'est progressivement imposé tant dans la discipline historique que dans la mémoire collective[143]. Pour y parvenir, il analyse les textes des historiens français post-révolutionnaires à qui incomba la tâche délicate de donner un visage particulier à l'idéal politique universel que représente la citoyenneté moderne. Telle

[141] *Ibid.*, p. 15.
[142] *Ibid.*, p. 64.
[143] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.,* Belin, « Socio-histoires » 2001, chapitre 4 : « Nations, nationalités et nationalismes ».

qu'elle est définie dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, la nation démocratique est un principe abstrait, indépendant de tout contexte géographique, historique et culturel. Comme l'affirme l'article 3, « le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément[144]. » Or, affirmer la souveraineté d'un peuple ne permet pas en soi de différencier tel peuple souverain de tel autre, c'est-à-dire de l'*identifier*.

La thématique identitaire de la *nationalité* ne s'est greffée au principe politique de la *citoyenneté* que dans un deuxième temps. Elle est née de l'intense réflexion provoquée en Europe par le séisme de la Révolution française, tout particulièrement en Allemagne. Le débat philosophique a principalement retenu de cette réflexion l'opposition des deux conceptions de la nation, civique en France, ethnique en Allemagne. Mais, en tant qu'historien, Noiriel replace cette opposition dans son contexte d'apparition et invite à la nuancer en rappelant qu'elle s'est mise en place « grâce à des échanges et une circulation de références qui ont concerné toute l'Europe, enjambant allègrement les frontières nationales[145] ». Ainsi, le terme de *nationalité*, inutilisé jusqu'en 1807 dans le vocabulaire français, s'est imposé à la suite de la traduction française en 1825 du livre de Friedrich Jahn, *Deutsches Volkstum*, publié en 1810[146]. Jahn a lui-même forgé le néologisme *Volkstum* à partir du terme allemand désignant la nation (*Volk*), pour éviter de germaniser un terme français (*Nationalität*) et afin d'accentuer l'originalité de la conception allemande de la nation, ancrée sur une communauté réelle, caractérisée par son histoire, sa langue et ses mœurs. Mais ce souci de distinction ne doit pas faire oublier que :

> Au départ, le combat pour la nation allemande est un combat qui se réclame des idéaux de 1789. Un grand nombre d'écrivains, de philosophes et d'érudits engagés dans le combat pour le *Volkstum* (c'est le cas de Friedrich Jahn et des frères Grimm) prendront toute leur part dans les luttes anti-aristocratiques et participeront à la révolution de 1848 en Allemagne[147].

Loin de prôner un culte du particularisme, la défense des nationalités s'est d'abord faite « dans un mouvement de solidarité universelle », comme l'illustre le caractère cosmopolite du travail des frères Grimm. Ces derniers ne se sont pas contentés en effet de recueillir les contes et les traditions populaires de langue allemande, mais ils ont aussi tissé des liens avec tous ceux qui, en Europe, procèdaient aux recherches du même genre. Ainsi, « c'est dans ce

[144] S. RIALS, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette, Pluriel, 1988, p. 22.
[145] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 91.
[146] *Ibid.*, p. 150.
[147] *Ibid.*, p. 92.

contexte d'échanges et de collaboration qu'en France, les écrivains et les historiens vont commencer à se préoccuper des caractéristiques identitaires de la nation française[148] ».

1.3.1. La synthèse pluraliste : Jules Michelet

En France, Jules Michelet est le premier historien à « compléter la définition républicaine de la nation en ajoutant au critère de la citoyenneté la dimension identitaire[149]». La réflexion de Michelet sur l'identité nationale repose sur l'assimilation de la France à une personne. S'appuyant sur des comparaisons biologiques, Michelet constate en effet que l'importante centralisation administrative et politique de la France, établie par les monarchies, s'apparente à la centralisation nerveuse des organismes les plus complexes, si bien que ce pays lui apparaît comme « le pays du monde où la nationalité, où la personnalité nationale se rapproche le plus de la personnalité individuelle[150] ». L'unité produite par la centralisation incite Michelet à penser que la nation dispose d'une identité relativement homogène et que l'on peut, de ce fait, décrire la personnalité nationale comme l'on peut décrire la personnalité individuelle.

Noiriel montre comment, dans cette première synthèse de la citoyenneté et de la nationalité, les idéaux révolutionnaires parviennent à se prolonger dans une définition pluraliste et ouverte de l'identité collective. Michelet subvertit en effet la logique ethnique qui justifie chez Boulainvilliers le système monarchique français en le fondant sur la victoire des Francs sur les Gaulois. Pour ce dernier, la noblesse, qui descend de la race des vainqueurs peut légitimement dominer le peuple, qui descend de la race des vaincus. Michelet reprend ces catégories ethniques en les vidant de tout essentialisme. Il présente la formation de la France comme un processus de fusion entre les races initiales. Selon lui, le long conflit qui oppose la France aux Anglais pendant la guerre de Cent Ans aurait obligé les premiers à s'unir malgré leurs différences :

> La lutte contre l'Angleterre a rendu à la France un immense service. Elle a confirmé, précisé sa nationalité. À force de se serrer contre l'ennemi, les anciennes provinces se sont trouvées un peuple. C'est en voyant de près l'Anglais qu'elles ont senti qu'elles étaient la France. Il en est des nations comme de l'individu, il connaît et distingue sa personnalité par la résistance de ce qui n'est pas elle, il remarque le moi par le non-moi[151].

[148] *Ibid*.
[149] *Ibid*.
[150] J. MICHELET, *Le tableau de la France*, Paris, Orban, 1987 (1ère éd. 1832), p. 137.
[151] *Ibid*.

Michelet décrit le processus de fusion ethnique comme un mouvement de lutte de la raison contre les forces rétrogrades du passé, du centre contre la périphérie, c'est-à-dire de la capitale où historiquement les forces révolutionnaires se sont rassemblées et qui incarne l'esprit des Lumières, contre les provinces qui maintiennent les traditions et qui perpétuent le caractère des anciennes races. Cette vision dynamique de l'identification nationale s'inscrit, aux yeux de Noiriel, dans une « logique pluraliste, respectueuse des différences[152] » de l'époque, puisque l'identité collective n'y est pas pensée sous la forme d'une essence préétablie et exclusive. Parce qu'elle procède au contraire de la lutte de l'universel contre les particularismes, elle parvient à conserver, de façon dialectique, une trace de ce qu'elle a dépassé. Michelet en veut pour preuve le « génie » particulier des zones frontalières : « c'est néanmoins une des grandeurs de la France que, sur toutes ses frontières, elle ait des provinces qui mêlent au génie national quelque chose du génie étranger. À l'Allemagne, elle oppose une France allemande ; à l'Espagne une France espagnole, à l'Italie une France italienne[153]. »

Pour Michelet, les liens culturels que les populations des régions frontalières entretiennent avec les populations voisines, qu'ils soient linguistiques, religieux ou coutumiers, manifestent la possibilité d'une identité collective qui tolère une certaine hétérogénéité, d'une culture commune qui n'est pas incompatible avec le maintien de certaines différences culturelles. La définition de l'identité française, initiée par Michelet, ouvre donc une double voie. D'une part, elle suggère qu'une nation démocratique, qui croit en des valeurs universalistes, ne repose pas nécessairement sur l'homogénéité culturelle. Mais d'autre part, elle introduit les idées de « terroirs » et d' « identités régionales » qui seront reprises par la suite en un sens beaucoup plus conservateur.

1.3.2. L'inflexion conservatrice : Ernest Renan

La position de Michelet est représentative de la façon dont la thématique nationale s'est élaborée après la Révolution française. En s'efforçant de trouver dans le passé de quoi donner un visage concret à l'entité politique abstraite qu'est la nation démocratique, les historiens sont devenus les porte-parole de ses intérêts. Définir la nation conduisait en définitive à la défendre. Cette imbrication des enjeux scientifiques et politiques doit permettre de mieux comprendre l'évolution du discours sur l'identité nationale. Pour Noiriel, elle éclaire notamment les contradictions du célèbre discours d'Ernest Renan *Qu'est-ce qu'une nation ?*

[152] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 93.
[153] *Ibid.*, p. 96.

On présente régulièrement ce discours comme la première défense d'une conception civique de la nation. S'il est vrai que Renan y prône une nation fondée sur un « principe spirituel » et non sur des critères objectifs, sur le « désir de vivre ensemble » et non sur le partage d'un héritage culturel, il faut rappeler qu'il accorde malgré tout une place importante aux origines dans ce texte. Il affirme en effet que le « principe spirituel » qui définit véritablement la nation nécessite « deux choses qui à vrai dire n'en font qu'une [...] L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de faire valoir l'héritage qu'on a reçu *indivis*. […] Nous sommes ce que vous fûtes, nous serons ce que vous êtes[154] ». Le fait que cette définition du « principe spirituel » associe étroitement l'élément de volonté au sentiment d'appartenance que fonde un passé commun oblige à relativiser le caractère inclusif de la nation civique dont ce texte est censé jeter les bases. Pour Noiriel en effet :

> On ne saurait mieux souligner le fait que, désormais, l'identité nationale est fondée sur une identification entre le monde des morts (les Français du passé) et le monde des vivants (les Français du présent). Dans ces conditions, « le plébiscite de tous les jours » que défend Renan ne concerne que ceux qui ont un passé commun, c'est-à-dire ceux qui ont les mêmes « racines »[155].

Il en résulte que, chez Renan, la valorisation des racines inverse radicalement la logique pluraliste défendue par Michelet :

> « L'identité de soi » se définit donc maintenant par référence aux ancêtres et à la continuité généalogique, alors que Michelet tenait le raisonnement inverse en affirmant que c'est en luttant contre ses origines que la nation française a acquis son identité. [...] Si l'on compare à présent la définition de « l'identité du même » chez les deux auteurs, le contraste est aussi manifeste. Pour Renan, même si cela reste implicite, le « sentiment d'appartenance » qui fonde l'identité nationale est un flux homogène, sans mélange, qui ne varie pas d'intensité. Il est identique pour tous les Français, dans toutes les classes, du Nord au Sud et d'Est en Ouest. Amputer la nation de l'un de ses membres, c'est donc, à ses yeux, la détruire entièrement. Déjà en septembre 1870, dans un article de la Revue des deux mondes, il s'exclamait : « Que la France perde l'Alsace et la Lorraine et la France n'est plus. » En définissant l'identité nationale comme la lutte des contraires, Michelet, à l'inverse de Renan, insistait sur l'hétérogénéité des sentiments politiques qui traversent la nation[156].

Pour analyser l'inflexion qui s'opère entre la représentation de l'identité nationale chez Michelet et celle de Renan, Noiriel s'appuie sur la distinction formulée par Paul Ricœur entre « ipséité » et « mêmeté ». La première dimension concerne l'« identité de soi » :

> la forme pronominale de l'identification, au sens où l'individu s'appuie sur une image de lui-même (« je ») qui suppose une continuité dans le temps, une mémoire, bref la présence de son passé dans son présent. Il s'agit ici de la dimension subjective de l'identité, qui met en jeu à la fois des éléments conscients et inconscients. Cet aspect de l'identité nationale se prouve en étudiant la genèse de la nation

[154] E. RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris, Presses Pocket, 1992 (1ère éd., 1882), p. 54.
[155] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 95.
[156] *Ibid*.

considérée, dans le but de « démontrer » la permanence de son être, « des origines à nos jours ». Dans le combat pour les nationalités, c'est la tâche dévolue aux historiens[157].

La deuxième dimension concerne l'« identité du même », l'identité que l'on peut décrire objectivement en comparant un individu à d'autres, afin de dégager les caractéristiques qui le différencient d'eux et qui le rendent unique. « C'est cette dimension de l'identité nationale qu'ont explorée au XIX^e^ siècle, les linguistes, les grammairiens, les juristes, les folkloristes engagés dans le combat pour "l'éveil des nationalités"[158]. »

Noiriel constate que Renan rompt avec Michelet aux deux niveaux de définition de l'identité. D'abord, chez Renan, l'*ipséité* de la France cesse d'être progressiste pour devenir traditionaliste. L'identité temporelle qui la définit n'est plus rapportée à l'avenir, comme chez Michelet, mais au passé. La France n'est plus associée à l'idée du progrès de la raison contre les forces irrationnelles de la tradition mais à son héritage historique. Contrairement à l'idée reçue, Renan ne s'est donc pas contenté d'opposer le critère subjectif de la libre volonté des individus au critère objectif de leurs origines culturelles, défendu par les théoriciens de la nation ethnique. Afin de contrer les arguments des historiens allemands qui cherchaient à l'époque à justifier les visées annexionnistes de Bismarck sur l'Alsace-Lorraine, il s'est appuyé lui aussi sur l'argument des « origines communes » espérant mettre ainsi en évidence la force des liens historiques qui unissaient les habitants de cette région à la France.

On comprend mieux dès lors l'ambiguïté des formules désormais célèbres à propos du « désir de vivre ensemble » et du « plébiscite de tous les jours ». Le désir en effet ne se confond pas avec la volonté. Le « désir de vivre ensemble » ne signifie pas que les citoyens choisissent de façon pleinement consciente et rationnelle de vivre ensemble. Qu'ils décident volontairement de « faire valoir l'héritage qu'ils ont reçu *indivis* » ne les empêche pas d'être objectivement lié à lui et par lui, qu'ils le veuillent ou non. Ce désir de vivre ensemble apparaît donc plus comme la manifestation psychologique d'un lien objectif que comme un choix subjectif. De même, le plébiscite ne se confond pas avec le vote. On plébiscite un homme alors qu'on vote pour un programme. Le plébiscite entérine un état de fait tandis que le vote est censé annoncer l'avenir. Le « plébiscite de tous les jours » qui unit les membres d'une nation civique selon Renan ne désigne donc pas l'adhésion volontaire de chaque Français à un projet politique, comme s'ils votaient quotidiennement en faveur de l'universalisme démocratique. Il renvoie de façon plus ambiguë au sentiment qui les rattache

[157] *Ibid.*, p. 91.
[158] *Ibid*.

les uns aux autres dans leur vie de tous les jours. Or c'est le passé, à savoir le « riche legs de souvenirs » propre à la France, qui crée ce sentiment d'appartenance et non l'avenir.

Ensuite, la *mêmeté* de la France est définie par Renan de façon conservatrice. En reconnaissant qu'il existe une France allemande, une France espagnole, une France italienne dans les régions frontalières, Michelet ne définit pas les caractéristiques identitaires de la France de façon exclusive. Les Alsaciens par exemple partagent de nombreux traits culturels avec les Allemands tout en se sentant français. À l'inverse, en refusant les critères ethniques comme la race et la langue pour définir la nation, Renan évite de reconnaître que l'identité politique peut s'accommoder d'une certaine hétérogénéité culturelle. Dans sa définition « civique » de la nation, l'ensemble commun de souvenirs que partagent les Français remplit le même rôle que la langue ou la race dans la définition ethnique, celui d'associer le sentiment d'appartenance au partage de caractéristiques objectives préétablies.

Pour Noiriel, la réflexion de Renan constitue donc une « inflexion conservatrice » dans la généalogie des discours intellectuels sur l'identité nationale, qui introduit un ensemble de connotations particularistes « en tout point contraires aux idéaux progressistes défendus au départ par les militants de la cause nationale[159] ». À l'interprétation d'une nation dotée d'une identité dynamique, en perpétuelle formation et ouverte à la différence culturelle se substitue celle d'une nation définie par ses racines, par l'héritage commun à tous ses membres qui homogénéise leur sentiment d'appartenance.

1.3.3. Les racines sociales de la France : Paul Vidal de la Blache

Ce qui précède manifeste à quel point l'émergence du thème des « racines » dans la définition de l'identité française est déterminé par les rapports étroits qui unissent l'histoire à la politique tout au long du XVIII^{e} siècle. Ce thème, mis en avant en partie pour des raisons stratégiques, aurait pu disparaître avec le « tournant positiviste » de l'histoire à la fin du XIX^{e} siècle. Or, en bon généalogiste, Noiriel montre que le thème de la nation française définie par ses racines, loin d'être remis en cause, continua d'influencer les réflexions sur l'identité collective en se naturalisant progressivement.

L'engouement pour la science à la fin du siècle suscite une autonomisation croissante du monde universitaire à l'égard du monde politique, qui se traduit par une professionnalisation et une spécialisation accrues des recherches. Les intellectuels sont désormais portés à

[159] *Ibid.*, p. 96.

appréhender la nation « non plus seulement comme une cause à défendre, mais aussi comme un thème de recherche[160] ». L'exigence scientifique de rigueur et d'objectivité les incite à se tenir à l'écart des conflits politiques. Or, Noiriel remarque que « le refus d'épouser telle ou telle cause en présence, n'empêche pas que le contexte politique puisse continuer, indirectement, à orienter fortement la réflexion savante[161] ». Il l'illustre en se référant, d'une part, aux travaux des juristes Esmein et Carré de Malberg, qui restent à ses yeux motivés « par le souci de justifier les principes de la Révolution française (concernant la souveraineté du peuple notamment) en s'opposant à la conception de l'État élaborée par les juristes allemands[162] » et, d'autre part, au succès de l'histoire diplomatique qui « appréhende toute l'histoire européenne sous l'angle des histoires nationales[163] ». C'est donc parce que le contexte politique continue de peser indirectement sur la réflexion universitaire que le thème des racines, suscité au départ par l'implication des historiens dans la défense nationale, ne disparaît pas avec le tournant positiviste. Sans être directement influencés par des considérations stratégiques, les chercheurs de la fin du XIX^e^ siècle n'en ont pas moins intériorisé la catégorie « nation », si bien qu'ils poursuivent à leur façon son élaboration identitaire. Noiriel trouve ainsi dans la réflexion du géographe Paul Vidal de la Blache le prolongement le plus net de l'inflexion conservatrice initiée. « Comme Renan, il pense que l'enracinement constitue le facteur décisif grâce auquel la nation française a acquis son identité. Mais pour Vidal, il s'agit là d'un fait qu'il convient d'étudier empiriquement, en géographe[164]. »

Dans son ouvrage le plus connu, *Tableau de géographie de la France*[165], Vidal s'appuie sur une observation du monde rural pour expliquer l'unité culturelle de la nation. La « terre » française devient chez lui une puissance d'assimilation capable de réduire les différences et de les unir harmonieusement. L'observation géographique l'amène en effet à constater l'ancienneté de l'ancrage des Français sur leurs terres : « Les rapports entre le sol et l'homme sont empreints, en France, d'un caractère original d'ancienneté, de continuité. De bonne heure, les établissements humains paraissent y avoir acquis de la fixité[166]. » Cet ancrage ancestral aurait marqué les Français jusque dans leurs « manières de sentir », leurs

[160] *Ibid.*, p. 97.
[161] *Ibid*.
[162] *Ibid*.
[163] *Ibid*.
[164] *Ibid.*, p. 100.
[165] P. VIDAL DE LA BLACHE., *Tableau de la géographie de la France*, Paris, Hachette, 1908 (1^re^ éd., 1903).
[166] *Ibid.*, p. 1.

« expressions », leurs « tours de langage[167] ». Ainsi, bien que ce soit le hasard qui ait d'abord réuni des populations diverses sur le sol de France, l'ancrage terrien a créé au fil du temps « un genre particulier de sociabilité[168] » qui donne une cohésion objective à l'ensemble des Français. Les caractéristiques du monde rural expliquent en outre que la diversité des régions de France ne compromette pas l'unité nationale : d'un point de vue physique d'abord, Vidal insiste sur la variété harmonieuse des paysages français, sur l'absence de contraste violent d'une région à l'autre. D'un point de vue humain ensuite, « les paysans jouent ce rôle d'intermédiaires, à la fois parce qu'ils sont le point de rencontre de diverses classes sociales (toutes issues du monde rural) et parce que leurs attaches terriennes en font les meilleurs garants de la continuité entre les générations[169]. » Grâce à ces facteurs de modération, la terre française est dotée, d'après Vidal, d'une « force assimilatrice » qui unit la diversité des régions. Elle est le « *genius loci* qui a préparé notre existence nationale[170] ».

Vidal, tout en se réclamant de la rigueur scientifique, prolonge donc le thème politique introduit par Renan d'une France définie par des origines communes. La spécificité de sa réflexion consiste toutefois à insister sur la dimension sociale de cet enracinement : l'héritage qu'il décrit ne renvoie pas aux événements politiques ni aux œuvres des grands hommes qui ont marqué l'histoire nationale ; il provient plus largement des pratiques sociales, telles qu'elles s'observent dans la vie quotidienne des individus. Pourtant, tout en s'écartant ainsi du registre politique adopté par Renan, Vidal ne se sent pas moins investi d'une mission d'intérêt général. Si Renan défend les intérêts stratégiques de la France face à l'Allemagne, Vidal se fait l'avocat des intérêts sociaux de la nation. Face aux bouleversements provoqués par l'industrialisation et par les débuts de l'immigration de masse, il considère le monde rural comme le meilleur moyen de préserver « ce qu'il y a d'essentiel dans notre tempérament national[171] ». La fonction sociale du géographe est de décrire les éléments de permanence qui fondent l'identité nationale pour la préserver des menaces que font peser sur elle l'industrialisation, en déracinant les individus et en détruisant leurs repères collectifs. Selon Vidal, « l'étude attentive de ce qui est fixe et permanent dans les conditions géographiques de la France, doit être et devenir plus que jamais notre guide[172] ».

[167] *Ibid.*, p. 49.
[168] *Ibid*.
[169] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 100.
[170] P. VIDAL DE LA BLACHE, *Tableau de la géographie de la France*, *op.cit.*, p. 49.
[171] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 101.
[172] P. VIDAL DE LA BLACHE, *Tableau de la géographie de la France*, *op.cit.*, p. 351.

Noiriel observe ainsi que, loin d'être remise en cause par les intellectuels du tournant du siècle, la conception statique et conservatrice de l'identité nationale se renforce. L'influence de Vidal se traduit notamment à travers l'émergence du lexique de l'ethnicité dans le vocabulaire des sciences humaines naissantes, le terme de *race* étant laissé à l'anthropologie physique et celui de *nationalité* aux juristes. L'ethnicisation du discours sur la nation connaît ainsi une postérité dans les premiers travaux de sciences politiques. André Siegfried, un des pères fondateurs de ce domaine de recherche en France, part de la même perspective que Vidal, qu'il considère comme son maître, pour éclairer la complexe personnalité de la nation. Dans son étude sur les comportements électoraux des Français, il constate en effet que des spécificités régionales se maintiennent au travers des générations, malgré la variation des conjonctures politiques. Siegfried analyse ces persistances comme la manifestation de « tempéraments politiques » qui corroborent la thèse vidalienne selon laquelle l'enracinement produit chez les individus des « manières d'être et de sentir qui persistent[173] ». Il y aurait ainsi en France un « mystère des personnalités ethniques », au sens où « chaque pays de France » serait une « individualité naturelle », une personne ayant une identité particulière, née de l'ancrage dans un terroir, plus profonde et plus essentielle que la sphère des délibérations et des choix politiques. En d'autres termes, on peut dire que la géographie vidalienne a incité Siegfried à penser la nation civique comme une superstructure dont on ne saurait comprendre le fonctionnement sans remonter jusqu'à l'infrastructure de la nation ethnique.

1.3.4. L'enracinement et la « longue durée » : Fernand Braudel

C'est surtout en histoire contemporaine, dans les travaux de l'école des Annales, que Noiriel trouve la plus forte continuation de l'héritage vidalien. Le déclin de l'histoire classique qui privilégie la connaissance des événements politiques et l'essor symétrique de l'histoire sociale qui délaisse ces derniers au profit d'une analyse des cycles économiques, trouva en effet dans l'œuvre de Vidal « des outils destinés à rendre compte du passé de la nation française sans adopter les présupposés de l'histoire classique[174] ». Noiriel considère ainsi l'ouvrage célèbre de son maître Fernand Braudel sur l'*Identité de la France* « comme l'aboutissement de cette réflexion[175] » sur les racines nationales :

[173] *Ibid*.
[174] « Lucien Febvre jouera à cet égard un rôle pionnier, grâce à ses travaux d'histoire régionale. C'est lui surtout qui incitera les Annales à se tourner vers la géographie historique » (G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 103).
[175] *Ibid*.

> Braudel affirme clairement qu'il n'a pas voulu écrire une « histoire de France », parce que son but était d'étudier « la prise en main de la France par elle-même », d'analyser « un processus, un combat contre soi-même, destiné à se perpétuer ». On reconnaît ici les accents de Michelet plaidant pour une conception ouverte de l'identité nationale. Mais on remarque surtout l'influence de la géographie vidalienne. Certes Braudel prend ses distances avec la perspective « ruraliste » de Vidal de la Blache, en accordant une grande place à l'histoire des villes, et en critiquant l'obsession vidalienne de l'enracinement. Néanmoins, le privilège accordé à la description des paysages, l'idée que l'extrême diversité de la vie locale est une caractéristique de l'identité française, le peu de place accordée à l'État prouve combien le père de la géographie historique française hante les différents chapitres de ce livre[176].

Dans le *Creuset français*, Noiriel approfondit les raisons théoriques qui expliquent l'intérêt de Braudel pour la géographie vidalienne. Il montre que la sensibilité de celui-ci au thème de l'enracinement s'appuie principalement sur sa conception des rapports entre le temps et l'histoire. Braudel oppose en effet la temporalité lente des cycles économiques à la temporalité courte des événements politiques. Partisan de l'histoire sociale, il insiste sur l'importance de la première pour renouveler la façon d'envisager la causalité historique. Pour lui en effet, les événements liés aux choix politiques ou aux initiatives individuelles ne permettent pas de comprendre l'évolution d'une société. Il faut se placer au contraire du point de vue de la longue durée, celle des cycles économiques qui forgent en profondeur les relations sociales, pour pouvoir expliquer comment le passé détermine le présent. Noiriel en déduit que la géographie vidalienne fournit « la base, le niveau le plus "profond" de l'architecture de l'ouvrage : le "temps long", c'est-à-dire le milieu physique tel qu'il est aménagé par les hommes depuis les époques les plus reculées[177] ». La géographie historique de Vidal corrobore ainsi la position philosophique qui sous-tend le primat accordé à la longue durée chez Braudel et qui postule que « les hommes se croient libres alors qu'ils sont complètement déterminés par l'histoire[178] ». C'est pourquoi, même s'il s'écarte de la perspective ruraliste de Vidal et même s'il n'accorde pas autant d'importance que lui à l'ancrage terrien, Braudel n'en reste pas moins marqué par le thème de l'enracinement. Il prolonge à sa façon cette « autre écriture de l'histoire, celle que l'on trouve chez Renan, Lavisse et surtout Barrès : les Français d'aujourd'hui ne sont que leurs "ancêtres continués"[179] ».

De Michelet à Braudel, en passant par Renan et Vidal de la Blache, le thème des racines de la France s'est donc progressivement imposé et a contribué à forger une certaine représentation de l'identité nationale. Aux yeux de Noiriel, à la fin des années 1980, la plupart

[176] *Ibid*.
[177] G. NOIRIEL, *Le creuset français, op.cit.*, p. 62.
[178] *Ibid.*, p. 63.
[179] *Ibid*.

des historiens raisonnent ainsi à partir d'un *a priori* de l'enracinement qui fait obstacle, selon lui, à la connaissance de l'identité française à l'époque contemporaine.

Conclusion

L'immigration constitue pour Noiriel un objet susceptible de justifier une profonde réforme épistémologique de l'histoire de la France contemporaine. Ayant lui-même été formé dans l'école braudélienne, il s'étonne de voir que l'immigration, malgré son importance tant démographique qu'économique, a été comme oubliée par son fondateur. Il remarque ainsi :

> L'historien qui plus que tout autre n'a cessé de répéter que « tout le passé était dans le présent » se contente d'une phrase pour expliquer en quoi notre présent est marqué par le passé de l'immigration : en « absorbant » les étrangers, « elle [la France] s'est enrichie matériellement et culturellement ». Le lecteur qui souhaiterait savoir comment l'on peut « s'enrichir » en « absorbant », c'est-à-dire comment l'on passe du « eux et nous » au « eux en nous », ne trouvera rien dans les trois tomes de cette *Identité de la France*[180].

Pour Noiriel, une telle lacune s'explique par l'intériorisation d'une certaine conception de la nation associée à l'enracinement ancestral des Français dans leur terre. Cet *a priori* conduit Braudel à considérer dans l'*Identité,* « que l'histoire de France est achevée au moment où débute l'industrialisation[181] ». Braudel reste ainsi redevable du schéma de pensée selon lequel la France se serait formée « par la "fusion" des anciennes "races" aboutissant à l'unité et à l'apothéose de la Révolution[182] ». Son raisonnement tend à opposer les cadres de la nation qui sont déjà en place au moment de l'industrialisation et les épiphénomènes tels que les vagues d'immigration qui ne peuvent les modifier en profondeur. Il en résulte que les historiens présupposent sans l'expliquer le processus d'assimilation des étrangers. Que Braudel se dispense d'expliquer comment s'opère le passage du « eux et nous » au « eux en nous » manifeste à quel point il a lui-même intériorisé la thèse vidalienne de la terre assimilatrice qui fait dériver l'harmonie sociale de l'harmonie physique.

À cause de cet *a priori* de l'enracinement, Noiriel estime « il n'y a pas dans Braudel "une base méthodologique sérieuse" pour entreprendre une histoire sociale de la période contemporaine digne de ce nom[183] ». C'est pour prendre le contre-pied de cette interprétation qu'il s'appuie sur l'histoire de l'immigration.

---

[180] *Ibid*., p. 51.
[181] *Ibid*., p. 63.
[182] *Ibid*.
[183] *Ibid*., p. 67.

> Si l'on se place au niveau collectif, prendre au sérieux la diversité des origines de la population actuelle de la France conduit à un changement de point de vue sur son passé proche. On ne peut plus considérer l'immigration comme un problème extérieur mais on doit la voir comme un problème interne à l'histoire de la société française contemporaine[184].

Se débarrasser de l'*a priori* de l'enracinement suppose donc que l'on cesse de considérer que les vagues d'immigration se sont spontanément fondues dans les cadres préétablis de la nation française. Il s'agit d'éclairer au contraire, à partir du parcours des immigrés, le destin de tous les individus d'une société engagée dans les profonds bouleversements de l'époque contemporaine. En effet, présupposer sans l'expliquer, comme le fait Braudel, que les étrangers s'assimilent à la nation française, c'est s'interdire de comprendre le rapport qui rattache tous les Français à leur propre groupe national. Noiriel le souligne avec une certaine véhémence :

> Qu'on le veuille ou non, l'« être français » aujourd'hui est l'aboutissement d'un processus qui, depuis plus d'un siècle, a progressivement bouleversé de fond en comble la vieille société rurale de l'Ancien Régime pour en faire une société industrielle et nationale. Il ne s'agit pas seulement de nouvelles formes de production, ni même de nouveaux groupes sociaux, mais aussi de mutations décisives dans la « fabrication » des individus. L'immigration a été l'une des composantes, mais pas unique, de cette immense entreprise d' « assimilation » propre aux sociétés nationales contemporaines qui a produit « l'homme nouveau » [185].

Dans cette citation, Noiriel indique clairement que les enjeux que soulève l'histoire de l'immigration sont identitaires et culturels. Les changements provoqués par l'afflux de nombreux migrants venus répondre aux besoins de l'industrialisation ne relèvent pas uniquement de l'analyse économique et sociale (« formes de production », « groupes sociaux »). Ils engagent plus profondément la façon même dont l'identité des individus se constitue, tant dans sa dimension personnelle que dans sa dimension collective. Le vocabulaire de la « fabrication » et de « l'homme nouveau » qu'utilise Noiriel peut surprendre par son parti pris constructiviste, voire effrayer par ses connotations totalitaires. Pourtant si l'immigration fournit à Noiriel un objet privilégié pour étudier l'évolution des rapports entre les individus et le pouvoir, ce n'est pas tant pour dénoncer des risques de domination politique que pour éclairer la nature inédite des liens culturels qui déterminent la formation de l'identité des membres des sociétés modernes.

[184] *Ibid.*, p. 10.
[185] *Ibid.*, p. 297.

2. Les leçons du « creuset français » sur la solidarité nationale

2.1. Les immigrés face à l'émergence de la frontière nationale

En incitant l'historien à changer de perspective sur le passé national, l'étude de l'immigration contribue à remettre en cause une des évidences admises par les historiens de l'enracinement, qui consiste à adopter un point de vue « holiste[186] » sur l'identité collective. Dans la lignée de Michelet qui considérait que la France était « le pays du monde où la personnalité nationale se rapproche le plus de la personnalité individuelle[187] », les historiens actuels appréhendent l'identité de la France comme celle d'une personne. Ils assimilent spontanément l'individuel et le collectif, comme l'illustre d'après Noiriel la démarche adoptée par Nora :

> Pierre Nora a expliqué, dans l'introduction des *Lieux de mémoire*, que toute son entreprise était fondée sur l'identification du « je » (les individus dans leur diversité de genre, de classe, de religion, etc.) et du « nous » national. Partant du postulat que l'individuel (je) et le collectif (nous) peuvent être confondus, il estime que la nation est la forme de « notre être ensemble »[188].

Or, en raisonnant à partir d'un tel présupposé, les historiens se dispensent de résoudre une difficulté majeure. Ils n'expliquent pas en effet la façon dont la personnalité collective que représente la nation s'articule aux personnalités individuelles de ses membres. À l'inverse, « l'étude de l'immigration […] exige la déconstruction de la Nation, en tant qu'entité collective au profit d'une approche partant des individus[189] ». S'intéresser au parcours d'individus ayant quitté leur culture d'origine pour s'intégrer à une autre oblige à réintroduire le point de vue de l'acteur dans le processus de formation des identités collectives. Aussi est-ce pour déconstruire les entités collectives forgées par l'histoire au XIX^{e} siècle, comme la Nation ou la classe ouvrière, que Noiriel associe le travail de l'historien à celui du sociologue et qu'il s'inspire de la démarche compréhensive de Max Weber. Ce dernier « a souvent souligné que "la nature particulière de notre langage et de notre pensée" nous pousse à employer constamment des concepts "personnifiés", "chosifiés", comme l'État, la Nation, etc.[190] ». Noiriel considère donc avec Weber que « l'une des tâches incontournables du sociologue est de réduire ces entités à l'activité des individus réels[191] ». L'étude de

[186] *Ibid.*, p. 59.
[187] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 93.
[188] *Ibid*., p. 111.
[189] G. NOIRIEL, *Le creuset français, op.cit.*, p. 61.
[190] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 36.
[191] *Ibid*. Noiriel renvoie à M. WEBER, *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 345.

l'assimilation culturelle des immigrés offre ainsi au socio-historien l'occasion de comprendre comment les identités individuelles s'articulent aux identités collectives. Elle contribue à éclairer le processus social au cours duquel la catégorie « nation » est devenue progressivement signifiante pour l'ensemble des Français. Dans le chapitre du *Creuset français* intitulé « La Carte et le Code », Noiriel retrace ainsi de façon généalogique l'élévation de la « frontière nationale ». Il montre comment, à travers les lois sur la nationalité et la création des papiers d'identité, la distinction entre les nationaux et les immigrés s'est mise en place et a été progressivement intériorisée au point de paraître évidente aujourd'hui.

L'immigration, constate Noiriel, est une « invention républicaine[192] ». C'est sous la Troisième République en effet qu'apparaît le lexique qui la concerne. À cette époque, le terme d' « immigration » ou d' « immigré » s'impose de plus en plus dans les débats publics, surtout à l'occasion de la crise économique qui frappe la France à la fin des années 1880[193]. On insiste alors sur le thème de la concurrence déloyale que représentent les ouvriers étrangers pour les ouvriers nationaux, les premiers n'ayant pas à s'acquitter de l'obligation du service militaire comme les seconds. C'est dans ce contexte marqué par la montée de la xénophobie que la France adopte en 1889 son premier Code de la Nationalité. En facilitant l'acquisition de la nationalité française, ce code répond à des préoccupations stratégiques - limiter la concurrence déloyale et augmenter le nombre de soldats français - bien plus qu'au souhait de mettre en place une véritable politique d'intégration des immigrés[194]. Noiriel considère qu'il manifeste surtout l'émergence d'un souci nouveau de distinction entre le national et l'étranger. Il rappelle en effet que « jusque dans les années 1880, la perception de l'Autre n'est pas, le plus souvent, fondée sur la définition nationale. De nombreuses études illustrent qu'au milieu du XIX^{e} siècle l' "étranger" est encore avant tout celui qui n'appartient pas à la communauté locale[195]. »

L'évolution du monde ouvrier à la fin du siècle manifeste clairement l'émergence et l'intériorisation de cette nouvelle frontière identitaire. À partir de cette époque, la violence traditionnelle dans les milieux populaires est interprétée de façon inédite par les instances

[192] G. NOIRIEL, *Le creuset français, op.cit.*, p. 71.
[193] Un immigré désigne un individu né à l'étranger et résidant en France. Un étranger désigne un individu qui ne possède pas la nationalité française. La première définition est sociologique, la seconde juridique. Elles ne se recouvrent pas et suscitent parfois des confusions : un immigré peut être de nationalité française, suite à une naturalisation ; un étranger peut être né en France et ne pas posséder la nationalité française. En 1990, on dénombrait 4,2 millions d'immigrés dont 1,3 de naturalisés ; 3,6 millions d'étrangers dont 700 000 nés en France (Source : INSEE, chiffres relevés par M. BOUCHER, *Les théories de l'intégration*, *op.cit.*, p. 61).
[194] Cf. G. NOIRIEL, « Petite histoire de l'intégration à la française », *Manières de voir* n°62, p. 32.
[195] G. NOIRIEL, *Le creuset français, op.cit.*, p. 278.

d'universalisation démocratique que sont la presse et le Parlement. Alors que sous le Second Empire et la Monarchie de Juillet, les journaux se préoccupent peu des étrangers, ils multiplient les faits divers à propos de rixes entre ouvriers étrangers et nationaux sous la Troisième République[196]. Noiriel souligne que cet intérêt inédit pour les étrangers se prolonge dans les discours parlementaires, qui érigent progressivement l'immigration au rang de problème politique. D'après lui, la récupération politique des faits divers permet aux Parlementaires, non pas de dénoncer un problème objectif[197], mais de susciter chez les ouvriers un sentiment d'appartenance à la République et de capter leurs votes, à l'époque cruciale où le suffrage universel masculin vient d'être instauré. L'émergence d'un sentiment d'appartenance à la nation se traduit ainsi dans le milieu ouvrier par l'apparition des symboles nationaux comme le drapeau français dans les manifestations de la fin du siècle, phénomène inconnu auparavant.

L'élévation de la frontière nationale s'est aussi matérialisée à travers la création des papiers d'identité. Le souci de protéger le marché de l'emploi se traduit à l'époque par l'obsession de contrôler les populations immigrées. À partir de la fin du XIX^{e} siècle, les pouvoirs publics multiplient ainsi les lois et les aménagements administratifs afin de pouvoir *identifier* les étrangers présents sur le territoire français. Pour y parvenir, l'administration s'appuie notamment sur le « bertillonage », c'est-à-dire sur les techniques anthropométriques mises en place dans les services de police pour identifier les criminels. La xénophobie montante permet de justifier la légalisation de pratiques jugées liberticides par les Français de l'époque. Noiriel rappelle par exemple que sous le Second Empire on considère le fait de photographier les détenus comme une aggravation de peine. Cette pratique d'identification administrative n'a été acceptée qu'en raison du danger social que représentent les criminels. Le fait qu'elle ait été ensuite étendue aux immigrés manifeste donc la méfiance croissante

[196] « Sous la Monarchie de Juillet, note Jean Vidalenc (1979), les mouvements de xénophobie contre les ouvriers anglais, s'ils occupent une grande place dans les rapports de police, passent pratiquement inaperçus dans la presse de Normandie. En 1881, les événements de Marseille prennent une dimension nationale. Non seulement ils font la une du *Petit Marseillais* pendant plusieurs jours, mais les autres journaux s'en régalent. Même un journal pondéré comme *Le Temps*, rendu prudent sur la question des étrangers du fait de ses liens avec le patronat recruteur, consacre des articles de plus en plus nombreux à l'immigration après 1885 » (*Ibid.*, p. 279).

[197] « Une étude publiée peu avant la Première Guerre mondiale estime qu'en fait la concurrence étrangère n'est un problème que dans quelques zones frontalières et dans quelques secteurs marginaux du marché du travail (essentiellement le bâtiment et les travaux publics) et qu'il concerne davantage les élus que les ouvriers (P. Gemälhing, 1910). L'examen des dossiers qui regroupent les réponses à l'enquête de 1884 sur la crise économique va dans le même sens. Même dans les régions frontières comme le Nord, si l'on trouve des réponses hostiles aux étrangers, on est plutôt surpris par la modération, voire l'indifférence des rédacteurs à propos de ce thème. Ce qui est par contre évident, c'est l'effet d'imposition de problématique. Alors que l'enquête identique faite en 1848 ne contenait aucune allusion aux travailleurs étrangers, le questionnaire de 1884 aborde explicitement le problème de la « responsabilité » des immigrés dans la crise » (*Ibid.*, p. 282).

ressentie par les Français à l'égard des non-nationaux à la fin du siècle. Noiriel insiste sur l'histoire de papiers d'identité parce qu'elle montre que l'expérience des immigrés préfigure le destin de l'ensemble des nationaux. Il nous paraît normal aujourd'hui de posséder des papiers qui nous définissent en tant que Français. L'histoire des immigrés nous invite cependant à dénaturaliser cette perception de l'identité nationale définie administrativement. Elle nous engage à comprendre en quoi les changements politiques et sociaux de la fin du XIX^{e} siècle ont bouleversé en profondeur les repères identitaires des citoyens français.

2.2. Nationalisation du lien social et solidarité organique

À partir du moment où l'on réintroduit le point de vue de l'expérience individuelle dans l'intériorisation de l'identité nationale, on constate aisément que le parcours des immigrés s'apparente fortement à celui des nationaux. Le paysan qui quitte son village pour venir travailler dans les grands bassins industriels, souligne Noiriel, est un déraciné comme l'immigré qui quitte son pays pour venir travailler en France. Ils vivent l'un et l'autre le même genre de choc culturel, celui provoqué par le passage d'un mode de vie *traditionnel* - rural et communautaire - à un mode de vie *moderne* - urbain et individualiste. Ce rapprochement des expériences individuelles est intéressant dans la mesure où il invite à comprendre les liens étroits qui relient l'industrialisation économique à la diffusion du sentiment national. L'étude magistrale d'Eugen Weber, *La Fin des terroirs*, consacrée à la modernisation de la France rurale entre 1870 et 1914, montre en effet comment la diffusion des valeurs et du mode de vie urbains, facilitée par l'exode rural, a progressivement atténué le fossé culturel qui séparait les paysans des citadins en « transformant » les premiers en Français, comme l'indique le titre original du livre, *Peasants into Frenchmen*. Pour Noiriel, l'histoire de l'immigration, parce qu'elle décrit la transformation des immigrés en Français[198], s'inscrit dans ce processus global et permet d'éclairer la nature du rapport identitaire qui unit l'ensemble des citoyens à la nation.

Sa démarche l'amène à rompre avec une autre évidence véhiculée par l'*a priori* de l'enracinement. Cet *a priori* conduit non seulement à adopter une perspective holiste mais il contribue aussi à opposer le culturel au politique de façon trop schématique. Braudel et ses disciples considèrent en effet que les cadres culturels qui définissent la nation française sont le résultat d'un processus d'enracinement ancestral qui est achevé quand débute

[198] Ce qu'il exprime en reformulant le titre d'Eugen Weber : *Immigrants into Frenchmen* (*Ibid.*, p. 10).

l'industrialisation de la France. Les événements politiques qui marquent la fin du siècle relèvent ainsi à leurs yeux d'une causalité *superficielle* incapable de modifier une structure culturelle *profonde*, déjà mise en place. En insistant sur la culture et en négligeant le politique, Braudel n'a pas pu prendre la mesure du phénomène migratoire. De fait, l'ancienneté de l'immigration de travail est liée en France à la précocité de la vie démocratique. Le suffrage universel masculin étant acquis dès 1848, les hommes politiques français ont été obligés de ménager les électeurs et n'ont pas pu imposer à la population les changements structurels exigés par l'industrialisation, à savoir la concentration massive et permanente de la main d'œuvre dans les zones de production. Ces changements auraient dû être d'autant plus radicaux qu'une dénatalité précoce a réduit la population active française et que l'exode rural a longtemps été freiné par un système de forges locales reposant sur la complémentarité des travaux agricoles et industriels. C'est pourquoi très tôt, le pouvoir politique s'avérant incapable de résoudre le problème de main d'œuvre, les grands industriels français se sont tournés vers la main d'oeuvre immigrée.

Ce sont donc les moyens démocratiques que la République a donnés aux paysans français qui ont permis à ces derniers de résister provisoirement à la violence de l'industrialisation moderne, qui leur ont donné l'occasion de défendre leur enracinement dans un terroir, mais qui, en même temps, ont créé les conditions du déracinement de ceux qui n'avaient pas accès aux droits politiques. Ainsi, en négligeant la « courte durée » et en jugeant les facteurs politiques superficiels, Braudel n'a pas su montrer comment, en France, au tournant du siècle, la révolution des droits et la révolution industrielle se sont articulées. L'immigration au contraire, parce qu'elle a contribué à atténuer les contradictions créées par cette double révolution, oblige à réintégrer la dimension politique dans la compréhension de la France contemporaine. Noiriel propose donc d'inverser la perspective véhiculée par l'*a priori* de l'enracinement. Plutôt que de rechercher dans d'hypothétiques racines ancestrales les sources d'une identité culturelle capable de résister au choc de la révolution industrielle, il faut au contraire examiner en quoi celle-ci a favorisé l'émergence de la communauté nationale, notamment en provoquant une recomposition complète des rapports entre l'État et la société.

C'est pour formaliser cette approche que Noiriel se réfère à la thèse défendue par Durkheim dans *De la division du travail social*. Il considère en effet que « le concept de "solidarité organique" […] est destiné à traduire dans le langage de la sociologie, la notion de citoyenneté[199] », c'est-à-dire qu'il vise à expliquer la façon dont le statut abstrait de la

[199] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 366, note 75.

citoyenneté, érigée en principe politique au XVIII[e] siècle, est progressivement devenue une réalité sociale et culturelle pour l'ensemble des Français. D'un point de vue historique, Noiriel estime que le passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique, décrit par Durkheim, se fait au moment de la Grande Dépression qui touche la France et l'Europe vers la fin des années 1880. Cet événement constitue en effet la première véritable crise économique moderne, dans la mesure où il a mis en évidence les effets socialement destructeurs de l'industrialisation massive et fait admettre la responsabilité inédite de l'État à l'égard des citoyens qui en découle.

> L'extension des liens monétaires et du salariat s'effectue au détriment de l'économie de subsistance, qui, dans les sociétés rurales, reposait largement sur les échanges directs. Du coup, les individus ne trouvent plus dans leur environnement immédiat les moyens nécessaires à leur survie ; surtout en cas de chômage, de maladie ou lorsque la vieillesse les rend inaptes au travail. Au moment où éclate la Grande Dépression des années 1880, un consensus se fait jour dans tous les pays touchés par la crise pour considérer que l'État-nation doit désormais assurer cette protection économique et sociale des citoyens en faisant jouer la solidarité[200].

Le passage d'une mode de vie rural fondé sur les liens directs à une société industrielle privilégiant les liens indirects, notamment avec la généralisation du statut juridique du salariat, a progressivement privé les individus de leurs anciennes ressources communautaires. Une fois déracinés et exilés dans les bassins industriels, les paysans prolétarisés se sont retrouvés démunis face à l'adversité, obligeant ainsi l'État à se substituer aux formes traditionnelles de la solidarité. Cette prise de conscience a été tout particulièrement forte en France, pays qui se définit depuis 1789 comme celui des « Droits de l'Homme » et depuis 1793 comme une République attachée au principe de l'égalité politique. La Grande Dépression a contribué à y accélérer la mise en place des droits sociaux, reconnus publiquement dès 1848, en vue de garantir aux citoyens les plus défavorisés une égalité qui ne soit pas purement formelle. La multiplication des lois sociales sous la Troisième République manifeste ainsi la volonté politique d'intégrer les classes populaires à la communauté des citoyens. Or si le tournant social de la République française est bien connu des historiens, ceux-ci n'ont pas assez insisté, selon Noiriel, sur ses conséquences identitaires.

À partir du moment où l'État devient le pivot de la solidarité sociale, il se trouve en effet de plus en plus confronté au problème de l'identification. Pour garantir l'application des droits sociaux, qui passent principalement par des transferts de ressources des plus riches vers les plus pauvres, l'État doit pouvoir *identifier les ayant-droit*. Pour Noiriel, la solidarité organique comporte donc inévitablement une dimension identitaire. Le rôle de plus en plus

[200] *Ibid.*, p. 131.

important joué par l'État est indissociable de la constitution du lien national, comme le manifeste clairement la logique protectionniste qui présida à l'adoption des principales réformes sociales.

> Ce qu'on appelle « protectionnisme » est une manière de mobiliser le lien national pour atténuer les conséquences néfastes de liaisons à plus vastes échelles, correspondant à l'extension des « fils invisibles » du capitalisme (comme disait Karl Marx). Les gouvernements mettent en œuvre cette solidarité nationale en adoptant des lois sociales qui marquent les débuts de l'État-providence, mais aussi en prenant des mesures destinées à protéger la communauté nationale contre « l'invasion » des marchandises et des travailleurs en provenance de l'étranger[201].

Le fait que le « problème immigré » apparaisse au moment où la République française devient sociale n'est donc pas le fruit d'un hasard. Pour Noiriel, « l'intégration des classes populaires et l'exclusion des immigrants sont les deux facettes d'une même pièce[202]. » Elles relèvent l'une et l'autre du même processus, celui d'une *nationalisation du lien social*. La Grande Dépression marque une rupture parce que, à partir d'elle, les liens qui unissent les membres d'une société sont de plus en plus déterminés par leur appartenance à une nation, appartenance qui conditionne l'exercice effectif de leurs droits. Le cas des droits sociaux est particulièrement important parce que ce sont eux qui ont permis l'intériorisation de l'identité nationale par la classe ouvrière. C'est avec la mise en place d'un véritable droit social que le critère autrefois indifférent de la nationalité devient la source de privilèges inédits dans le monde ouvrier[203]. Ainsi, estime Noiriel, « l'une des conséquences essentielles du

---

[201] *Ibid.*

[202] G. NOIRIEL, « Petite histoire de l'intégration à la française », *op.cit.*, p. 32.

[203] « Les premières lois sociales (sur la limitation du travail des enfants en 1841, sur l'ébauche du droit ouvrier en septembre 1848) n'établissaient aucune discrimination. […] Si les lois sur l'hygiène (1893), la durée du travail des femmes et des enfants (1892 et 1900), sur le repos hebdomadaire (1906) n'établissent pas de différence entre Français et étrangers, il n'en va pas de même pour la majorité des grandes mesures sociales votées à la fin du XIXe siècle. L'élasticité de la notion de « souveraineté nationale » permet de justifier l'exclusion des immigrés de toute forme d'expression collective. La loi de 1884 sur les syndicats les empêche d'exercer des responsabilités. De même, en 1890, la loi sur les délégués à la sécurité minière, celle de 1894 sur les caisses de secours et de retraite dans les mines leur interdisent le droit de vote et l'éligibilité. Les mêmes discriminations s'observent dans la loi de 1892 (conciliation et arbitrage) et celle de 1907 (conseil des prud'hommes). Les lois d'assistance qui remplacent la « bienfaisance » comportent la même ségrégation. La loi de 1893 sur l'assistance médicale gratuite, en rupture avec la précédente législation, est réservée aux Français ; la jurisprudence, comme souvent à cette époque, accentue le trait en interdisant l'hospitalisation des étrangers (Conseil d'État, 25.2.1897). La loi de 1905 sur les vieillards et les infirmes ne déroge pas à la règle. […] la plupart des quarante-deux projets de loi déposés au Parlement à propos de la retraite des vieux contiennent des dispositions contre les étrangers. Finalement, la loi de 1910 sur la retraite ouvrière et paysanne les considère comme des assurés obligatoires leur interdisant le choix permis aux Français.
L'exemple le plus significatif est la loi de 1898 sur les accidents du travail. […] En cas d'accident du travail, si la famille de l'ouvrier étranger ne réside pas en France (cas fréquent pour les migrants temporaires très nombreux à l'époque), elle ne peut obtenir le versement de la rente prévue ; si l'ouvrier invalide veut retourner dans son pays, on lui supprime tout versement en échange d'un capital égal à trois fois la rente. Au même moment, la Grande-Bretagne vote une loi sur le même sujet qui n'établit pratiquement aucune discrimination entre nationaux et étrangers. Qu'est-il arrivé aux « pays des droits de l'homme » ? » (G. NOIRIEL, *Le creuset français, op.cit.*, p. 112).

protectionnisme a été de donner une consistance sociale à la notion d'intérêt national[204]. » En effet, si la nation n'était pas devenue une « unité de survie » pour les citoyens touchés par la crise, selon la formule de Norbert Elias, elle serait sans doute restée pour la plupart une catégorie juridico-politique abstraite ou une référence culturelle parmi d'autres.

Telle est donc, pour Noiriel, la leçon que les historiens devraient tirer de l'histoire de l'immigration. Comprendre à travers elle que, loin d'être extérieur à la formation de la nation française, le destin des immigrés est révélateur de celui des nationaux dans leur ensemble au tournant du siècle. Comprendre que l'expérience des déracinés a plus de choses à nous apprendre sur notre identité nationale que nos prétendues racines ancestrales. Il convient toutefois d'approfondir le sens que prend la référence à Durkheim chez. Noiriel. Elle ne diffère pas beaucoup, semble-t-il, de l'usage qu'en fait Schnapper. Comme elle, Noiriel associe la métaphore durkheimienne au processus d'émancipation individuelle favorisée par l'action politique en faveur des droits fondamentaux. Nous estimons pourtant que son approche ouvre une piste que Schnapper néglige de suivre et qui consiste à aborder la thèse de la solidarité organique comme une véritable théorie du lien culturel. Schnapper, on l'a vu, se détourne de Durkheim et s'appuie sur Weber quand elle cherche à rendre compte du maintien de liens ethniques au sein de la communauté nationale. Elle valorise chez le sociologue allemand sa capacité à penser ensemble les processus de sociation et de communalisation qui se jouent dans l'élaboration des nations modernes, alors que le sociologue français aurait jugé à tort la solidarité ethnique dépassée dans ces nouvelles communautés. L'histoire de l'immigration, telle que Noiriel la conçoit, invite à revenir sur ce point et à donner à la thèse de Durkheim la portée identitaire que ce dernier s'est contenté, en son temps, de suggérer.

2.3. La dimension culturelle de la sociologie durkheimienne

2.3.1. La « culture » et la « nation », des concepts absents de la pensée de Durkheim ?

La notion de culture permet de mettre en avant l'originalité de la thèse de Noiriel. Soutenir en effet que le lien social se nationalise à partir de la fin du XIX^{e} siècle ne revient pas à dire que la nation française n'existe pas avant cette époque, mais plus précisément qu'elle n'existe pas *en tant que communauté culturelle*. Auparavant la France est une réalité qui concerne principalement des élites, les élites politiques qui ont contribué à l'établissement de ses

[204] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 131.

limites territoriales et à l'unification de son administration et les élites intellectuelles qui, à partir du XVIII[e] siècle, ont trouvé en elle la source de la souveraineté démocratique. Si cette histoire a contribué à l'émergence d'une culture commune, l'identité nationale est restée jusqu'à la fin du siècle une référence identitaire parmi d'autres, sans doute pas la plus importante dans la définition de l'identité personnelle et dans la constitution du lien social. Celui-ci ne se nationalise à proprement parler qu'à partir du moment où l'État devient le pivot de la solidarité sociale. À partir de là en effet, on peut dire que les Français forment une « culture sociétale », au sens où, selon la définition de Kymlicka, ils sont reliés par un réseau d'institutions qui créent un lien pratique entre eux et les amène à partager un même système de significations. La thèse de Noiriel mérite pourtant d'être précisée dans la mesure où elle s'appuie sur un texte, *De la division du travail social*, où il n'est apparemment question ni de « culture » ni de « nation ». L'anthropologue Denys Cuche rappelle ainsi que Durkheim « n'utilisait presque jamais le concept de culture. Dans sa propre revue, « culture » en langue étrangère était le plus souvent traduit par « civilisation »[205].

En s'inscrivant dans la divergence des perspectives allemande et française sur la *Kultur* et la civilisation, retracée par Norbert Elias dans *La Civilisation des mœurs*[206], Durkheim se situe résolument dans la tradition universaliste des Lumières et semble se désintéresser du problème de l'identité collective pour autant qu'elle introduise inéluctablement une logique particularisante. Son refus de considérer la *nation* comme un objet de science confirme apparemment son désintérêt pour les questions d'identité culturelle. Noiriel rappelle toutefois que ce refus procède chez Durkheim de la volonté d'affirmer le statut scientifique de la sociologie, ce qui passe par une autonomisation à l'égard de la politique :

> Étant donné que la « nation » a toujours été un objet de prédilection pour le bavardage des hommes politiques et des journalistes, on comprend les réticences de Durkheim à se lancer dans ce type de discussions. Dans le compte-rendu d'un livre de List consacré à l'économie nationale allemande, il écrit « assurément le concept de nation est une idée mystique, obscure. » Quelques années plus tard, au cours d'un débat public [...] lorsqu'on lui demande de dire ce qu'il entend par « nation », « patrie », « peuple », il commence par affirmer que « le processus le plus sûr serait de laisser de côté les mots usés dans la circulation et d'y substituer des mots neufs auxquels on conviendrait de prêter un sens bien défini[207].

L'attitude de Durkheim à l'égard des concepts de « culture » et de « nation » doit être rapportée à son projet théorique. Sa préoccupation centrale est en effet de déterminer la nature du lien social, tout particulièrement dans les sociétés modernes. C'est donc le processus de la modernité, universel dans la mesure où il traverse toutes les sociétés, qui l'intéresse bien plus

[205] D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, *op.cit.*, p. 24.
[206] N. ELIAS, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
[207] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 106.

que la question des identités nationales. Pourtant, il apparaît rapidement que la compréhension du lien social dans les sociétés modernes, qui sont aussi des sociétés nationales, soulève nécessairement des enjeux culturels auxquels Durkheim n'a pas pu rester insensible. Cela se traduit notamment dans la façon dont sa thèse sur la solidarité s'articule à sa théorie de la conscience collective que l'on peut considérer d'après Cuche comme une forme de « théorie culturelle[208] », comparable aux notions de *pattern* culturel ou de « personnalité de base » des anthropologues culturalistes américains.

2.3.2. Le concept de conscience collective

La notion de conscience collective fonde la sociologie durkheimienne, dans la mesure où elle défend la spécificité de l'explication sociologique face à la psychologie. La sociologie prétend en effet expliquer les faits sociaux « comme des choses[209] ». De même que la physique dégage les lois du monde inorganique, la biologie celles du monde organique, la sociologie doit découvrir les lois qui régissent le monde social. Les faits sociaux se caractérisent ainsi pour Durkheim par la contrainte extérieure qu'ils font peser sur les individus. Dès lors, la psychologique qui explique les comportements en les rapportant uniquement aux représentations forgées par les individus ne permet pas de rendre compte de tous leurs aspects. Quand il agit, l'individu est aussi déterminé par une contrainte sociale qui ne dépend pas de ses sentiments, de sa réflexion et de ses choix personnels. Pour expliquer un acte comme le suicide, il ne suffit pas d'invoquer des causes psychologiques, il faut aussi le comprendre comme un fait social déterminé par des lois qui débordent le cadre de la *psyché* humaine. Durkheim utilise précisément le concept de « conscience collective ou commune[210] » pour désigner cette forme sociale de contrainte. Dans la *Division*, il la définit comme « l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une société [formant] un système déterminé qui a sa vie propre[211] ». Il précise qu'en utilisant ce concept, il n'entre pas « dans la question de savoir si la conscience collective est une conscience comme celle de l'individu[212] » mais qu'il désigne seulement « l'ensemble des similitudes sociales[213] ». Plutôt que de faire de la société un super-individu doté d'une conscience spécifique, il s'agit surtout pour Durkheim d'insister sur la double dimension du

[208] D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, *op.cit.*, p. 26.
[209] E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Champs Flammarion, 1988, p. 108.
[210] E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, *op.cit.*, p. 46.
[211] *Ibid*.
[212] *Ibid.*, p. 47, note 1.
[213] *Ibid*.

psychisme individuel. Chaque individu possède une *conscience individuelle* forgée par les représentations et volitions dont il est l'auteur et une *conscience collective* qui le pousse à penser ou à agir de la même façon que les membres du groupe auquel il appartient.

La distinction de ces deux formes de conscience permet à Durkheim d'expliciter l'évolution du lien social à l'époque moderne. Il estime en effet que la conscience individuelle ne se développe véritablement qu'avec le passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique. Il ne nie pas de la sorte le fait que les membres des sociétés traditionnelles possèdent eux aussi une conscience réflexive, car celle-ci, en tant que faculté de représentation des sentiments et des tendances qui se rapportent aux états de l'organisme, est une propriété humaine universelle. Durkheim part simplement du constat suivant lequel, dans ces sociétés, le comportement des individus est principalement guidé par des représentations collectives. Il prétend l'établir positivement à partir d'une comparaison des codes juridiques en vigueur dans les sociétés traditionnelles et dans les sociétés modernes, dans la mesure où il y voit le moyen d'identifier l'extension et la forme prises par la conscience collective. Durkheim explique ce point au début de *La Division* en analysant la nature du crime.

Le crime ne peut pas être défini de façon extensive à partir d'une description des actes qualifiés de criminels, dans la mesure où ces actes varient trop d'une société à l'autre et d'une époque à l'autre. Le crime ne peut pas être défini non plus en fonction du concept d'utilité sociale, car certains actes sont jugés criminels sans être particulièrement néfastes pour l'ordre social et inversement des actes manifestement dangereux pour l'ordre social peuvent parfaitement être tolérés. Ce n'est donc pas le danger objectif mais la façon dont le groupe le perçoit qui fonde la nature du crime. Le crime correspond donc à « ce qui offense les états forts et définis de la conscience collective[214] ». Le rejet de l'acte criminel traduit la réaction d'une société contre ce qui menace son unité. La peine qui répond au crime est censée rétablir l'équilibre menacé et représente concrètement la forme de contrainte morale que chaque société impose à ses individus pour maintenir son unité propre. Aussi peut-on, à partir d'une étude comparative des peines, découvrir la forme et l'extension de la conscience collective propre à une société. Une telle étude montre en effet que le droit pénal, excessivement étendu et détaillé dans les sociétés traditionnelles, ne cesse de diminuer dans les sociétés modernes, au profit du droit restitutif qui règle les contrats et les échanges entre individus. Le fait que, dans les premières, le comportement des individus soit extrêmement codifié, le fait que chaque activité soit associée à un système complexe d'interdits et de sanctions prouve que la

[214] *Ibid.*, p. 47.

conscience collective y est omniprésente. Elle crée une forme de solidarité caractérisée par les « similitudes », dans la mesure où elle pousse les membres d'une société à vivre et à agir de la même façon, jusque dans les moindres détails de leur vie quotidienne, alors que la solidarité organique agit en sens inverse : « Tandis que l'une nous pousse à nous faire une personnalité distincte, l'autre au contraire nous fait une loi de ressembler à tout le monde[215]. »

Ainsi, l'importance prise par le droit restitutif dans la régulation des sociétés modernes et la part restreinte qu'y joue le droit pénal manifestent que les individus s'y sont progressivement affranchis de la conscience collective. La spécialisation accrue des tâches, la multiplication et l'élargissement des échanges les conduisent à être de plus en plus différents les uns des autres. Elles invalident le conformisme et le mimétisme propres à la solidarité mécanique. Le développement de la conscience individuelle se traduit donc pour les individus par le sentiment qu'ils ont d'être des sources autonomes d'action et de pensée, lesquelles s'affirment d'autant plus qu'elles remplissent des tâches spécifiques.

2.3.3. Modernité et communauté

L'originalité de la théorie de la solidarité organique consiste précisément à affirmer que la montée de l'individualisme qu'on observe dans l'évolution juridique des sociétés modernes n'empêche pas celles-ci de continuer à former de véritables communautés. Noiriel s'intéresse à ce point de vue dans la mesure où il offre une perspective théorique qui, contrairement à l'approche marxiste, place la solidarité et non le conflit ou la lutte des classes au cœur de son analyse des sociétés modernes, invitant ainsi les historiens à renouveler leur approche de la France contemporaine :

> Jusqu'ici, les historiens n'ont été sensibles qu'à un seul des problèmes posé par la modernité : le passage d'une société d' « ordres » à une société de « classes » comme conséquence de la Révolution industrielle. Or cette question se rattache à un problème beaucoup plus vaste qui a bien davantage préoccupé la recherche sociologique : le passage de la « communauté » traditionnelle à la « société » moderne[216].

La réflexion de Durkheim se situe précisément dans le cadre de la seconde question. Comme nous l'avons indiqué plus haut, la thèse qu'il défend dans *La Division* s'oppose à celle qu'expose Ferdinand Tönnies dans *Communauté et société*. Contrairement à ce que pense Tönnies, « l'émancipation progressive de l'individu n'implique […] pas un affaiblissement, mais une transformation du lien social[217] ». Le passage d'un mode de vie

[215] *Ibid.*, p. 268.
[216] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 34.
[217] E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 2004, p. 106.

rural et traditionnel à un mode de vie urbain et moderne ne correspondrait pas à la disparition du sentiment communautaire mais à son changement de nature. D'après Durkheim :

> C'est donc à tort qu'on oppose la société qui dérive de la communauté des croyances à celle qui a pour base la coopération, en n'accordant qu'à la première un caractère moral, et en ne voyant dans la seconde qu'un regroupement économique. En réalité la coopération a, elle aussi, sa moralité intrinsèque[218].

L'originalité de sa thèse consiste à penser cette « moralité intrinsèque » non plus à partir du concept de similitude mais à partir de celui de différence, c'est-à-dire d'envisager la possibilité d'un lien communautaire qui ne soit plus caractérisé par l'homogénéité des comportements et des représentations. Durkheim soutient ainsi, à l'encontre du sens commun, que la différenciation et l'hétérogénéité croissante des activités sociales renforcent le lien moral au lieu de le fragiliser.

> La seconde [la solidarité organique] n'est possible que si chacun a une sphère d'action qui lui est propre, par conséquent une personnalité. Il faut que la conscience collective laisse découverte une partie de la conscience individuelle, pour que s'y établissent ces fonctions spéciales qu'elle ne peut pas réglementer ; et plus cette région est étendue, plus forte est la cohésion qui résulte de cette solidarité. En effet, d'une part, chacun dépend d'autant plus étroitement de la société que le travail y est divisé, et, d'autre part, l'activité de chacun est d'autant plus personnelle qu'elle est plus spécialisée[219].

La modernité se traduit par une complexification des activités sociales qui limite nécessairement la portée de la conscience collective : dans un monde où le travail est de plus en plus divisé, les individus ne peuvent plus être unis par des manières d'agir identiques ; chacun doit s'adapter aux spécificités de la fonction qu'il remplit. L'émancipation des consciences individuelles qui en résulte ne signifie pas que les rapports sociaux s'atomisent, puisque les individus restent liés les uns aux autres par la complémentarité de leurs tâches. Il est donc erroné de conclure de cette évolution à une fragilisation des rapports sociaux. Contrairement à ce que pensent Tönnies et les nostalgiques des anciennes communautés, « la solidarité mécanique lie moins fortement les hommes que la solidarité organique[220] ». L'idée notamment que la médiation abstraite et formelle du droit restitutif est moins capable de lier les individus au sein d'une même communauté que l'attachement affectif créé par la filiation héréditaire et par les coutumes n'est pas confirmée dans les faits. On l'observe par exemple à travers la stabilisation des frontières à l'époque moderne. Ainsi, dans les sociétés à solidarité mécanique :

[218] E. DURKHEIM, *De la division du travail social, op.cit.*, p. 208.
[219] *Ibid.*, p. 101.
[220] *Ibid.*, p. 124.

> Comme chacun porte en soi tout ce qui fait la vie sociale, il peut la transporter ailleurs, d'autant plus aisément que ces sécessions se font généralement par bandes. [...] De son côté [...] comme elle [la société] peut perdre un certain nombre de ses sujets sans que l'économie de sa vie intérieure en soit troublée, parce que le travail social y est peu divisé, elle ne s'oppose pas fortement à ces diminutions[221].

À l'inverse, dans les sociétés à solidarité organique, la division du travail social fait obstacle à ce genre de sécessions :

> C'est pour cette raison que les annexions violentes, si fréquentes autrefois, deviennent de plus en plus des opérations délicates et d'un succès incertain. C'est qu'aujourd'hui arracher une province à un pays, c'est retrancher un ou plusieurs organes d'un organisme. La vie de la région annexée est profondément troublée, séparée qu'elle est des organes essentiels dont elle dépendait ; or, de telles mutilations et de tels troubles déterminent nécessairement des douleurs durables dont le souvenir ne s'efface pas. Même pour l'individu isolé, ce n'est pas chose aisée de changer de nationalité, malgré la similitude plus grande des différentes civilisations[222].

Associer l'individualisme moderne à la disparition du lien communautaire relève, pour Durkheim, d'une analyse superficielle. Non seulement celui-ci continue d'exister mais il semble même être la source d'une cohésion renforcée. L'analogie avec l'organisme vivant permet d'insister sur ce paradoxe : la différence, loin de compromettre l'unité, en procède et la renforce. La citation précédente présente l'intérêt majeur d'indiquer la portée identitaire de la solidarité organique. En soulignant qu'il est plus difficile de changer de nationalité aujourd'hui que de quitter sa communauté autrefois, Durkheim reconnaît que la communauté spécifiquement moderne se confond avec la communauté nationale.

Il faut toutefois préciser que pour Durkheim le sentiment communautaire des sociétés modernes ne dépend pas seulement de la solidarité organique. Celle-ci est en effet le résultat d'une évolution qui ne peut se faire que sur fond de solidarité mécanique et qui en garde nécessairement une trace. L'émancipation des consciences individuelles que provoque la division du travail social n'aboutit pas à la suppression de toute forme de conscience collective mais seulement à la restriction de son champ d'application. Dans les sociétés modernes, il reste ainsi une croyance collective qui continue de s'imposer de la même façon à tous mais qui se limite au respect de l'individu.

> À mesure que les autres croyances et toutes les autres pratiques prennent un caractère de moins en moins religieux, l'individu devient l'objet d'une sorte de religion. Nous avons pour la dignité de la personne un culte qui, comme tout culte fort, a déjà ses superstitions. C'est donc bien si l'on veut une foi commune[223].

Dans les sociétés modernes le dernier crime qui heurte avec la même violence les sentiments moraux de la plupart des individus est celui qui consiste à bafouer la dignité

[221] *Ibid*., p. 123-124.
[222] *Ibid.*, p. 122.
[223] E. DURKHEIM, *De la division du travail social, op.cit.,* p. 147.

humaine, non seulement en portant atteinte à son intégrité physique mais aussi en violant ses droits fondamentaux, tels qu'ils sont définis depuis les révolutions du XVIII[e] siècle. La limitation de la conscience collective au culte de l'individu est, pour Durkheim, une conséquence directe de la diversification des comportements provoquée par les progrès de la division du travail.

> Par suite d'une division du travail plus développée, chaque esprit se trouve tourné vers un point différent de l'horizon, reflète un aspect différent du monde et, par conséquent, le contenu des consciences diffère d'un sujet à l'autre. On s'achemine ainsi peu à peu vers un état, qui est presque atteint dès maintenant, et où les membres d'un même groupe social n'auront plus rien de commun entre eux que leur qualité d'homme, que les attributs constitutifs de la personne humaine en général. Cette idée de la personne humaine, nuancée différemment suivant la diversité des tempéraments nationaux, est donc la seule qui se maintienne, immuable et impersonnelle, par-dessus le flot changeant des opinions particulières ; et les sentiments qu'elle éveille sont les seuls qui se retrouvent à peu près dans tous les cœurs. La communion des esprits ne peut plus se faire sur des rites et des préjugés définis puisque rites et préjugés sont emportés par le cours des choses ; par suite, il ne reste plus rien que les hommes puissent aimer et honorer en commun, si ce n'est l'homme lui-même[224].

Sans entrer pour l'instant dans l'analyse détaillée de cette thèse sociologique à propos du « culte de l'individu » et de l'évolution de la conscience collective qu'elle prétend expliquer, nous pouvons dès à présent nous appuyer sur elle pour défendre l'idée qu'on trouve bien chez Durkheim une théorie du lien culturel.

2.3.4. Une approche socioculturelle des faits moraux

En fondant sa sociologie sur le concept de « conscience collective », Durkheim s'est attiré de nombreuses critiques. Dans la mesure où ce concept affirme que la vie sociale se manifeste par une forme de conscience spécifique, irréductible au point de vue de la conscience individuelle, on y a vu la preuve que Durkheim hypostasie la société et l'érige au rang d'individu autonome. N'affirme-t-il pas en effet de façon récurrente que la société est un être *sui generis* qui ne se confond pas avec la somme de ses membres ? En caractérisant la conscience collective grâce à la contrainte qu'elle exerce sur les individus et en la comparant à la résistance des choses afin de défendre la possibilité d'une physique sociale, Durkheim semble verser dans un déterminisme qui prend la forme d'un sociologisme : si la société est une force extérieure qui impose sa propre causalité aux individus, quelle part de liberté leur reste-t-il ? Il ne s'agit pas ici de nier ces difficultés qui tiennent au modèle positiviste à partir duquel Durkheim raisonne. Il convient toutefois de les nuancer en rappelant que l'évolution de ses recherches vers l'anthropologie l'a amené à prendre ses distances avec lui, comme nous

[224] E. DURKHEIM, « L'individualisme et les intellectuels », *La Science sociale et l'action*, Paris, P.U.F., 1987, p. 271.

le verrons dans la partie suivante. Cette évolution confirme la spécificité de la contrainte sociale, qui n'a rien à voir avec la contrainte des lois physiques, mais qui est essentiellement morale, comme Durkheim le précise dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* :

> Parce que nous avons fait de la contrainte le signe extérieur auquel les faits sociaux peuvent le plus aisément se reconnaître et se distinguer des faits de psychologie individuelle […] on a cru que, pour nous, la contrainte physique était tout l'essentiel de la vie sociale. En réalité, nous n'y avons vu que l'expression matérielle et apparente d'un fait intérieur et profond qui, lui, est tout idéal : c'est l'autorité morale. Le problème sociologique – si l'on peut dire qu'il y a un problème sociologique – consiste à chercher, à travers les différentes formes de contrainte extérieure, les différentes sortes d'autorité morale qui y correspondent et à découvrir les causes qui ont déterminé ces dernières[225].

On peut dès lors revenir sur la définition de la société comme être *sui generis* à partir d'un texte qui en éclaire manifestement la dimension à la fois morale et culturelle. Il s'agit du passage de l'article sur la « Détermination du fait moral » où Durkheim définit la société comme une « transcendance immanente », passage qui arrive au terme d'une explication à propos de l'ambivalence des faits moraux[226]. Durkheim constate en effet que les règles morales en vigueur dans une société donnée suscitent deux réactions chez leurs membres, qui paraissent s'opposer d'un point de vue philosophique : ces règles sont à la fois « obligatoires[227] » et « désirables[228] » ; elles relèvent à la fois du *devoir* qui contraint et du *bien* qui attire. On observe ainsi, dans les sociétés humaines, une étroite parenté entre l'autorité des règles morales et le sentiment du sacré, dans la mesure où, comme les objets sacrés, cette autorité se traduit chez les individus par un double mouvement d'attraction et de répulsion. Pour lever le paradoxe, Durkheim montre que la dualité des fins morales se confond avec celles des fins sociales et qu'elle s'explique par la double nature de la société qui est une réalité à la fois transcendante et immanente aux individus.

La société en effet « nous dépasse, non pas seulement physiquement, mais matériellement et moralement[229] ». En tant que coalition de toutes les forces individuelles, elle est nécessairement supérieure à la force individuelle prise isolément, mais cette puissance physique n'est rien comparée à la « puissance morale » qu'elle constitue. La supériorité de la société provient essentiellement du fait qu'elle est le lieu de la coopération humaine et qu'elle constitue à ce titre la « source et la gardienne de la civilisation[230] » c'est-à-dire de « l'ensemble de tous les biens auxquels nous attachons le plus grand prix[231] ». C'est donc

[225] DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F. « Quadrige », 2003, p. 298, note 2.
[226] E. DURKHEIM, « Détermination du fait moral », *Sociologie et philosophie*, *op.cit.*, p. 77-80.
[227] *Ibid.*, p. 62.
[228] *Ibid.*, p. 63.
[229] *Ibid.*, p. 77.
[230] *Ibid.*, p. 78.
[231] *Ibid*.

parce que la société porte en elle l'ensemble des richesses intellectuelles et morales auxquelles nous attachons le plus grand prix qu'elle nous apparaît comme une puissance infiniment supérieure et qu'elle nous impose le respect. Il convient toutefois d'insister sur la double qualification de cette supériorité morale. On peut être étonné en effet de voir que Durkheim n'assimile pas la supériorité « matérielle » de la société à sa supériorité « physique » et qu'il considère au contraire la première comme une des manifestations de la société en tant que « puissance morale ».

Ce point s'éclaire à partir d'une analyse de la notion de « civilisation ». Le terme s'inscrit ici dans la tradition des Lumières et renvoie principalement aux progrès des sciences et des arts, ce qui explique le rapprochement entre le matériel et le moral opéré par Durkheim. En effet, ce sont bien les progrès techniques rendus possibles par l'essor des sciences expérimentales au XVIII^{e} siècle qui ont permis l'affirmation des valeurs de bien-être et de confort, notions qui mêlent étroitement la dimension physique et morale et qui ont contribué à faire du bonheur « une idée neuve en Europe », selon la formule de Saint-Just ; de même, n'est-ce pas dans la matérialité des productions artistiques qu'une société exprime sa vision du monde, ses valeurs et ses croyances ? L'idée que la civilisation est à la fois matérielle et morale se confirme dans l'acception ethnologique que prend ce terme dans l'extrait, puisque Durkheim l'utilise aussi bien pour parler des sociétés traditionnelles que modernes[232]. Les sociétés modernes ne sont pas les seules à être civilisées et toute culture constitue une puissance morale qui transcende ses membres, même si cette transcendance s'affirme de plus en plus au fur et à mesure que progresse la division du travail et que, de ce fait, « la civilisation humaine devient une chose énorme et complexe[233] ».

Cette conception de la transcendance de la société, définie comme source et gardienne de la civilisation, permet de comprendre pourquoi la société est aussi immanente. « En même temps qu'elle nous dépasse, elle nous est intérieure, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous. Ou plutôt elle est nous-mêmes, en un sens, la meilleure partie de nous-mêmes, puisque l'homme n'est un homme que dans la mesure où il est civilisé[234]. » En affirmant cela, Durkheim n'émet aucun jugement ethnocentrique. Il ne veut pas dire que seuls les membres des sociétés modernes sont véritablement humains, mais se contente de suivre le raisonnement de Jean-Jacques Rousseau dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi*

[232] « Chacun des membres d'une tribu australienne porte en lui l'intégralité de sa *civilisation* tribale ; de notre *civilisation* actuelle, chacun de nous ne parvient à intégrer qu'une faible part » (Nous soulignons) (*Ibid.*, p. 78).
[233] *Ibid.*, p. 78.
[234] *Ibid.*, p. 78-79.

les hommes, en rappelant que les principales facultés humaines sont le produit de la socialisation :

> Sans le langage, chose sociale au premier chef, les idées générales ou abstraites sont pratiquement impossibles, et c'en est fait, par conséquent, de toutes les fonctions mentales supérieures. Abandonné à lui-même, l'individu tomberait sous la dépendance des forces physiques ; s'il a pu y échapper, s'il a pu s'affranchir, se faire une personnalité, c'est qu'il a pu se mettre à l'abri d'une force *sui generis* […] force intelligente et morale, capable, par conséquent, de neutraliser les énergies inintelligentes de la nature[235].

La force *sui generis* que possède la société ne désigne donc pas l'existence d'un super-individu mais renvoie avant tout à l'autorité morale des règles qui sont socialement intériorisées. Or l'intérêt de cet extrait de « Détermination du fait moral », qui mêle les acceptions universaliste et ethnologique du terme de « civilisation », est de souligner le fait que la socialisation est indissociable d'une acculturation dans un groupe donné. L'individu ne devient proprement humain qu'au sein du groupe qui lui permet de développer ses facultés intellectuelles et morales, et ce groupe prend concrètement la forme d'une culture particulière ou d'une « civilisation » pour reprendre le vocabulaire durkheimien. L'extrait présente donc l'intérêt de suggérer que la transcendance du social renvoie aussi chez Durkheim à la dimension culturelle du processus d'humanisation. Il nous paraît moins choquant en effet de dire que notre culture, au sens anthropologique et ethnologique du terme, est à la fois quelque chose qui nous dépasse, puisqu'elle est par définition une réalité collective, et quelque chose qui nous est intérieur, puisqu'elle est la matrice qui donne sens à nos représentations, à nos orientations normatives et à nos pratiques individuelles.

On retrouve donc ici une approche de la culture qui converge avec celle que Kymlicka utilise dans son raisonnement, notamment parce que Durkheim insiste lui aussi sur la dimension matérielle des faits culturels. Une culture n'est pas seulement un système de valeurs et de croyances ; elle dépend aussi de l'ensemble des biens concrets et des institutions qui créent un lien pratique entre les individus. La théorie de Durkheim ouvre toutefois une perspective qui reste imprécise chez Kymlicka. Quand le philosophe canadien définit la culture comme « contexte de choix », il tend en effet à réduire la culture à un ensemble de représentations. Durkheim précise pour sa part que ces représentations ne prennent sens qu'en vertu d'une orientation normative. La culture agit sur les consciences individuelles dans la mesure où elle est une « force intelligente et donc morale », capable d'unir les membres d'un groupe autour de certaines représentations dotées d'une autorité morale et de créer ainsi une communauté dotée d'une vie propre qui ne se réduit pas à une simple association d'individus.

[235] *Ibid.*, p. 79.

La compréhension des communautés culturelles ne se dissocie pas chez Durkheim d'une analyse du type de lien moral qui les fonde, puisque ce lien moral fait, à ses yeux, toute l'essence du lien social.

À l'inverse, comme nous l'avons vu, Kymlicka ne distingue pas assez précisément les cultures traditionnelles et les cultures modernes et entretient une ambiguïté en utilisant le terme de *nation* pour désigner tantôt des groupes ethniques tantôt les États-nations. En termes durkheimiens, il joue en quelque sorte sur le rapprochement entre les sociétés à solidarité mécanique et celles à solidarité organique. Les premières lui servent de référence pour prouver l'importance de la culture dans la détermination des rôles sociaux. Ces sociétés reposent en effet sur la similitude, c'est-à-dire sur la reproduction généralisée de certaines coutumes, de certains comportements. Quant aux secondes, elles lui permettent de montrer que l'identité culturelle n'est pas incompatible avec la libéralisation des comportements. Kymlicka semble penser que dans les sociétés modernes, la culture continue de créer autant de significations que dans les sociétés traditionnelles mais que les individus sont plus libres d'en faire ce qu'ils veulent. Or en raisonnant ainsi, il omet de préciser que si les cultures traditionnelles donnent sens au vécu de leurs membres, c'est par le biais de l'autorité morale : le sens n'est donné aux individus que dans la mesure où il est imposé par elle. Rien ne dit que dans les sociétés modernes, où cette pression morale se limite de plus en plus au respect de l'être humain, la culture véhicule encore auprès des individus des représentations collectives aussi nombreuses et aussi univoques qu'à l'époque où ces représentations pesaient sur la plupart de leurs gestes quotidiens et s'imposaient à eux sans appel. Peut-on considérer dès lors le fait que le jour de Noël soit férié en France aujourd'hui comme une situation injuste pour les individus qui ne sont pas de confession catholique et qui doivent prendre des congés pour respecter leur propre calendrier religieux ? Elle le serait sans doute si tous les Français de confession catholique avaient gardé avec leur religion le même rapport que leurs aïeux, c'est-à-dire si l'identité catholique ainsi que tous les comportements sociaux qu'elle prescrit continuait de régir la vie sociale comme elle le faisait auparavant. Or continuer aujourd'hui de respecter les codes religieux chrétiens semble relever plus d'un choix individuel que du conformisme social, la population française étant largement déchristianisée. La perspective adoptée par Kymlicka nous paraît donc insuffisante parce qu'elle se contente d'insister sur le partage de certaines représentations, sans voir que la quantité et la qualité des représentations partagées évolue avec la modernisation du lien social.

La ligne d'interprétation de Durkheim que nous venons de présenter confirme, nous semble-t-il, la pertinence de l'hypothèse de Noiriel et l'intérêt qu'il y a à relire la thèse sur la solidarité organique comme une théorie à propos de l'identité nationale. Nous nous efforcerons dans ce qui suit de préciser comment Noiriel s'appuie sur cette thèse pour défendre une conception républicaine du lien national.

3. Pour une conception républicaine de l'identité nationale

3.1. Critiquer la thèse de l' « enracinement » culturel

Noiriel s'intéresse tout particulièrement à la sociologie de Durkheim parce qu' « on peut analyser la *Division du travail social* comme la critique la plus radicale qu'on ait écrite des thèses sur « l'enracinement »[236] ». Même si Durkheim, qui fait œuvre de science, ne traite pas directement des problèmes politiques de son époque, ceux-ci pèsent lourdement sur sa réflexion. En tant que juif alsacien, Durkheim subit personnellement la violence antisémite et xénophobe qui submerge la société française de l'Affaire Dreyfus jusqu'à la Première Guerre mondiale[237]. De plus, en tant que scientifique, « c'est au moment même où il publie ses premiers travaux que le monde intellectuel français construit l'image officielle de l'entité nationale, fondée sur la continuité des générations[238] ». Ce contexte historique rappelle à quel point le thème des « racines françaises » a favorisé l'émergence d'une définition *ethnique* de la nation française. En insistant sur l'enracinement des Français, nombre d'intellectuels contemporains de Durkheim cherchent à reformuler l'argument de la distance culturelle en des termes non biologiques[239]. La théorie de la solidarité organique procède ainsi, aux yeux de Noiriel, de la réaction républicaine de Durkheim contre ces dérives xénophobes[240]. Elle

[236] G. NOIRIEL, *Le creuset français, op.cit.*, p. 33.
[237] « Dans la *Libre Parole*, en 1916, il est présenté comme un « boche avec un faux-nez représentant le *Kriegministerium* dont les agents essaiment à travers la France » (G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 43).
[238] *Ibid.*, p. 42.
[239] « Pour éviter tout contresens […] il faut comprendre que dans la « pensée française », l'argumentation ethnique ne repose pas sur des préjugés biologiques. C'est l'enracinement, donc l'histoire, qui définit le « groupe ethnique » que forment les Français. L'homogénéité culturelle de la nation s'explique par la transmission, de génération en génération, du même fonds commun, des mêmes valeurs, des mêmes « manières d'être ». D'où l'extrême difficulté pour celui qui n'est pas issu du terroir de s'intégrer totalement. » (*Ibid*., p. 40).
[240] Pour une présentation des intellectuels conservateurs qui ont transposé dans la définition de l'identité culturelle leur idéologie politique, voir l'ouvrage d'H. LEBOVICS, préfacé par Gérard Noiriel, *La « vraie » France. Les enjeux de l'identité culturelle. 1900-1945*, Paris, Belin, 1995 (éd.originale 1992).

représente un « immense effort intellectuel » visant à rejeter toute « définition de la légitimité nationale fondée sur la filiation et sur la transmission généalogique de la culture[241] ».

> Pour l'auteur, la famille, l' « ethnie », le milieu local, le culte des ancêtres, l'hérédité, que ces adversaires ne cessent de mettre en avant appartiennent en fait à une époque dépassée, l'époque de la « solidarité mécanique » où l'individu est dépourvu d'une réelle liberté car soumis au groupe d'appartenance. Par contre, le monde moderne voit le triomphe de la solidarité organique. Les progrès des transports et de la mobilité des hommes affaiblissent de plus en plus le rôle social des enracinements terriens, marginalisent la place de la transmission directe, familiale ou généalogique[242].

Les données objectives fournies par l'histoire de l'immigration vont dans le sens de cette théorie. Les outils qui sont à la disposition de Noiriel, au moment où il rédige *Le creuset français*, permettent déjà de constater que la « culture d'origine » n'est pas un critère pertinent pour comprendre le processus d'intégration[243]. De nombreuses études indiquent la rapidité avec laquelle les caractéristiques culturelles s'atténuent, voire disparaissent, d'une génération sur l'autre, qu'il s'agisse de la langue d'origine, de la pratique religieuse, des coutumes alimentaires et vestimentaires, même chez les groupes qu'on croyait les plus attachés à leurs traditions[244]. Dès l'époque où il publie *Le creuset français*, Noiriel dispose d'indices suggérant que la culture d'origine ne permet pas d'expliquer l'attitude des immigrés face aux naturalisations[245], aux mariages mixtes, au service militaire[246], considérés comme les principaux indicateurs de l'intégration. Les critères explicatifs sont au contraire le contexte géographique, la mobilité professionnelle[247] et l'ancienneté de l'installation. En d'autres termes, ce n'est pas le fait d'être originaire de Pologne plutôt que du Maghreb, ou issu d'une culture catholique plutôt que musulmane, qui faciliterait l'assimilation, mais le fait d'être installé depuis plus longtemps que les derniers arrivés, d'habiter en ville plutôt qu'à la campagne, ou encore d'avoir pu évoluer professionnellement. De telles études indiquent qu'il en va pour l'immigré – et pour ses descendants – comme pour le Français : dans les deux cas « ce qui définit [l'individu], ce n'est plus à présent les éléments "consanguins" », c'est-à-dire

---

[241] *Ibid.*, p. 43.
[242] G. NOIRIEL, *Le creuset français, op.cit.*, p. 33.
[243] *Ibid.*, p. 231 et sq.
[244] M. TRIBALAT, *Faire France*, La Découverte, 1995.
[245] En matière de naturalisation, Noiriel souligne qu'on n'observe aucune position communautaire de la part des immigrés, et que les intérêts individuels semblent l'emporter sur les états d'âme : « de même qu'un Français installe une porte blindée pour empêcher le vol de son dépôt, le commerçant étranger recherche la naturalisation pour être sûr de ne pas être expulsé de France et de devoir tout recommencer. Par contre le maçon italien n'a pas grand chose à perdre. Nul ne risque de lui voler sa force de travail » (G. NOIRIEL, *Le creuset français, op.cit.*, p. 209).
[246] « Si effectivement les jeunes immigrés, actuellement, ne sont pas très enthousiastes à l'idée de faire leur service militaire en France, ils ne font que cultiver une très ancienne tradition du monde de l'immigration » (*Ibid.*, p. 210).
[247] « Ces données même fragmentaires montrent que l'intégration dans la société française se fait par l'intermédiaire d'un ancrage dans des milieux géographiques et professionnels spécifiques » (*Ibid.*, p. 231).

l'hérédité ou la culture transmise généalogiquement, « mais la fonction qu'il remplit dans la nation à laquelle il appartient[248] ». L'étude « Mobilité Géographique et d'Insertion Sociale » menée par la démographe Michèle Tribalat en 1992, qui intègre les dernières vagues d'immigration dans son analyse, confirme ces analyses. Elle montre par exemple que, contrairement aux idées reçues, la plupart des jeunes d'origine maghrébine parlent à peine l'arabe, ne pratiquent pas la religion musulmane, ne souhaitent pas rentrer dans le pays de leurs parents pour y vivre ou simplement pour y être enterrés. Pour la démographe, ces indicateurs invalident l'idée selon laquelle les difficultés d'intégration sociale de ces jeunes dépendraient d'une trop grande distance culturelle.

Si la perspective durkheimienne invite à renoncer à fonder le lien national sur des racines communes, elle maintient malgré tout l'idée que les Français forment une communauté culturelle. Mais dans une société à solidarité organique, « la transmission des valeurs et des savoirs d'une génération à l'autre s'effectue d'une façon *indirecte* car le passé est cristallisé dans le présent, dans la matérialité des monuments, des règles du droit, etc. [249] ». « Dans ces conditions, l'histoire d'un pays donné, ses traditions nationales, ne sont nullement réservées aux nationaux "de souche". *Elles peuvent être transmises à tout le monde grâce à l'éducation*[250]. » C'est donc l'État, centre de l'organisme social, qui devient le vecteur du lien culturel. En organisant l'éducation des citoyens, il les amène à intérioriser une même identité nationale, quelle que soit leur ascendance. Pour Noiriel, la théorie de la solidarité organique vise donc à invalider indirectement l'idée que la distance culturelle puisse empêcher l'intégration des enfants d'immigrés :

> Toute la théorie de Durkheim vise à déplacer vers la deuxième génération le moment clé de l'assimilation. Selon lui, en effet, l'enfant, en entrant dans la vie, n'y apporte que sa nature d'individu. La société se trouve donc, à chaque génération nouvelle, en présence d'une table presque rase sur laquelle il lui faut construire à nouveaux frais ». Du fait même que l'éducation, conçue comme instance étatique de transmission culturelle, « crée dans l'homme un être nouveau »[251], c'est le « problème » même d'une spécificité de l'assimilation des enfants d'immigrants qui est invalidé[252].

Noiriel estime toutefois que Durkheim surestime le rôle des institutions dans le processus d'assimilation et qu'il néglige de ce fait celui joué par les groupes primaires comme la famille. La perspective durkheimienne mérite donc à ses yeux d'être complétée par l'approche des sociologues de Chicago qui ont su mettre en évidence l'influence de l'environnement

[248] *Ibid*., p. 33.
[249] *Ibid*.
[250] S. BEAUD et G. NOIRIEL, « Penser l'intégration des minorités », *op.cit.*, p. 49.
[251] E. DURKHEIM, *Éducation et sociologie*, PUF, 1985, p. 52.
[252] S. BEAUD et G. NOIRIEL, article cité, p. 50.

local sur le processus d'adaptation des migrants à la culture du pays d'accueil. Il n'en demeure pas moins que Durkheim incarne « une des très rares, peut-être la seule tentative de constitution officielle d'une science par et pour la République[253] » pour reprendre la formule de Claude Nicolet. Comme nous le verrons dans la partie suivante, la République marque en effet un âge de raison qui doit permettre selon Durkheim de concilier science et politique, si bien que la science qui éclaire la nature du lien social, la sociologie, existe *par* la République. Ce qui nous intéresse surtout ici, c'est le fait que la théorie de la solidarité organique œuvre *pour* la République. En se situant sur le terrain de la science pour contester l'idée que certaines cultures seraient inassimilables à la nation française, Durkheim défend la viabilité de l'universalisme démocratique. Le besoin d'ancrer le projet civique dans une communauté culturelle, souligné par Dominique Schnapper, n'exclut pas la possibilité d'intégrer tous les individus à la communauté des citoyens, quelle que soit leur origine nationale ou ethnique. L'engagement républicain de Durkheim l'amène en définitive à créer les outils conceptuels permettant de dépasser les limites du concept romantique de « nation ethnique », dans la mesure où la métaphore de la solidarité organique plaide en faveur d'un lien culturel fondé sur le respect des différences et non plus sur la préservation de traditions communes, contrairement à ce qu'affirment les défenseurs des « racines » françaises.

3.2. Les limites des théories du « sentiment d'appartenance »

L'analyse qui précède oblige ainsi à revenir sur la nature du sentiment qui attache les individus au groupe national. On a vu que Schnapper soutient qu'« aucune société ne peut négliger d'entretenir entre ses membres un lien, qui ne peut être que de type "communautaire" ou "ethnique", c'est-à-dire direct et affectif[254] ». L'analyse de l'historiographie républicaine opérée par Noiriel confirme cette observation. Bien que résolument engagés en faveur de l'universalisme civique, les premiers intellectuels républicains ont dû résoudre le problème de l'identité nationale et ont trouvé dans le thème de l'enracinement ancestral une voie non biologique pour y parvenir. Ce thème a pu être récupéré en un sens plus ou moins conservateur par la suite et, surtout, loin de se limiter au monde savant, il a été diffusé au sein de l'opinion par les instances d'universalisation que sont la presse et les parlements. Noiriel souligne ainsi que :

[253] C. NICOLET, *Histoire de l'idée républicaine en France*, Gallimard Tel, 1994, p. 312.
[254] D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre, op.cit.*, p. 445.

> La grande découverte de la fin du XIX[e] siècle est la place essentielle que tiennent les « sentiments d'appartenance » dans l'expression des choix politiques. Pour que la nation ne soit plus une entité abstraite, réservée à un petit cercle de spécialistes, il faut l'articuler à des notions plus proches de la masse des individus. Certes (…) être national signifie maintenant avoir des droits et des intérêts spécifiques qui deviennent des enjeux de la vie de tous les jours. Mais l'opération politique de « concrétisation » de l'abstraction nationale nécessite d'autres moyens. Jusque-là, en effet, les individus des milieux populaires s'identifiaient en majorité à leur milieu local défini comme l'espace d'interconnaissances. Le passage à l'échelon national nécessite une sorte de « délocalisation » du sentiment d'appartenance afin de rendre familier un espace que l'on n'arpente pas, que l'on ne connaît pas réellement. D'où les techniques politiques mises en œuvre dans les discours, mais aussi dans la pratique, pour produire des « médiations », l'emboîtement des « chez-soi » : de l'espace familial (la maison) jusqu'à l'espace national, en passant par l'espace régional[255] ».

Le thème de la puissance assimilatrice de la terre française développé par Vidal a ainsi été décliné sous la forme de l'attachement des Français aux différents terroirs et a pu nourrir le sentiment d'appartenance au groupe national en s'appuyant sur les liens affectifs tissés par les individus au niveau du groupe local. Il en résulte toutefois une situation paradoxale : bien que le lien social qui unit les Français à partir des révolutions politique et industrielle ne repose plus sur la transmission généalogique de la culture, il semble que nombre de Français en restent persuadés, comme si la solidarité telle qu'elle est perçue subjectivement ne correspondait pas à la solidarité qui unit objectivement. Or un tel décalage est-il possible ? La solidarité peut- elle exister en dehors du sentiment moral qu'elle suscite chez ceux qu'elle unit ? Ce problème nous amène à préciser un point qui reste flou chez Schnapper. S'il est vrai que la nation est le lieu de réalisation du projet civique et que l'identité nationale catalyse à ce titre l'attachement des individus à la citoyenneté, cette identité ne peut pas être définie seulement en termes de « lien direct et affectif ». Il semble en effet que tous les affects que suscite l'identité nationale ne se valent pas et la perspective théorique proposée par Noiriel, relisant Durkheim à la lumière de l'histoire de l'immigration, permet de mieux les distinguer.

Noiriel ne défend pas cette thèse directement, mais il invite pourtant à le faire quand il met en avant les limites des théories qui définissent l'identité nationale à partir du « sentiment d'appartenance ». Ces théories ont connu un renouveau important à partir des années 1980, sous l'influence du constructivisme en sciences sociales. Face au retour généralisé du nationalisme, aussi bien dans les pays décolonisés qu'en Europe, avec le renouveau de l'extrême droite dans les pays démocratiques et les violences ethniques en Europe de l'Est, les chercheurs en sciences sociales se sont emparés de la question nationale qui avait été délaissée par les pères fondateurs de la sociologie. Leur approche consiste à appréhender la nation comme « une construction sociale ou symbolique appartenant à la sphère des

[255] G. NOIRIEL, *Le creuset français, op.cit.*, p. 280.

représentations collectives[256] ». Le célèbre livre de l'anthropologue britannique Benedict Anderson sur *L'imaginaire national* illustre cette approche de façon emblématique. S'inspirant de Renan, Anderson affirme, comme on l'a vu, que la nation est « une communauté politique imaginée » qui renvoie non pas à « une communauté d'individus "réelle" mais [à] une représentation collective » qui « tient sa force du fait que les personnes qui la partagent se reconnaissent dans les mêmes images de leur communauté[257] ». Le constructivisme des sciences sociales a eu une réelle influence sur les recherches des historiens ouverts à l'interdisciplinarité et a, entre autres, inspiré les travaux dirigés par Pierre Nora sur les *Lieux de mémoire*.

Noiriel ne remet pas en cause la valeur heuristique de cette perspective théorique, mais il en souligne les limites. Même s'il est indéniable que le sentiment d'appartenance à la nation se nourrit de références symboliques communes, suffit-il de les recenser pour cerner la nature de la communauté nationale ? Les symboles ne sont pas en effet des réalités univoques, mais la base d'interprétations diverses voire contradictoires. Considérer par exemple la khâgne du lycée Henri IV comme « un lieu de mémoire » de la nation française, ainsi que le font Pierre Nora et ses collaborateurs, n'est-ce pas présupposer que « ce symbole a le même sens pour tous les Français, pour l'intellectuel parisien comme pour le paysan des Hautes-Pyrénées[258] » ? Définir l'identité nationale à partir d'un imaginaire commun pose d'évidentes difficultés. Comment savoir en effet ce qui se passe dans l'imagination de chaque national ? Comment s'assurer qu'une certaine représentation est effectivement présente dans tous les esprits et comment vérifier qu'elle symbolise la même chose pour tous ? Incapables de résoudre de telles difficultés, les théories du sentiment d'appartenance risquent toujours d'être victimes de l'effet de grossissement qui consiste à attribuer abusivement à tous les Français les références des élites culturelles ou de tout autre groupe particulier.

Ces insuffisances procèdent, pour Noiriel, du type de médiations sociales que les théoriciens du sentiment d'appartenance privilégient dans leur analyse. Ceux-ci s'intéressent tout particulièrement aux moyens de communication modernes, notamment Anderson lorsqu'il met en évidence le rôle joué par le « capitalisme de l'imprimé » dans la constitution des imaginaires nationaux. Sans la diffusion massive de journaux en langue nationale au XIX^{e} siècle, les membres d'une nation, qui ne se connaissent pas personnellement, n'auraient pas pu partager des représentations leur permettant de se saisir comme les membres d'une même

[256] *Ibid*.
[257] *Ibid*., p. 108-109.
[258] *Ibid*., p. 111.

communauté. Anderson insiste de la sorte, à l'instar de Durkheim, sur la transformation, au sein des sociétés modernes, des rapports directs, *i.e.* d'interconnaissances, en rapports indirects, *i.e.* abstraits et anonymes[259]. Pourtant, si les médias modernes ont favorisé, à l'évidence, la diffusion et l'intériorisation de représentations communes, la notion d'imaginaire collectif reste à elle seule trop imprécise pour définir l'identité nationale. En effet, bien que les Français qui ne se connaissent pas tous disposent de la même presse nationale, on est en droit de douter de l'homogénéité des réponses que donneraient les lecteurs de journaux aussi différents que *L'humanité, Libération,* le *Figaro* ou *Minute* à la question : « Pourquoi vous sentez-vous Français ? »

En d'autres termes, les théories du sentiment d'appartenance contribuent à mettre en évidence la diffusion de repères identitaires collectifs mais pas à décrire les bases objectives de la forme de solidarité inédite qui émerge avec l'État-nation. Durkheim, rappelle Noiriel, avait déjà rejeté les affirmations de Renan « parce qu'elles ne reposaient sur aucune preuve empirique[260] ». On sait en effet que Durkheim, héritier du positivisme comtien, souhaite valider son hypothèse sur l'évolution de la solidarité sociale à partir de « preuves empiriques ». Même si ce scientisme mérite d'être nuancé, il a conduit Durkheim à privilégier la médiation juridique dans son analyse du sentiment communautaire. La solidarité sociale est en effet « un phénomène tout moral qui, par lui-même, ne se prête pas à l'observation exacte, ni surtout à la mesure, […] il faut donc substituer au fait interne qui nous échappe un fait extérieur qui le symbolise et étudier le premier à travers le second[261]. » Le droit est ainsi le fait extérieur qui permet de décrire le fait interne de la solidarité : il ne se confond pas intégralement avec elle, mais exprime sous une forme stable et précise les liens diffus et mouvants qu'elle tisse entre les membres de la société.

Noiriel valorise ce type d'approche dans la mesure où elle lui paraît plus à même que les théories du sentiment d'appartenance de mettre en évidence ce qui se joue dans la nationalisation du lien social.

> Affirmer que la nation n'est qu'une « communauté imaginée » revient à nier la pertinence de la réflexion socio-historique sur les processus d'intégration et d'assimilation des individus au sein de l'État-nation à l'époque contemporaine. En effet, si la nation n'existe pas réellement, comment le problème de l'intégration des étrangers au sein de cette « communauté imaginée » pourrait-il se poser ?[262]

[259] Rappelons qu'Anderson fait de l'anonymat « la marque distinctive des nations modernes » (Cf. B. ANDERSON, *L'imaginaire national*, *op.cit.*, p. 47).
[260] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 110.
[261] *Ibid.*, p. 28.
[262] *Ibid.*, p. 110.

Il est erroné d'affirmer, comme le fait Noiriel, que la nation « n'existe pas réellement » dans la perspective des théories du sentiment d'appartenance. Le fait que la communauté soit imaginée ne l'empêche pas de relier très concrètement ses membres, notamment par le biais d'une langue commune qui est à la base du partage de certaines représentations. Toutefois, l'histoire de l'immigration oblige Noiriel à mettre en avant les limites de cette approche. Il est difficile en effet de savoir dans quelle mesure les Français issus de cultures différentes assimilent les représentations symboliques qui composent l'imaginaire français. Il est plus aisé au contraire de constater que leur intégration est avant tout d'ordre juridique comme pour les Français dits de souche. Noiriel s'appuie donc sur Durkheim non pas pour remettre en cause l'idée que le lien national dépende de médiations symboliques, mais pour insister sur celle bien spécifique que constitue le droit, dans la mesure où elle permet de délimiter empiriquement les frontières de la communauté nationale. Le droit désigne le type de coercition qui soumet tous les nationaux à l'instance monopolisant la violence légitime, à savoir l'État : « Une communauté nationale souveraine regroupe […] des individus liés entre eux parce qu'ils sont contraints d'obéir à l'État dont ils dépendent. Ici le lien social est donc d'abord un lien *coercitif*[263]. » On constate aisément que « la majorité des gens sont rattachés à un État-nation à leur naissance sans l'avoir choisi », « qu'ils ne peuvent rompre cette affiliation qu'au prix de démarches longues, contraignantes et soumises au "bon vouloir" de leurs dirigeants[264] ». L'étude des nations modernes confirme ainsi, aux yeux de Noiriel, l'affirmation de Durkheim à propos du renforcement du lien social à l'âge de la solidarité organique[265] : « aujourd'hui encore, de tous les éléments qui composent notre identité personnelle, l'étiquette nationale est l'une des plus rigides. On peut changer de profession mais pas de nationalité (il faut un accord de l'État) [266] ».

La perspective durkheimienne offre donc l'avantage, aux yeux de Noiriel, de mettre en avant la façon dont les rapports entre État et individu se recomposent à partir des révolutions politique et industrielle. Si l'historien insiste beaucoup sur le caractère coercitif de ces rapports, du fait de la spécificité du parcours des immigrés[267], il n'en conteste toutefois pas la

[263] *Ibid.*, p. 130.
[264] *Ibid.*, p. 129.
[265] « Même pour l'individu isolé, ce n'est pas chose aisée de changer de nationalité, malgré la similitude plus grande des différentes civilisations. » (E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, *op.cit.*, p. 122).
[266] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration*, *op.cit.*, p. 129.
[267] Face à l'émergence de la frontière nationale, la préoccupation principale des immigrés devient celle des « papiers », afin de pouvoir travailler légalement en France ou de s'y installer définitivement. L'enjeu juridique semble à ce titre déterminer l'intégration de façon beaucoup plus importante que l'assimilation de la culture française (langue, histoire, coutumes). Le cas des sans-papiers parfaitement « assimilés » qui sont menacés actuellement d'expulsion va dans le sens de cette analyse.

dimension normative, comme le suggère la référence à Durkheim. On sait que ce dernier accorde une place essentielle à la contrainte des faits sociaux. Pour lui, c'est précisément parce que ces faits nous résistent à la manière des choses, qu'ils peuvent être observés et analysés de façon scientifique. Mais cette contrainte physique est proprement sociale pour autant qu'elle reflète l'autorité morale qui s'exprime dans les règles régissant un groupe humain. De même, si le critère de la nationalité devient de plus en plus l'objet d'une « assignation identitaire[268] » avec l'émergence des États-nations, comme le constate Noiriel, ce n'est pas en vertu d'un pouvoir totalitaire qui imposerait indûment aux individus un type de personnalité. Cette contrainte manifeste avant tout que le respect des droits démocratiques repose sur l'appartenance à une communauté de citoyens et, de ce fait, sur l'intériorisation d'une identité collective. Pour Noiriel, c'est en effet le concept d'intériorisation qui fournit à Durkheim « la clé du problème de l' "assimilation" [269] ». Il lui permet de montrer qu'à l'ère de la solidarité organique, la transmission des règles sociales n'est plus directe et généalogique, mais indirecte et étatique, et qu'elle continue malgré tout de créer un lien fort entre les individus. D'après l'historien, ce processus d'intégration sociale passe par l'intériorisation de l'identité nationale, qui se produit pour la plupart des Français au cours de leur socialisation primaire, qui se prolonge dans la socialisation secondaire et qui, dans un cas comme dans l'autre, est encadré par l'État, soit au moyen d'une éducation nationale, soit sous la forme de règles de droit nationalement instituées. De même que la contrainte des règles sociales n'est pas perçue consciemment la plupart du temps et qu'elle ne se fasse sentir que lorsque nous cherchons à les enfreindre, comme le souligne Durkheim dans *Les Règles de la méthode sociologique*, de même l'identité nationale reste la plupart du temps une « identité latente[270] » qui est réactivée en cas de menace collective. Telle est la raison pour laquelle la rigueur de l'assignation identitaire n'apparaît pas clairement dans les périodes de guerre, comme le rappelle l'historien :

> En France, jusqu'à la fin du Second Empire, les gouvernements considéraient que les gens du peuple n'étaient pas véritablement concernés par les problèmes politiques. C'est pourquoi en 1870, Napoléon III refuse de faire arrêter les centaines de milliers d'immigrés allemands qui travaillent dans le pays, en affirmant qu'il fait la guerre aux princes et non aux peuples. Mais sous la IIIe République, l'application rigoureuse du principe de citoyenneté change la donne. En 1914, dès le début de la guerre, le gouvernement décide d'interner tous les travailleurs venus des pays en guerre contre la France en invoquant le fait qu'ils sont des représentants des pays ennemis. La même démarche sera d'ailleurs appliquée en Allemagne, en Grande-Bretagne et aux États-Unis (cf. notamment l'incarcération des personnes d'origine japonaise après Pearl Harbor)[271].

[268] *Ibid*, p. 129.
[269] *Ibid.*, p. 43.
[270] *Ibid.*, p. 137.
[271] *Ibid.*, p. 129.

L'étude de l'immigration est en définitive symptomatique de l'écart qui sépare une approche de l'identité nationale en termes de représentations collectives ou de médiations juridiques. Les immigrés, en effet, ont été la cible privilégiée des médias et des parlementaires lorsque ceux-ci se sont appuyés sur la xénophobie pour favoriser l'émergence du sentiment d'appartenance à la nation, notamment dans les classes populaires. Considéré sous cet angle, le sentiment d'appartenance a surtout été nourri par l'imaginaire symbolique de l'enracinement. S'en tenir à cette perspective comporte donc un risque, celui de conforter l'idée que la cohésion nationale repose encore sur une forme de solidarité mécanique, à savoir sur la reproduction culturelle. L'étude de l'immigration complète cette perspective en montrant que l'intégration à la nation française s'est faite principalement sur un nouveau rapport et met ainsi en évidence le caractère inédit des rapports de solidarité qui unissent l'ensemble des Français après le tournant de la Grande Dépression. Ce point de vue conduit ainsi Noiriel à considérer « l'appareil statistique français comme une "objectivation" réussie de la Déclaration des Droits de l'Homme[272] ». Le fait qu'il soit interdit de mentionner l'origine ethnique ou la religion des individus dans les recensements et dans les documents administratifs a permis aux citoyens français d'intérioriser le principe de l'égalité démocratique. Ce principe qui repose à l'origine sur une abstraction sans prise avec le réel finit par prendre une consistance sociale et culturelle à partir du moment où des individus ont été socialisés dans une société où le pouvoir politique refuse d'intégrer ce type de critère dans les médiations juridiques qui le relient aux citoyens.

L'intérêt de la perspective théorique de Noiriel nous paraît donc résider en ceci. En considérant la solidarité organique comme « la traduction sociologique de la citoyenneté[273] », elle permet de dissocier, au sein du sentiment d'appartenance, ce qui relève de l'intériorisation d'une identité collective médiatisée par la nouvelle forme d'intégration politique et ce qui participe de la cristallisation autour de symboles communs. Ces deux aspects peuvent se rejoindre, par exemple lorsque l'attachement à la nation s'exprime au travers des plaidoyers en faveur d'une certaine culture juridique ou d'un certain modèle d'éducation, le droit et l'école devenant alors les symboles autour desquels la conscience collective se cristallise. Il convient néanmoins de les dissocier dans la mesure où la valorisation en soi des traditions héritées n'est pas exempte de dérives ethnicistes.

[272] *Ibid.*, p. 354, note 62.
[273] *Ibid.*, p. 366, note 75.

3.3. Les ambiguïtés du sentiment d'appartenance

Récapitulons : l'identité nationale exprimerait selon Noiriel le type de solidarité qui unit les membres des démocraties industrielles à partir de la fin du XIX[e] siècle. Elle est caractéristique d'une nouvelle forme d'intégration éthique qui ne repose plus sur la similitude mais sur les différences, *i.e.* qui ne dépend plus ni de l'hérédité ni de la reproduction des traditions mais de l'attachement des citoyens aux droits de la personne. Or si l'ouverture d'une communauté culturelle fondée sur le droit démocratique correspond à la nature des sociétés modernes, dans la mesure où les progrès de la division du travail y provoquent une forte libéralisation des comportements, il n'en demeure pas moins que le schéma de la solidarité mécanique continue de peser sur la représentation de l'unité culturelle.

Il serait réducteur de ce point de vue de dissocier de façon rigide la culture issue du droit des liens culturels tissés par les symboles vantant la France de l'enracinement. La politique et le droit français portent aussi la trace de cet imaginaire symbolique. Noiriel montre ainsi, en retraçant l'histoire des Codes de la nationalité française, à quel point le critère de l'origine réapparaît de façon récurrente, bien qu'il contredise fondamentalement les principes du droit républicain. Le statut des naturalisés, systématiquement fragilisé lors des crises de xénophobie, l'illustre clairement. Alors que la naturalisation offrait tous les droits du citoyen sous le Second Empire, elle s'accompagne d'une période d'inéligibilité de 10 ans aux assemblées parlementaires à partir de 1889, date d'adoption du premier Code. On peut encore citer la remise en cause à partir de 1893 du double *jus soli* reconnu dans le Code de 1889 : ce droit établit qu'un enfant né en France de parents nés en France est automatiquement français ; à partir de 1893, cette acquisition n'est plus automatique dans le cas où la mère, quoique née en France, est étrangère[274]. À cette même époque, on instaure la possibilité pour les pouvoirs publics de refuser de naturaliser un candidat qu'il juge « indigne ». La part d'arbitraire ainsi introduite sera confirmée en 1945 et en 1973, le « défaut d'assimilation » pouvant motiver un refus administratif au même titre que les « incapacités physiques graves ». Ces discriminations juridiques dérivent de la conception ethnique de la nation française qui s'est perpétuée dans les discours des élites intellectuelles et des responsables politiques tout au long du XX[e] siècle[275]. D'après Noiriel, ce n'est pourtant pas au niveau du

[274] Rappelons qu'une personne peut être étrangère bien qu'elle soit née en France (et qu'inversement un immigré peut être Français, suite à une naturalisation, alors qu'il est par définition né à l'étranger).
[275] Cf. G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 39-40.

droit que le critère de l'origine s'est véritablement maintenu, la tradition du droit républicain lui ayant toujours fait obstacle, mais bien plutôt au niveau des pratiques administratives[276].

Que déduire de la persistance d'une conception ethnique de l'identité nationale à une époque où les critères ethniques semblent jouer un rôle de moins en moins important dans la constitution des liens sociaux et culturels ? Comment comprendre l'ambiguïté du sentiment d'appartenance créé par la solidarité organique, qui repose à la fois sur une intériorisation des valeurs démocratiques et sur l'illusion entretenue d'un résidu de solidarité mécanique ? Cette ambiguïté compromet-elle l'existence d'une véritable communauté civique ? Pour tenter de répondre à ces questions, il paraît utile de revenir sur un point important dans la théorie durkheimienne des deux solidarités. Nous avons vu précédemment que le passage de l'une à l'autre n'est pas exclusif et que la solidarité mécanique ne disparaît pas dans les sociétés modernes. Cette forme de solidarité restreint son domaine d'influence et se confond avec le respect inconditionnel pour la personne humaine. Il faut insister par ailleurs sur le fait que l'émergence d'une solidarité organique ne peut se faire que dans une société déjà unie par une forme de solidarité mécanique. S'inspirant des formes d'évolution biologique, Durkheim estime en effet qu'il n'y a pas de différenciation sans homogénéité préalable.

Ce point permet d'éclairer l'ambiguïté du sentiment d'appartenance que l'on observe dans le cas de la nation française. Il n'est pas étonnant en effet que les élites intellectuelles, chargées de fixer les cadres identitaires de la nation française, se soient inspirées pour les définir des formes de solidarité qu'elles observaient dans les régions françaises avant l'industrialisation. L'imaginaire de l'enracinement peut apparaître à ce titre comme la transition normale d'une forme de solidarité à l'autre. La communauté culturelle repose alors sur deux choses : des médiations juridico-politiques de plus en plus formelles et abstraites et un ensemble de représentations qui s'appuient sur des références culturelles familières et tangibles. Noiriel donne, avec l'apprentissage de la langue nationale, une illustration de ce

[276] « Si réellement le critère de l'origine est fondamental pour l'assimilation, la seule politique d'assimilation possible réside dans une sélection des groupes recrutés qui écarte les « inassimilables ». Mais cela se heurte au principe intangible du droit républicain hérité de la Déclaration des droits de l'homme : le refus de toute discrimination fondée sur l'origine. C'est pourquoi la politique des quotas n'a jamais pu, en France, être officiellement mise en œuvre. Mais elle a été longtemps pratiquée de façon sournoise, à coup de circulaires et de lettres confidentielles. » (*Ibid.*, p. 40).
Pour Noiriel, la lettre confidentielle du général De Gaulle adressée au ministère de la Justice à propos des naturalisations illustre de façon paradigmatique cette façon de régler administrativement et non politiquement la question ethnique :
« Sur le plan ethnique il convient de limiter l'afflux des Méditerranéens et des Orientaux qui ont depuis un demi-siècle profondément modifié la composition de la population française. Sans aller jusqu'à utiliser, comme aux États-Unis, un système rigide de quotas, il est souhaitable que la priorité soit accordée aux naturalisations nordiques (Belges, Luxembourgeois, Suisses, Hollandais, Danois, Anglais, Allemands, etc.) On pourrait envisager une proportion de 50% pour ces éléments » (G. NOIRIEL, *Le creuset français*, *op.cit.*, p. 39).

processus de transition au cours duquel l'intériorisation d'une nouvelle forme de lien culturel passe par l'adaptation à une ancienne forme déjà intériorisée.

> L'apprentissage d'une langue, par exemple, n'est pas un exercice purement intellectuel. Il met en œuvre un registre affectif ; il implique que celui qui apprend s'identifie au moins partiellement à celui qui enseigne. C'est ainsi que les enfants s'approprient au cours des premières années de leur vie, une langue : non seulement un vocabulaire et une grammaire, mais aussi des manières de parler. Les « accents » sont des exemples particulièrement frappants de cette puissance de l'*habitus* ; ces « dispositions natives » dont parle Durkheim, qu'il est si difficile de combattre en nous, parce qu'elles sont ancrées dans la personnalité. La même analyse pourrait être reconduite pour tous les éléments inculqués par l'État[277].

En d'autres termes, la langue française n'a pu devenir l'instrument d'une solidarité organique qu'après avoir été intériorisée sur la base des accents, hérités des anciennes langues régionales et témoins de la solidarité mécanique qui fondait ces communautés traditionnelles. L'intériorisation de l'identité nationale ne s'est pas faite *ex nihilo* mais s'est accommodée aux identités culturelles précédentes[278]. L'intégration à la communauté des citoyens, malgré l'idéal universaliste qui la fonde, n'est donc pas exempte de diversité culturelle. L'assimilation à la nation française, présentée comme « une et indivisible », n'a pas empêché les Français de concilier loyauté civique et attachement pour leurs terroirs. Même si le centralisme jacobin a jadis farouchement combattu les identités régionales, celles-ci n'ont jamais été complètement éradiquées et il est parfaitement admis aujourd'hui de se sentir Français et breton, Français et landais, Français et bourguignon etc. On retrouve ici dans le schéma d'une intériorisation de l'identité nationale compatible avec la diversité des cultures régionales la « logique pluraliste, respectueuse des différences[279] » que vante Michelet dans son *Tableau de la France* lorsqu'il décrit le « génie » particulier de la culture française dans ses zones frontalières[280]. Or ce point invite encore une fois à rapprocher l'expérience des Français dits de souche de celle des immigrés. Les communautés bretonnes, auvergnates, landaises ou basques qui se sont constituées à Paris après l'exode rural ne sont-elles pas comparables aux communautés issues de l'immigration ? Si les individus déracinés ont besoin

[277] G.NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 136.
[278] Cf. le passage de la *Division* qui évoque ce processus d'unification linguistique : « C'est en effet une loi générale que les agrégats partiels qui font partie d'un agrégat plus vaste, voient leur individualité devenir de moins en moins distincte. En même temps que l'organisation familiale, les religions locales ont disparu sans retour, seulement il subsiste des coutumes locales. Peu à peu, elles se fondent les unes dans les autres et s'unifient en même temps que les dialectes, que les patois viennent se résoudre en une seule et même langue nationale, que l'administration régionale perd de son autonomie. » (E. DURKHEIM, *De la division du travail, op.cit.*, p. 163).
[279] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 93.
[280] « C'est néanmoins une des grandeurs de la France que, sur toutes ses frontières, elle ait des provinces qui mêlent au génie national quelque chose du génie étranger. À l'Allemagne, elle oppose une France allemande ; à l'Espagne une France espagnole, à l'Italie une France italienne » (J. MICHELET, *Le tableau de la France, op.cit.*, p. 136).

de se rattacher à leurs anciens liens culturels pour donner sens au nouvel attachement qui les relie les uns aux autres dans la société moderne, ce processus ne concerne-t-il pas tous les individus engagés dans la modernité, quelles que soient leur origine culturelle ? On peut alors soumettre l'hypothèse suivante : une conception républicaine de la nation, qui nie que la culture commune repose sur des bases généalogiques et qui affirme qu'elle dépend au contraire d'une culture politique respectueuse des droits individuels, ne doit-elle pas admettre malgré tout, au nom même de cette culture politique, que les individus puissent manifester leur attachement pour d'autres communautés culturelles que la nation ? Il nous semble précisément que la sociologie durkheimienne permet de défendre une telle hypothèse et qu'elle invite de ce point de vue à aborder le problème des revendications culturelles sous un angle original.

CONCLUSION

La démarche socio-historique adoptée par Noiriel et les conclusions auxquelles elle le mène quant à la nature de l'identité nationale offrent l'occasion, nous semble-t-il, de dépasser le caractère superficiel que prend souvent l'opposition entre les « modèles d'intégration » français et américains. Plutôt que de s'enfermer dans les oppositions schématiques entre « l'universalisme à la française » et le « communautarisme à l'américaine », il convient de se demander en quoi les « vieilles nations » d'une part et les « pays d'immigration » de l'autre rencontrent des problèmes normatifs similaires. Les uns comme les autres sont confrontés en effet aux dimensions culturelles et identitaires qui accompagnent la réalisation du projet civique ; ils doivent trouver une façon juste d'associer l'intégration nationale au respect des diverses références identitaires que leurs membres souhaitent préserver. Face à ce problème commun, vielles nations et pays d'immigration ont beaucoup à apprendre les uns des autres. D'après Noiriel, la France offre en effet :

> le premier exemple au monde d'une immigration de type « moderne », c'est-à-dire non pas destinée à peupler le pays mais visant à satisfaire les exigences d'un système industriel que pour des raisons politiques (l'existence d'un système de démocratie parlementaire) il est impossible de faire fonctionner avec les citoyens-producteurs de la nation concernée[281].

Par rapport à elle, les pays comme les États-Unis et le Canada s'inscrivent au contraire dans un schéma d'immigration « archaïque », « caractéristique de tous les pays jeunes qui

[281] *Ibid.*, p. 339-340.

reçoivent à bras ouverts des immigrants pour peupler les étendues riches et "désertes", mettre en culture des sols en friche, faire tourner des usines qui n'ont jamais servi[282] ». Or, de nos jours, l'immigration dans les démocraties modernes s'apparente plus au schéma qu'a connu la France qu'au processus de peuplement qu'ont connu les pays d'immigration, même nombre d'immigrés venus travailler dans les pays occidentaux finissent par s'y installer définitivement. La façon dont, en France, la révolution des droits et la révolution industrielle se sont articulées est donc instructive pour les autres nations démocratiques qui se trouvent confrontées aujourd'hui à la venue de travailleurs étrangers grâce auxquels l'économie capitaliste parvient à assouplir, voire à contourner, les contraintes légales dans lesquelles l'État de droit s'efforce de l'enserrer. Immigration, modernisation économique et interrogation sur l'identité collective sont trois processus intimement liés. Le renouveau du discours assimilationniste aux États-Unis atteste de la convergence des situations. En publiant *Qui sommes- nous ?* Samuel Huntington réagit à l'immigration de travail que connaissent les États-Unis depuis qu'ils sont devenus un pays moderne et prospère et s'inquiète de la progression de la culture hispanique qu'on y observe. Or, loin de défendre un modèle d'intégration communautariste, où chaque groupe culturel se développerait en tolérant les autres, Hutington fait dépendre la survie de la démocratie américaine de la promotion de la culture *WASP* et de son assimilation par tous les immigrés. Cette position qui croit trouver dans la culture des premiers arrivés la véritable source de l'unité politique et qui ne fait que réactiver les vieilles critiques des nativistes au début du XX^{e} siècle[283], montre bien que la défense de l'assimilation culturelle n'est pas une exception française et que le Nouveau Monde n'est pas loin de partager les mêmes peurs que la Vieille Europe.

Telle est la raison pour laquelle la réflexion de Durkheim sur la solidarité nous paraît offrir un réel intérêt philosophique. Celle-ci ne se contente pas, d'après nous, de formaliser l'exception culturelle de la République française, mais cherche à éclairer la mise en œuvre socioculturelle de l'universalisme démocratique en tant que tel. C'est à ce titre qu'elle permet de prolonger la réflexion de Kymlicka sur les rapports entre citoyenneté et diversité culturelle, en examinant notamment ce qu'une conception républicaine de la nation peut apporter à la réflexion sur les droits culturels. Avant de revenir à cette question de philosophie politique contemporaine, il convient toutefois de souligner une difficulté terminologique. Dans la présentation historique et sociologique que nous venons de faire, l'adjectif « républicain » est

[282] G. NOIRIEL, *Le creuset français, op.cit.*, p. 339.
[283] Pour une présentation de la critique nativiste aux États-Unis, voir D. LACORNE, *La Crise de l'identité américaine*, Paris, Fayard, 1997.

apparu comme un synonyme de « démocrate », dans la mesure où la thèse de la solidarité organique permet de défendre, à partir d'une science des faits sociaux, la viabilité du projet démocratique. Le débat anglophone sur le multiculturalisme nous donne l'occasion de pousser l'analyse plus loin, puisque le républicanisme y constitue une approche de la démocratie alternative à celle que proposent les libéraux. Nous proposons donc d'examiner dans la partie suivante le républicanisme de Durkheim pris dans cette acception philosophique. Il s'agira, grâce à ces précisions, d'étudier les avantages qu'offre la perspective républicaine comparativement à la perspective libérale de Kymlicka. En effet, de même que la « citoyenneté multiculturelle » se présente chez lui comme une tentative de dépassement de l'antagonisme des libéraux et des communautariens, le républicanisme ouvre, selon les mots du philosophe Jean-Fabien Spitz, « une troisième voie entre libéralisme et communautarianisme[284] » qu'il s'agit à présent d'explorer.

[284] J.-F. SPITZ, « Le républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarianisme », *op.cit.*

TROISIEME PARTIE

VERS UNE TROISIEME VOIE REPUBLICAINE

INTRODUCTION

En partant du problème que pose l'intégration démocratique des minorités culturelles et en tâchant de l'aborder à partir de contextes différents, nous avons dégagé deux types d'approches concernant la dimension culturelle de l'espace public démocratique, une approche culturaliste d'inspiration anthropologique chez Kymlicka et une approche socio-historique de l'identité nationale chez Schnapper et Noiriel. Le détour par les sciences sociales françaises nous a ainsi permis de clarifier les ambiguïtés maintenues par Kymlicka à propos de l'identité nationale en montrant que celle-ci se distingue sensiblement de l'identité ethnique dans les démocraties modernes. Ce détour pose toutefois problème dans la mesure où il nous a conduite à solliciter une source théorique qui peut surprendre dans le cadre du débat philosophique sur le multiculturalisme.

Il paraît en effet délicat d'invoquer le nom d'Émile Durkheim pour traiter un problème de philosophie politique quand on connaît les réticences exprimés par le sociologue français à l'égard de cette discipline. Pour lui, la philosophie politique part d'une perspective théorique qui manque de rigueur scientifique dans la mesure où traditionnellement les philosophes ont eu tendance à considérer que « tout dépend de la volonté humaine si bien qu'ils ne se rendaient pas compte que les lois, les mœurs ou la religion étaient de véritables choses, tout comme les autres de la nature, qui ont leur caractère propre et, par suite, exigent des sciences capables de les décrire et de les expliquer[285] ». L'illusion volontariste a amené les philosophes à théoriser sur ce qui doit être avant d'avoir déterminé ce qui est[286]. Durkheim leur reproche

[285] E. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris, Rivière, « Petite bibliothèque sociologique internationale », 1953, p. 29.

[286] « Il leur paraissait suffisant de rechercher ce que, dans les sociétés constituées, la volonté humaine doit se proposer comme but ou ce qu'elle doit fuir. Aussi recherchaient-ils non ce que sont les institutions et les faits sociaux mais ce qu'ils devraient être ; ils se souciaient non de nous fournir une image de la nature aussi vraie que possible, mais de proposer à notre admiration et à notre imitation l'idée d'une société parfaite. Aristote lui-même, bien qu'il ait prêté attention à l'expérience bien plus que Platon, s'est proposé de découvrir non les lois de

ainsi de confondre « l'art et la science », deux activités que la rigueur intellectuelle oblige au contraire à distinguer :

> La méthode de la science n'est pas celle de l'art : il y a même entre l'une et l'autre une opposition radicale. La science a pour domaine le passé et le présent qu'elle s'attache à exprimer aussi fidèlement que possible ; l'art est tourné vers l'avenir qu'il cherche à anticiper et à construire par avance[287].

La distinction entre « art » et « science » n'implique pas que la science des faits sociaux soit dépourvue de portée pratique. Elle s'inscrit au contraire dans la démarche positiviste héritée de Comte qui consiste à fonder l'action politique sur la connaissance des lois sociales, de la même façon que l'on s'appuie sur la connaissance des lois de la mécanique pour agir sur le monde physique. Il n'en demeure pas moins que la science se constitue indépendamment de l'art, ce qui a conduit Durkheim à se détourner de la sphère des actions politiques pour se consacrer à la compréhension des mécanismes sociaux qui les déterminent. Dès lors, la démarche durkheimienne paraît plutôt décalée dans le cadre d'un débat de philosophie politique : si la théorie de la solidarité organique prétend élucider la nature du lien moral qui continue d'unir les membres des sociétés modernes, c'est parce qu'elle se propose de décrire ce qui est et non ce qui doit être. Bien qu'elle porte sur des faits moraux, cette thèse sociologique défend-elle pour autant une position normative ?

Par ailleurs, l'idée que la sociologie durkheimienne puisse ouvrir une voie susceptible de légitimer les revendications minoritaires dans les démocraties modernes va à l'encontre de sa réputation conservatrice. Durkheim a en effet élaboré une théorie de l'intégration sociale qui met l'accent sur l'ordre en valorisant l'inscription de l'individu dans différentes communautés morales – la famille, la corporation professionnelle, l'école – et en critiquant à l'inverse l'anomie, c'est-à-dire l'absence de régulation sociale, la perte des repères collectifs susceptibles d'orienter l'action individuelle. Même s'il a été à son époque un fervent défenseur de la cause sociale, il semble s'être plus intéressé aux doctrines socialistes qu'aux luttes ouvrières, ce qui a conduit de nombreux sociologues à voir sa théorie comme une « construction conservatrice qui ne fait qu'une place médiocre aux conflits sociaux[288] ».

---

la vie en commun mais la meilleure forme de société […] Les autres écrivains politiques qui lui ont succédé, ont plus ou moins suivi son exemple. » (*Ibid.*, p. 29-30).

[287] E. DURKHEIM, « Introduction à la morale » *in Textes 2. Religion, morale et anomie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 317.

[288] B. LACROIX, *Durkheim et le politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Presses de l'Université de Montréal, 1982, p. 70.

T. Parsons, *The structure of social action*, New York, 1966, p. 307 ; R. Nisbet, *E. Durkheim*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1965, p. 24-26, et *The sociological tradition*, Heineman, Londres, 1970, p. 13 ; L.Coser, « Durkheim's conservatism and its implications for his sociologicla theory » in K. Wolff, *E. Durkheim*,

Comment défendre dès lors les revendications des minorités culturelles à partir du concept durkheimien de solidarité ? Comment expliquer que ces revendications, qui prennent souvent la forme de luttes, puissent favoriser l'intégration démocratique, dans le cadre d'une théorie qui semble refuser au conflit un rôle explicatif[289] ? Ce second problème, à propos du statut des revendications dans la sociologie durkheimienne, rejoint indirectement le premier, à propos de sa portée normative. Le peu d'intérêt que Durkheim accorde à la dimension conflictuelle des rapports sociaux reflète en effet le rôle mineur que joue le concept d'égalité dans sa théorie du lien social. On peut donc se demander ce que les théories normatives qui s'interrogent sur la légitimité démocratique des politiques multiculturalistes ont à apprendre d'une théorie qui se désintéresse apparemment de la lutte menée en faveur de l'égalité des droits.

Ces difficultés pour être réelles ne sont pas pour autant insurmontables. On peut contester en effet la lecture conservatrice de la sociologie durkheimienne et s'intéresser au contraire à la façon originale dont elle appréhende l'évolution des droits démocratiques. Choisir ce type de lecture permet de réhabiliter sa portée tant philosophique que normative. On le constate dans les travaux récents de certains commentateurs anglophones qui, comme le philosophe Mark Cladis et le sociologue Willie Watts Miller[290], réinvestissent la réflexion de Durkheim à la lumière du débat philosophique entre libéraux et communautariens :

> De nos jours, on s'intéresse à nouveau à la nature des relations qui existent entre les individus et la société. « La communauté », « la tradition », « l'individu » - ces grandes notions dont la signification change en fonction du contexte, s'imposent une nouvelle fois dans les débats de théorie sociale et politique qui opposent les penseurs dits libéraux aux penseurs dits communautariens. Bref, la discussion menée par les partisans de ces positions a tout à gagner d'une lecture renouvelée de Durkheim.

A collection of Essays, The Ohio State University Press, Columbus, 1960, p. 211-232 ; A. Gouldner, *The coming crisis of Western sociology*, Heineman, Londres, 1971, p. 119.

[289] La recension de Gabriel Tarde sur la *Division* fournit un bon exemple de l'étonnement qu'a suscité le choix théorique de Durkheim, à une époque largement marquée par la question sociale et sensibilisée à cet égard au rôle moteur des conflits dans l'évolution sociale : « M. Durkheim nous épargne ces affreux tableaux. Avec lui, pas de guerres, de massacres, d'annexions brutales. Il semble à le lire que la rivière du progrès ait coulé sur un lit de mousse, sans écume, ni saut périlleux, et que l'humanité toujours tranquille, ait passé doucement, au cours des âges d'un état de paix uniforme fondé sur la juxtaposition de clans ou de tribus similaires et inoffensives, à un état de paix multiforme et plus profonde encore, assurée par la réciprocité des services entre catégories de travailleurs de plus en plus spécialisés et solidarisés en même temps. Le passage d'une sorte de régime paradisiaque à une sorte de régime phalanstérien : voilà toute la loi du changement social. » (G. TARDE, « Questions sociales », *Revue philosophique*, n°35, 1893, p. 625).

[290] M. CLADIS, *A Communautarian Defense of Liberalism*, Stanford University Press, Stanford, California, 1992. W. WATTS MILLER, *Durkheim, Morals and Modernity*, Mac Gill Queen's University Press, 1996. On peut également citer R.T. HALL, *Émile Durkheim : ethics and the sociology of morals.* New York, Greenwood Press, 1987 ; M. BIK, *The liberal-communautarian debate : a defence of holistic indivualism*, D. Phil. thesis, University of Oxford, 1987.

> Symétriquement, le fond de ce débat milite en faveur d'une réinterprétation de la vie et de l'œuvre de Durkheim[291].

Ces auteurs proposent ainsi d'interpréter la théorie durkheimienne comme « une défense communautarienne du libéralisme ». En qualifiant Durkheim de « libéral », il ne s'agit pas pour eux de nier le fait qu'il s'est opposé en son temps aux économistes libéraux comme Herbert Spencer mais d'insister sur l'intérêt du concept de solidarité pour éclairer la nature des sociétés démocratiques. Ils y trouvent en effet une façon originale de défendre les libertés individuelles, une voie qui évite de présenter le libéralisme et le communautarianisme comme deux camps entre lesquels il faudrait choisir. Leur lecture de Durkheim s'avère, comme on le verra par la suite, particulièrement bienveillante, dans la mesure où elle confère aux réflexions du sociologue une unité qui n'est pas évidente. En effet, la thèse sur la solidarité qui structure la *Division* ne joue plus de rôle central dans la suite des réflexions de Durkheim. Celui-ci semble s'être tourné vers d'autres objets, comme le socialisme ou la religion. La voie interprétative suivie de Cladis et de Miller nous paraît malgré tout intéressante à suivre, moins pour défendre la cohérence interne de l'œuvre durkheimien que pour approfondir le problème qui nous retient depuis le début. Ces auteurs s'inscrivent en effet dans une démarche comparable à celle de Kymlicka, puisqu'ils s'efforcent comme lui de préciser la nature du libéralisme politique à la lumière des objections communautariennes, nous invitant ainsi à être plus attentifs au contexte culturel, aux croyances et aux représentations collectives qui sous-tendent la reconnaissance des droits individuels. Leur démarche a donc retenu notre attention parce qu'elle permet d'approfondir d'un point de vue philosophique l'hypothèse socio-historique proposée par Noiriel à propos de l'identité nationale et de prolonger ainsi notre réflexion sur la façon dont la citoyenneté démocratique peut intégrer les revendications culturelles.

Cette voie moyenne découverte chez Durkheim ne nous a pas seulement intéressée du fait de sa proximité avec celle ouverte par Kymlicka, mais aussi du fait de sa différence. Nous souhaiterions en effet profiter du pont jeté par Cladis et Miller entre la sociologie française et la philosophie anglo-saxonne pour défendre l'originalité d'une troisième voie qui n'est pas libérale mais républicaine. Ce terme que nous avons déjà utilisé à la fin de la partie précédente

[291] "Today, there is renewed interest in the nature of the relation between individuals and their societies. "Community", "tradition", "the individual" – these big terms, conveying different meanings under different circumstances, once again are prominent features of debates in social and political theory between those called liberals and those called communitarians. The conversation between proponents of these positions, in short, stands to benefit from a new reading of Durkheim. Reciprocally, the nature of this debate has provided a novel perspective for surveying aspects of Durkheim's life and work..» (M. CLADIS, *A Communitarian Defense of Liberalism*, p. 2).

prend un sens particulier dans le cadre du débat contemporain. Nous aimerions montrer que la sociologie durkheimienne offre une base intéressante pour mettre en évidence la façon dont le républicanisme contemporain prend en charge les revendications culturelles.

Pour y parvenir, nous commencerons par défendre, dans un premier chapitre, l'originalité de cette perspective philosophique, en rappelant pour quelles raisons Renaut et Mesure la contestent dans *Alter ego* et en nous appuyant sur la sociologie durkheimienne pour la mettre en évidence. Nous pourrons alors, au cours d'un second chapitre, examiner pourquoi cette approche alternative plaide en faveur d'une politique républicaine de la différence.

CHAPITRE 1 : DE L'INDIVIDUALISME LIBERAL À L'INDIVIDUALISME REPUBLICAIN

1. Y a-t-il une alternative républicaine au libéralisme ?

1.1. Le républicanisme contemporain

Le débat philosophique actuel sur le multiculturalisme ne confronte pas seulement le camp des libéraux à celui des communautariens mais fait aussi une place à la tradition de pensée républicaine. Précisons que le qualificatif de « républicain » prend dans le contexte anglophone un sens plus technique que dans le vocabulaire politique français. Alors qu'en France, la République est un symbole indissociable de l'identité nationale et que des personnes d'obédience politique et de tradition intellectuelle très diverses peuvent se dire *républicaines*, le *républicanisme* renvoie plus spécifiquement dans le champ universitaire aux recherches historiographiques menées par des chercheurs comme J. G. A. Pocock[292], Q. Skinner[293] et P. Pettit[294] sur la tradition de pensée suivante :

> Cette tradition prend sa source dans la Rome antique, et se trouve tout particulièrement associée au nom de Cicéron. Ressuscitée à la Renaissance, elle s'exprima fortement dans la pensée constitutionnelle de Machiavel et joua un rôle significatif dans la manière dont les républiques d'Italie du Nord en vinrent à se concevoir elles-mêmes : à savoir comme les premières organisations politiques modernes. Elle élabora un langage qui domina la politique de l'Occident moderne et eut un effet tout particulier sur la république hollandaise, durant la guerre civile d'Angleterre, ainsi que sur ces temps qui conduisirent aux Révolutions américaine et française[295].

Si le langage politique du républicanisme a participé à l'avènement de la République française, ce fait a été occulté par l'attachement des Révolutionnaires pour l'universel et par la tendance qui en a résulté, celle de considérer le modèle républicain français comme une exception. Comme l'explique Catherine Larrère, la rupture avec l'Ancien Régime a contraint les hommes de 89 à rejeter tout ancrage dans le passé. Ainsi, en se situant d'emblée dans l'universel, « ce n'est pas seulement de la tradition nationale qu'ils se détournent. Ils s'interdisent de s'inscrire dans quelque tradition que ce soit, fût-elle républicaine[296] ». À ce

---

[292] J.G.A POCOCK, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique* (trad. L. Borot) Paris, P.U.F., coll. « Léviathan », 1997.
[293] Q. SKINNER, *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, 2000.
[294] P. PETTIT, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* (trad. P. Savidan et J.-F. Spitz), Paris, Gallimard, 2004.
[295] *Ibid.*, p. 38.
[296] C. LARRERE, « Libéralisme et républicanisme : y a-t-il une exception française ? », *Cahiers de la philosophie de Caen*, n° 34, 2000, p. 131.

titre, la perspective historiographique anglophone cadre mal avec l'habitude qui consiste en France à considérer la république comme « une idée », et non « comme une situation historique qui pourrait être comparée à d'autres » et rattachée à une tradition de pensée qui excède les frontières hexagonales. Pour Larrère, « c'est finalement par fidélité à l'affirmation française des principes de 89, à la singularité de son universalisme, que l'histoire des idées faite en France a pu rester si constamment imperméable aux études anglophones de la tradition républicaine[297] ».

Le débat actuel sur le multiculturalisme, de même qu'il nous invite à nuancer l'opposition des modèles d'intégration, engage à ne pas rester enfermé dans une telle logique de l'exception et à accepter au contraire d'éclairer notre attachement pour la République à la lumière de cette tradition de pensée séculaire. L'un des principaux représentants des études anglophones sur le républicanisme, Philip Pettit, considère non seulement que cette philosophie garde toute son actualité mais encore qu'elle permet d'offrir un idéal politique aux mouvements sociaux, notamment à ceux qui prennent la forme de revendications culturelles[298]. La démarche de Pettit se distingue à ce titre de celle de Pocock et Skinner ; elle se détourne des enjeux historiographiques pour se concentrer sur la spécificité conceptuelle du « républicanisme ». Comme le souligne Alice Le Goff, « il ne s'agit plus d'exhiber un noyau spécifiquement aristotélicien ou cicéronien dans lequel s'enracinerait l'unité de la tradition républicaine mais de déterminer un critère conceptuel de démarcation entre la notion républicaine et la notion libérale du politique[299] ». Ce critère de démarcation, Pettit le trouve dans une définition de la liberté qui dépasse la dichotomie élaborée par Isaiah Berlin entre liberté négative et liberté positive. La liberté négative se définit par l'absence d'obstacles, par la *non-interférence* alors que la liberté positive suppose le contrôle ou la maîtrise de soi. Pour Berlin, seule la forme négative de liberté est compatible avec le pluralisme des valeurs qui caractérise les sociétés modernes. La promotion politique d'une liberté conçue positivement risque au contraire de conduire l'État à imposer autoritairement aux citoyens des valeurs, des conceptions du bien qu'ils ne partagent pas. Si Pettit admet les dangers inhérents à toute conception positive de la liberté, il défend malgré tout la possibilité de penser la liberté négative autrement que sous la forme de la non-interférence. D'un point de vue logique, on constate en effet que la maîtrise de soi ou la domination de soi s'oppose à la non-domination et que cette dernière ne se réduit pas à la non-interférence.

[297] *Ibid.*, p. 132.
[298] P. PETTIT, *Républicanisme*, *op.cit.*, p. 188-191.
[299] A. LE GOFF, « Y a-t-il une notion spécifiquement républicaine du politique ? », *Atala*, n° 8, 2005, p. 172.

Pour Pettit, « un agent en domine un autre si et seulement si il dispose d'un certain pouvoir sur celui-ci en particulier le pouvoir d'interférer arbitrairement dans ses actions[300] ». Définie comme non-domination, la liberté sort manifestement des limites que lui assigne la définition libérale. Pour les libéraux en effet, un individu est libre pour autant qu'un autre individu et surtout que l'État n'interfère pas *effectivement* sur ses actions. Pour les républicains en revanche, cette condition ne suffit pas. Comme l'a montré Rousseau dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, les lois peuvent être le résultat d'un pacte frauduleux qui donne de « nouvelles entraves aux faibles et de nouvelles forces aux riches[301] ». Il ne suffit pas que les lois soumettent tous les individus à une même règle, librement acceptée pour qu'elles soient justes. Les lois justes sont celles qui suppriment les situations de dépendance, « le pis qui puisse arriver à l'un étant de se voir à la discrétion de l'autre[302] », car dès qu'il y a dépendance, qu'elle soit physique, économique ou symbolique, la liberté n'est plus. Poursuivant cette tradition de pensée, Pettit soulige qu'il existe des situations de domination sans interférence effective : un esclave dont le maître est doux et lui laisse une grande liberté d'action n'en est pas moins dominé à partir du moment où il ne dispose pas des garanties juridiques susceptibles de le soustraire à l'arbitraire de son maître. Nombre de situations sociales reproduisent actuellement cette forme d'insécurité, comme l'illustre le cas des minorités qu'une égalité des droits trop abstraite ne protège pas contre de fortes discriminations sociales. Symétriquement, constate Pettit, il existe des formes d'interférence sans domination : quand l'État interfère dans la vie des individus pour appliquer des lois justes, par exemple en mettant en place un système de protection sociale financé par l'impôt, il ne limite pas arbitrairement la liberté des citoyens mais vise à la garantir pour les plus défavorisés. Pour Pettit, la définition par la non-domination réhabilite l'idée républicaine d'une liberté conçue comme un bien public, indissociable de l'appartenance à une communauté politique. Pour les républicains en effet, on est libre en tant que l'on est membre d'une cité régie par des lois qui garantissent qu'on ne sera pas soumis à l'arbitraire d'autrui. Pour les libéraux en revanche, la liberté est appréhendée comme une propriété dont chaque individu est naturellement doté. Le lien public consiste à assurer la coexistence des libertés privées, mais ne les crée pas.

[300] P. PETTIT., *Républicanisme*, *op.cit.*, p. 77.
[301] J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, G.-F., 1992, p. 239.
[302] *Ibid.*, p. 242.

L'analyse de la liberté comme non-domination permet à Pettit de mettre en évidence l'actualité du républicanisme d'un point de vue politique. Elle invite en effet à élargir cette tradition de pensée au-delà de ses limites sociales et culturelles initiales[303] et à montrer qu'un gouvernement luttant contre la domination n'a rien d'utopique. La non-domination est en effet un idéal politique que l'on retrouve à l'œuvre, constate Pettit, dans les mouvements socialistes et dans les revendications féministes et qui peut encore fédérer les énergies sur ces questions. D'après lui, on peut aussi l'associer aux luttes inédites qui portent sur les enjeux écologiques ou multiculturalistes. Le républicanisme se distingue à ce titre du libéralisme par un radicalisme politique accru et justifie, pour sa part, la politisation des identités culturelles que des libéraux comme Barry contestent, au nom de la « stratégie de privatisation » des différences.

Avant d'en venir à ce point, il convient toutefois de se demander en quoi ce type de justification des revendications culturelles se distingue de la démarche initiée par un libéral comme Kymlicka, à partir du moment où ce dernier renonce à la stratégie de la privatisation. Si le républicanisme se fonde sur l'idéal politique de la non-domination, il s'avère très proche du libéralisme puisqu'il repose comme lui sur une définition négative de la liberté, ce qui conduit à s'interroger sur son originalité ? Qu'est-ce que cet idéal politique, que Pettit juge spécifiquement républicain, apporte de plus aux minorités qu'une version du libéralisme ouverte à la différence ? Pourquoi la défense républicaine du multiculturalisme serait-elle plus convaincante que la « citoyenneté multiculturelle » ?

1.2. La critique libérale

L'objection annoncée ci-dessus a été formulée de façon claire et détaillée par les auteurs d'Alter ego. Pour Sylvie Mesure et Alain Renaut, il convient de considérer le républicanisme non pas comme une théorie alternative au libéralisme politique mais comme une « problématisation304 » interne de cette philosophie politique :

[303] « La nécessité de montrer qu'il est possible de bâtir une conception moderne des institutions républicaines constitue un véritable défi dans la mesure où les thèses républicaines ont pu sembler liées à des postulats pré-modernes qui rattachent le statut de citoyen à celui de propriétaire terrien ou qui consistent en considérations sur la nécessité d'une taille restreinte du corps politique. » (A. LE GOFF, « Y a-t-il une notion spécifiquement républicaine du politique ? », *op.cit.*, p.175).

[304] S. MESURE et A. RENAUT, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999, p. 151.

> Pour ouvrir sur des bases suffisamment saines ce dossier du républicanisme, il fallait tout d'abord […] reconstituer ce que l'on peut désigner comme le socle libéral de la modernité. Les « républicains » du XIX[e] siècle n'ont certes jamais songé, pas plus que ce n'est le cas chez les « républicanistes » d'aujourd'hui, à remettre directement en question de tels acquis de la raison politique moderne. Les diverses versions de la référence républicaine partagent néanmoins une même conviction, d'après laquelle il serait nécessaire, dans des proportions d'ailleurs diverses selon les moments, de procéder à une réélaboration de ces acquis. Aussi est-ce sans doute par rapport à ce socle libéral qu'il est plus aisé de situer l'inflexion républicaine[305].

Pour Renaut et Mesure, le « socle libéral » peut être ramené à quatre grands principes : 1) la limitation du pouvoir d'État dont le rôle consiste uniquement à assurer la sécurité des biens et des personnes ; 2) la démocratie représentative qui confie aux élus le soin d'exercer la souveraineté populaire ; 3) la valorisation de l'individu et de ses libertés fondamentales telles qu'elles sont définies dans les Déclarations de droits de la fin du XVIII[e] siècle ; 4) la neutralité religieuse et morale de l'État. D'après ces auteurs, l'intérêt de la pensée républicaine consiste non pas à remettre en cause le « socle libéral de la modernité » mais à dénoncer les dérives qu'il rend possibles. Alexis de Tocqueville constitue à leurs yeux le meilleur représentant de cette « problématisation républicaine du libéralisme », ce qui explique qu'on puisse qualifier cet auteur tour à tour de libéral ou de républicain. L'étude de la démocratie en Amérique a amené Tocqueville à constater que dans une société où seule compte la poursuite des intérêts privés, les individus tendent à se détourner de la vie publique, vidant ainsi progressivement le principe de la souveraineté populaire de toute signification et créant paradoxalement les conditions d'un accroissement des pouvoirs d'État. Tocqueville a contribué de la sorte à mettre en évidence la tension contradictoire qui existe entre les principes constitutifs du socle libéral, le troisième principe (la valorisation exclusive des libertés privées) risquant de compromettre le second (la souveraineté représentative) et à terme le premier (la limitation des pouvoirs de l'État).

Ces tensions internes étant mises au jour, l'enjeu de la pensée républicaine consisterait donc, d'après Renaut et Mesure, à montrer comment les atténuer sans renier les principes fondateurs. La pensée républicaine constituerait ainsi une sorte de retour réflexif de la pensée libérale sur elle-même afin de s'auto-corriger. Parmi les différentes formes d'auto-corrections possibles, les auteurs en recensent trois qu'ils classent en fonction de leur caractère plus ou moins problématique. La première serait celle d'un *libéralisme républicain moral* qu'ils trouvent chez Rousseau. Pour eux :

> L'option rousseauiste s'efforce bien d'intégrer la difficulté que thématisera Tocqueville – puisqu'elle consiste à considérer que, pour préparer les volontés individuelles à l'exercice de la citoyenneté, il est

[305] *Ibid*.

> indispensable de rendre les hommes plus désintéressés, moins égoïstes qu'ils ne le sont devenus sous l'effet de la corruption moderne[306].

Rousseau apporterait ainsi une solution morale aux problèmes posés par le libéralisme, dans la mesure où il ne dissocie pas la liberté politique de l'éducation civique. Sans la vertu que procure cette éducation, sans l'orientation des individus vers l'intérêt général qu'elle contribue à créer, la souveraineté populaire perd toute signification et la volonté générale disparaît derrière la domination politique des intérêts particuliers. Or, pour Renaut et Mesure, une telle solution tombe sous le coup des critiques adressés par Rawls à l'humanisme civique dans *Libéralisme politique*. Celui-ci distingue en effet le républicanisme classique de l'humanisme civique en fonction du statut accordé à la participation politique. Le républicanisme classique reste libéral dans la mesure où il accorde au civisme une valeur strictement instrumentale[307], alors que le second en fait une fin en soi[308], ce qui compromet la neutralité axiologique de l'État. De la même façon, en insistant sur la formation morale des citoyens, le républicanisme de Rousseau contredirait le quatrième principe du socle libéral et n'apparaîtrait donc pas comme une voie intéressante pour résoudre les tensions inhérentes à la modernité politique.

Les auteurs écartent ensuite une seconde voie qui serait celle d'un *libéralisme républicain culturel* et que représentent d'après eux Charles Taylor et Michaël Walzer.

> La perspective adoptée consisterait alors, pour rectifier la trajectoire du libéralisme, à tenter de recréer un sentiment d'appartenance à la communauté : parce que le « malaise de la modernité » se décrit en termes de repli individualiste sur soi (donc de désinvestissement de la sphère publique), il faudrait refonder la cité, non pas sur des principes formels, mais sur les contenus substantiels d'une culture partagée par une communauté de traditions[309].

Dans cette perspective, la culture viendrait se substituer à la morale pour neutraliser les effets nocifs de l'individualisme, la culture renvoyant ici à ce que Schnapper appelle les « collectivités historiques », qu'il s'agisse des groupes nationaux ou des communautés ethniques. L'attachement des individus pour leur groupe culturel offrirait aux yeux des communautariens modérés la possibilité de réhabiliter le sens de la collectivité et le souci de

---

[306] *Ibid.*, p. 163.

[307] Pour Rawls, le républicanisme classique, représenté par Tocqueville, « n'est en aucune façon opposé à la théorie de la justice comme équité en tant que forme du libéralisme politique », dans la mesure où la participation civique n'est pas exigée des citoyens au nom d'une « doctrine compréhensive, religieuse, philosophique ou morale « mais seulement de façon instrumentale, afin de garantir la préservation des libertés privées. J. RAWLS, *Libéralisme politique,* Paris, P.U.F., « Quadrige », 2001, p. 250.

[308] « En tant que forme de l'aristotélisme, il est parfois présenté comme la position selon laquelle l'homme est un animal social et même politique dont la nature essentielle est réalisée par excellence dans une société démocratique où existe une large et intense participation politique. » (*Ibid.*, p. 251).

[309] S. MESURE, A. RENAUT, *Alter ego, op.cit.*, p. 164.

l'intérêt général. Pour Renaut et Mesure, cette solution n'est acceptable que dans sa dimension multiculturelle, celle qu'on trouve par exemple dans la « politique de la reconnaissance » défendue par Taylor, afin que la valorisation de la culture ne se fasse pas au détriment des cultures minoritaires. Même si ce modèle politique n'apparaît pas clairement chez Taylor, on peut imaginer un système où « l'État peut certes rester neutre à l'égard des différentes cultures et cependant chacune de celle-ci peut, à l'endroit de ses propres membres, jouer un rôle intégrateur du même type que celui que Tocqueville attribuait aux associations[310] ». Pourtant, même dans cette version « hospitalière à la différence », le « libéralisme républicain culturel » pose problème, dans la mesure où il menace à la fois le troisième et le quatrième principe du « socle libéral ». En redonnant du poids aux groupes culturels dans la formation des liens politiques, il risque de fragiliser les libertés individuelles et de compromettre la neutralité axiologique de l'État. Jusqu'où, en effet, la valorisation de l'appartenance culturelle devra-t-aller? Risquera-t-elle se faire au détriment de la liberté de conscience, d'opinion, etc. ? Obligera-t-elle l'État à prendre parti entre les modes de vie que les différentes cultures prônent ? D'autre part, rien n'indique que la revivification des sentiments d'appartenance soit capable de résoudre les problèmes soulevés par Tocqueville. On peut même en douter. Au nom du combat contre le repli individualiste, ne risque-t-on pas de favoriser le repli communautaire et de renforcer paradoxalement le désinvestissement de la sphère publique ?

Renaut et Mesure concluent de ce qui précède que seul un *libéralisme républicain politique* offre une issue viable. Cette option, qui prétend réactiver l'attachement des individus pour la citoyenneté libérale par la création de structures plus participatives et plus démocratiques et qu'on trouve, d'après eux, chez Jürgen Habermas, ne remet pas en cause les principes du socle libéral. Il s'agit alors de promouvoir la participation politique, non pas en tant que telle, mais afin d'amener les individus à prendre conscience de son importance, s'ils souhaitent préserver leurs libertés privées.

> Dans cette optique, le ressort du fonctionnement de l'État de droit ne serait fourni ni par la moralité de l'individu ni par sa conscience d'appartenance à un groupe, mais bien par la compréhension judicieuse de son intérêt – clair indice que l'on resterait dans un cadre proprement libéral[311].

[310] *Ibid.*, p. 165. Tocqueville attribue aux associations le mérite d'une part de recréer des corps intermédiaires entre l'individu et l'État, afin de limiter l'extension des pouvoirs de celui-ci, et d'autre part de favoriser la participation des individus à la gestion des affaires publiques, les incitant ainsi à élargir la perception de leurs intérêts privés.
[311] *Ibid.*, p. 168.

Cette ultime voie ayant été identifiée, Renaut et Mesure se demandent toutefois « si une telle option ouvre réellement sur un modèle alternatif[312] » et c'est en ce point qu'ils remettent en cause l'originalité de la voie défendue par les républicanistes anglophones. Leur tripartition leur permet d'écarter le républicanisme qui, comme chez John Pocock, « constitue l'objet d'un véritable impératif catégorique, selon lequel il faudrait vouloir participer à l'exercice de la souveraineté, non plus pour garantir les libertés au sens libéral, mais pour assurer cette participation comme fin en soi[313] ». Cette position rejoint en effet celle du libéralisme républicain moral qui a été écartée pour les mêmes raisons que l'humanisme civique. Renaut et Mesure n'admettent en définitive que les théories républicanistes qui, comme celle de Quentin Skinner, ramènent la participation civique au rang d' » impératif hypothétique » s'énonçant ainsi : « si nous voulons garantir nos droits-libertés, il nous faut comprendre que notre intérêt est de participer à l'exercice de la souveraineté, donc être aussi républicains[314] ». Ils valorisent ainsi le fait que Skinner fasse appel non pas à la vertu des citoyens mais à leur intelligence, préservant de la sorte la neutralité axiologique de l'État, puisque ce dernier promeut le civisme sans se référer à aucune conception de la vie bonne. Mais, présenté de la sorte, le républicanisme n'offre plus de véritable alternative. Il se contente d'indiquer la voie à suivre pour mieux réaliser les principes libéraux, sans rien ajouter à ces derniers.

La critique de Renaut et de Mesure revient en d'autres termes à affirmer, d'une part, que le républicanisme n'est original que s'il n'est pas libéral et à mettre en doute, d'autre part, la possibilité d'un républicanisme libéral. Ils s'inquiètent en effet du regard bienveillant que Skinner porte sur la contrainte légale, dans la mesure où ce dernier y voit un moyen légitime d'amener les citoyens à dépasser leur égoïsme et à prendre conscience de ce qui est véritablement dans leur intérêt. Pour les auteurs d'*Alter ego*, il y a là un risque de dérive politique, à partir du moment où l'État peut empiéter de plus en plus sur la sphère privée sous prétexte de promouvoir l'intérêt bien compris des citoyens. Même si le républicanisme de Skinner ne remet pas en cause la neutralité axiologique de l'État, il entre en tension avec le premier principe du socle libéral, *i.e.* avec la limitation des pouvoirs étatiques. Le républicanisme, même instrumentalisé, constituerait dès lors une version suspecte du libéralisme politique, une version autoritaire où les moyens mis en œuvre risqueraient à tout moment de contredire la fin poursuivie. La version acceptable du républicanisme ne serait

[312] *Ibid.*, p. 169.
[313] *Ibid.*, p. 189.
[314] *Ibid.*, p. 186.

donc, d'après Renaut et Mesure, ni originale d'un point de vue normatif ni fiable d'un point de vue politique.

1.3. Individualisme et a priori social

La critique de Renaut et de Mesure présente l'intérêt de définir le libéralisme et d'interroger l'originalité du républicanisme à partir d'un « socle » qui met en évidence l'importance de la séparation du public et du privé dans les démocraties libérales. Les quatre principes énoncés reposent sur la même logique de délimitation du pouvoir politique par les libertés individuelles. L'action de l'État doit être limitée à la protection des personnes et des biens, la souveraineté déléguée afin que les individus puissent vaquer à leurs affaires, les libertés individuelles garanties et les pouvoirs publics dégagés de toute mission morale à l'égard des consciences privées. Rappelons toutefois que la distinction du public et du privé qui est au cœur du socle libéral est une intuition normative largement partagée par les citoyens des démocraties libérales avant d'être une élaboration conceptuelle revendiquée par le libéralisme politique. La question des droits culturels offre précisément l'intérêt de rendre cette revendication problématique. Nous avons vu en effet un libéral comme Kymlicka montrer à quel point il devient difficile de séparer ce qui relève du public et du privé dès que l'on aborde les questions d'identité culturelle et critiquer l'insuffisance du modèle de la tolérance religieuse pour résoudre le problème du multiculturalisme. Face à ce fait social et politique, la distinction du public et du privé semble perdre son évidence pour la tradition libérale elle-même, ce qui invite à s'interroger sur la façon dont le libéralisme politique élabore cette distinction et sur la possibilité d'une élaboration alternative.

Renaut et Mesure présentent le socle libéral comme la traduction politique d'un phénomène social, l'individualisme, dont ils montrent à la fois les avantages et les inconvénients. En effet, c'est la valeur de plus en plus importante accordée à l'individu qui a permis à ce dernier de s'émanciper progressivement de toute forme de tutelle collective. L'État libéral est présenté comme la dernière forme de contrainte admise et n'est légitimé qu'en tant que condition de reproduction d'une société individualiste. Or la protection des libertés individuelles ne suffit pas à contrer les dangers qui menacent ce genre de société. Si l'État parvient à écarter le spectre d'un retour à l'état de nature en se contentant de réguler la poursuite des intérêts privés, il favorise du même coup le « repli individualiste » des citoyens et leur désinvestissement politique. Renaut et Mesure critiquent ensuite le républicanisme en

vertu de son incapacité à résoudre les problèmes soulevés par l'individualisme, mais sans se demander si leur façon même de poser le problème est pertinente. Pourtant, leur critique du républicanisme repose sur des présupposés qui invitent à en douter.

On peut s'étonner tout d'abord de la distinction rigide qu'ils établissent entre le *moral*, le *culturel* et le *politique* quand ils exposent les différentes « inflexions » républicaines du libéralisme. Le « libéralisme républicain politique » qui trouve grâce à leurs yeux n'est-il pas pénétré d'éléments culturels et de valeurs morales ? Pour favoriser la participation civique et rendre les institutions démocratiques plus légitimes, il semble nécessaire en effet de réactiver le sentiment qu'ont les citoyens d'appartenir à une même communauté politique. Or on voit mal comment cela peut se faire sans solliciter l'identité nationale et sans s'appuyer sur la culture politique qui la caractérise. En outre, activer la participation civique peut favoriser les revendications à caractère ethnique, dans la mesure où certains groupes ont besoin de se fédérer autour d'une identité commune afin de donner une expression politique aux difficultés sociales qu'ils rencontrent. Comme nous le verrons dans la dernière partie de notre travail, le républicanisme de Habermas, que Renaut et Mesure qualifient de « politique », permet précisément de justifier un tel recours aux identités culturelles.

Quant à la neutralité axiologique du républicanisme politique, elle est loin d'être évidente. L'opposition de l'intelligence et de la vertu ne suffit pas à régler le problème des moyens à utiliser pour encourager la participation civique. Même si l'on admet que l'État défend cette dernière de façon strictement instrumentale, n'apparaîtra-t-elle pas comme une valeur morale à celui qui se voit contraint de la respecter sans comprendre que son intérêt privé est en jeu ? Si l'individualisme est essentiellement caractérisé par l'égoïsme qu'il génère, tout combat mené par l'État contre cette tendance sera jugé par les individus comme une intrusion morale dans leur vie privée. Renaut et Mesure sont conscients de ce problème comme l'indiquent leurs réticences devant l'insistance de Skinner sur le rôle de la coercition légale dans l'apprentissage de l'intelligence civique. Ici encore, leur critique est révélatrice. À leurs yeux le républicanisme risque paradoxalement de sacrifier la fin au nom des moyens à mettre en œuvre pour l'atteindre. La loi est donc pour eux une force publique qui empiète nécessairement sur les libertés privées et dont l'extension doit être limitée autant que possible. Leur critique de Skinner manifeste clairement à ce titre la relation d'extériorité qu'ils établissent entre l'État et les individus. La liberté prend bien chez eux la forme berlinienne de la *non-interférence*, qui apparaît comme la seule façon de garantir que l'État ne viendra pas troubler la poursuite des intérêts individuels.

Il n'est dès lors pas étonnant que la référence à Pettit disparaisse au moment où Renaut et Mesure critiquent le rôle de la loi chez Skinner. La définition de la liberté comme *non-domination* ne cadre pas avec leur façon de concevoir l'individualisme moderne, puisqu'elle oblige à remettre en cause leur représentation de l'interférence étatique. Tout se passe chez eux comme si l'action de la sphère publique pouvait être clairement distinguée des sphères d'action privées. La première ne serait justifiée que pour protéger les secondes, comme l'affirme le premier principe du socle libéral. Pourtant, peut-on identifier de façon précise la forme que doit prendre cette interférence minimale ? L'État doit-il se cantonner dans ses fonctions régaliennes pour assurer la sécurité des biens et des personnes ? N'est-il pas contraint d'interférer un peu plus dans la vie privée des individus s'il veut préserver la cohésion sociale sans laquelle il n'est pas de sécurité privée ? Il semble que l'individualisme tel que Renaut et Mesure le conçoivent n'est pas compatible avec une conception de l'interférence étatique capable en tant que telle d'augmenter la liberté. On est amené dès lors à interroger leur présupposé social. Une société individualiste n'est-elle composée que d'acteurs cherchant à satisfaire leurs intérêts ? Et peut-on réduire le républicanisme à la seule recherche des moyens susceptibles de pallier les excès de l'individualisme ainsi défini ?

Il nous semble en définitive que la critique du républicanisme de Renaut et de Mesure s'inscrit dans la stratégie dépréciative critiquée par Jean-Fabien Spitz :

> Une des stratégies employées aujourd'hui par les défenseurs de la philosophie libérale consiste à faire un amalgame entre toutes les critiques non marxistes du libéralisme et à les réfuter ensemble pour montrer que, en dehors de la pensée de Marx, il n'y a pas d'alternative à la théorie qui représente les hommes comme des individus nouant des rapports sociaux pour la satisfaction de leurs intérêts privés et qui, par conséquent, conclut au caractère instrumental et subordonné du politique par rapport à la sphère de la société civile[315].

D'après Spitz, la stratégie des libéraux pour défendre leur conception de la justice politique s'ancre sur une représentation particulière du lien social, fondée sur la poursuite des intérêts individuels. C'est sur elle qu'ils s'appuient pour réduire le républicanisme à « une simple variante du communautarisme, en le définissant comme une philosophie qui attribue à l'homme une nature politique[316] », ainsi que nous venons de le voir avec les critiques adressées par Renaut et Mesure à toute forme de républicanisme dérivant vers l'humanisme civique. L'argumentation qu'ils développent dans *Alter ego* montre que cette conception du lien social leur permet aussi de contester l'originalité des versions libérales du

[315] J.-F. SPITZ, « Le républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarianisme », *op.cit.*, p. 215.
[316] *Ibid.*, p. 216.

républicanisme, qui n'ajouteraient rien aux principes libéraux et qui seraient même suspectes du fait de leur confiance excessive à l'égard de l'État. Pour défendre l'originalité d'un républicanisme libéral, il nous a donc paru nécessaire de revenir sur l'*a priori* social qui fonde leur argumentation. Nous estimons que le républicanisme reste libéral, non parce qu'il problématise le libéralisme politique de l'intérieur mais parce qu'il prend acte lui aussi de l'individualisme propre aux démocraties libérales, tout en proposant une vision alternative de cet état de fait. C'est pour expliciter cette position que la sociologie durkheimienne nous paraît éclairante et qu'elle conserve, à nos yeux, une réelle actualité. La question de l'individualisme traverse en effet toute la réflexion de Durkheim. Elle présente surtout l'intérêt d'être posée par le sociologue en des termes qui sont philosophiquement proches du libéralisme politique dont se réclament les défenseurs des droits culturels comme Kymlicka et les auteurs d'*Alter ego,* dans la mesure où ils proviennent de la morale kantienne. Celle-ci, en élevant le respect de la dignité humaine au rang d'impératif catégorique, formalise d'un point de vue théorique la dimension normative de l'individualisme moderne. Elle constitue à ce titre un point de départ commun pour ceux qui, comme Rawls et Durkheim, s'intéressent à la portée sociale et politique de cet individualisme moral. Il s'agira donc, dans les deux dernières sections de ce chapitre, de confronter la façon dont le libéralisme rawlsien, d'une part, et la sociologie durkheimienne, d'autre part, articulent l'individualisme conçu comme *norme* à l'individualisme conçu comme *fait social,* en montrant plus particulièrement comment la référence à Kant permet de dégager, chez l'un et chez l'autre, deux modèles alternatifs de la distinction entre le public et le privé.

2. Le modèle économique

Notre démarche consiste à partir de l'opposition du public et du privé pour dégager la conception du lien social qui sous-tend le libéralisme politique contemporain dans la formulation qu'en donne John Rawls. Or il se trouve que Rawls ne fait pas de cette opposition un thème central de sa réflexion. Celle-ci doit donc être dégagée de sa théorie, notamment des concepts qu'elle emprunte à la théorie du contrat social d'une part et au modèle de l'économie de marché d'autre part. Comme le remarque Jean-Pierre Dupuy, en se référant au contrat et au marché, la théorie de Rawls combine « deux philosophies politiques, deux types de réponse à

la question politique par excellence – quelle est la nature du lien social[317] ? ». Pour comprendre comment Rawls répond à cette question, il s'agit donc d'examiner de plus près la combinaison qu'il opère entre la tradition contractualiste et la théorie économique.

2.1. Contrat et respect de la personne

Rawls élabore sa théorie de la justice en reprenant le modèle contractualiste de la philosophie politique moderne. Il prétend pousser la théorie du contrat social « à un plus haut niveau d'abstraction[318] » que ne l'ont fait ses prédécesseurs. Rawls abandonne ainsi la notion d'» état de nature » qui chez Hobbes, Locke et Rousseau n'est pas exempte de présupposés historique et anthropologique et la remplace par celle de *position originelle*. Celle-ci ne représente pas un état réel mais une expérience de pensée susceptible d'expliciter nos intuitions morales et d'examiner les règles de coopération qu'on peut en déduire. La position originelle consiste à imaginer que les membres d'une société doivent choisir les principes qui régiront l'organisation des institutions de base de leur société, en étant placés sous un voile d'ignorance qui leur dérobe certaines informations. Ils ne savent pas quelle sera leur place dans la société réelle, ni leur statut social, ni leur appartenance de classe, ni leurs capacités physiques ou intellectuelles, ni leurs caractéristiques psychologiques. Ils ne savent pas quelle forme particulière prendront leur conception du bien et leurs intérêts, mais ils disposent de suffisamment de connaissances sur la nature de l'homme et des sociétés pour savoir qu'ils se trouveront d'autant mieux, quelles que soient les circonstances, qu'ils auront accès à certains biens fondamentaux, les *biens premiers,* dans lesquels Rawls inclut les droits et libertés, les possibilités offertes à l'individu, les revenus et la richesse et les bases sociales du respect de soi. La procédure du voile d'ignorance permet ainsi de présenter les sociétaires comme des personnes libres, rationnelles, qui restent animées par leur intérêt personnel, mais qui, étant placés dans une situation d'égalité, doivent choisir de façon impartiale des principes de régulation collective.

Pour Rawls, l'intérêt de cette procédure de choix consiste en la déduction de principes de *justice* (*fair*) qui ne dépendent d'aucune conception particulière du *bien* (*good*), terme par lequel il désigne les raisons morales, religieuses, philosophiques ou esthétiques qui font que la vie mérite d'être vécue aux yeux d'un individu. La primauté du juste sur le bien constitue ainsi chez Rawls une reformulation conceptuelle de la distinction entre le public et le privé. Pour lui en effet, la justice désigne les règles d'organisation de la vie publique que nous

[317] J.-P. DUPUY, *Libéralisme et justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, Pluriels, 1992, p. 125.
[318] J. RAWLS, *Théorie de la justice*, (trad. C. Audard), Paris, Éditions du Seuil, « Essais », 1997, § 3, p. 37.

devons tous pouvoir accepter quels que soient nos motivations, nos valeurs et nos choix privés. Le public renvoie ici à la seule sphère politique et le privé aux sphères sociale et domestique ainsi qu'à la conscience de chacun.

Rawls s'appuie sur la distinction du juste et du bien pour expliciter une des intuitions morales fondamentales des sociétés individualistes : le respect de la personne. Ce respect est jugé inconditionnel au sens où il ne doit pas dépendre de l'identité concrète d'un individu. Cela signifie non seulement que notre dignité est sans rapport avec ce qui ne dépend pas de nous, à savoir les contingences naturelles et sociales qui déterminent notre identité, mais qu'elle doit aussi être dissociée de ce qui semble faire partie intégrante de notre personnalité, à savoir nos désirs et nos projets. C'est ainsi que Rawls associe la primauté du juste sur le bien à la priorité du sujet sur ses fins.

> Nous ne devrions pas essayer de donner forme à notre vie en considérant d'abord le bien, défini de façon indépendante. Ce ne sont pas nos fins qui manifestent en premier lieu notre nature, mais les principes que nous accepterions comme leur base ; ce sont eux qui commandent les conditions dans lesquelles ces fins doivent prendre forme et être poursuivies. Car le moi est premier par rapport aux fins qu'il défend ; même une fin dominante doit pouvoir être choisie parmi de nombreuses possibilités[319].

Le « moi est premier par rapport aux fins qu'il défend » parce que la dignité de la personne humaine repose sur sa liberté, non pas en tant qu'elle se confond avec les choix effectués, mais en tant qu'elle constitue une capacité de choix. En affirmant la priorité du sujet sur ses fins, Rawls s'inscrit donc dans la perspective déontologique des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, lorsque Kant, s'opposant aux morales du bonheur des Anciens, montre que le caractère moral de nos actions provient non pas des fins que nous poursuivons mais de la bonne volonté elle-même. C'est cette bonne volonté qui fonde la distinction entre les *choses* et les *personnes*. Alors que les premières ont une valeur relative, un *prix*, et qu'elles peuvent être utilisées comme des *moyens*, les secondes sont dotées d'une *valeur absolue* qui oblige à toujours les traiter aussi comme des *fins*[320]. Cela signifie, du point de vue d'une conception de la société juste, qu'aucune « fin dominante » ne peut justifier l'instrumentalisation du comportement humain. Tout homme doit être considéré comme une personne capable de choisir librement son mode de vie ; aucun d'entre eux, fût-il majoritairement adopté par les membres d'une société, ne peut être légitimement imposé à tous. Comme le dit Rawls, au § 40 de la *Théorie de la justice* :

[319] J. RAWLS., *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 601.
[320] KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, (trad. V. Delbos), Paris, Delagrave, 1991, p. 149.

> Agir d'après les principes de la justice, c'est agir d'après des impératifs catégoriques, en ce sens qu'ils s'appliquent à nous quels que soient nos objectifs particuliers. Cela reflète simplement qu'aucune contingence de cette sorte n'apparaît comme prémisses de leur déduction[321].

En donnant aux principes de la justice le statut d'impératifs catégoriques, déduits de la nécessité de notre nature d'êtres rationnels, Rawls s'oppose aux théories de la justice utilitaristes. Celles-ci, parce qu'elles visent la maximisation du bien-être de la société, courent en effet toujours le risque de sacrifier la liberté d'une minorité au nom du bien-être de la majorité. Le principe d'un calcul social visant à augmenter la quantité d'un bien commun, fût-il la liberté elle-même, contredit en définitive une de nos intuitions morales fondamentales, celui du respect dû à toute personne, quelle que soit en l'occurrence sa conception du bien.

2.2. Donner au kantisme « un visage humien »

En faisant du respect de la personne un impératif catégorique qui doit être reconnu publiquement, alors que les conceptions du bien seraient des impératifs hypothétiques qui n'engagent que les individus privés, la procédure de la position originelle permet de donner une portée politique à la conception déontologique de la liberté héritée de Kant. Pourtant, une telle application de la morale kantienne à la théorie politique doit être plus amplement justifiée. Cette conceptualisation de la dignité morale repose en effet sur un dualisme métaphysique que Rawls ne peut pas conserver. Chez Kant, la liberté qui fonde la valeur morale de la personne n'est pas un fait d'expérience mais un postulat de la raison pratique. L'unité de l'expérience implique que tous les phénomènes soient reliés les uns aux autres par des rapports de causalité nécessaire, si bien que les actes du sujet empirique sont toujours déterminés. On peut ainsi démontrer *a posteriori* qu'un meurtre était nécessaire en analysant ses causes antécédentes : les circonstances, l'éducation, la physiologie ou la psychologie du meurtrier. Néanmoins, si l'on veut préserver la responsabilité humaine et éviter le fatalisme, on doit supposer que le meurtrier aurait pu agir autrement ; il est donc nécessaire de supposer l'existence d'un autre point de vue, celui du sujet intelligible, qui transcende les limites de l'expérience.

Or Rawls ne peut pas fonder sa distinction du juste et du bien sur la distinction kantienne du sujet intelligible et du sujet empirique, car sa réflexion doit tenir compte de ce que Hume appelle le « contexte de justice » :

---

[321] J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, « Essais », 1997, p. 289.

> Contexte tout à fait empirique, qui comporte une dimension externe et une dimension interne. Le contexte externe, c'est en particulier la rareté relative des ressources, rareté telle que les intérêts des hommes sont à la fois divergents (ils sont en compétition pour ces ressources) et convergents (ils ont intérêt à coopérer pour organiser leur partage). Le contexte interne c'est essentiellement le fait que les conceptions de la vie bonne sont multiples et en conflit[322].

La morale kantienne n'est pas applicable en tant que telle au contexte de justice. Elle est fondée sur une métaphysique qui cadre mal avec sa nature empirique. Elle définit le sujet moral comme un être intelligible et universel, parfaitement désintéressé, qui n'a aucune raison de se préoccuper de la répartition des ressources et des droits dans une société concrète et qui n'a aucun but particulier, si bien qu'on voit mal comment fonder une théorie du pacte social sur une définition kantienne de la personne. Afin d'y parvenir, Rawls se propose d'interpréter le kantisme afin de lui donner, selon l'expression de Michaël Sandel, un « visage humien[323] ».

Au paragraphe 40 de la *Théorie de la justice* qui aborde directement la question de cette interprétation, Rawls reconnaît que Kant n'a pas explicitement réglé la question de l'*application* de sa morale, mais qu'on peut malgré tout la déduire de son concept d'autonomie. Il rappelle à ce propos l'objection de Henri Sidgwick qui considère que la morale kantienne ne permet pas de savoir en quoi un vaurien réalise moins sa nature d'être rationnel qu'un saint, à partir du moment où les principes qui le guident forment un ensemble non contradictoire et où il est autant déterminé que le saint d'un point de vue empirique. D'après Rawls,

> L'objection de Sidgwick est décisive aussi longtemps que l'on pense que le moi nouménal peut choisir n'importe quel ensemble non contradictoire de principes et qu'agir d'après ces principes, quels qu'ils soient, est suffisant pour exprimer notre choix comme celui d'un être rationnel, libre et égal aux autres[324].

Pour y répondre, « nous avons besoin d'une argumentation qui montre quels sont les principes, s'il y en a, que des personnes rationnelles, libres et égales en droit, choisiraient et que ces principes doivent être applicables en pratique[325] ». La position originelle fournit, d'après Rawls, ce type d'argumentation. Elle ne constitue pas un point de vue métaphysique situé hors du monde, mais un point de vue que tout individu concret peut porter sur le monde. D'après Rawls, la position originelle ne contredit pas la doctrine kantienne en abandonnant le recours à un point de vue métaphysique. Cette procédure propose seulement d'interpréter en un sens particulier la façon dont cette doctrine pense la force contraignante du point de vue

[322] J.-P. DUPUY, *Libéralisme et justice sociale*, *op.cit.*, p. 129.
[323] M. SANDEL, *Le libéralisme et les limites de la justice*, (trad. J.-F. Spitz), Paris, Éditions du Seuil, 1999 (éd. originale 1982).
[324] J. RAWLS, *Théorie de la justice*, *op.cit.*, § 40 « L'interprétation kantienne de la justice comme équité », p. 291.
[325] *Ibid*.

moral. La plupart du temps, on considère que le caractère obligatoire de la loi morale procède chez Kant de la forme universelle de l'impératif catégorique. Or c'est précisément cette caractéristique formelle qui amène Kant à considérer le sujet moral comme un être intelligible. Dans l'expérience en effet, les hommes ne peuvent pas agir par pur respect d'une législation universelle; les inclinations qui découlent de leur nature désirante les soumettent nécessairement à des déterminations particulières. Néanmoins, le fait qu'ils possèdent aussi une raison pratique et que, grâce à elle, ils portent en eux la forme de l'universel, indique que l'humanité participe d'un ordre qui dépasse le monde empirique, qu'elle appartient aussi à un Royaume des fins au sein duquel les êtres raisonnables agissent spontanément par respect de la loi morale.

Or Rawls estime que l'originalité de la morale kantienne ne réside pas tant dans le concept d'universalité que dans celui d'autonomie. Il interprète ainsi Kant à la lumière de ses rapports avec la tradition contractualiste :

> Ceux qui se représentent la doctrine de Kant comme dominée par la loi et la culpabilité font une erreur fondamentale. Le but principal de Kant est d'approfondir et de justifier l'idée de Rousseau que la liberté est le fait d'agir selon une loi que nous nous donnons à nous-mêmes. Et ceci ne conduit pas à une morale basée sur le commandement strict, mais à une éthique du respect mutuel et de l'estime pour soi-même[326].

D'après Rawls, si notre nature d'être rationnel et notre dignité morale sont intimement liées, comme Kant l'a vu, ce n'est tant parce que nous exprimerions cette nature en universalisant nos actions et en évitant individuellement l'auto-contradiction, que parce que » les principes moraux sont l'objet d'un choix rationnel[327] », qu'ils « définissent la loi morale que les hommes peuvent rationnellement vouloir comme principe de leur conduite dans un royaume moral des fins[328] ». La philosophie morale de Kant a donc des « conséquences immédiates. Car dès que nous nous représentons des principes moraux comme une législation dans un royaume moral des fins, il est clair que ces principes doivent non seulement être acceptables pour tous, mais ils doivent aussi être publics[329] ». La raison fait de l'homme un être autonome dans la mesure où elle lui permet de s'accorder publiquement avec d'autres sur les principes moraux qui doivent encadrer leur vie collective, ce qui ne saurait advenir avec les principes adoptés par le vaurien. C'est ainsi que, chez Rawls, « la position originelle se substitue à la postulation du sujet transcendantal[330] », en

[326] *Ibid.*, p. 293.
[327] *Ibid.*, p. 288.
[328] *Ibid.*.
[329] *Ibid*.
[330] J.-P. DUPUY, *Libéralisme et justice sociale, op.cit.*, p. 128.

proposant « une interprétation procédurale de la conception kantienne de l'autonomie et de l'impératif catégorique, dans le cadre d'une théorie empirique[331] ». Elle justifie de la sorte l'articulation de la morale kantienne à la figure du contrat social :

> Les principes qui gouvernent le royaume des fins sont ceux qui seraient choisis dans cette position, et la description de cette situation nous permet d'expliquer que le fait d'agir d'après ces principes exprime notre nature de personnes rationnelles, libres et égales entre elles. Ces notions ne sont plus purement transcendantes, ni dépourvues de relations intelligibles avec la conduite humaine, car la conception procédurale de la position originelle nous autorise à établir de tels liens[332].

C'est donc en interprétant Kant à partir du concept d'autonomie que Rawls défend le caractère politiquement applicable de sa morale, en montrant que la nécessité du point de vue moral ne dépend pas d'un arrière-monde sans rapport avec le nôtre mais de l'accord que des individus peuvent atteindre grâce à l'usage commun de leur raison.

2.3. L'atomisme rawlsien

Le lien entre la morale kantienne et la figure du contrat étant établi, il s'agit de voir ce qu'il en résulte quant à la représentation des rapports entre le public et le privé. Il nous semble qu'en donnant au kantisme « un visage humien », Rawls jette les bases d'une conception atomiste de l'individualisme moderne : de même que les atomes sont des particules insécables qui composent des corps en s'agrégeant, de même les individus sont associés chez Rawls à des espaces irréductibles de liberté, qui sont reliés entre eux de façon négative, selon des règles de limitation réciproque. Nous tâcherons de montrer sur quelle ambiguïté repose cette conception atomique du lien politique et quelle représentation du lien social elle présuppose.

2.3.1. L'atomisme politique

Tout d'abord, en explicitant à travers la distinction du juste et du bien la valeur morale que nous accordons intuitivement à la personne, Rawls est amené à se représenter le lien politique sous la forme de rapports juridiques. De ce point de vue, il s'inspire autant de la doctrine morale de Kant que de sa doctrine juridique. Ce dernier distingue en effet la morale du droit en montrant que ces deux types de normes n'ont pas le même rapport à la liberté individuelle. Alors que la morale renvoie à la liberté transcendantale, à la capacité absolue de choisir que possède le sujet intelligible, le droit traite de la liberté exclusivement dans son usage pratique,

[331] J. RAWLS, *Théorie de la justice*, *op.cit.*, p. 293.
[332] *Ibid*.

en tant qu'action qui peut avoir des effets sur l'usage pratique de la liberté d'autrui. La valeur de la norme juridique ne dépend pas, comme dans le cas du devoir moral, de la bonne volonté c'est-à-dire de l'intention qui motive l'action, mais de sa capacité à organiser les libertés dans leurs rapports extérieurs. Par exemple, si le suicide est moralement condamnable, il ne peut pas être juridiquement puni car cet acte n'interfère pas dans la sphère d'action d'autrui. Or la seule façon rationnelle de permettre aux libertés de coexister réside dans l'établissement d'une loi formelle de réciprocité. D'où la définition du droit comme « concept de l'ensemble des conditions auxquelles l'arbitre (*Willkür*) de l'un peut être accordé avec l'arbitre de l'autre d'après une loi universelle de liberté[333] ».

Ces distinctions sont essentielles pour écarter l'accusation de moralisme juridique dont Kant fait souvent l'objet à cause de la ressemblance entre sa définition du droit et la première formulation de l'impératif catégorique. En effet, dans le raisonnement de Kant, « il faut et il suffit pour qu'une action soit juste qu'elle permette la coexistence des libertés ; sa maxime n'a pas besoin de pouvoir devenir elle-même une loi universelle, il suffit qu'elle soit extérieurement compatible avec la loi universelle de coexistence des libertés[334]. » La doctrine juridique de Kant ne se confond pas avec sa doctrine morale parce la première n'a pas à résoudre le problème de l'obligation auquel la seconde est confrontée :

> On pouvait se demander en quoi et pourquoi l'impératif moral nous oblige. Pour le droit, la réponse tient seulement dans l'énoncé de la contrainte (« sinon tu auras une amende »). Je n'ai pas besoin, pour qu'il y ait obligation juridique, d'aimer le code de la route, ni même d'être convaincu de son bien fondé (même s'il est moralement et techniquement plus efficace que j'en sois convaincu)[335].

La contrainte juridique n'a donc pas besoin du sujet intelligible pour être expliquée ; elle se déduit en effet analytiquement de la liberté comme arbitre et de la définition du droit comme ensemble de conditions permettant la coexistence des arbitres :

> Il suffit pour cela de disposer de deux lois logiques : le principe de contradiction, et celui de la double négation (la négation de la négation vaut affirmation). Or, nous savons déjà, d'une part, que la négation du juste est la négation de la liberté se déployant suivant des lois universelles, et d'autre part que la contrainte peut être définie comme la négation de la liberté. Si un certain usage de la liberté est non juste, alors la négation de cet usage de la liberté sera non injuste. Donc la contrainte sur cette liberté sera non injuste ou, en d'autres termes, la contrainte sera juste. Conclusion : la contrainte sur la liberté qui est injuste est elle-même juste ; elle est donc liée au droit en tant qu'il est l'ensemble des conditions de l'accord extérieur des arbitres[336].

[333] KANT, *Doctrine du droit*, Introduction, § B.
[334] C. DUFLO, *Kant. La raison du droit*, Paris, Michalon, 1999, p. 45.
[335] *Ibid.*, p. 47.
[336] *Ibid.*, p. 48.

Or il semble bien que la procédure de la position originelle reproduise les conditions d'une régulation *juste* au sens kantien. Le voile d'ignorance place en effet les sociétaires dans des positions parfaitement symétriques qui les obligent à imaginer un système de droits qui ne lèse aucun d'entre eux. Cette procédure formelle qui laisse les sociétaires libres de choisir les principes de justice fait néanmoins peser une contrainte sur ce choix, mais celle-ci est déduite analytiquement de leur liberté, comme dans le raisonnement exposé ci-dessus. Cela apparaît notamment dans l'hypothèse du désintéressement mutuel des sociétaires placés dans la position originelle. Cette hypothèse découle du souci d'éviter tout présupposé anthropologique. Le désintéressement mutuel des sociétaires ne préjuge en effet d'aucun égoïsme inhérent à la nature de l'homme et il permet d'éviter les insuffisances du concept de bienveillance. Or cette hypothèse conduit à penser les rapports du juste et du bien sur le modèle de la régulation juridique théorisée par Kant : « la liberté d'adopter une conception du bien n'est limitée que par des principes déduits d'une doctrine qui n'impose aucune contrainte préalable à ces conceptions[337]. » Le juste rawlsien fonctionne comme la limitation des diverses conceptions du bien, limitation légitime pour autant qu'elle découle de l'existence même d'une diversité de conceptions et des conditions de leur cohabitation, et non d'une conception du bien supérieure qui organiserait cette cohabitation. Il en résulte que le lien public qui relie les personnes privées repose chez Rawls sur un rapport négatif, sur l'autolimitation réciproque de conceptions du bien qui ne communiquent pas entre elles. On retrouve donc ici le schéma atomiste qui inspire la doctrine du droit chez Kant : dans un système de droit rationnel, les libertés sont des sphères d'action irréductibles qui s'organisent par la seule non-interférence, de même que les atomes sont des particules de matière ordonnées par la seule loi de l'action et de la réaction.

La façon dont Rawls interprète Kant appelle sur ce point une remarque. En s'appuyant à la fois sur les aspects moraux et juridiques de la philosophie kantienne, il introduit une certaine ambiguïté dans son raisonnement, puisque chez lui le *juste* participe autant du *bien* que du *juste* tels que Kant les définit. Cette ambiguïté importe dans l'éclaircissement du rapport entre le public et le privé parce qu'elle véhicule une imprécision quant à la nature de la contrainte qui permet de lier les membres d'une société individualiste. Lorsqu'il s'inspire de la morale kantienne pour fonder le point de vue de justice, Rawls insiste sur le rapport entre raison et autonomie : notre dignité de personne s'exprime d'après lui dans notre capacité à nous soumettre volontairement à des principes publics que nous pouvons rationnellement accepter.

[337] J. RAWLS, *Théorie de la justice*, *op.cit.*, p. 290.

Le pouvoir liant de la rationalité est ici clairement pensé en termes d'obligation morale. Dans cette perspective, Rawls fait reposer le lien politique qui unit les personnes privées sur la force du sentiment de respect.

Or, simultanément, la procédure de la position originelle élabore un point de vue juste au sens où il réunit les conditions de coexistence d'arbitres mutuellement désintéressés. Afin de choisir des principes justes, la raison nous incite en effet à nous placer dans une situation d'égalité formelle et de pure réciprocité. Or le pouvoir liant de la rationalité n'a plus le même statut ici : de pouvoir d'obligation, il prend la forme d'une simple contrainte. Dans la définition kantienne du juste, ce qui limite ma liberté, ce n'est pas le respect de l'autre personne, mais la loi positive qui m'empêche d'empiéter sur sa sphère d'action ; ce n'est pas la forme universelle de l'impératif catégorique, mais l'équilibre formel de mes rapports avec les autres. Effectivement, « la loi juridique se suffit très bien comme hétéronomie[338] ». Il est dès lors étonnant de voir Rawls considérer que « l'hypothèse concernant le désintéressement mutuel est parallèle à la notion kantienne d'autonomie[339] ». Dans la mesure où « elle tient compte de la possibilité de choisir un système de fins ultimes[340] », cette hypothèse semble effectivement correspondre à la définition de l'autonomie comme choix rationnel de principes. Pourtant cette hypothèse véhicule une conception de la contrainte qui ne vient pas d'un sentiment d'obligation rationnelle, mais d'une simple limitation réciproque des sphères d'action : les principes de justice contraindront les sociétaires à rejeter les conceptions du bien qui ne sont pas compatibles avec celles des autres. Dès lors, sans doute l'hypothèse du désintérêt mutuel laisse-t-elle les sociétaires libres de choisir le système de fins ultimes qui leur convient, mais elle présuppose en même temps un lien public négatif. Si pour préserver la diversité des visions du bien et des intérêts individuels, on doit se représenter la position originelle sous la forme d'une relation juridique de simple coexistence et de non-interférence réciproque, on voit mal d'où peut venir le sentiment d'obligation qui pousserait les sociétaires à respecter des principes communs.

En définitive, il semble qu'en cherchant à débarrasser la morale kantienne de ses postulats métaphysiques pour l'appliquer au contexte de justice, Rawls soit amené à donner une forme juridique au point de vue moral qui rend sa puissance d'obligation mystérieuse. Par atomisme politique, nous signifions donc que la procédure rawlsienne conduit à se représenter le lien public sous la forme de cohabitation de sphères privées *étanches*, au sens où les motivations

[338] C. DUFLO, *La raison du droit*, *op.cit.*, p. 47.
[339] J. RAWLS, *Théorie de la justice*, *op.cit.*, p. 290.
[340] *Ibid*.

et les représentations des individus empiriques n'entrent pas en jeu dans l'élaboration de l'accord politique. Ce lien repose, comme dans le modèle atomiste, sur un équilibre des forces, dont il faut élucider l'origine. En effet, dans le modèle juridique kantien, la contrainte juridique doit être mise en œuvre par le pouvoir judiciaire, mais qu'est-ce qui se substitue à cette contrainte physique dans la position originelle? Qu'est-ce qui garantit que les principes de justice dégagés à partir de cette procédure parviendront à unir durablement les membres d'une société ?

Sans prétendre résoudre intégralement cette difficulté ici, nous avancerons l'hypothèse suivante pour tenter de lui apporter une réponse. Il nous semble que Rawls n'est pas excessivement gêné par la perte du point de vue métaphysique et par la disparition de la puissance d'obligation qui l'accompagne, dans la mesure où sa pensée est influencée par l'héritage de l'économie politique et par l'idée que le lien social résulte spontanément de la poursuite des intérêts privés, pour peu que la sphère politique leur accorde une protection légale. Nous tâcherons de préciser ce point en examinant la façon dont Rawls s'inspire du modèle de l'économie de marché pour élaborer une théorie du lien social adaptée à sa conception du lien politique.

2.3.2. Équilibre du marché et lien social

Si le modèle du contrat permet à la théorie rawlsienne de donner une portée politique aux intuitions morales que véhicule l'individualisme, le modèle du marché renvoie à la dimension sociale de ce phénomène. Les sociétés individualistes se caractérisent par une diversification et une complexification des comportements, qui découlent directement de l'avènement de l'économie capitaliste. L'organisation d'une production orientée vers le profit a en effet abouti à un accroissement des échanges et à une accentuation de la division du travail qui ont rendu obsolètes les anciennes formes d'organisation, corporatistes ou hiérarchiques. Au XVIII^{e} siècle, les théoriciens de l'économie politique ont montré que, loin de conduire à l'anarchie, la libéralisation des comportements économiques a des avantages sociaux certains. Le marché est ainsi apparu progressivement, aux yeux de la tradition de pensée libérale, comme un modèle théorique convaincant pour penser l'ordre social à l'époque moderne. Le marché, grâce à la concurrence qu'il instaure entre les acteurs économiques, tend en effet à fixer automatiquement les prix selon la loi de l'offre et la demande, opérant ainsi une régulation qu'une instance centralisée s'avère incapable d'assurer efficacement quand le niveau des échanges dépasse un certain seuil de complexité.

La théorie de la justice de Rawls s'appuie elle aussi sur ce modèle, mais il faut distinguer l'usage qu'elle en fait de la voie suivie par les penseurs libertariens comme Friedrich Hayek et Richard Nozick. Hayek considère le marché comme un modèle de justice procédurale pure, dans la mesure où ce système tire sa légitimité des règles abstraites qu'il instaure, sans tenir compte des résultats qui peuvent en découler. Même si la concurrence crée inévitablement une inégalité entre les perdants et les gagnants, la plupart acceptent ses règles dans la mesure où tout le monde estime avoir au départ des chances de gagner. Pour les libertariens, le modèle du marché apparaît ainsi comme la seule forme de régulation collective légitime pour les sociétés modernes. Le respect de la liberté individuelle est en effet un principe déontologique qui suppose que l'on reconnaisse à chacun le droit de disposer absolument de soi et de ses possessions privées et qui interdit symétriquement toute mesure de justice sociale. L'État doit se contenter d'assurer la protection physique des personnes et de leurs biens ; il doit empêcher les meurtres, les viols, les vols et la fraude mais à aucun moment son rôle n'est de redistribuer les richesses. Pour les libertariens, les profondes inégalités issues d'un capitalisme sauvage ne sont pas injustes dans la mesure où elles résultent uniquement de la différenciation des parcours individuels.

Rawls rejette à l'évidence cette utilisation extrême du modèle du marché. Sa *Théorie de la justice* incarne au contraire une justification théorique des politiques menées dans le cadre de l'État-Providence, que les libertariens condamnent. La position originelle constitue ainsi un modèle de justice procédurale pure qui dépasse les insuffisances du modèle du marché. Elle se distingue du purisme déontologique revendiqué par les libertariens, en introduisant une considération pour les résultats produits par la procédure et en intégrant la prise en compte de leur équité dans la procédure elle-même. Dans la position originelle, les sociétaires sont intéressés par leur propre réussite à l'instar des acteurs d'un marché économique, mais leur intérêt est rendu équitable par le voile d'ignorance, qui les oblige à anticiper les effets négatifs d'un modèle de justice trop libéral. Une égalité des chances *équitable* exige ainsi que les inégalités sociales respectent le principe du *leximin* : la juste répartition des richesses sera celle, parmi les configurations économiques efficaces, qui maximisera les positions sociales les plus basses en respectant un ordre lexical ; on tiendra compte d'abord du plus défavorisé puis de celui qui est au-dessus de lui et ainsi de suite. Ce principe de différence, qui implique une certaine forme de redistribution économique, reste procédural, aux yeux de Rawls, et n'impose aux individus aucune vision du bien - en les obligeant à être charitables par exemple. Il ne fait qu'exprimer une intuition morale que tout individu peut partager, quelle

que soit sa conception de la vie, et qui apparaît clairement sous le voile d'ignorance : qui souhaiterait en effet que la société soit organisée uniquement selon les lois de marché, sans savoir à l'avance si ces règles du jeu le propulseront en haut de l'échelle sociale ou le jetteront dans la misère la plus noire ?

Chez Rawls, la référence au marché n'intervient donc pas tant dans la déduction des principes de justice qu'au moment où il examine le caractère réaliste et applicable de sa théorie.

> Il existe d'autres problèmes sociaux fondamentaux, en particulier ceux de la coordination, de l'efficacité et de la stabilité. C'est ainsi que les projets des individus ont besoin d'être coordonnés de façon à ce que leurs activités soient compatibles entre elles et puissent toutes être menées à bien sans que les attentes légitimes de quiconque soient gravement lésées. De plus, la réalisation de ces projets devrait permettre d'atteindre certains buts sociaux par des moyens à la fois efficaces et compatibles avec la justice. Et pour finir, le système de coopération doit être stable : il faut qu'on y obéisse plus ou moins régulièrement et qu'on se conforme volontairement à ses règles de base. Or il est évident que ces trois problèmes sont liés à celui de la justice […] Ainsi, tandis que le rôle particulier des conceptions de la justice est de préciser les droits et les devoirs de base et de déterminer la répartition adéquate, la façon dont elles remplissent ce rôle affecte nécessairement les problèmes d'efficacité, de coordination et de stabilité[341].

Au § 42 de la *Théorie de la justice* intitulé « Quelques remarques sur les systèmes économiques », Rawls montre que le marché remplit les fonctions évoquées dans la citation et qu'il intègre à sa théorie de la justice. D'abord, le marché est un système *efficace*. L'efficacité est un concept élaboré par Pareto dans le cadre de la théorie économique sur l'équilibre général et défini de la manière suivante : « Une configuration est efficace s'il est impossible de la modifier de telle sorte que l'on puisse améliorer la condition de certaines personnes (au moins une) sans en même temps aggraver celle des autres personnes (au moins une)[342] ». Or :

> Dans certaines conditions, les prix résultants de la concurrence sélectionnent les biens à produire, ainsi que les ressources nécessaires à leur production d'une façon telle qu'il n'y a pas de moyen d'améliorer le choix des méthodes productives par les entreprises, ni la distribution des biens résultant des achats des ménages. Il n'existe pas de réorganisation de la situation économique résultante qui accroîtrait la satisfaction d'un ménage (en fonction de ses préférences) sans diminuer celle d'un autre. Il n'y a pas d'autres échanges mutuellement avantageux possibles[343].

Si Rawls précise aussitôt que les conditions d'une parfaite concurrence sont rarement réunies dans la vie sociale, il n'en demeure pas moins qu'il considère le système du marché comme un modèle théorique d'efficacité. Ensuite, Rawls valorise le modèle du marché pour « un avantage supplémentaire et plus important[344] », qui consiste en ce que sa structure cadre parfaitement avec les principes de justice : « étant donné les institutions de base nécessaires, il

[341] J. RAWLS, *Théorie de la justice*, *op.cit.*, p. 32.
[342] *Ibid.*, p. 98.
[343] *Ibid*., p. 312.
[344] *Ibid*.

est compatible avec les libertés égales pour tous et la juste égalité des chances[345] ». Le marché ne remet effectivement pas en cause le principe d'égalité qui suppose que tous les citoyens possèdent les mêmes droits civils et politiques. Le système concurrentiel est en outre régulé par des rapports contractuels qui possèdent la même structure que l'accord politique, tel qu'il est élaboré dans la position originelle : dans un cas comme dans l'autre, les individus sont considérés comme égaux en droit quels que soient leurs rapports réels. D'autre part, le marché s'accorde avec l'exigence caractéristique de l'égalité des chances, à savoir que les « positions sociales soient ouvertes à tous[346] » : dans une économie de marché, fondée sur le principe des contrats volontaires, chacun est libre en effet de s'engager dans la voie qui lui convient le mieux et de choisir la carrière et l'emploi qui répondront à ses buts particuliers. Il permet ainsi de *coordonner* les actions des individus suivant la définition qu'en donne Rawls ci-dessus : il donne à chacun la possibilité de se lancer dans des projets tout en ajustant les attentes des individus entre elles.

Le paragraphe 42 permet ainsi de préciser la frontière qui le sépare du camp libertarien dans son appréciation des mérites du marché. Lorsque Rawls défend le rôle de ce modèle dans sa théorie de la justice, il précise aussitôt que celle-ci « ne préjuge pas du choix d'un régime dans un cas particulier[347] » et qu'elle peut convenir à un régime socialiste qui interdit la propriété privée. En affirmant cela, Rawls ne se contredit pas en dépréciant les mécanismes concurrentiels mais souligne seulement, contre les économistes bourgeois du XVIII^{e} siècle, « qu'il n'y a pas de relation essentielle entre le recours à la liberté du marché et la propriété des moyens privés de production[348]. » Il en résulte qu'un régime socialiste peut profiter des avantages de l'économie de marché. C'est donc sur le rapport à la propriété privée que Rawls se distingue des libertariens. Ceux-ci admettent en effet un droit absolu à la propriété de soi qui sert de modèle à la propriété des objets extérieurs. Ils valorisent ainsi le marché comme modèle de justice dans la mesure où celui-ci permet aux sociétaires de rester maîtres de leurs gains, la répartition finale des richesses et des biens fût-elle excessivement inégalitaire. En dissociant les mécanismes du marché de la propriété privée, Rawls conserve les effets régulateurs de ce modèle sans lui donner en tant que tel une valeur normative. En d'autres termes, si le marché n'est pas susceptible à ses yeux de fonder une théorie de la justice, il procure toutefois un modèle de régulation sociale adapté à celle que le philosophe élabore.

[345] *Ibid*.
[346] *Ibid.*, p. 91.
[347] *Ibid.*, p. 314.
[348] *Ibid.*, p. 311.

2.3.3. Stabilité et lecture incompatibiliste de Rawls

Au-delà des questions relatives à la *coordination* et à *l'efficacité*, se pose celle de la *stabilité*. Pour être complète, une théorie de la justice doit favoriser l'émergence d'une société stable, que Rawls définit de la manière suivante :

> Il faut qu'on y obéisse plus ou moins régulièrement et qu'on se conforme volontairement à ses règles de base ; lorsque des infractions ont lieu, il faudrait que des forces stabilisatrices interviennent pour empêcher de futures violations et restaurer l'organisation antérieure[349].

La question de la stabilité nous renvoie à l'ambiguïté soulevée précédemment à propos du caractère *obligatoire* ou *contraignant* des principes de justice politique. Elle invite à se demander ce qui rend le lien politique acceptable durablement aux yeux des citoyens à partir du moment où ce lien public est construit de façon négative. Nous avons vu en effet que la forme juridique du juste, tel qu'il est conceptualisé avec la procédure de la position originelle, empêche d'associer clairement la justice au sentiment de respect qui caractérise l'obligation morale. Il semble que le juste procède plus d'une forme de limitation et de contrainte réciproques. Mais qu'est-ce qui garantit l'effectivité d'un tel équilibre ? Rawls pense certainement à l'État qui, en tant que détenteur exclusif de la « violence légitime », est responsable de l'exécution des lois et du fonctionnement des institutions publiques. Néanmoins, la stabilité sociale ne saurait reposer exclusivement sur la coercition légale. À notre sens, le modèle du marché conduit Rawls à présupposer que, dans une société libérale, l'ordre naît aussi spontanément du respect des intérêts de chacun, à savoir non seulement de leurs intérêts matériels mais encore de leurs intérêts moraux. Replacé dans cette tradition de pensée libérale, la nature du juste se précise. La contrainte que les principes publics exercent sur les libertés privées semble plus relever de l'intérêt bien compris que de l'estime mutuelle. Chaque sociétaire accepte de limiter ses possibilités d'action non parce qu'il accède aux motivations des autres et qu'il comprend leurs intérêts, mais parce qu'il sait qu'il y va de son intérêt personnel. La concurrence bien réglée qu'incarne le marché aurait en quelque sorte les mêmes vertus stabilisatrices à l'égard des conceptions du bien qu'à l'égard des intérêts économiques.

La question de la stabilité sociale chez Rawls ne se réduit toutefois pas à l'équilibre de marché. Dans sa *Théorie de la justice*, il s'appuie aussi sur des considérations psychologiques et sociologiques pour expliciter la nature du sens de la justice et préciser la façon dont il peut renforcer l'adhésion aux principes dégagés dans la position originelle. L'individu et la société

[349] *Ibid.*, p. 32.

qu'il décrit alors ne se limitent pas aux figures de l'*homo œconomicus* et de la société de marché. D'autre part, c'est précisément la question de la stabilité qui l'a amené à réviser sa position dans *Libéralisme politique* et à nuancer son interprétation de Kant. Après avoir considéré la théorie de la justice comme « une partie, peut-être la plus importante de la théorie du choix rationnel[350] » et privilégié le concept kantien d'autonomie, compris comme capacité à choisir rationnellement des principes moraux, Rawls prend conscience du caractère inadapté de cette approche dans le cadre de sociétés marquées par le pluralisme des valeurs. Pour pouvoir être accepté et défendu par des individus qui adhèrent à des conceptions du bien différentes, le libéralisme doit être exclusivement « politique « et ne se référer à aucune vérité « métaphysique », qu'il s'agisse de l'autonomie individuelle ou d'autre chose. Celle-ci doit donc perdre son statut de vérité théorique et être réélaborée dans la cadre de cette approche résolument politique[351]. Ainsi, c'est le problème de la stabilité qui a amené Rawls à prendre ses distances avec le modèle économique du choix rationnel et à être plus sensible aux dimensions historiques et culturelles du libéralisme, comme l'indiquent les références centrales dans *Libéralisme politique* à la Réforme, aux guerres de religion et le principe de tolérance que ces expériences collectives ont contribué à faire accepter.

Le marché n'est donc pas la clé de la stabilité sociale dans le libéralisme rawlsien, mais il reste malgré tout le modèle qui inspire implicitement les philosophes libéraux qui, comme Kymlicka et Renaut ne se réfèrent qu'au « premier » Rawls et expriment leurs réticences face à son évolution. Kymlicka critique en effet l'accent progressivement mis par Rawls sur la tolérance au détriment de l'autonomie. L'évolution de ce dernier vers un libéralisme strictement politique l'amène à tort à « fonder la défense des libertés individuelles non pas sur la capacité de chacun à adopter un regard critique sur les fins qu'il poursuit, mais sur la pluralité des différentes fins poursuivies[352] ». Pourtant, le fait de la diversité ne garantit pas en tant que tel le respect de la différence. Si les individus ont une vision du monde qui exclut le droit de critiquer, de modifier, d'abandonner leurs modes de vie, on ne voit pas pourquoi ils adhéreraient politiquement à une conception de la justice qui l'autorise. D'après Kymlicka donc, « Rawls ne nous a pas expliqué pourquoi des individus qui seraient communautariens

[350] J. RAWLS, *Théorie de la justice*, *op.cit.*, p. 43.
[351] Sur la réélaboration « politique » de l'autonomie kantienne chez Rawls, on se référera à l'article de Catherine AUDARD sur « La cohérence de la théorie de la justice », *John Rawls. Politique et métaphysique*, Paris, P.U.F., « Débats philosophiques », 2004, p. 15-38.
[352] "the defence of personal liberties is not found on the revisability of each person's ends, but on the plurality of different people's end." (W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, *op.cit.*, p. 59).

sur le plan privé deviendraient libéraux sur le plan politique[353]. » De même, Renaut et Mesure considèrent que l'évolution de Rawls pondère « de façon plus ou moins fâcheuse l'idée libérale d'indépendance du juste par rapport aux conceptions du bien. À tel point même qu'il faudrait reformuler […] pour ainsi dire "à la baisse" la teneur exacte de cette indépendance[354]. »

Pour tous ces penseurs, rattacher le libéralisme politique aux événements et aux traditions politiques qui ont participé à son émergence présente l'inconvénient de minimiser le lien entre raison et autonomie. L'autonomie individuelle renvoie moins, à leurs yeux, à un contexte sociopolitique qu'à de la capacité de la raison à se détacher de l'expérience et à la critiquer. Ils s'inscrivent de la sorte dans ce que le philosophe Bertrand Guillarme appelle la lecture « incompatibiliste » de Rawls, qui s'appuie sur « de nombreux passages de la *Théorie de la justice*, et en particulier ceux dans lesquels il revendique "l'interprétation kantienne" de sa conception[355] ». Dans cette perspective, une personne est autonome au sens où » les principes d'après lesquels elle agit ne sont pas adoptés en raison de sa position sociale ou de ses dons naturels, ni en fonction de la société particulière dans laquelle elle vit, ou des objectifs particuliers qu'il lui arrive de vouloir[356] ». L'autonomie de la raison se confond dès lors avec la capacité à fonder des principes de justice qui excluent autant que possible l'arbitraire. Comme le montre Guillarme, le rejet de l'arbitraire s'exprime surtout chez Rawls dans l'exposé du second principe de justice qui porte sur les inégalités sociales et économiques. La seule interprétation légitime de ce principe est la version démocratique[357] qui s'efforce autant que possible d'assurer l'égalité des chances et de supprimer les inégalités qui ne profitent pas aussi aux moins bien lotis. Ce rejet de l'arbitraire a conduit la plupart des commentateurs de Rawls à considérer que « dans une société juste, les individus sont libérés de la causation, et peuvent donc être considérés comme responsables de leurs décisions[358] ».

Nous avons vu, dans la première partie, que Kymlicka formule précisément la question des droits culturels en ces termes. S'inspirant de Dworkin, il examine leur légitimité à partir du problème des goûts dispendieux. Dworkin imagine en effet les sociétaires comme des naufragés cherchant à organiser leur nouvelle vie sur l'île. La procédure la plus juste pour se partager les biens limités de l'île semble être celle qui les amène à se répartir une même

[353] W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle*, p. 231 (p. 162).
[354] S. MESURE, A. RENAUT, *Alter ego*, *op.cit.*, p. 74.
[355] B. GUILLARME, « Le républicanisme libéral de John Rawls », C. AUDARD (dir.), *John Rawls. Politique et métaphysique*, p. 128.
[356] J. RAWLS, *Théorie de la justice*, *op.cit.*, p. 288.
[357] *Ibid.*, §13.
[358] B. GUILLARME, « Le républicanisme libéral de John Rawls », *op.cit.*, p. 127.

somme d'argent avec laquelle chacun évalue de façon responsable les coûts qu'engagent ses choix de vie. Dworkin s'inspire donc du modèle du marché pour régler les problèmes que pose tout contexte de justice, dans lequel des individus dotés d'intérêts et de projets divergents sont en concurrence pour des biens limités. Dans une telle situation, le marché offre l'avantage de fixer les prix, ce qui permet d'instaurer un principe de responsabilité. Il semble juste en effet qu'un individu assume le coût qu'engagent ses choix de vie ; le surcoût des goûts dispendieux ne justifie donc pas une répartition inégale des ressources au départ. Celle-ci n'est légitime qu'à partir du moment où le surcoût ne dépend pas d'un choix personnel mais de circonstances arbitraires. Quand Kymlicka aborde la question des droits culturels, il reprend à Dworkin l'idée que le modèle d'une concurrence régulée est le meilleur moyen de formaliser ce que peut être une allocation équitable des ressources. L'enjeu de sa démonstration consiste à montrer que les minorités nationales sont placées dans une circonstance arbitraire à l'égard de la majorité, et que leur désir de préserver leur culture n'est pas un choix dont elles devraient assumer l'intégralité du coût. Le modèle économique qui sous-tend la défense libérale des minorités nous engage donc à penser que le sens de la justice garde chez Kymlicka la forme de l'intérêt bien compris. Dans son argumentation, la protection des minorités fonctionne à la manière d'un système d'assurance, où les sociétaires n'acceptent les droits culturels qu'en vertu du fait qu'ils auraient pu se trouver eux aussi, si la loterie naturelle et sociale en avait décidé ainsi, dans une situation de domination culturelle.

Il est étonnant de voir que, aux yeux de Kymlicka, cette défense des droits culturels s'intègre à la conception rawlsienne de la justice sans remettre en cause ses prétentions à la stabilité. On peut pourtant lui appliquer la critique formulée par Guillarme contre la lecture incompatibiliste de Rawls. Celle-ci pose problème dans la mesure où :

> les bénéficiaires de l'action publique ne peuvent recevoir des avantages matériels que contre la reconnaissance publique de leur infériorité de statut. Les sentiments moraux qui sont associés aux transferts découlent alors de la validité publiquement reconnue de cette hiérarchie sociale. Les bien lotis ressentent de la pitié envers les mal lotis. Les pauvres sont sujets à la déférence et à l'envie[359].

Si les droits culturels sont justifiés de la même manière que les transferts sociaux adressés aux pauvres ou aux handicapés, ils favorisent le même processus de stigmatisation publique que ces derniers. Ces transferts, que les sociétaires accepteraient nécessairement sous le voile d'ignorance, suscitent dans la vie réelle des sentiments moraux négatifs qui risquent d'avoir des effets socialement destructeurs. N'est-il pas étrange dès lors de supposer stable une conception de la justice qui légitime l'humiliation collective, qui favorise l'envie et qui peut à

[359] *Ibid.*, p. 132.

ce titre susciter des révoltes ? Le fait que Kymlicka n'évoque pas ce problème est révélateur à nos yeux de l'*a priori* social qui fonde son argumentation. Le modèle du marché l'invite à penser que le concept d'intérêt bien compris suffit pour fonder l'autorité morale des principes de justice. Tant que ces derniers offrent aux individus la garantie que leurs intérêts ne seront pas trop gravement lésés par certains circonstances arbitraires, ils sont assurés d'être stables. L'influence du modèle économique confirme le fait que, dans le libéralisme de Kymlicka, le lien politique est pensé comme chez le premier Rawls de façon atomique : l'accord public des citoyens dépend de la compréhension rationnelle de ce qui est dans leur intérêt, et de la façon dont les intérêts privés peuvent cohabiter, sans qu'il soit nécessaire que les citoyens partagent une motivation commune. Il semble donc que Kymlicka, tout en constatant que le multiculturalisme invalide le modèle de la tolérance religieuse, maintienne les cadres de la tradition libérale pour penser la distinction du public et du privé. Le fait que les identités culturelles ne puissent pas être privatisées à la manière des croyances religieuses n'empêche pas la justice politique de reposer, selon lui, sur la limitation réciproque des intérêts. Et si les groupes culturels doivent se voir reconnaître publiquement des droits, ce n'est qu'au nom d'une justice qui prétend rester extérieure aux motivations privées.

3. Le modèle religieux

Durkheim, pas plus que Rawls, ne réfléchit directement à partir de la distinction entre le public et le privé. Dans la mesure où il affirme se consacrer à l'élaboration d'une science des faits sociaux, cette distinction renvoie chez lui à la façon dont il articule l'individuel au social. Or, comme le souligne le sociologue Borlandi, Durkheim n'a jamais « laissé sur cette dichotomie – incontestablement "la clé de voûte de tout son système de pensée[360]" – un texte systématique, fait de définitions claires, conçu comme s'il avait dû rédiger l'article d'un dictionnaire[361] ». Comme pour Rawls, il s'agit donc d'expliciter ce rapport afin de dégager l'originalité de l'interprétation durkheimienne de l'individualisme des sociétés libérales.

[360] "the key-stone of his entire system of thought" (S. LUKES, *Emile Durkheim: his life and work*, London, The Penguin Press, 1973, p. 22).
[361] M. BORLANDI, « L'individuel et le social », *in* C.-H. CUIN (dir.) *Durkheim d'un siècle à l'autre : lectures actuelles des « Règles de la méthode sociologique »*, Paris, P.U.F., « Sociologies », 1997, p. 250.

3.1. L'individualisme vu par Durkheim

3.1.1. La critique du contrat

La figure du contrat tient une place importante dans la pensée de Durkheim comme dans celle de Rawls, mais elle y joue un rôle diamétralement opposé. Alors qu'elle sert de modèle au philosophe économiste américain, elle constitue chez le sociologue français une sorte de repoussoir qui lui permet d'élaborer sa position théorique. D'une part, Durkheim rejette les théories du contrat social qu'il estime « sans rapport avec les faits[362] ». En effet :

> Comme toutes les sociétés sont nées d'autres sociétés sans solution de continuité, on peut être assuré que, dans tout le cours de l'évolution sociale, il n'y a pas eu un moment où les individus aient eu vraiment à délibérer pour savoir s'ils entreraient ou non dans la vie collective, et dans celle-ci plutôt que dans celle-là[363]

D'autre part, Durkheim conteste le rôle essentiel accordé par les économistes utilitaristes de son époque à la figure du contrat privé. La *Division du travail social* est ainsi dirigée contre l'économiste britannique Herbert Spencer et contre sa conception libérale du lien social :

> Si les sociétés supérieures ne reposent pas sur un contrat fondamental qui porte sur les principes généraux de la vie politique, elles auraient ou tendraient à avoir pour base unique, suivant M. Spencer, le vaste système de contrats particuliers qui lient entre eux les individus. Ceux-ci ne dépendraient du groupe que dans la mesure où ils dépendraient les uns des autres, et ils ne dépendraient les uns des autres que dans la mesure marquée par les conventions privées et librement conclues. La solidarité sociale ne serait donc autre chose que l'accord spontané des intérêts individuels, accords dont les contrats sont l'expression naturelle. Le type des relations sociales serait la relation économique, débarrassée de toute réglementation et telle qu'elle résulte de l'initiative entièrement libre des parties. En un mot, la société ne serait que la mise en rapport d'individus échangeant les produits de leur travail, et sans qu'aucune action proprement sociale vienne régler cet échange[364].

Spencer, admet Durkheim, part d'un constat objectif, à savoir l'accroissement sans précédent dans les sociétés modernes du droit privé, notamment du droit commercial, qui règle les échanges volontaires entre individus sous la forme de contrats. Son analyse, en revanche, lui paraît contestable. Le modèle économique de la main invisible, hérité d'Adam Smith, qui inspire sa vision d'une société régulée par le droit privé, accorde abusivement à l'intérêt des vertus sociales que ce dernier ne paraît pas posséder :

> Là où l'intérêt règne seul, comme rien ne vient réfréner les égoïsmes en présence, chaque moi se trouve vis-à-vis de l'autre sur le pied de guerre et toute trêve à cet éternel antagonisme ne saurait être de longue durée. L'intérêt est ce qu'il y a de moins constant au monde. Aujourd'hui il m'est utile de m'unir à vous ;

[362] E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, *op.cit.*, p. 179.
[363] E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Champs Flammarion, 1988, p. 198.
[364] E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, *op.cit.*, p. 180.

> demain la même raison fera de moi votre ennemi. Une telle cause ne peut donc donner naissance qu'à des rapprochements passagers et à des associations d'un jour[365].

Le rôle excessif que Spencer fait jouer à l'intérêt procède pour Durkheim de l'analyse superficielle qu'il fait de la distinction entre le public et le privé. Constatant la progression sans précédent du droit privé dans les sociétés modernes, Spencer conclut directement que les individus sont désormais libérés des anciennes formes de contraintes collectives. Le droit devient selon lui, de plus en plus privé au sens où il se contente d'exercer un « contrôle négatif » qui « contraint seulement à l'abstention[366] » - par exemple le droit de propriété qui empêche de prendre le bien d'autrui - au lieu d'exercer « un contrôle positif […] qui contraint à l'action[367] », comme c'était le cas dans les sociétés traditionnelles. Or, souligne Durkheim, cette privatisation du droit n'empêche pas le maintien de règles publiquement admises. Il suffit d'observer les codes juridiques des sociétés modernes pour constater qu'ils sont beaucoup plus volumineux et complexes qu'auparavant, ce qui constitue « une preuve suffisante que la discipline sociale ne va pas en se relâchant[368] ». Pour Durkheim, Spencer commet donc une faute logique en prenant un changement qualitatif pour un changement quantitatif, car « si l'intervention sociale n'a plus pour effet d'imposer à tout le monde certaines pratiques uniformes, elle consiste davantage à définir et à régler les rapports spéciaux des différentes fonctions sociales, elle n'en est pas moindre parce qu'elle est autre[369] ».

Pour Durkheim, une observation plus rigoureuse du droit privé amène à constater que « tout n'est pas contractuel dans le contrat[370] ». Ce type de relation juridique ne consacre pas un échange parfaitement libre dans la mesure où l'accord des contractants subit trois types de restrictions sociales. D'une part, tout échange contractuel est soumis à une réglementation « qui est l'œuvre de la société et non celle des particuliers[371] » et à laquelle ces derniers ne peuvent pas déroger la plupart du temps. La loi « refuse ainsi toute force obligatoire aux engagements contractés par un incapable, ou sans objet, ou dont la cause est illicite, ou faits par une personne qui ne peut pas vendre, ou portant sur une chose qui ne peut pas être vendue[372]. » Ensuite, les contractants sont parfois soumis à des interventions positives : un juge peut toujours décider d'accorder à un débiteur un délai supplémentaire non prévu dans le

[365] *Ibid.*, p. 181.
[366] *Ibid.*, p. 183.
[367] *Ibid*.
[368] *Ibid.*, p. 182.
[369] *Ibid*.
[370] *Ibid.*, p. 189.
[371] *Ibid*.
[372] *Ibid*.

contrat et, de façon plus générale, il évaluera un contrat non seulement en fonction de ses termes exprès mais en tenant compte aussi des critères implicites que représentent « l'équité et l'usage[373] ». Enfin, la dernière restriction, qui était déjà contenue dans la précédente, procède de la « pression des mœurs ». Durkheim constate en effet qu'il existe des « obligations professionnelles, purement morales[374] » qui ne sont sanctionnées par aucun code mais n'en sont pas moins impératives. À y regarder de plus près, il apparaît donc que « le contrat ne se suffit pas à soi-même, mais [qu'] il n'est possible que grâce à une réglementation du contrat qui est d'origine sociale[375] ».

Durkheim reproche ainsi à Spencer de se placer d'un point de vue exclusivement juridique et de ne pas voir le caractère insuffisant des catégories employées par les juristes pour décrire le lien social.

> La plus répandue est celle qui divise le droit en droit public et droit privé ; le premier est censé régler les rapports de l'individu avec l'État, le second ceux des individus entre eux. Mais quand on essaie de serrer les termes de près, la ligne de démarcation qui paraissait si nette au premier abord s'efface. Tout droit est privé, en ce sens que c'est toujours et partout les individus qui sont en présence et qui agissent ; mais surtout tout droit est public, en ce sens qu'il a une fonction sociale et que tous les individus sont, quoique à des titres divers, des fonctionnaires de la société. Les fonctions maritales, paternelles, etc., ne sont ni délimitées, ni organisées d'une autre manière que les fonctions ministérielles et législatives, et ce n'est pas sans raison que le droit romain qualifiait la tutelle de *munus publicum*. Qu'est-ce d'ailleurs que l'État ? Où commence et où finit-il[376] ?

D'un point de vue social, le droit est indissociablement privé et public, au sens où il engage toujours les relations de l'individu avec la collectivité, dépendant ainsi des règles morales sur lesquelles ces relations se fondent. Spencer a donc tort d'accepter la catégorie du droit privé telle quelle et de considérer sa progression comme la preuve que « le type des relations sociales serait la relation économique[377] ». Si l'on part au contraire de l'ambiguïté de la distinction juridique entre le privé du public, l'analyse ne peut plus être la même. Le primat du droit privé ne consacre pas l'indépendance de l'individu à l'égard du social. La « solidarité négative » qu'établit le droit des contrats, qui « contraint seulement à l'abstention », présuppose en effet une « solidarité positive », qui unit les individus autour de valeurs communes sans lesquelles ceux-ci n'auraient pas accepté de réfréner leur égoïsme:

> Pour que l'homme ait reconnu des droits à autrui, non pas seulement en logique mais dans la pratique de la vie, il a fallu qu'il consentît à limiter les siens, et, par conséquent, cette limitation mutuelle n'a pu être

[373] *Ibid.*, p. 190.
[374] *Ibid.*, p. 193.
[375] *Ibid*.
[376] *Ibid.*, p. 32.
[377] *Ibid.*, p. 180.

> faite que dans un esprit d'entente et de concorde. Or, si l'on suppose une multitude d'individus sans liens préalables entre eux, quelle raison aurait pu les pousser à ces sacrifices réciproques[378] ?

Pour Durkheim, « la justice est pleine de charité[379] ». Les individus modernes ne parviennent à s'accepter comme des sujets égaux, s'accordant les uns aux autres des droits symétriques, que dans la mesure où ils se sentent déjà membres d'une communauté. La figure du contrat ne semble donc pas être la meilleure façon d'appréhender le type de solidarité qui fonde les sociétés modernes. Avant d'être négative et caractérisée par les rapports d'autolimitation qu'exprime le droit privé, cette solidarité est positive et manifeste l'existence d'une communauté morale.

Durkheim critique la représentation négative du lien social, car elle repose à ses yeux sur une compréhension erronée de l'individualisme des sociétés modernes. À ses yeux, les économistes libéraux commettent en effet une erreur de méthode. Ils raisonnent à partir d'une fausse abstraction, celle de l'individu cherchant à satisfaire ses intérêts. Pourtant, l'observation montre que :

> L'homme véritable n'a rien de commun avec cette entité abstraite ; il fait partie d'un temps et d'un pays, il a des idées, des sentiments qui ne viennent pas de lui, mais de son entourage ; il a des préjugés, des croyances ; il est soumis à des règles d'action qu'il n'a pas faites et qu'il respecte pourtant ; il a des aspirations de toute sorte et bien d'autres besoins que celui de tenir son budget économiquement[380].

L'homme n'est pas un individu isolé mais un être situé historiquement, géographiquement, socialement et culturellement. Il n'est pas complètement libre de ses actions mais agit aussi en fonction de représentations et de règles préétablies. Durkheim dénonce l'abstraction de l'*homo œconomicus*, non pas en tant que telle puisque « toute science vit d'abstractions[381] », mais parce qu'elle est présupposée au lieu d'être scientifiquement établie :

> Ce concept de l'individu, qui en réalité ne peut être formé qu'à la suite de très laborieuses analyses, qui suppose déjà faite une partie de la science, ils le construisent d'emblée de toutes pièces ; ils y voient une de ces notions très simples, très claires que le savant postule et ne démontre pas et dont tout le monde peut facilement vérifier l'exactitude par un retour sur soi et sans autre procédure[382].

Durkheim reproche donc aux économistes libéraux de se donner le concept d'individu au lieu de l'expliquer, erreur de méthode qui biaise, à ses yeux, leur compréhension de l'individualisme. Le degré inédit de liberté accordé aux individus dans les sociétés modernes,

---

[378] *Ibid.*, p. 89.
[379] *Ibid.*, p. 91.
[380] E. DURKHEIM, « Les principes de 1789 et la sociologie », *La science sociale et l'action*, Paris, P.U.F., 1987, p. 220.
[381] *Ibid.*
[382] *Ibid.*, p. 220-221.

qui se traduit principalement dans l'évolution des comportements économiques, ne signifie pas que l'individualisme puisse être directement déduit de la notion d'individu. La critique de Spencer par Durkheim invite en définitive à revenir sur la réification de la distinction du public et du privé, en montrant qu'elle procède d'une approche superficielle de l'individualisme et de la fausse abstraction qui la fonde : si l'individu privé est donné, le rapport public qui lie les individus entre eux prend nécessairement la forme d'une « solidarité négative », qu'il s'agisse de la réciprocité des droits ou de l'équilibre du marché. On trouve donc, chez Durkheim, une critique du modèle atomique à la fois juridique et économique qui inspire encore aujourd'hui la version incompatibiliste du libéralisme rawlsien. Il s'agit à présent d'examiner la voie alternative que suit le sociologue pour élucider la nature de l'individualisme moderne.

3.1.2. La valeur sacrée de la loi morale

Il nous a paru intéressant de confronter la conception libérale de l'individualisme à la conception durkheimienne, dans la mesure où elles offrent deux façons d'interpréter la morale kantienne. Nous avons vu comment Rawls lui donne une portée sociale et politique en proposant « une interprétation procédurale de la conception kantienne de l'autonomie et de l'impératif catégorique, dans le cadre d'une théorie empirique[383] ». Cette lecture repose sur un choix qui consiste à écarter les interprétations qui « se représentent la doctrine de Kant comme dominée par la loi et la culpabilité[384] » et à considérer l'autonomie comme la capacité rationnelle à choisir des principes moraux. Or Durkheim adopte précisément le type de lecture que Rawls rejette, en insistant sur le sentiment moral que suscite l'impératif catégorique, à savoir le respect, et en s'appuyant sur la notion de sacré pour en éclairer la nature.

Pour Durkheim, la morale kantienne permet de critiquer la réduction de l'individualisme moderne au simple égoïsme :

> Bien loin qu'il [l'individualisme moral] fasse de l'intérêt personnel l'objectif de la conduite, il voit dans tout ce qui est mobile personnel la source même du mal. Suivant Kant, je ne suis certain de bien agir que si les motifs qui me déterminent tiennent, non aux circonstances particulières dans lesquelles je suis placé, mais à ma qualité d'homme *in abstracto*. Inversement, mon action est mauvaise, quand elle ne peut se justifier logiquement que par ma situation de fortune ou par ma condition sociale, par mes intérêts de classe ou de caste, par mes passions, etc. C'est pourquoi la conduite immorale se reconnaît à ce signe qu'elle est étroitement liée à l'individualité de l'agent et ne peut être généralisée sans absurdité manifeste.

[383] J. RAWLS, *Théorie de la justice*, *op.cit.*, p. 293.
[384] *Ibid.*, p. 293.

> […] Nous voilà bien loin de cette apothéose du bien-être et de l'intérêt privé, de ce culte égoïste du moi qu'on a pu justement reprocher à l'individualisme utilitaire[385].

Durkheim s'appuie sur Kant pour défendre, contre les économistes et les utilitaristes de son époque, la dimension morale de l'individualisme. En effet, la protection juridique des libertés individuelles dans les sociétés modernes n'exprime pas seulement la possibilité accrue de poursuivre ses intérêts, mais aussi la valeur inconditionnelle désormais accordée à la personne humaine. En fondant la morale sur la forme universelle de l'impératif catégorique et en montrant qu'elle écarte résolument les déterminations pathologiques des individus concrets, Kant a su mettre en évidence le caractère abstrait de l'entité qui fonde l'individualisme moral. Universalité de la loi et respect de l'humanité en tant que telle sont, pour lui, les deux aspects indissociables du devoir moral. Pourtant, Durkheim conteste la façon dont le philosophe procède. Il lui reproche de tomber dans le même travers que les économistes en cherchant à déduire la morale individualiste « non de la société, mais de la notion d'individu isolé[386] ». Si Kant raisonne lui aussi à partir de cette fausse abstraction, c'est qu'il élabore le concept de dignité humaine en excluant toute référence aux morales empiriques et en la déduisant de la raison pure pratique. Sa perspective n'explique donc pas pourquoi le respect de cette dignité compte de plus en plus dans les sociétés modernes et néglige le fait que « l'individualisme est un produit social comme toutes les morales et toutes les religions[387] ». Aussi le moraliste renseigne-t-il le sociologue sur « les tendances morales qui sont en train de se faire jour au moment considéré[388] », mais son discours présente « l'intérêt d'un fait, non d'une vue scientifique[389] ».

Pour Durkheim, la rigueur scientifique exige d'abandonner la perspective exclusivement théorique, adoptée par Kant, et de revenir à l'observation du « fait moral ». Le sociologue constate ainsi que « le caractère sacré de la morale » lui est « donné dans les faits[390] ». « Le moral apparaît partout dans l'histoire comme empreint de religiosité » et le respect de la vie humaine qui s'exprime de façon inédite dans les sociétés modernes ne déroge pas à la règle : « l'horreur qu'inspire le crime est de tous points comparable à celle que le sacrilège inspire

---

[385] E. DURKHEIM., « L'individualisme et les intellectuels », *La science sociale et l'action,* P.U.F., 1987, p. 263-264.
[386] *Ibid.*, p. 275, note 1. N.B.: Cette note fait écho au passage de la *Division* où Durkheim critique l'idée qu'on puisse « déduire l'étendue normale du développement de l'individu soit du concept de personne (Kant), soit de la notion d'organisme individuel (Spencer). » (E. DUKHEIM, *De la division du travail social, op.cit.*, p. 89).
[387] E. DURKHEIM, « L'individualisme et les intellectuels », *op.cit.*, p. 275, note 1.
[388] E. DURKHEIM, *De la division du travail social, op.cit.*, p. 7.
[389] *Ibid*.
[390] E. DURKHEIM, « Le sentiment de l'obligation, le caractère sacré de la morale », *Sociologie et philosophie*, Paris, « Quadrige », 2004, p. 101.

aux croyants[391] ». Ce caractère sacré met en évidence la dualité du fait moral : de même que l'objet sacré est à la fois craint et aimé, de même les règles morales sont à la fois contraignantes et désirables. En obligeant l'individu à respecter certains devoirs, elles font obstacle à la satisfaction immédiate de ses désirs et limitent à cet égard sa liberté d'action. Cette contrainte ne s'avère pourtant pas absolue et provoque chez l'individu une certaine forme de plaisir qui ne se confond pas avec la simple satisfaction utilitaire. « Nous éprouvons un plaisir *sui generis* à faire notre devoir, parce qu'il est le devoir[392] » affirme Durkheim. En partant du fait moral et en observant sa double dimension, la perspective sociologique qu'il adopte permet ainsi de mettre en évidence les limites de la perspective philosophique : si « Kant a montré mieux que personne qu'il y avait quelque chose de religieux dans le sentiment que la loi morale inspire même à la raison la plus haute[393] », il a commis l'erreur de penser que celle-ci se ramène exclusivement au « devoir » et exclut toute forme de « bien ». Cette erreur procède pour Durkheim du dualisme métaphysique qui fonde sa morale. Pour résoudre le paradoxe de l'obligation morale, qui s'impose sous la forme d'un commandement et qui exprime pourtant la liberté humaine - pour autant qu'elle manifeste la capacité de l'individu de se dégager de toutes les déterminations empiriques - Kant scinde l'homme en un sujet empirique et un sujet intelligible. La loi est contraignante pour le premier, dans la mesure où elle va à l'encontre de ses penchants sensibles ; elle est au contraire librement choisie par le second et ne fait qu'exprimer sa nature rationnelle. Or pour Durkheim, si l'on renonce à ce dualisme métaphysique, force est d'admettre que « notre raison n'est pas une faculté transcendante : elle fait partie du monde, et, par conséquent, elle subit la loi du monde[394] ». La « loi du monde » renvoie chez lui à la thèse défendue dans la *Division* et à ses efforts pour démontrer que la modernisation sociale est soumise à la loi de la division du travail et non à celle du marché. Cette loi explique pourquoi, à l'époque moderne, du fait de la libéralisation des comportements, l'homme *in abstracto* est devenu la dernière croyance commune, l'ultime contenu de la conscience collective des sociétés moderne. Or la raison, en tant que faculté consciente, reste elle aussi marquée par ce reste de conscience collective. Nous pouvons ainsi observer en nous-mêmes que « la loi morale est investie d'une autorité qui impose le respect même à la raison. Nous ne sentons pas seulement qu'elle domine notre sensibilité, mais toute notre nature, même notre nature rationnelle[395] ».

[391] *Ibid*.
[392] E. DURKHEIM, « Détermination du fait moral », *Sociologie et philosophie*, Paris, « Quadrige », 2004, p. 64.
[393] E. DURKHEIM, *L'éducation morale*, Paris, Alcan, 1925, p. 126.
[394] *Ibid*.
[395] *Ibid*.

Cette domination renvoie bien à la notion de transcendance que Kant conceptualise à travers l'opposition du phénoménal et du nouménal, mais pour Durkheim, celle-ci ne saurait dépendre d'un arrière-monde. C'est pour éviter le dualisme métaphysique qu'il fonde l'autorité de la loi morale sur la société définie comme *transcendance immanente*[396]. La société, source et gardienne de la civilisation, est en effet cette force intelligente et morale qui nous dépasse infiniment mais qui « ne peut vivre qu'en nous et par nous[397] ». Telle est la raison pour laquelle cette force nous contraint tout en nous paraissant désirable. Elle impose une solidarité morale qui ne dépend pas de la volonté individuelle mais qui l'attire malgré tout, car « vouloir la société […] c'est nous vouloir nous-mêmes[398] ». La réduction sociologique de la transcendance offre ainsi l'avantage de préciser la nature du sentiment moral. Pour Kant, celui-ci se confond avec le respect qu'il définit dans la *Critique de la raison pratique* comme un sentiment pur pratique. Toute la difficulté, pour le philosophe, consiste alors à établir que le sentiment suscité en nous par la loi morale ne réintroduit pas une dimension pathologique dans le devoir et donc une forme d'hétéronomie. Pour la résoudre, Kant insiste sur la spécificité du respect, sentiment qui ne nous pousse pas comme les autres à satisfaire nos penchants sensibles mais au contraire à les mépriser et à les rejeter. Le respect est donc, à ses yeux, la traduction affective de la contrainte que la loi morale exerce sur le sujet empirique. La critique de Durkheim conduit, de son côté, à réhabiliter la part de plaisir contenue dans le sentiment moral. L'autorité de la loi ne dépend pas, pour le sociologue, de la transcendance métaphysique de la raison, mais de la transcendance immanente de la société. C'est parce que nous l'avons socialement intériorisée qu'elle nous paraît relever à la fois du devoir et du bien. Le respect de la dignité individuelle ne peut donc pas être rapporté à la seule contrainte et à l'humiliation de nos penchants sensibles. Pour rendre compte de sa nature ambivalente, il convient plutôt pour Durkheim de le comparer au sacré. D'un point de vue sociologique, le respect de la personne humaine prend donc la forme d'un « culte de l'individu » socialement institué.

[396] Cf. *supra*, Partie II, chapitre 3, 2.3.4.
[397] E. DURKHEIM, « Détermination du fait moral », *op.cit.*, p. 78.
[398] *Ibid.*, p. 79.

3.2. Culte de l'individu et communauté nationale

3.2.1. La défense des dreyfusards au nom de « l'existence nationale »

L'interprétation durkheimienne de Kant offre l'avantage de conserver pleinement, et même de préciser, la dimension affective du sentiment moral. Une telle dimension fait en revanche défaut chez Rawls, qui insiste pour sa part sur la dimension rationnelle du respect en l'associant à la figure de l'intérêt rendu équitable par la procédure de la position originelle. L'interprétation durkheimienne permet, de ce fait, de mettre en évidence le caractère culturel de l'individualisme moral, comme y insistent les commentateurs mentionnés dans l'introduction de cette partie.

Mark Cladis et Willie Watts Miller considèrent que l'importance prise par le thème du « culte de l'individu » à partir du *Suicide,* approfondit une des intuitions de la *Division*. Dans ce texte en effet, Durkheim constate que la conscience collective s'est réduite au respect de l'être humain en tant que tel et évoque même le terme de « religion de l'individu[399] », mais il ne voit pas encore en elle la source d'un « lien social véritable[400] ». Cette nouvelle religion qui a détruit les anciennes ne parvient pas, d'après lui, à compenser leur perte. Elle a beau être partagée par tous les membres de la société, elle ne rattache chaque individu qu'à lui-même et non à la société[401]. Ce n'est qu'à partir du *Suicide*, constate Cladis, que Durkheim « cessa de comprendre le culte de l'individu comme une affaire essentiellement privée[402] ». Le respect de la personne est dès lors assimilé à une croyance collective dotée d'une autorité semblable à celle des objets sacrés, qui explique pourquoi les sociétés individualistes ne sont pas moins unies que les autres :

> L'homme est devenu un dieu pour l'homme […] et comme chacun de nous incarne quelque chose de l'humanité, chaque conscience individuelle a en elle quelque chose de l'humanité, et se trouve ainsi marquée d'un caractère qui la rend sacrée et inviolable aux autres. Tout l'individualisme est là ; et c'est ce qui en fait une doctrine nécessaire[403].

En d'autres termes, alors que la *Division* insiste plus sur la *cohésion* créée par la division du travail et sur la solidarité qui résulte de la différenciation des fonctions accomplies par les

[399] E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, *op.cit.*, p. 147.
[400] *Ibid*.
[401] « De plus, si elle est commune en tant qu'elle est partagée par la communauté, elle est individuelle par son objet. Si elle tourne toutes les volontés vers une même fin, cette fin n'est pas sociale. Elle a donc une situation tout à fait exceptionnelle dans la conscience collective. C'est bien de la société qu'elle tire sa force, mais ce n'est pas à la société qu'elle nous attache : c'est à nous-mêmes. » (*Ibid.*).
[402] "[...] he no longer understood the cult of the individual as being essentially private» (M. CLADIS, *A Communitarian Defense of Liberalism*, *op.cit.*, p. 61).
[403] E. DURKHEIM, « L'individualisme et les intellectuels », *op.cit.*, p. 272.

individus, le *Suicide* et les textes suivants mettent en avant la part de *consensus* minimal qui continue d'unir les sociétés modernes. Cette évolution amène Durkheim à souligner la forme historique que prend ce consensus et à intégrer le concept de nation dans sa sociologie de la modernité. C'est ce qui apparaît dans son article sur « L'individualisme et les intellectuels », publié au moment de l'Affaire Dreyfus et auquel Cladis accorde un rôle fondamental. Il insiste à juste titre sur l'originalité de la stratégie argumentative adoptée par Durkheim dans cet article[404]. Pour défendre la cause de Dreyfus, Durkheim opère un détour en défendant, non pas le capitaine lui-même, mais ses partisans. Il se fait en effet l'avocat des dreyfusards accusés par le conservateur Ferdinand Brunetière d'être des individualistes, des athées et des anarchistes qui, en réclamant la révision du procès de Dreyfus, font passer les intérêts de la personne avant ceux de la nation et œuvrent à l'affaiblissement du pays. La stratégie de Durkheim consiste à montrer que si ces intellectuels sont bien des individualistes, ce n'est pas dans le sens utilitariste que Brunetière confère à ce terme, mais parce qu'ils servent la cause de l'individualisme moral et que, ce faisant, ils défendent les intérêts de la nation.

> Si toute entreprise dirigée contre les droits d'un individu les révolte, ce n'est pas seulement par sympathie pour la victime ; ce n'est pas non plus par crainte d'avoir eux-mêmes à souffrir de semblables injustices. Mais c'est que de pareils attentats ne peuvent rester impunis sans compromettre l'existence nationale[405].

La défense de Durkheim ne repose pas comme celle des autres dreyfusards sur des principes généraux, tels que la pitié ressentie pour la victime ou que l'idéal de justice, mais sur « l'existence nationale », ce qui lui permet d'affronter les anti-dreyfusards sur leur propre terrain, puisque, comme le souligne Cladis, ces derniers « formaient à l'évidence le parti le plus attaché à "l'existence nationale"[406] ». Au cours de l'Affaire en effet :

> Le problème de la culpabilité ou de l'innocence de Dreyfus passa au second plan ; les militaires et les conservateurs ne cherchèrent plus à démontrer sa culpabilité mais soutinrent qu'il valait mieux qu'un homme souffrît, fût-il innocent, plutôt que de faire perdre tout prestige à l'Armée française à la face de l'ennemi[407].

Durkheim conteste leur position en donnant une légitimité sociale et culturelle au combat des dreyfusards en faveur des droits de l'individu. Tel que Durkheim le redéfinit, l'individualisme constitue « désormais le seul système de croyances qui puisse assurer l'unité

[404] M. CLADIS, *A Communitarian Defense of Liberalism*, *op.cit.*, p. 24.
[405] E. DURKHEIM, « L'individualisme et les intellectuels », *op.cit.*, p. 273-274.
[406] "Surely the Anti-Dreyfusards were the faction most interested in the "existence nationale". " (M. CLADIS, *A Communitarian Defense of Liberalism*, *op.cit.*, p. 24).
[407] "the issue of the guilt or innocence of Dreyfus sank into background, and the general defence of the military and nationalist leaders came to rest not on the thesis that Dreyfus was guilty, but that even if he were innocent, it was better that one man should suffer that the whole prestige of the French Army should be undermined in the face of the enemy." (*Ibid.*).

morale du pays[408] ». Les dernières valeurs consensuelles que les Français partagent, au moment de l'Affaire, se confondent avec la morale individualiste qu'ils identifient à l'héritage de 1789. Comme l'affirme Durkheim dans un autre article, les principes de la Révolution française sont devenus, à la fin du XIX[e] siècle, un « fait social de la plus haute importance[409] » : ils ne relèvent plus de l'idéal politique, mais se confondent avec les règles morales que les Français ont intériorisées au cours du siècle qui a suivi leur affirmation. La position des dreyfusards exprime donc, pour Durkheim, la réaction de la conscience collective face à un acte qui heurte les sentiments collectifs et qui menace, de ce fait, l'unité du corps social :

> Une religion qui tolère les sacrilèges abdique tout empire sur les consciences […] La religion de l'individu ne peut donc se laisser bafouer sans résistance, sous peine de ruiner son crédit ; et comme elle est le seul lien qui nous rattache les uns aux autres, une telle faiblesse ne peut pas aller sans un commencement de dissolution sociale. Ainsi, l'individualiste, qui défend les droits de l'individu défend du même coup les intérêts vitaux de la société ; car il empêche qu'on appauvrisse criminellement cette dernière réserve d'idées et de sentiments collectifs qui sont l'âme même de la nation[410].

À partir du moment où le respect de l'individu est devenu l'ultime croyance commune, il devient vital pour la société de défendre cette dernière. L'avenir de la nation dépend plus, à ce titre, de la protection des libertés individuelles que du prestige de ses institutions. Loin de trahir leur pays, les dreyfusards œuvrent à sa grandeur. En les présentant comme les gardiens du patrimoine moral issu de la révolution française, Durkheim parvient donc à retourner les attaques de Brunetière contre lui-même et contre le camp dont il se fait le porte-parole. Les immoralistes ne sont pas ceux qu'il fustige, mais plutôt ceux qui, en enfreignant la morale individualiste de la France moderne, minent le sentiment de solidarité qui la fonde. De même, l'athéisme n'est pas du côté de ceux qui défendent les droits du capitaine Dreyfus, mais plutôt du côté de ceux qui, en les bafouant, renient la religion de l'individu. Enfin, les véritables anarchistes ne sont pas ceux qu'attaque Brunetière, mais au contraire ceux qui, comme lui, prônent le rétablissement d'une France monarchique et catholique et qui, de ce fait, nient et fragilisent les nouveaux liens sociaux.

3.2.2. Une défense communautarienne du libéralisme

La façon dont Durkheim interprète la morale kantienne l'amène donc, selon Cladis, à défendre les principes du libéralisme politique selon un raisonnement communautarien. Si

[408] *Ibid.*, p. 19.
[409] E. DURKHEIM, « Les principes de 1789 et la sociologie », *op.cit.*, p. 215.
[410] E. DURKHEIM, « L'individualisme et les intellectuels », *op.cit.*, p. 274.

l'on reprend les objections formulées par les communautariens, telle que Kymlicka les expose, on constate en effet que Durkheim partage leur position. D'abord, comme Hegel dont Charles Taylor se fait le porte-parole, il rejette la « liberté du vide ». La liberté n'est pas, pour Durkheim, une propriété naturelle de l'individu considéré de façon abstraite. « Elle est si peu une propriété inhérente de l'état de nature qu'elle est au contraire une conquête de la société sur la nature[411] » ; ce qui la constitue « c'est la subordination des forces extérieures aux forces sociales[412] », comme nous l'avons vu dans l'extrait sur la « Détermination du fait moral ». Pour reprendre la formulation proposée par Taylor en vue de clarifier les « quiproquos et malentendus[413] » du débat entre libéraux et communautariens, il se situe donc du côté des penseurs « holistes » par opposition aux penseurs « atomistes ». Cette prise de position concerne alors seulement le « problème ontologique » que Taylor distingue du « problème de prise de positions (*advocacy*) ». Il s'agit en ce cas de décider quels facteurs invoquer « pour rendre compte de la vie sociale[414] » et non d'indiquer « l'attitude ou les consignes morales que l'on adopte[415] ». Une ontologie holiste, qui fait dépendre la liberté individuelle de la vie sociale, n'est pas incompatible à cet égard avec une prise de position libérale. C'est ce qu'on observe précisément dans le cas de Durkheim qui associe l'individualisme des sociétés modernes à la forme organique de la solidarité et qui considère la valorisation des libertés individuelles comme le résultat de l'évolution des liens communautaires. Ainsi, comme le souligne Cladis, « être libre, dans la perspective de Durkheim, consiste à réagir à partir de notre héritage culturel[416] » Ce n'est pas le principe abstrait de la liberté qui a incité certains intellectuels à prendre la défense du capitaine Dreyfus, mais les références historiques et la tradition révolutionnaire qui en ont fait une des principales valeurs de la nation française. « Durkheim, comme Hegel, situait donc l'action et la liberté humaines dans des récits et des histoires spécifiques. L'un et l'autre ajoutèrent une dynamique historique à la morale kantienne[417]. » Durkheim radicalise toutefois, d'après Cladis, la démarche initiée par Hegel. « L'histoire de la conscience préservait ainsi chez Hegel, dans la figure de l'Esprit, une

[411] E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, *op.cit.*, p. 380.
[412] *Ibid.*, p. 381.
[413] C. TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », A. BERTEN, P. DA SILVEIRA, H. POURTOIS, *Libéraux et communautariens*, Paris, P.U.F. « Philosophie morale », 1997, p. 87-119.
[414] *Ibid.*, p. 87.
[415] *Ibid.*, p. 88.
[416] "To be free, in Durkheim's lights, is to respond to our cultural inheritance." (M. CLADIS,*A Communitarian Defense of Liberalism, op.cit.*, p. 38).
[417] "Durkheim then, like Hegel, situated human action and freedom in specific narratives and histories. Both Hegel and Durkheim historicized Kant.» (*Ibid.*).

origine et une destination absolue ; Durkheim quant à lui soutenait que les êtres humains sont des créatures historiques et contingentes de bout en bout[418]. »

Ensuite, la perspective durkheimienne corrobore les critiques adressées par Sandel au « soi désencombré » de Rawls et soutient l'idée que le soi est toujours « enchâssé » dans son contexte culturel, si bien que son raisonnement pratique possède nécessairement une dimension identitaire. Nous ne pouvons pas nous demander ce que nous *devons* faire sans nous demander aussi *qui* nous sommes, et sans être d'emblée influencé par des modèles qui nous paraissent bons ou mauvais, du fait de nos références culturelles. La façon dont Durkheim conceptualise l'autorité des règles sociales, à partir de la référence au sacré, l'exprime clairement. La société oriente l'action au travers de règles qui paraissent à la fois obligatoires et désirables, ou pour le dire en termes contemporains, qui relèvent à la fois du juste et du bien. Rappelons ici que Kymlicka distingue l'argument du « soi encombré » de celui du « soi enchâssé ». Les libéraux, précise-t-il, ne contestent pas le premier mais seulement le second. Ils reconnaissent qu'un individu agit à partir des valeurs et des modes de vie qu'il découvre autour de lui, mais refusent de lier l'individu à un contexte identitaire de façon contraignante. Quelle que soit son identité, un individu reste toujours libre, à leurs yeux, de critiquer et de rejeter les valeurs et les modèles que cette identité lui assigne. Or la critique de Sandel porte précisément sur ce point, c'est-à-dire sur le primat affirmé par les libéraux du sujet sur ses fins. Cette idée, argumente Sandel, ne provient pas d'un point de vue moral universel, mais d'une conception orientée du sujet. En effet, elle présuppose qu'il n'y a aucune fin constitutive de l'identité individuelle et que, par rapport à celle-ci, toutes les fins doivent être optionnelles. Comme le dit Jean-Fabien Spitz, cette thèse « interdit tout simplement une conception intersubjective du moi, c'est-à-dire que le moi puisse être en partie défini par le fait qu'il partage avec d'autres certaines aspirations[419] » :

> C'est seulement en apparence que les fins privées et les fins communes sont données pour également optionnelles, et également accessibles au choix volontaire d'un moi qui leur préexiste. […] Les fins privées sont bel et bien constitutives de l'agent moral en un sens où les fins communes ne peuvent l'être[420].

Or, sur ce point, il est clair que la sociologie durkheimienne va dans le sens de l'argumentation de Sandel. Les fins communes que l'individu découvre autour de lui ne sont

[418] "Hegel's history of consciousness preserved, in Geist, an absolute origin and destination; Durkheim claimed humans are contingent historical creatures from beginning to end." (*Ibid*., p. 39).
[419] J.-F. SPITZ, « Le républicanisme : une troisième voie entre libéralisme et communautarianisme », *op.cit.*, p. 224.
[420] *Ibid.*, p. 225.

pas optionnelles. Pour Durkheim, l'autorité morale des règles sociales confine au sacré. Les respecter n'a rien de facultatif. Bien qu'elles défendent la possibilité pour l'individu de choisir ses propres fins, les valeurs libérales n'en sont pas moins liées à l'intériorisation de prescriptions normatives, indissociables d'une culture commune.

Le communautarianisme de Durkheim est donc progressiste et refuse toute vision nostalgique de l'appartenance communautaire. C'est ce qui apparaît dans le *Suicide* que Cladis propose de lire, non pas comme « un pamphlet autoritaire prônant l'ordre social au détriment des libertés et des droits de l'individu[421] », comme le suggèrent la plupart des commentateurs, mais comme « la première véritable défense communautarienne du libéralisme[422] ». Dans ce texte, Durkheim cherche à élucider la nature des pathologies sociales modernes à partir d'une observation scientifique des taux et des formes de suicide. D'après Cladis, l'opposition des libéraux et des communautariens peut être décrite à partir des concepts qui y sont élaborés. Les communautariens seraient plus sensibles, à ses yeux, au risque du suicide « égoïste », que les sociétés libérales favorisent en incitant leurs membres à se replier sur leurs propres intérêts, produisant de la sorte de plus en plus d'isolement et de détresse morale. Inversement, les libéraux se méfieraient du risque du suicide « fataliste », typique des groupes qui font peser sur leurs membres des règles d'action trop contraignantes, au point parfois d'étouffer leur désir de vivre[423]. Derrière l'opposition entre suicide égoïste et le suicide fataliste, on retrouve l'opposition classique entre ceux qui, comme les communautariens, ont tendance à regarder avec nostalgie en arrière et ceux qui, comme les libéraux, louent les vertus émancipatrices du monde moderne.

Or, Cladis insiste sur le fait que, pour Durkheim, « notre tâche n'est ni de vénérer et de regretter l'ancien monde, ni de brosser un portrait romantique et glorieux du nouveau[424] ». L'enquête menée dans le *Suicide* prétend simplement analyser de façon scientifique les pathologies propres aux sociétés modernes. Durkheim pense, à l'évidence, que l'égoïsme en est une, mais son analyse ne corrobore pas les solutions que certains communautariens seraient actuellement tentés d'y apporter. Cladis souligne qu' » il rejetait l'État, l'éducation, la religion et la famille comme remèdes possibles aux pathologies liées à l'égoïsme[425] ». L'éducation ne fait que reproduire, d'après Durkheim, la société dont elle participe, si bien

[421] "an anti-liberal tract supporting social order over and against individual liberties and rights" (M. CLADIS, *A Communitarian Defense of Liberalism, op.cit.*, p. 89).
[422] "first mature communitarian defense of liberalism" (*Ibid.*).
[423] *Ibid.*, p. 70.
[424] "Our task is neither to venerate or mourn the old world, nor to romanticize and glorify the new." (*Ibid.*, p. 71).
[425] "He rejected the state, education, religion, and the family as possible cures for pathologies of egoism.» (*Ibid.*, p. 73).

qu'une société d'égoïstes tend à susciter des modèles d'éducation égoïste. Il estime qu'il faut donc s'interroger préalablement sur les institutions susceptibles de réformer la société. Il se méfie, à cet égard, de l'État moderne qu'il juge trop éloigné de l'individu pour pouvoir l'influencer. Un trop grand paternalisme étatique entrerait en outre en contradiction avec la diversification et la libéralisation des comportements qui sont inhérentes aux sociétés à solidarité organique. Quant aux anciennes religions, elles ne peuvent plus jouer leur rôle traditionnel en raison de l'émancipation des consciences individuelles et des progrès de l'esprit critique. La famille enfin n'est plus capable de remplir les fonctions qui étaient les siennes dans les sociétés à solidarité mécanique, quand elle était au cœur du processus de reproduction sociale. Même si les analyses de Durkheim sur ces points méritent d'être approfondies et reprises à la lumière des évolutions actuelles, elles prouvent malgré tout la perspective anti-conservatrice adoptée par le sociologue en son temps. La lutte contre l'égoïsme passe nécessairement à ses yeux par la prise en compte de la nature inédite des sociétés modernes. C'est pourquoi il préconise, d'une part, de renforcer le culte de l'individu pour raffermir la dernière source de consensus moral des sociétés modernes et, d'autre part, de développer l'intégration morale des individus au niveau des groupes professionnels qui naissent de la spécialisation des activités.

Durkheim est donc communautarien dans la mesure où il montre qu'il n'y a pas de valeurs politiques universelles, existant indépendamment d'une société. Toute valeur commune dérive de la solidarité qui fonde le lien social. Mais il reste profondément libéral dans la mesure où la loi d'évolution qu'il dégage montre que les sociétés modernes sont des communautés où la discipline sociale continue d'exister et d'unir les individus autour d'un même idéal, tout en laissant une place sans précédent à l'expression des différences.

3.3. Lien politique et symbolisme social

La réflexion de Durkheim sur la religion permet, aux yeux de Cladis et de Miller, de mettre en évidence la portée politique de son œuvre. Leur lecture converge en ce sens avec la thèse défendue par Bernard Lacroix. Pour ce chercheur en sciences politiques, la façon dont Durkheim relègue la sphère des actions politiques derrière l'analyse des faits sociaux ne doit pas induire en erreur, ni faire oublier que le politique constitue « le cœur de son

interrogation[426] ». Durkheim débute sa carrière intellectuelle dans une France hantée par le souvenir de Sedan et de la défaite contre la Prusse, marquée par l'épisode de la Commune et préoccupée par le sentiment de son propre déclin. Il se pose ainsi, constate Lacroix, la même question que Renan dans son célèbre discours sur la nation[427]. Devant les bouleversements que son pays a traversés, Durkheim s'interroge sur les fondements de son unité. Il cherche à comprendre dans quelle mesure l'État intervient dans le maintien du lien national, ou encore, comment l'autorité politique agit sur la cohésion sociale. Le « rapport autorité-nation[428] », qui constitue la préoccupation initiale du jeune sociologue, influe d'après Lacroix sur l'ensemble de l'œuvre durkheimienne. Il invite à dégager la théorie du politique que Durkheim élabore de façon dispersée dans sa science des faits sociaux. L'importance inédite prise par le culte de l'individu à partir du *Suicide* s'expliquerait ainsi à partir du « tournant religieux » de Durkheim, quand, en 1895, ce dernier prend conscience « du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale » et que cette « révélation » l'amène à reprendre à nouveaux frais toutes ses recherches antérieures[429]. C'est à partir de là en effet que Durkheim trouve dans la religion, qu'il identifie au système de croyances et de rites définissant les rapports du profane au sacré[430], la clé du lien social et, d'après Lacroix, la solution du problème politique qui le préoccupe.

Les *Formes élémentaires de la vie religieuse* exposeraient, selon ce dernier, la conception durkheimienne du pouvoir à travers sa théorie du symbolisme social. Dans ce texte, Durkheim tente de démontrer, contre les théoriciens de l'animisme et du naturisme, que la religion élémentaire se confond avec le totémisme, qui se manifeste par la sacralisation d'êtres ordinaires, qu'il s'agisse d'animaux, d'objets inanimés ou même de parties du corps humain.

---

[426] B. LACROIX, *Durkheim et le politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Presses de l'Université de Montréal, 1982, p. 33.

[427] *Ibid*., p. 37. La note 27 développe l'influence de Renan sur la pensée de Durkheim, qui serait généralement passée sous silence d'après l'auteur.

[428] *Ibid*., p. 41.

[429] Durkheim déclare ainsi : « ce n'est qu'en 1895 que j'eus le sentiment net du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale. C'est en cette année que, pour la première fois, je trouvais le moyen d'aborder sociologiquement l'étude de la religion. Ce fut pour moi une révélation. Ce cours de 1895 marque une ligne de démarcation dans le développement de ma pensée, si bien que toutes mes recherches antérieures durent être reprises à nouveaux frais pour être mises en harmonie avec ces vues nouvelles. » (E. DURKHEIM, *Textes 1*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 404).

[430] Cf. la définition donnée par Durkheim dans le premier chapitre des *Formes élémentaires de la vie religieuse :* « Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. […] Les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées. Quand un certain nombre de choses sacrées soutiennent les unes avec les autres des rapports de coordination et de subordination, de manière à former un système d'une certaine unité, mais qui ne rentre lui-même dans aucun autre système du même genre, l'ensemble des croyances et des rites correspondants constitue une religion. » (E. DURHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 2003, p. 56).

La religion ne s'explique pas, d'après Durkheim, à partir de la figure de l'individu, comme le suggère la croyance en l'âme ou dans les esprits, ni à partir de phénomènes naturels impressionnants tels que la foudre, les tremblements de terre, etc. mais à partir de la double nature de la société qui est, comme nous l'avons déjà vu, à la fois transcendante et immanente aux individus. La sacralisation d'objets pourtant ordinaires ne fait qu'exprimer, pour Durkheim, l'autorité morale de la société sur ses membres. Cette autorité est quelque chose qui dépasse les individus, qui détermine leurs comportements, et qui contribue ainsi à les unir mais qui participe simultanément de leur nature. Le pouvoir sacré des objets totémiques se confond donc avec la force *sui generis* qui définit le social chez Durkheim. Dans les *Formes*, il est ainsi amené à mettre en évidence la façon dont les représentations collectives, matérialisées sous la forme de symboles dotés d'un caractère sacré, contribue à la formation et au maintien des liens sociaux :

> [Les représentations collectives] supposent que des consciences agissent et réagissent les unes sur les autres ; elles résultent de ces actions et de ces réactions qui, elles-mêmes, ne sont possibles que grâce à des intermédiaires matériels. Ceux-ci ne se bornent donc pas à révéler l'état mental auquel ils sont associés ; ils contribuent à le faire. Les esprits particuliers ne peuvent se rencontrer et communier qu'à condition de sortir d'eux-mêmes ; mais ils ne peuvent s'extérioriser que sous la forme de mouvements. C'est l'homogénéité de ces mouvements qui donne au groupe le sentiment de soi et qui, par conséquent, le fait être. Une fois cette homogénéité établie, une fois que ces mouvements ont pris une forme une et stéréotypée, ils servent à symboliser les représentations correspondantes. Mais ils ne les symbolisent que parce qu'ils ont concouru à les former[431].

L'étude des phénomènes religieux conduit Durkheim à penser que « la vie sociale, sous tous ses aspects et à tous les moments de son histoire, n'est possible que grâce à un vaste symbolisme[432] », dont la citation précédente décrit le processus : les forces sociales qui permettent à l'individu de s'humaniser sont celles qui se manifestent dans la diversité des cultures humaines. Chacune exprime en effet une interprétation symbolique du monde naturel et établit, à partir de cette symbolisation commune, un ensemble de croyances et de rites capable d'unir un groupe culturel. La religion forme ainsi, aux yeux de Durkheim, bien plus un système d'action qu'un système de pensée : si l'on observe la religion, en s'attachant moins au système d'idées qu'à l'expérience du croyant, on constate que sa « vraie fonction n'est pas […] d'enrichir notre connaissance […] mais de nous aider à vivre. Le fidèle qui a communié avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore ; c'est un homme qui *peut* davantage[433]. » Les symboles communs, en effet, ne remplissent pas seulement une fonction d'expression ; ils jouent un rôle

[431] *Ibid.*, p. 330.
[432] *Ibid.*, p. 331.
[433] *Ibid.*, p. 595.

véritablement créateurs : « le culte n'est pas un simple système de signes par lequel la foi se traduit au dehors, c'est la collection des moyens par lesquels elle se crée et se recrée périodiquement[434] ». L'être *sui generis* qu'est la société ne surplombe donc pas les individus, mais n'existe que par la médiation matérielle d'interactions culturelles : « la société ne peut faire sentir son influence que si elle est un acte, et elle n'est un acte que si les individus qui la composent sont assemblés et agissent en commun[435] ». Telle est la raison pour laquelle les rites sociaux prennent souvent la forme de fêtes ou de cérémonies collectives qui reviennent cycliquement. Ces moments de communion collective permettent aux individus de refaire l'expérience de la transcendance du social, moment d' » effervescence créatrice » qui les transporte au-delà d'eux-mêmes et leur fait sentir à quel point la vie sociale renforce leur puissance d'action.

Lacroix considère cette théorie du symbolisme social comme la clé de la théorie politique de Durkheim :

> [Les représentations collectives] définissent le minimum de conformisme requis pour qu'une société subsiste. Elles dessinent l'espace de l'interdit, et sanctionnent les dissidences, que ce soit par la réprobation collective ou le bannissement dans les sociétés inférieures, ou par l'intermédiaire d'une organisation judiciaire spécialisée dans les sociétés complexes. Il n'y a pas en définitive, à chercher le pouvoir ailleurs que dans ce contrôle que la société exerce sur elle-même : toute société est irréductiblement production de normes et de leur respect (quels que soient les mécanismes plus ou moins organisés dont elle se dote à cette fin). « La société est un *pouvoir* qui règle les individus[436]. »[437].

Cette théorie, constate Lacroix, manifeste la distance prise par Durkheim avec l'héritage positiviste. Dans *La division* en effet, jugeant extrêmement naïve la position des économistes libéraux, il conteste l'idée qu'on puisse attribuer les progrès de la division du travail à la volonté des individus et cherche à l'expliquer sur le modèle de la science physique, en la rattachant à des causes mécaniques[438]. Pour lui, ce serait donc l'augmentation en volume et en densité de la population qui aurait provoqué le passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique. Une telle perspective aboutit en définitive à une forme de matérialisme historique, qui compromet la liberté des choix politiques, puisqu'elle place le changement des institutions et des représentations collectives dans la dépendance directe de l'évolution matérielle, *i.e.* de l'organisation économique du pays, ou, pour le dire en termes durkheimiens elle place les « faits de fonctionnement » dans la dépendance des « faits de structure » ou

[434] *Ibid.*, p. 596.
[435] *Ibid.*, p. 598.
[436] E. DURKHEIM, *Le suicide*, Paris, P.U.F. « Quadrige », 1995, p. 264.
[437] B. LACROIX, *Durkheim et le politique*, *op.cit.*, p. 239.
[438] Cf. E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, *op.cit.*, Livre II, Chapitre 2 : « Les causes » : « Tous ces changements sont donc produits mécaniquement par des causes nécessaires. » (p. 257).

« substrat » [439]. Durkheim ne parvient à réintroduire une dimension politique dans sa sociologie qu'à partir du moment où il admet la part d'arbitraire et de contingence historique contenue dans l'évolution sociale. Sans renier toutefois l'idée que la modernisation économique constitue un mouvement structurel irréversible, il est amené à redonner une marge de manœuvre à l'action humaine, en approfondissant la nature de la « religion de l'individu ». Son plaidoyer en faveur des dreyfusards manifeste en effet que cette religion ne rattache pas seulement l'individu à lui-même mais qu'elle constitue aussi un système de croyances et de rites capables de renforcer le lien social à l'époque moderne. À partir du *Suicide*, il accorde ainsi aux représentations collectives une autonomie relative que le matérialisme historique de *La division* excluait et qu'il a, de ce fait, abandonné comme il l'affirme dans les *Formes* : « sans doute, nous considérons comme une évidence que la vie sociale dépend de son substrat […] Mais la conscience collective est autre chose qu'un simple épiphénomène de sa base morphologique[440]. »

Pour Lacroix, la réflexion de Durkheim présente donc l'intérêt de mettre en évidence le rôle des représentations collectives en politique. On peut s'étonner de voir ce chercheur accorder autant d'importance à un texte comme les *Formes* principalement consacré à la religion de tribus australiennes, mais il faut insister sur la portée générale de cette étude. Ces tribus intéressent Durkheim parce qu'il y trouve les formes « élémentaires » de la vie religieuse, dont la compréhension lui semble indispensable à celle des formes complexes. C'est donc aussi le symbolisme à l'œuvre dans les sociétés modernes que Durkheim cherche à éclairer quand il analyse le totémisme australien, comme l'indiquent les passages où il compare les rites religieux aux rites nationaux :

> Il ne peut pas y avoir de société qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font [leur] unité et [leur] personnalité. […] Quelle différence essentielle y avait-il entre une assemblée de chrétiens célébrant les principales dates de la vie du Christ, ou les Juifs fêtant la sortie d'Égypte, soit la promulgation du Décalogue, et une réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale[441] ?

Les rites qui réactivent l'attachement des citoyens pour leur nation relèvent du même symbolisme que celui qui unit les communautés traditionnelles : « les emblèmes matériels […] dont nous avons plus spécialement à nous occuper dans la présente étude, en sont une forme particulière ; mais il en est bien d'autres : il y a des formules qui sont des drapeaux ; il

[439] Sur la distinction « faits de fonctionnement »/ » faits de structure », voir Introduction de J.-C. Filloux à *La science sociale et l'action*, Paris, P.U.F., 1987, p. 48.
[440] E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op.cit.*, p. 605.
[441] *Ibid.*, p. 610.

y a des personnages réels ou mythiques qui sont des symboles[442]. » Dans cette perspective, la valeur accordée par les individus aux symboles nationaux, tels que le drapeau, l'hymne, les devises, n'est ni irrationnel ni pathologique, mais procède de l'essence même du lien social. Le drapeau tricolore, la figure de Marianne, la devise « Liberté, Egalité, Fraternité » forment autant de symboles, hérités de la Révolution de 1789, qui contribuent à unir la communauté des Français autour des valeurs démocratiques. Cet événement historique constitue précisément, aux yeux de Durkheim, un de ces moments d'effervescence créatrice où les individus expérimentent la force que leur procure la vie sociale. Les principes de 1789 ont été en effet « une religion, qui a eu ses martyrs et ses apôtres, qui a profondément remué les masses et qui, en définitive, a suscité de grandes choses[443] ». Les nouvelles règles morales qu'elle a imposées ont été, par la suite, renforcées et entretenues par les cérémonies de commémoration nationales. Même si l'effervescence est en grande partie retombée, elle peut être réactivée, aux yeux de Durkheim, par des rites ou par des symboles inédits, comme le Capitaine Dreyfus, érigé, au tournant du siècle, en nouveau symbole de la lutte pour la liberté.

La théorie durkheimienne sur le symbolisme social invite à nuancer la distinction que Patrice Canivez juge essentielle à la définition de la culture nationale :

> Lorsqu'on parle de culture à propos des nations, il faut distinguer la dimension éthique et la fonction emblématique. La dimension éthique de la culture, c'est l'ensemble des dispositions éthiques et des représentations morales caractéristiques d'une communauté, depuis la vie privée jusqu'aux formes de la vie politique. La fonction emblématique de la culture, ce sont les pratiques, les discours ou les signes qui servent d'emblèmes distinctifs à cette communauté. Tous les éléments d'une culture peuvent jouer le rôle de symboles identitaires, depuis les rituels religieux jusqu'au type de constitution, en passant par les habitudes alimentaires et la littérature. Cette fonction emblématique intervient dans la cristallisation du sentiment d'identité collective[444].

Pour Canivez, il est fondamental de distinguer l'unité éthique d'une nation du sentiment d'identité cristallisé par les emblèmes nationaux, afin de pouvoir critiquer les dérives nationalistes. Celles-ci s'expliquent en effet par le processus au cours duquel le désir de disposer d'un contexte culturel propre pour donner du sens à l'expérience collective se mue en désir de puissance, favorisant ainsi la crispation identitaire et la xénophobie. À ses yeux :

> La signification des histoires nationales renvoie toujours à des concepts éthiques universels, par conséquent trop larges pour exprimer l'identité d'une seule nation. […] L'identité nationale est donc, au sens strict, indéfinissable. Elle n'existe que dans le décalage entre l'évidence muette et la représentation partielle. C'est pourquoi l'accord sur la signification des principes éthiques réalise une unité d'action qui n'est pas du même ordre qu'une affirmation d'identité[445].

[442] *Ibid*.
[443] E. DURKHEIM, « Les principes de 1789 et la sociologie », *op.cit.*, p. 216.
[444] P. CANIVEZ, *Qu'est-ce que la nation ?*, Paris, Vrin, « Chemins philosophiques », 2004, p. 14 -15.
[445] *Ibid.*, p. 72-73.

Bien que les symboles identitaires d'une nation soient à l'évidence partiels et limités, eu égard à l'universalisme démocratique, on peut se demander, à la lecture des *Formes,* si « l'unité d'action » que créent les principes éthiques peut être dissociée du lien social que crée le symbolisme national. Comme le souligne Durkheim, « l'emblématisme, nécessaire pour permettre à la société de prendre conscience de soi, n'est pas moins indispensable pour assurer la continuité de cette conscience[446] ». L'affirmation identitaire ne conduit pas nécessairement à la réification de la nation ni à la crispation nationaliste. Elle indique seulement que l'autorité morale des principes démocratiques est culturellement située, ce qui se traduit nécessairement par un processus de symbolisation dont la dimension matérielle ne peut être écartée. L'emblème « ne fait que figurer sous une forme sensible un caractère réel des faits sociaux, à savoir leur transcendance par rapport aux consciences individuelles[447] ». L'unité éthique encore une fois ne saurait être appréhendée de façon abstraite, ni être réduite à un ensemble de représentations et de croyances, dans la mesure où ces représentations n'existent que si elles sont matérialisées et où « les croyances ne sont actives que si elles sont partagées[448] » au cours de rites nationaux.

Conclusion

En remplaçant le modèle économique par le modèle religieux pour élaborer le « type des relations sociales[449] », la sociologie durkheimienne a de réelles conséquences politiques. Son principal mérite, d'après Lacroix, est de rompre « avec toute conception juridique de l'État pour rechercher dans la société les raisons de sa genèse et de sa force propre[450]». L'analyse des phénomènes religieux lui a permis de montrer que le pouvoir, sous toutes ses formes, est une affaire de contrainte intériorisée par l'intermédiaire de représentations collectives[451].

[446] E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, op.cit.,* p. 331.
[447] *Ibid*.
[448] *Ibid.,* p. 607.
[449] E. DURKHEIM, *De la division du travail social, op.cit.,* p. 180.
[450] B. LACROIX, *Durkheim et le politique, op.cit.,* p. 298.
[451] « [les représentations collectives] définissent le minimum de conformisme requis pour qu'une société subsiste. Elles dessinent l'espace de l'interdit, et sanctionnent les dissidences, que ce soit par la réprobation collective ou le bannissement dans les sociétés inférieures, ou par l'intermédiaire d'une organisation judiciaire spécialisée dans les sociétés complexes. Il n'y a pas en définitive, à chercher le pouvoir ailleurs que dans ce contrôle que la société exerce sur elle-même : toute société est irréductiblement production de normes et de leur respect (quels que soient les mécanismes plus ou moins organisés dont elle se dote à cette fin). "La société est un *pouvoir* qui règle les individus." » (*Ibid.,* p. 239).

Cette analyse rejette toute « vision géographiquement circonscrite du pouvoir[452] » ; elle refuse de réduire celui-ci à la puissance monopolisée par l'État, comme le suggère la définition de Max Weber, ou à l'organisation du jeu politique, comme le pensent la majorité des politistes qui se focalisent sur la vie des partis, sur les stratégies électorales et sur l'analyse des votes, c'est-à-dire sur les institutions qui régulent la conquête de la direction de l'État.

En levant « l'hypothèque d'une prétendue différence de nature entre le politique et le social[453] », l'analyse durkheimienne éclaire, nous semble-t-il, les débats actuels sur la justice. Dire que le respect des valeurs politiques est de même nature que l'autorité des règles sociales invite à revenir sur la distinction du juste et du bien, devenue centrale depuis Rawls dans le libéralisme politique contemporain. Chez Durkheim en effet, la valeur morale des principes de justice n'est pas strictement déontologique, c'est-à-dire valable quelles que soient les fins poursuivies. Elle reste indissociable d'un certain conséquentialisme. Pour lui, la promotion des valeurs libérales ne se limite pas à la défense de principes purement procéduraux, qui valent indépendamment de toute conception du bien substantielle. Étant culturellement située, elle engage aussi la défense d'une culture commune qui est étroitement liée à l'affirmation d'une identité collective.

Le modèle religieux renouvelle à ce titre la compréhension de la distinction du public et du privé. Il évite de fonder cette dernière sur une vision juridique et économique de l'individualisme. La valeur inédite accordée aux libertés individuelles ne traduit pas l'avènement d'un règne de l'intérêt mais l'émergence d'une nouvelle forme de solidarité sociale, fondé sur la valeur de justice. Comme le souligne Durkheim dans la *Division*, « de même que les peuple anciens avaient avant tout besoin de foi commune pour vivre, nous, nous avons besoin de justice, et on peut être certain que ce besoin deviendra toujours plus exigeant, si, comme tout le fait prévoir, les conditions qui dominent l'évolution sociale restent les mêmes[454] ». La suite de sa réflexion l'amènera à comprendre comment cette exigence de justice prend elle-même un caractère religieux, sous la forme nationalement instituée du culte de l'individu. Ce culte, loin de faire de la justice une valeur à part, clairement distincte des conceptions du bien et loin d'établir un rapport d'extériorité entre l'État et de la société, permet de mettre en évidence le caractère dynamique de la séparation du public et du privé. La justice politique n'est pas une norme publique que l'on peut déduire de la seule raison, mais un bien politique qui reflète le type de solidarité morale qui unit les membres d'une

[452] *Ibid.*, p. 298.
[453] *Ibid.*, p. 296.
[454] E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, *op.cit.*, p. 382.

même société. Les droits de l'homme ne se limitent pas à une forme de justice procédurale, déduite de la raison pratique, mais incarnent aussi le bien commun que les membres de la communauté des citoyens désirent. Il s'agit à présent de voir en quoi le modèle durkheimien éclaire l'émergence de ce que l'on considère parfois comme une nouvelle « génération de droits » et qui replace l'identité culturelle au cœur du projet démocratique.

CHAPITRE 2 : LA POLITIQUE REPUBLICAINE DE LA DIFFERENCE

L'interprétation durkheimienne de l'individualisme moderne et l'éclairage inédit que le modèle religieux jette sur la distinction du public et du privé nous ont semblé utiles pour défendre l'originalité du républicanisme contemporain et sa capacité à prendre en charge les revendications identitaires. Nous tâcherons de le montrer en abordant trois points. Tout d'abord, nous indiquerons comment ce modèle permet de défendre la légitimité démocratique de ces revendications, en invitant à les appréhender non plus en termes de droits de l'individu mais de contestation politique. Ce changement de perspective nous amènera, dans un deuxième temps, à ancrer ces revendications dans une conception républicaine de la liberté, moins fondée sur le concept de volonté que sur la possession d'un savoir commun, ce qui nous obligera à préciser la façon dont le savoir sociologique participe à son élaboration. Il s'agira enfin d'examiner sur quelle conception des rapports entre État et société se fonde cette approche républicaine du multiculturalisme.

1. La république contestataire

1.1. Contestation et démocratie

Comme nous l'avons vu en introduction, la remise en cause de l'égalité indifférenciée ne se limite pas au cas des groupes ethnico-culturels. Elle concerne l'ensemble des minorités qui sont engagées dans une lutte pour la reconnaissance, c'est-à-dire non seulement les minorités nationales et ethniques mais aussi les femmes, les homosexuels, les handicapés, etc. Bien que les contestations minoritaires soient issues de groupes sociaux extrêmement divers et hétérogènes, elles se rejoignent dans la politisation de caractéristiques identitaires considérées jusque là comme relevant des affaires privées. C'est cette remise en cause de la frontière précédemment admise entre le public et le privé qui suscite le plus d'inquiétude à l'égard des nouveaux mouvements sociaux. En introduisant des enjeux identitaires dans les débats politiques, les minorités sont accusées de menacer la viabilité des régimes démocratiques. Elles inciteraient les hommes politiques à pratiquer un clientélisme électoral à leur égard, contribuant ainsi à créer une spirale de revendications difficilement gérable et socialement

dangereuse. Une objection généralement adressée par les libéraux anglo-saxons aux revendications minoritaires est ainsi celle de « la pente savonneuse » : si l'on accorde un traitement juridique spécifique à telle minorité, non seulement on ne peut plus contester la légitimité des autres revendications minoritaires mais on risque en outre, en créant une telle offre politique, de susciter une demande qui n'existait pas auparavant[1]. Ce genre de traitement politique aboutirait en définitive à une prolifération ingérable des revendications. L'argument de la « pente savonneuse » est généralement lié avec celui de la fragmentation sociale : la politisation des questions identitaires risque de ruiner tout sentiment d'appartenance à un espace public et de détruire les liens politiques qui unissent les citoyens. Dans la mesure où elle consiste à mettre en avant les intérêts liés à une identité particulière, elle incite les citoyens à se détourner progressivement de ce qui leur est commun. Considérées de la sorte, les luttes minoritaires seraient le symptôme d'une perte du sens civique, c'est-à-dire de l'incapacité croissante des individus modernes à associer, dans la figure abstraite du citoyen, l'idée d'égalité à celle d'intérêt général.

Cette critique se manifeste très clairement en France où l'affirmation de la différence culturelle chez les immigrés et leurs descendants est chroniquement associée au repli communautaire et à la crise de l'identité nationale. L'attachement pour la culture d'origine est souvent jugé destructeur du sentiment d'appartenance à la nation civique. Pour nombre d'intellectuels et d'hommes politiques de tous bords, le thème du « droit à la différence » est gros de dérives inquiétantes dans la mesure où il contribue non seulement à fragmenter l'espace commun, mais aussi à offrir des arguments aux conservateurs et aux populistes. Comme l'a souligné Pierre Birnbaum[2], les penseurs de la nouvelle droite française réunis derrière Alain de Benoist ont su s'appuyer sur la « politique de la reconnaissance » défendue par Charles Taylor en faveur d'un libéralisme « moins inhospitalier à la différence », pour défendre leur conception ethnique de la nation française. De même, le Front National a su trouver dans le principe du droit à la différence une base normative pour justifier la xénophobie des citoyens qui souhaitent défendre leur identité culturelle en réservant « la France aux Français ».

Face à ces critiques et à ces risques, l'originalité de la philosophie républicaine consiste à aborder les revendications minoritaires non plus en termes de luttes d'intérêts, mais en termes de luttes morales. C'est ce que permet de montrer le concept de contestation auquel Pettit

[1] N. GLAZER, D. MOYNIHAN, *Beyond the melting pot*, MIT Press, 1970.
[2] P. BIRNBAUM, « Du multiculturalisme au nationalisme », *La pensée politique* n°3, 1995.

accorde un rôle central lorsqu'il cherche à actualiser la tradition de pensée républicaine. La contestation lui semble plus à même de garantir la liberté dans un régime démocratique que le concept de consentement auquel la tradition libérale fait la part belle. Fonder la légitimité politique sur l'acceptation volontaire des citoyens n'est pas suffisant pour écarter le risque des interférences arbitraires, comme l'indique le fait qu'on ait pu, à partir de telles prémisses, justifier le droit à l'esclavage, comme chez Hobbes et chez Grotius, ou qu'inversement on ne puisse pas écarter le risque d'une tyrannie de la majorité, comme l'a montré Tocqueville. Dès lors :

> Pour assurer le caractère non arbitraire de l'exercice d'un pouvoir quelconque, ce qui est requis ce n'est pas le consentement effectif mais la possibilité permanente de le contester. L'État n'interviendra pas de manière arbitraire, au sens où nous l'avons défini, pour autant que cette interférence sera déterminée par ces intérêts et idées que partagent ceux qui se trouvent affectés par son action[3].

En remplaçant le consentement par la contestation, Pettit nous invite à appréhender autrement les revendications identitaires. Celles-ci ne traduisent pas la volonté de ruiner la seule forme d'accord politique possible, c'est-à-dire en termes berliniens l'équilibre des libertés définies par des rapports de non-interférence. Elles expriment au contraire l'insuffisance d'un tel accord. La symétrie formelle des relations juridiques n'empêche pas, en effet, l'inégalité des rapports sociaux et ne protège pas contre certaines formes de domination. Pour y remédier, l'État doit parfois intervenir positivement afin de défendre les individus dont les opinions et les intérêts sont systématiquement lésés du fait de leur niveau économique, de leur origine ethnique, de leur identité sexuelle, de leur handicap physique, etc. Les libéraux, souligne Pettit, se méfient d'un tel radicalisme politique, dans la mesure où il empêche de marquer clairement les limites du pouvoir et où il risque de réintroduire une forte dose d'arbitraire étatique, sous prétexte de lutter contre l'arbitraire social. Comment éviter en effet que l'État, dans sa lutte contre la domination, ne devienne l'instrument d'intérêts corporatistes ou factionnels ? Pour Pettit, ce problème crucial ne trouve pas de solution au niveau théorique, mais seulement au niveau politique :

> Comment déterminer ce qui est corporatiste ou factionnel ? Le seul moyen implique de recourir à une discussion publique au cours de laquelle les individus peuvent parler pour eux-mêmes et au nom des groupes auxquels ils appartiennent. Tout intérêt et toute idée guidant l'action d'un État doivent pouvoir faire l'objet de contestation émanant de toutes les positions en présence au sein de la société […] Cela veut dire que l'identification d'une certaine forme d'action étatique comme étant arbitraire et source de domination correspond essentiellement à une question politique ; ce n'est pas un problème que les théoriciens peuvent résoudre calmement dans leurs bureaux[4].

[3] P. PETTIT, *Républicanisme*, *op.cit.*, p. 90.
[4] *Ibid.*, p. 82-83.

La position de Pettit consiste en définitive à refuser l'idée que la non-interférence étatique puisse être définie une fois pour toutes, sous la forme de droits préétablis. Même si la lutte contre la domination peut paraître bien vague, dans la mesure où ce concept renvoie à des situations potentielles, et non à des interférences effectives[5], elle ne fait qu'exprimer le caractère éminemment politique de la défense des libertés. Comme le souligne Pettit, cette lutte passe nécessairement par la dénonciation publique des situations de domination vécues dans la sphère privée : « Même là où la domination existe et est identifiée comme telle, elle ne peut pas ne pas être perçue en tant que domination si le dominé ne parvient pas à faire valoir son point de vue[6]. » Sans prise de conscience sociale et sans reconnaissance politique, la dimension arbitraire de ces situations n'est pas acceptée et ne peut donc pas être combattue. Il en résulte que, pour Pettit, toute démocratie doit reconnaître à ses citoyens le droit de mettre en avant les caractéristiques identitaires ou culturelles qui fondent leur expérience de dominé.

> Dans une démocratie de contestation, il est absolument indispensable que les gens puissent former des coalitions autour d'identités collectives qui faisaient auparavant l'objet d'un refoulement, ou bien qu'ils puissent se mobiliser pour des causes qui auparavant n'avaient guère de visibilité ; il est donc indispensable qu'ils aient la possibilité d'amener l'opinion publique et la vie politique à se focaliser sur leur propre point de vue[7].

Le concept de contestation invite ainsi à réhabiliter la dimension dynamique de la séparation entre le public et le privé que le concept de consentement tend à réifier. La lutte des minorités s'inscrit à ce titre dans la continuité des luttes féministes. Comme le souligne Nancy Fraser, les termes de « privé » et de « public » relèvent « de classifications culturelles et [d'] effets de rhétorique[8] » qui deviennent dans les discours politiques de « puissants arguments invoqués pour délégitimer certains intérêts, certaines opinions ou certains sujets et pour en valoriser d'autres[9] ». Affirmer, par exemple, que les relations domestiques sont des affaires privées dans lesquelles l'État n'a pas à intervenir revient à délégitimer la lutte contre la violence domestique et à refuser de prendre au sérieux les intérêts des femmes qui en sont les principales victimes. Il faut donc admettre qu'en contestant les frontières établies entre les affaires publiques et les problèmes privés, les minorités ne remettent pas en cause le souhait

[5] Rappelons la définition qu'en donne Pettit : « un agent en domine un autre si et seulement si il dispose d'*un certain pouvoir* sur celui-ci, en particulier le *pouvoir* d'interférer arbitrairement dans ses actions. » (Nous soulignons) (*Ibid.*, p. 77).
[6] *Ibid.*, p. 87.
[7] *Ibid.*, p. 259.
[8] "cultural classifications and rhetorical labels", "powerful terms frequently deployed to delegitimate some interests, views, and topics and to valorize others.» (N. FRASER, « Rethinking the Public Sphere », C. CALHOUN (ed.) *Habermas and the public sphere*, Massachusetts Institute of Technology Press, 1992, p. 131).
[9] *Ibid*.

démocratique d'assurer une égale liberté à tous les citoyens, quelles que soient leurs différences identitaires, mais qu'elles ont besoin de mettre en avant certaines d'entre elles pour dénoncer les rapports de domination qu'une telle distinction contribue parfois à dissimuler.

1.2. Luttes morales et solidarité sociale

1.2.1. Le socialisme de Durkheim

La réflexion de Durkheim sur la solidarité propre aux sociétés individualistes permet d'ancrer cette justification de la contestation politique dans une théorie du lien social. La façon dont Durkheim a analysé les mouvements sociaux de son temps s'inscrit très clairement dans cette perspective républicaine : la lutte pour la réalisation des droits sociaux à laquelle il assiste sous la Troisième République, lors de l'intégration politique des classes populaires décrite par Noiriel, ne procède pas à ses yeux d'un conflit d'intérêts entre groupes d'individus, mais d'une réaction collective visant à dénoncer des situations de domination. Pour défendre son point de vue, Durkheim n'analyse pas tant les mouvements ouvriers de son époque que le socialisme. Comme dans le cas de l'Affaire Dreyfus, il ne prend pas directement parti pour les victimes de l'injustice, mais indirectement, en cherchant à dégager les représentations collectives dotées d'autorité morale que les situations injustes contribuent à révéler. Ainsi, de même que l'Affaire lui a offert l'occasion de mettre en évidence le « seul système de croyances qui puisse assurer l'unité morale du pays[10] », la question sociale lui permet de montrer quel type de normativité inédite s'exprime au travers des théories socialistes.

Il procède ainsi dans la mesure où son projet scientifique l'oblige à aborder le socialisme comme un fait social et à élaborer « une définition de chose, et non de concept[11] ». Forger une définition scientifique du socialisme ne passe pas par la généralisation d'une position théorique, « car le socialisme particulier à tel ou tel sociologue n'est jamais qu'une des innombrables variétés du genre ; ce n'est pas le genre lui-même[12] ». Cela suppose au contraire de « dégager les traits qui se retrouvent les mêmes dans toutes les doctrines socialistes sans

[10] E. DURKHEIM, « L'individualisme et les intellectuels », *op.cit.*, p. 270.
[11] E. DURKHEIM, « Sur la définition du socialisme », *La science sociale et l'action*, Paris, P.U.F., 1987, p. 226.
[12] *Ibid.*, p. 227.

exception[13] ». Or toutes ces doctrines se rejoignent pour critiquer les effets de la révolution industrielle sur la vie économique, plus particulièrement « la diffusion des fonctions économiques[14] » que la logique concurrentielle du marché a provoquée, en brisant les anciennes corporations professionnelles et en rendant les entreprises indépendantes les unes des autres. Au-delà des divergences doctrinales, le socialisme se confond donc pour Durkheim avec une certaine évolution de la société, c'est-à-dire avec « *la tendance à faire passer, brusquement ou progressivement, les fonctions économiques de l'état diffus où elles se trouvent à l'état organisé* [15] », ce qui suppose que l'État intervienne dans le fonctionnement du marché pour le réguler et que de nouveaux groupes professionnels soient créés pour encadrer les travailleurs.

En élaborant cette définition du socialisme, Durkheim refuse d'aborder la question sociale comme une « question de salaires », pour la considérer comme une question « avant tout morale[16] ». Les mouvements ouvriers n'expriment pas seulement des intérêts d'une classe opposée à ceux d'une autre, et la lutte pour l'égalité réelle ne se limite pas à un problème de redistribution des richesses. Ils traduisent aussi le besoin de réintroduire une forme de moralité dans la vie économique, par le biais de son organisation. « Socialiser la vie économique, c'est en effet, subordonner les fins individuelles et égoïstes qui y sont prépondérantes à des fins vraiment sociales, partant morales[17]. » Pour Durkheim, seule une définition « scientifique » du socialisme permet d'insister sur la portée sociologique de ce mouvement, alors qu'une définition « théorique » tend à masquer son unité derrière les divergences des doctrines socialistes[18]. Il interprète ces dernières comme autant de symptômes d'une évolution morale qui est à l'œuvre dans la société toute entière. Compris comme un fait social, le socialisme acquiert le statut d'une représentation collective[19] dotée d'une certaine autorité morale, qui contribue à maintenir le lien social. Il est à ce titre

[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*, p. 230.
[15] *Ibid.*, p. 233.
[16] *Ibid.*, p. 230.
[17] *Ibid.*, p. 233.
[18] « Qu'importe le nombre de partisans qu'elle [la foi socialiste] recrute s'ils se répartissent entre une multitude d'Églises inconciliables ? Le courant paraît moins fort s'il consiste en un grand nombre de petits ruisseaux, indépendants les uns des autres, et qui ne confondent nulle part leurs eaux. Au contraire, les revendications socialistes gagnent en autorité, une fois qu'il est reconnu que ces dissidences ne commencent qu'à partir d'un certain point, en deçà duquel l'accord existe. On ne peut plus nier la portée de ce mouvement, au moins pour ce qu'il a d'essentiel, une fois que rien n'en dissimule plus la généralité. » (E. DURKHEIM, « Sur la définition du socialisme », *La science sociale et l'action*, Paris, P.U.F., 1987, p. 234).
[19] La réflexion de Durkheim sur le rôle des représentations collectives dans la formation et le maintien du lien social débute avec ses cours sur le socialisme. Cf. B. LACROIX, *Durkheim et le politique, op.cit.*, « Le politique et la sphère des représentations collectives ou le politique d'après le cours sur *Le socialisme* », p. 226.

indissociable de la forme « organique » prise par la solidarité dans les sociétés modernes. La justice dont il se réclame n'a donc rien à voir avec l'égalitarisme matériel que le communisme veut établir en abolissant la propriété privée. Pour Durkheim, la propriété collective ne peut s'appliquer que dans des sociétés à solidarité mécanique, quand la conscience collective domine la vie sociale et que l'individu ne se perçoit pas encore comme une source autonome d'action et de pensée. En revanche, dans les sociétés où la division du travail est poussée, la libéralisation des comportements interdit que l'on applique ce genre de mesures économiques uniformisantes. Ainsi, affirme Durkheim, « loin d'être un retour en arrière, le socialisme, *tel que nous l'avons défini*, paraît bien plutôt impliqué dans la nature même des sociétés supérieures[20]. »

1.2.2. Anomie et changement social

La façon dont Durkheim définit le socialisme permet de préciser le rôle qu'il attribue à l'anomie dans ses textes consacrés au changement social et à l'action politique. La question sociale l'oblige en effet à revenir sur les présupposés fonctionnalistes de la *Division*. Dans ce texte, il associe étroitement la solidarité sociale à la complémentarité des fonctions accomplies par les individus et semble présupposer que la différenciation des comportements s'opère harmonieusement au sein de l'immense organisation sociale, alors qu'elle est manifestement produite par une économie concurrentielle aux effets socialement destructeurs. Durkheim n'aborde le côté obscur de la modernisation qu'à la fin du texte, sous la forme de la pathologie sociale qu'il qualifie de « division du travail anomique ». Quand les fonctions économiques se répartissent de façon spontanée, l'état de concurrence qui en résulte fait éclater les anciennes formes de régulation collective, notamment celle qui s'opérait au sein des corporations professionnelles. La disparition de ces dernières se traduit par l'isolement et par la détresse morale des ouvriers face à la violence des rapports économiques. D'après Durkheim, l'organisation des fonctions économiques en faveur de laquelle plaident les socialistes doit permettre d'y remédier et de supprimer, à travers l'instauration de nouvelles corporations professionnelles, cet état d'anomie.

La question sociale le conduit ainsi à reconnaître le rôle créateur de l'anomie. C'est en cherchant à la supprimer et à rétablir la solidarité dans sa forme normale que les individus font évoluer la société. Ce rôle moteur de l'anomie converge avec les théories actuelles du changement social. Jean-Daniel Reynaud, spécialiste en sociologie des organisations,

[20] *Ibid.*, p. 235.

considère en effet que ce concept, central chez Durkheim, permet de qualifier non pas l'état pathologique du système social mais plutôt, si l'on abandonne ce présupposé systémique, le fonctionnement normal de toute société, au sens où le dépassement de l'anomie constitue l'essence même de la dynamique sociale. Reynaud s'appuie à ce titre sur les analyses du sociologue Philippe Besnard à propos des incohérences du concept d'anomie[21]. Besnard souligne que, dans la troisième partie de la *Division*, l'anomie désigne à la fois les effets de la dérégulation économique et le morcellement des tâches provoqué par les méthodes de rationalisation de la production, ce que Georges Friedman appelle le « travail en miettes » [22] . Pour Besnard, cette polysémie pose problème dans la mesure où l'anomie, qui est censée renvoyer à un état d'isolement et à la perte de tout repère normatif, qualifie aussi l'état contraire :

> Il est clair, en effet, que l'anomie des relations entre employeurs et salariés c'est l'absence de règles et que le remède c'est la régulation. Mais c'est au contraire l'excès de règles qui caractérise le morcellement des tâches et il ne serait possible d'y remédier, comme l'observe Georges Friedmann, qu'en assouplissant les principes d'organisation et en les rendant moins impérieux, en obtenant plus de consentement[23].

Reynaud en conclut que « si l'anomie peut être définie également par l'absence ou par l'excès de régulation, ce qui compte, c'est non la règle mais sa légitimité[24] ». Durkheim le suggère lui-même quand il écrit : « il ne suffit pas qu'il y ait des règles, il faut encore qu'elles soient justes[25] ». C'est donc parce que certaines règles sociales finissent par perdre leur légitimité qu'elles créent des situations d'anomie capables de susciter de nouveaux mouvements collectifs et d'aboutir à la création de nouvelles règles sociales.

L'analyse des mouvements qui sont à la source du changement social confirme le caractère normatif que prend l'action collective. Pour Reynaud, cette analyse indique à quel point les intuitions de Durkheim à propos de la contrainte sociale restent pertinentes et invitent à nuancer l'individualisme méthodologique qui domine aujourd'hui la réflexion sociologique. On trouve ainsi un prolongement de la réflexion durkheimienne dans le paradoxe mis en évidence par Mancur Olson[26] pour montrer que l'agrégation des intérêts individuels ne permet pas d'expliquer les actions collectives. Si l'on définit un bien collectif comme un bien qui, une fois créé, est librement accessible à tous, que les individus aient participé ou non à sa

[21] P. BESNARD, *L'anomie*, Paris, P.U.F., 1987.
[22] G. FRIEDMANN, *Le travail en miettes*, Paris, Gallimard, 1964, p. 146.
[23] J.-D. REYNAUD, « La formation des règles sociales », P. BESNARD, M. BORLANDI, P. VOGT, *Division du travail et lien social: la théorie de Durkheim, un siècle après*, Paris, P.U.F. « Sociologie », 1994, p. 300.
[24] *Ibid*.
[25] E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, *op.cit.*, p. 403.
[26] M. OLSON, *La logique de l'action collective*, Paris, P.U.F., 1978 (éd. originale 1965).

production, il apparaît que même si ces derniers ont collectivement intérêt à ce que le bien soit créé, ils n'auront pas intérêt individuellement à participer à sa création. En effet, si le bien est créé sans qu'un individu y participe, il en profitera de toute manière. En revanche, s'il participe à sa création et que le bien n'est pas créé, il aura agi pour rien. Si cette stratégie est rationnelle pour un individu, elle l'est aussi pour tous, ce qui conduit au paradoxe suivant : « il ne suffit pas que les individus aient un intérêt commun pour qu'ils agissent ensemble[27] ». Considérée sous le prisme de l'intérêt individuel, l'action collective ne se réalisera pas ou se réalisera de façon sous-optimale, sauf dans quelques situations particulières[28].

Ce paradoxe, qui semble contredire l'expérience dans la mesure où l'on constate que des actions collectives sont bel et bien menées, permet de comprendre les difficultés que ces dernières rencontrent. On l'observe notamment dans le cas des syndicats dont le rôle est de créer un bien collectif – une amélioration des salaires et des conditions de travail qui profite à tous les salariés et pas seulement aux syndiqués – et qui rencontrent malgré tout des difficultés pour susciter ou conserver des adhésions chez ceux qui ont pourtant intérêt à ce que l'action syndicale soit menée. Pour pallier à ces difficultés, Olson préconise deux solutions : lier la production de biens collectifs à celle de biens non collectifs[29] et user de la contrainte légale. Ainsi, souligne Reynaud, « les ressources en hommes dont disposent aujourd'hui les syndicats français tiennent bien plus de la loi que de l'adhésion, du temps rémunéré dont peuvent disposer les divers délégués, élus ou non, que des cotisations de leurs membres[30] ». L'analyse des actions collectives oblige donc à tenir compte du rôle que joue la contrainte sociale : « Ce sont des règles sociales (des valeurs, des normes, des articles de loi ou de convention) qui permettent à un groupe latent de devenir un groupe actif, qui conditionnent la défense d'intérêts collectifs. À proprement parler, l'existence d'une règle est la condition d'une action collective[31]. »

Reynaud trouve ainsi chez Durkheim une « véritable théorie de la coopération », pour peu qu'on le lise « à l'envers, en faisant de la solidarité non plus la réponse nécessaire à un besoin

[27] J.-D. REYNAUD, *Les Règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 70.
[28] Ce paradoxe n'est pas observable si le groupe latent – i.e. qui a un intérêt commun - est trop petit pour que les décisions puissent être indépendantes, ou si les membres du groupe latent sont de taille très inégale : quand une action collective profite principalement à quelques « grands », par exemple une opération de drainage qui avantage quelques grands propriétaires agricoles, ceux-ci peuvent par intérêt prendre en charge la réalisation d'un bien dont les petits profiteront aussi même s'ils n'ont pas participé à sa réalisation.
[29] L'adhésion à un syndicat offre des avantages spécifiques au syndiqué : assurance, compléments de retraite, service juridique, etc. Cf. *Ibid.*, p. 72.
[30] *Ibid.*, p. 73.
[31] *Ibid*., p. 74.

de la société, mais une construction des individus et des groupes sociaux[32] » : les règles sociales s'établissent par un processus de tâtonnement, d'apprentissage, qui fait qu'une habitude se transforme progressivement en usage pour se fixer finalement en règle. Ces règles ont pour fonction de réduire la dimension conflictuelle des interactions individuelles, elles jouent donc un rôle de facilitateur et de stabilisateur des échanges sociaux. Raynaud prend l'exemple de la règle de l'ancienneté, qui permet de décider des licenciements et des promotions dans de nombreuses organisations professionnelles : bien qu'elle ne soit ni juste d'un point de vue méritocratique, ni efficace du point de vue de la production, elle permet aux intéressés de préserver la cohésion du groupe. Alors que l'ancienneté est un critère indiscutable, l'évaluation du mérite est laissée à la discrétion des supérieurs qui peuvent s'en servir pour diviser le groupe et le diriger. Cette règle fonde donc une action collective.

En d'autres termes, la perspective durkheimienne invite à comprendre les actions collectives à travers la formation de communautés unies par des règles communes. « La contrainte qu'exerce une règle sur un individu est étroitement liée avec l'appartenance de la collectivité qu'elle lui procure. Réciproquement, la régulation fonde et constitue l'acteur collectif[33]. » C'est précisément ce processus de constitution d'une appartenance, via la création d'un corps de règles, que décrit Durkheim dans la seconde préface de la *Division* :

> Du moment que, au sein d'une société politique, un certain nombre d'individus se trouvent avoir en commun des idées, des intérêts, des sentiments, des occupations que le reste de la population ne partage pas avec eux, il est inévitable que, sous l'influence de ces similitudes, ils soient attirés les uns vers les autres, qu'ils se recherchent, entrent en relations, s'associent et qu'ainsi se forme peu à peu un groupe restreint, ayant sa physionomie spéciale, au sein de la société générale. Mais une fois que le groupe est formé, il s'en dégage une vie morale qui porte naturellement la marque des conditions dans lesquelles elle s'est élaborée. Car il est impossible que des hommes vivent ensemble, soient régulièrement en commerce sans qu'ils prennent le sentiment du tout qu'ils forment par leur union, sans qu'ils s'attachent à ce tout, se préoccupent de ses intérêts et en tiennent compte dans leur conduite. Or cet attachement a quelque chose qui dépasse l'individu, cette subordination des intérêts particuliers à l'intérêt général est la source même de toute activité morale. Que ce sentiment se précise et se détermine, qu'en s'appliquant aux circonstances les plus ordinaires et les plus importantes de la vie il se traduise en formules définies, et voilà un corps de règles en train de se constituer[34].

L'analyse, faite par Durkheim à propos des organisations professionnelles et que confirme l'étude actuelle des syndicats vaut aussi, d'après Reynaud, pour les nouvelles formes de militantisme qui s'expriment au sein de ce que Denis Segrestin a appelé les « groupes improbables[35] ». Parmi ces groupes improbables, Reynaud cite le cas de ceux qui luttent pour

[32] J.-D. REYNAUD, « La formation des règles sociales », *op.cit.*, p. 301-302.
[33] *Ibid.*, p. 69.
[34] E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, *op.cit.*, p. XVI.
[35] D. SEGRESTIN, « Les communautés pertinentes de l'action collective », *Revue française de sociologie*, n°2, 1980.

les droits des minorités. Or il apparaît que même si ces groupes plaident en faveur des homosexuels, des mères célibataires ou des personnes d'origine étrangère, « l'association ne se fait pas seulement sur la base de ses intérêts[36] ». Il ne s'agit pas seulement d'affirmer sa différence mais de défendre la légitimité de cette différence, ce qui passe par la structuration et par l'institutionnalisation du mouvement minoritaire :

> Ce sont donc bien des communautés qui sont ainsi créées, avec leur culture propre et leur régulation. Les militants de ce groupe peuvent, à ce titre, être qualifiés de « militants moraux ». Ils ont pour but de créer des règles spéciales[37].

Considérées de la sorte, les revendications identitaires n'annoncent pas le règne d'un égoïsme généralisé. En réclamant la reconnaissance de leur différence, les minorités ne confisquent pas l'intérêt commun au nom d'intérêts particuliers mais agissent pour des raisons morales qui s'expriment au travers de leur action collective. Il s'agit toutefois de préciser pourquoi ces raisons morales ne sont pas destructrices du lien social. Il se peut en effet que les règles contraignantes qu'un groupe s'impose pour pouvoir exister et agir soient encore plus difficiles à concilier politiquement que de simples intérêts individuels.

1.2.3. Exclusion et exigence démocratique

Les analyses qui précèdent mettent en évidence la dimension progressiste de la théorie durkheimienne sur la solidarité sociale et plaident en faveur de l'interprétation proposée par Cladis. Pour lui, si Durkheim finit par insister sur les pouvoirs socialement destructeurs de l'individualisme moderne et sur la nécessité d'ancrer à nouveau l'individu dans le collectif, ce n'est pas par rejet de l'individualisme moral mais par simple constat des pathologies inédites développées par les sociétés individualistes[38]. C'est à ce titre seulement que le sociologue exprime sa méfiance envers un traitement exclusivement matériel de la question sociale. De ce point de vue, ses intuitions théoriques semblent confirmées par le renouvellement des questions de justice dans le contexte postmarxiste, qui se traduit par le passage du thème de l'exploitation au thème de l'exclusion, comme le souligne la philosophe Catherine Audard. Celle-ci remarque qu'en se concentrant sur l'exploitation de la classe ouvrière, les marxistes n'ont pas suffisamment approfondi la portée philosophique de la souffrance ressentie par les exploités. Le concept d'exclusion invite précisément à le faire, comme l'indique la réflexion d'Avishaï Margalit sur les effets du mépris dans la formation de l'identité personnelle.

[36] *Ibid.*, p. 195.
[37] *Ibid*.
[38] M. CLADIS, *A Communitarian Defense of Liberalism*, *op.cit.*, p. 90.

> [Margalit] a tenté une très utile phénoménologie de l'humiliation qui, partant de l'expérience des camps de concentration et d'extermination, peut être étendue au racisme, institutionnalisé ou non, au sexisme, à toutes les formes « ordinaires » du mépris que tolèrent les sociétés démocratiques[39].

L'argument de Margalit consiste à affirmer que l'humiliation n'est pas simplement une souffrance psychologique, mais qu'elle constitue aussi un mal moral parce qu'elle tend à exclure l'individu humilié de l'humanité. En effet, quand le mépris est suscité par des caractéristiques collectives, quand il s'adresse notamment aux étrangers, aux femmes ou aux pauvres, il ne se confond pas avec un manque d'appréciation de l'individu. Il dépasse le cas de l'insulte qu'elle soit méritée ou non, car ce mépris porte non pas sur ce que l'individu fait mais sur ce qu'il est. Il manifeste « un refus de reconnaissance de notre humanité, pas une simple condamnation de nos actes[40] ». La non-reconnaissance se fonde alors sur « des caractères moralement légitimes de notre identité, en particulier sur notre capacité, à travers l'appartenance à un groupe, de posséder un statut moral ». Dès lors, « s'identifier à des cultures ou à des traditions bafouées ou dénigrées n'est pas seulement un mal psychologique, c'est un mal moral[41] ».

Alors que la réflexion sur l'exploitation se focalise sur le problème de l'égalité et sur les moyens matériels à mettre en œuvre pour la réaliser, l'exclusion oblige à revenir sur les enjeux identitaires de la justice démocratique. Pour les sociologues, ce problème inédit correspond au passage des sociétés industrielles aux sociétés postindustrielles qui relègue les rapports de production au second plan, derrière la consommation de biens et de signes. La fin des grandes luttes sociales se traduit pour les citoyens les plus défavorisés par la disparition des cultures ouvrières et par le déclin des institutions qui, comme le Parti Communiste Français, permettaient de donner une expression politique aux difficultés sociales. Dépourvus d'espaces culturels propres, ces citoyens se voient désormais imposer les catégories dominantes qui sont celles de la réalisation de soi à travers la possession de signes sociaux, modèle de vie qu'ils peinent à accomplir du fait de l'inégalité des rapports économiques. Les dominés se retrouvent ainsi paradoxalement « intégrés sans être vus[42]», selon l'expression du sociologue Didier Lapeyronnie. Ils partagent les mêmes codes de réussite que les classes moyennes et supérieures, mais sans parvenir à les mettre en œuvre autant que ces dernières, ce

[39] C. AUDARD, « Exploitation ou exclusion, penser la justice dans le contexte postmarxiste », *Critique*, n°642, novembre 2000, p. 980.
[40] *Ibid.*, p. 981.
[41] C. AUDARD, « Multiculturalisme et transformation de la citoyenneté », *Archives de philosophie du droit*, tome 45, 2001, p. 237.
[42] D. LAPEYRONNIE, « La gauche face aux exclus », *Penser le sujet : autour d'Alain Touraine. Colloque de Cerisy [juin 1993]*, Paris, Fayard, 1995, p. 573.

qui aboutit en définitive à les priver de leur propre expérience, à les obliger à employer les mots du dominant pour parler d'eux.

D'après Lapeyronnie, il faut tenir compte de cette situation de domination si l'on veut comprendre correctement l'émergence actuelle de revendications ethniques. Il s'appuie plus particulièrement sur le cas des émeutes urbaines qui ont éclaté dans les banlieues populaires, en France et en Grande-Bretagne, au cours des années 1980 et 1990, à la suite d'affrontements avec les forces de l'ordre[43]. Les bandes qui prétendent alors contrôler le « ghetto » et qui s'opposent aux représentants de l'État, mettent effectivement en avant leur identité ethnique[44]. Pourtant, l'analyse sociologique montre que « l'émeute urbaine n'est pas l'expression défensive d'une communauté » mais qu'elle est « le produit de la marginalité urbaine[45] ». Quand les identités ethniques sont sollicitées, elles sont « nettement dissociées des identités communautaires héritées et parfois s'y opposent fortement[46] ». Loin de signifier un retour aux communautés d'origine, elles participent de l'individualisme moderne. Elles traduisent les difficultés ressenties par les exclus pour se réapproprier leur propre expérience, pour parvenir à s'individuer malgré le poids du mépris social. L'ethnicité vient alors « remplir le vide laissé par une citoyenneté purement formelle lorsqu'elle est vécue dans une situation de […] marginalité. Elle constitue une sorte d'envers de la citoyenneté[47]. »

Pour Lapeyronnie, s'il faut éviter à tout prix d'essentialiser les identités ethniques et y voir les symptômes d'un manque d'intégration économique plutôt que culturelle, il ne faut pas penser pour autant que les politiques sociales suffisent à les éradiquer. L'émergence de revendications ethniques souligne au contraire les limites de ces politiques, qui restent tributaires de la logique des sociétés industrielles et qui misent sur la redistribution des ressources pour pacifier les conflits sociaux. Or, à l'époque postindustrielle, où l'exclusion génère une revendication essentielle de dignité et de justice, les mesures de redistribution économique s'avèrent contre-productives. En stigmatisant les populations qui bénéficient le plus de l'aide sociale, elles renforcent paradoxalement leur expérience de domination. Les

[43] Pour un rappel des faits, voir D. LAPEYRONNIE, *L'individu et les minorités*, Paris, P.U.F., 1993, « Les émeutes antipolicières « p. 266-272.
[44] « Le ghetto se territorialise aujourd'hui moins par la nature de sa population que par sa constitution en espace de non-droit, interdit à la police et à l'État en général, espace de non-droit défendu par les « bandes » qui elles se revendiquent généralement comme Arabes ou « Blacks ». Ces bandes se définissent par un territoire et un espace de circulation : là elles sont « chez elles » et se défendent contre les ingérences (de la police et d'autres bandes », là où elles sont « en expédition », là où elles ne vont jamais. », O. ROY, « Ethnicités, bandes et communautarisme », *Esprit*, n°169, février 1991. Cité par D. LAPEYRONNIE, *L'individu et les minorités*, p. 272.
[45] D. LAPEYRONNIE, *L'individu et les minorités*, p. 265.
[46] *Ibid.*, p. 266.
[47] *Ibid.*, p. 280.

revendications ethniques doivent donc être prises au sérieux au sens où elles montrent que le problème est autant social que culturel et politique. Pour parvenir à supporter le mépris qui lèse la formation de leur identité personnelle et pour redonner un sens politique à leur statut de citoyen, les exclus doivent pouvoir se réapproprier leur propre expérience sous la forme d'une parole contestataire. Or cette contestation ne peut plus se faire dans l'espace statutaire défini par le travail, puisque l'exclu – qui est souvent celui qui ne travaille pas – ne peut pas se situer politiquement par rapport à sa contribution économique. Pour renverser une situation de domination qui est indissociablement sociale et culturelle, les exclus sont amenés à combiner la contestation de l'inégalité à la revendication ethnique. Celle-ci choque dans la mesure où elle s'affirme initialement par le repli, par l'enfermement dans une contre-culture et par le refus de voir les autres parler en son nom. Pour Lapeyronnie, il est essentiel pourtant de ne pas condamner d'emblée ces mouvements au nom du pacte républicain, dans la mesure où ils répondent à une exigence de justice démocratique, même s'ils ne prennent plus la forme universelle d'une revendication d'égalité économique et qu'ils requièrent désormais « la reconnaissance de tout individu comme acteur politique devant être respecté et entendu dans sa particularité[48] »

Bien que Lapeyronnie ne se réclame pas de Durkheim, qu'il considère comme le théoricien d'une intégration nationale dépassée depuis l'avènement des sociétés postindustrielles, il nous semble que ces analyses entrent dans le cadre des interprétations progressistes, qui comme celles de Cladis, mettent l'accent sur la portée pratique et politique du concept de solidarité organique. Le diagnostic de Lapeyronnie cadre parfaitement en effet avec la vision républicaine de la contestation sociale, qu'on retrouve exprimée dans le socialisme de Durkheim ; si l'affirmation publique de la différence y est présentée comme légitime, ce n'est pas en vertu de droits censés garantir les intérêts individuels, mais au nom de la contestation sociale que suscitent les tendances anomiques de l'individualisme moderne :

> Ainsi, le mélange d'héritage culturel et d'expérience d'exclusion et de racisme dans les quartiers et les banlieues qui aboutit à la formation d'ethnicités ne doit pas être compris comme une simple construction identitaire ou la demande d'un droit à la différence, mais plutôt comme la formation d'une action sociale à partir de l'affirmation d'une particularité, associant la revendication de reconnaissance à la contestation d'un rapport de pouvoir. Les ethnicités qui apparaissent aujourd'hui sont une des façons, pour les dominés, de se constituer en acteur contestataire en créant une identité collective autonome[49].

Il semble donc que les revendications ethniques ne menacent pas l'unité culturelle de la nation, mais qu'elles en procèdent plutôt. C'est l'individualisme moral – nationalement

[48] D. LAPEYRONNIE, « La gauche face aux exclus », *op.cit.*, p. 578.
[49] *Ibid.*, p. 579.

intériorisé - qui les suscite, et c'est lui qu'elles contribuent à restaurer en offrant aux exclus les moyens de s'individuer dans une situation de domination. Si l'on accepte l'interprétation de Reynaud et qu'on considère l'anomie et son dépassement comme le processus même du changement social, on voit donc que les revendications ethniques ne mènent pas fatalement à la balkanisation de l'espace public. Loin d'éteindre la braise démocratique, elles peuvent contribuer à la raviver. Loin d'éclater la communauté des citoyens en clans rivaux, elles peuvent participer à l'élargissement de ses frontières, à condition toutefois que ces formes inédites de contestation trouvent des relais susceptibles de leur donner une portée politique.

1.3. Le risque de fragmentation sociale, un diagnostic libéral

En définitive, il semble que ce soit la perspective théorique du libéralisme politique, bien plus que la réalité sociale, qui amène à assimiler la politisation des différences identitaires au risque de fragmentation sociale. Les libéraux considèrent les revendications des minorités en termes de conflits d'intérêts et non de luttes menées au nom de la solidarité sociale, parce qu'ils présupposent que l'intérêt est le seul concept adapté à la structure individualiste de la citoyenneté moderne. Ils ne nient pas que les intérêts qui motivent les minorités soient aussi d'ordre moral mais ils refusent d'admettre que cette motivation morale puisse être imposée par le groupe et qu'elle ne procède pas uniquement du choix des individus. Les limites de cette approche apparaissent clairement quand la théorie libérale cherche à réintroduire les questions identitaires et culturelles dans son cadre d'analyse.

La défense des droits culturels élaborée par Kymlicka l'illustre bien. S'inspirant du libéralisme rawlsien, elle prétend intégrer l'appartenance culturelle à la théorie de la justice sous la forme d'un *bien premier*. Cette perspective instrumentale tend à gommer la dimension normative des faits culturels pour les réduire à un contexte de choix non contraignant, comme le suggère l'ambiguïté entretenue par Kymlicka entre l'acception sociologique et l'acception politique du terme de « nation »[50]. Cette ambiguïté aboutit au résultat suivant : au lieu d'expliquer comment évolue et sur quoi repose le lien moral qui rattache les individus à une même communauté culturelle, Kymlicka postule cette unité en forgeant le concept de « structure culturelle » (*cultural structure*), ce qui le conduit à hypostasier le groupe culturel : il y aurait, selon lui, un principe d'identité collective qui se maintiendrait par delà la libéralisation des comportements, et ce principe doit être respecté en tant que contexte de

[50] Cf. Deuxième Partie, Chapitre 3, 2.3.4. « Une approche socioculturelle des faits moraux ».

choix pour les membres de cette culture. Admettre ce concept de « structure culturelle » revient en définitive à réifier l'appartenance culturelle et à partir d'une fausse abstraction, semblable à celle que critique Durkheim quand il reproche aux économistes d'avoir fait du concept d'individu « une de ces notions très simples, très claires que le savant postule et ne démontre pas et dont tout le monde peut facilement vérifier l'exactitude par un retour sur soi et sans autre procédure[51] ». De façon similaire, Kymlicka s'appuie sur la fausse évidence que véhicule l'idée d' « appartenance culturelle ». La théorie du philosophe canadien prolonge ainsi l'atomisme politique de Rawls au niveau des communautés culturelles : si l'individu libre est cet atome naturellement donné à partir duquel se construit l'ordre politique, l'appartenance culturelle, en tant qu'elle est la condition d'exercice de cette liberté, est elle-même pensée comme un milieu naturellement donné.

Cette logique atomiste montre ses limites quand Kymlicka aborde, à la fin de *La citoyenneté multiculturelle*, la question de l'unité politique dans un État multinational, question qui touche directement aux enjeux de la politique intérieure du Canada. La citoyenneté différenciée qu'il s'efforce de défendre d'un point de vue théorique se présente aussi comme une réponse stratégique aux indépendantistes québécois. En montrant que le statut civique, une fois complété par des droits culturels, peut satisfaire le besoin de reconnaissance identitaire d'une minorité nationale comme le Québec, Kymlicka espère convaincre cette province de rester membre de la fédération canadienne. Pourtant, il ne parvient pas à fonder, au niveau théorique, le fédéralisme qu'il appelle de ses vœux dans la pratique, puisque sa démonstration sur la valeur de l'appartenance culturelle l'oblige à reconnaître la légitimité du désir de sécession. Même si cette solution politique n'est pas souhaitable, notamment quand la minorité nationale n'a pas les moyens de créer un État souverain viable, elle n'en demeure pas moins juste d'un point de vue normatif. Il ne suffit pas, estime Kymlicka, d'invoquer les valeurs démocratiques pour refuser ce genre de revendication, parce que « les valeurs communes ne suffisent pas à fonder l'unité sociale[52] » et qu'il faut aussi partager une identité commune. Il trouve donc légitime que les Québécois se sentent plus solidaires les uns à l'égard des autres qu'à l'égard des autres Canadiens. Pourtant, il existe bien une forme de solidarité entre les « nations » qui composent les États multinationaux comme le Canada ou la Suisse. Mais Kymlicka se contente de la constater sans pouvoir l'expliquer, lorsqu'il admet qu' « on ne voit pas comment un État

[51] E. DURKHEIM « Les principes de 1789 et la sociologie », *op.cit.*, p. 220-221.
[52] W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle*, *op.cit.*, p. 265 (p. 188).

multinational pourrait créer un tel niveau de solidarité lorsque celui-ci fait défaut[53] ». Cet aveu d'ignorance revient à dire que le lien politique qui s'établit entre différents groupes nationaux est une production spontanée de l'histoire, ce qui prouve, à ses yeux, qu'un équilibre naturel peut résulter de la cohabitation de plusieurs « structures culturelles ».

Telle est, nous semble-t-il, la principale limite de la perspective libérale de Kymlicka sur les droits culturels. En partant du principe qu'il existe une structure culturelle et que le droit doit la protéger, elle tend à réifier les références identitaires et s'empêche de penser le type de lien politique qui parvient à les unir. C'est cette perspective instrumentale qui explique que Kymlicka limite sa réflexion au cas des minorités ethnico-culturelles et qu'il se méfie de l'extension des droits culturels aux autres minorités dites « culturelles ». Il s'oppose en effet à la politique de la différence défendue par la philosophe Iris Marion Young[54] qui consiste à renforcer la représentation politique des groupes dominés, afin de leur donner les moyens institutionnels de faire valoir leur point de vue. Pour Kymlicka, la théorie de Young ne peut aboutir qu'à une prolifération ingérable des revendications, dans la mesure où « sa liste des « groupes opprimés » aux États-Unis semble inclure 80 % de la population. […] tout le monde sauf les hommes de race blanche, hétérosexuel, bien-portant, plutôt aisé et plutôt jeune[55] ». Cette critique prouve bien que les droits des minorités consacrent, à ses yeux, l'existence de groupes d'intérêts. Or, comme il y a autant de minorités que de type d'intérêts lésés, on peut multiplier indéfiniment les catégories de minorités à représenter politiquement et faire ainsi exploser l'espace public. En abordant les revendications minoritaires de façon statistique, Kymlicka a ainsi tendance à atomiser le phénomène contestataire, à le détacher de la forme de solidarité sociale qui lui donne sens, ce qui l'empêche, en définitive, de voir dans les affirmations identitaires qui se déploient à l'intérieur d'une même nation autre chose qu'une menace de fragmentation sociale.

On peut donc, en guise de conclusion, lui retourner la critique qu'il adresse à Michaël Walzer, lorsqu'il reproche à ce dernier de livrer le destin des minorités culturelles aux incertitudes des majorités politiques. Sous prétexte d'être progressiste et de vouloir graver le respect de l'identité culturelle dans le marbre des Constitutions démocratiques, sa défense des minorités s'avère plutôt conservatrice. Même si le philosophe canadien exprime le souhait de voir son plaidoyer en faveur des minorités ethniques et nationales encourager la tolérance à

[53] *Ibid.*, p. 270 (p. 191).
[54] I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
[55] W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle*, *op.cit.*, p. 145.

l'égard des autres minorités[56], force est de constater qu'il s'agit plus d'un vœu pieux que d'une conséquence effective de sa théorie.

2. Les enjeux de « l'autonomie éclairée »

En proposant d'envisager la justice démocratique à partir de la contestabilité, le républicanisme libéral offre l'avantage de donner une portée actuelle à l'idée de vertu civique. Comme il n'est plus légitime, dans les sociétés marquées par le fait du pluralisme, d'exiger la participation permanente des citoyens dans les affaires publiques, il suffit d'associer la vertu civique au simple fait de pouvoir contester les situations de domination. On maintient ainsi la neutralité axiologique de la sphère publique, sans ramener pour autant les contestations sociales à de pures luttes d'intérêts. On peut toutefois se demander en quoi les contestations à caractère culturel se distinguent alors des droits culturels, quand ceux-ci ne sont plus assimilés à des droits collectifs qui, comme chez Kymlicka, présupposent l'existence de « structures culturelles » objectives mais à des droits subjectifs, comme chez Renaut et Mesure[57]. Pour les auteurs d'*Alter ego*, en effet, la protection de l'identité culturelle ne doit pas être confiée aux groupes mais laissée à la discrétion des individus : comme pour les autres droits subjectifs, chacun doit pouvoir décider d'exercer ou non ses droits culturels. Ce sont donc des initiatives individuelles qui inciteront l'État à intervenir en faveur des cultures minoritaires qui sont négligées voire méprisées. Les droits culturels ne sont ainsi, estiment Renaut et Mesure, que la phase préalable à l'établissement d'une « démocratie culturelle entendue comme cette figure de la démocratie qui ferait de la mise en œuvre des droits culturels un des principes de son fonctionnement[58] », ce qui n'aboutit pas à un résultat très différent, semble-t-il, de celui auquel mène le raisonnement de la section précédente. Pourtant, ici encore, le multiculturalisme républicain ne se confond pas avec le multiculturalisme libéral. Si la contestation politique favorise la liberté individuelle, ce n'est pas en vertu de la même définition de la liberté. Il s'agit donc de voir en quoi la conception républicaine de la liberté éclaire de façon spécifique les revendications culturelles.

[56] *Ibid.*, p. 35 (p. 19).
[57] Cf. Première partie, Chapitre 3, 1.4.2., « Culture et personnalité de base »
[58] S. MESURE, A. RENAUT, *Alter ego*, *op.cit.*, p. 283.

2.1. Non-domination et savoir commun

Pour Pettit, les contestations minoritaires mettent en évidence le caractère non-concurrentiel du bien que représente la liberté, qui, comme l'air ou l'eau, « ne peut être augmenté ou diminué pour certains membres d'un groupe sans l'être même temps pour les autres[59] ». En politisant certaines questions qui relevaient auparavant des affaires privées, elles favorisent l'évolution des mentalités qui aboutissent à la création de nouvelles protections légales - contre la discrimination à l'embauche, contre la violence domestique, etc. - dont profite l'ensemble des citoyens. La lutte contre la domination est indissociable à cet égard d'une prise de conscience collective qui concerne non seulement les membres de la minorité, mais aussi la société dans son ensemble. La contestation permet aux individus d'identifier des « classes de vulnérabilité[60] » : le sexisme et le racisme ne concernent pas seulement ceux qui en sont les victimes effectives mais toute personne qui, du fait de son sexe ou de sa couleur de peau, se retrouve potentiellement soumis à l'arbitraire d'autrui. Contester cette soumission à l'arbitraire développe un sentiment de solidarité au sein des minorités : « dans chaque classe, les individus nagent ou coulent ensemble. Au jeu de la non-domination, nos destins sont intimement liés[61] ». La solidarité ainsi créée n'est pourtant pas exclusive et peut être étendue à tous les citoyens. On peut considérer, d'après Pettit, que « les individus d'une société dans son ensemble appartiennent à la même classe de vulnérabilité[62] » : derrière la prise de parole des minorités, ce qui est en jeu c'est la possibilité pour chaque citoyen de faire valoir son point de vue et de se défendre, le jour où il sera lui-même victime de la domination. L'analyse de Pettit fait ainsi dépendre le caractère « commun » du bien qu'est la liberté de la diffusion d'un savoir : en dénonçant publiquement certains problèmes non combattus par le droit et en incitant à la création de nouvelles protections légales, les contestations minoritaires participent à l'élargissement du « savoir commun[63] » qui est essentiel à la définition républicaine de la liberté et qui se confond avec le sentiment d'indépendance et de sûreté que procure un droit publiquement reconnu.

[59] *Ibid*.
[60] *Ibid.*, p. 162.
[61] *Ibid*.
[62] *Ibid.*, p. 164.
[63] « le fait de jouir d'une situation de non-domination vis-à-vis d'un autre agent implique la capacité dont vous disposez de faire face à l'autre – pour autant que cet agent soit une personne – confiant dans la connaissance partagée que vous avez que ce n'est pas parce qu'il y consent que vous êtes, de manière candide, en mesure de poursuivre les objectifs qui sont les vôtres. Vous poursuivez ces choix sur la base d'un droit qui est publiquement reconnu. » (*Ibid.*, p. 99).

Le thème du « savoir commun », duquel dépend le sentiment de liberté, mérite d'être approfondi, dans la mesure où il permet de revenir sur une des caractéristiques du républicanisme moderne, qui tend à faire jouer à la science des Modernes le rôle de la vertu chez les Anciens. Comme le rappellent Mesure et Renaut, à propos des républicains français :

> De Gambetta à Jules Ferry, toute la réflexion sur l'instruction civique a été animée plus largement par une reprise de la conviction des Lumières selon laquelle c'est le savoir qui, triomphant de l'ignorance en même temps que de la force des préjugés et du poids des traditions, permet d'apercevoir les vraies valeurs (qui sont aussi des valeurs *vraies*, justes parce que vraies) d'une politique fondée sur l'exercice des libertés[64].

De façon similaire, chez Pettit, la contestabilité ne renvoie pas à l'élargissement du contrôle populaire mais invite, au contraire, à nuancer la conception populiste du républicanisme, en rattachant la légitimité politique non plus à la volonté mais à la raison. Le républicanisme de type rousseauiste, parce qu'il fait de la volonté générale l'essence de la souveraineté politique, risque en effet de cautionner la tyrannie de la majorité et d'étouffer les voix minoritaires. Chez Pettit, la contestation ne désigne pas tant la manière dont sont élaborées les lois que la possibilité de les rejeter quand elles favorisent la domination ou ne permettent pas de lutter contre elle. Dans cette perspective, la légitimité démocratique dépend moins du consentement populaire que du « contexte de sélection des lois garantissant que celles qui survivent sont en général satisfaisantes[65] ». Cela ne signifie pas, pour Pettit, que la représentation politique n'a aucun sens, mais seulement qu'elle ne permet pas d'établir à elle seule un « contexte de sélection » légitime. La démocratie ne peut donc pas se contenter d'invoquer la volonté mais doit aussi s'appuyer sur la raison pour élaborer des lois justes, ce qui suppose qu'on associe étroitement le principe de la représentativité au modèle de la démocratie délibérative :

> Si le processus de prise de décision publique n'est pas conçu de manière à répondre aux considérations pertinentes et en revêtant la forme d'un débat, il n'y aura pas de fondement assuré permettant à différentes personnes au sein de la population de le contester. Il n'y aura donc aucun moyen de distinguer entre gouvernement arbitraire et gouvernement non arbitraire[66].

Quand la contestation sociale se prolonge en débats politiques et en décisions législatives, elle n'exprime pas la nouvelle volonté du peuple, mais elle met en évidence les raisons pour lesquelles l'état du droit n'est pas satisfaisant pour l'ensemble des citoyens. La réhabilitation

[64] S. MESURE et A. RENAUT, « La discussion républicaine du libéralisme moderne », A. RENAUT (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, tome 4, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 331. Voir aussi C. NICOLET, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, « Tel », 1994 : « Science et politique », pp. 281 et sq.
[65] P. PETTIT, *Républicanisme*, *op.cit.*, p. 267.
[66] *Ibid.*, p. 251.

de la raison dans la définition de la légitimité politique ne se limite toutefois pas au modèle délibératif. Pour Pettit, la lutte contre la domination suppose aussi que l'on dépolitise certaines questions, en accordant du poids à l'avis de spécialistes qui mènent leurs réflexions à l'écart du « tumulte populaire » :

> Ce besoin ne repose pas uniquement sur le caractère peu praticable du recours répété aux grands débats à caractère héroïque. Il existe en effet toute une série de contestations à propos desquelles un grand débat populaire constituerait la pire forme possible d'examen des plaintes concernées. Dans des cas de ce genre, la démocratie de contestation exige que les plaintes formulées soient dépouillées de tout caractère politique, et qu'il soit procédé à leur examen à l'écart du tumulte populaire et même à l'écart du théâtre des débats parlementaires. Ici la démocratie exige que l'on ait recours à la procédure relativement apaisée d'un commission parlementaire pluripartisane, par exemple, ou à une enquête formelle menée par la bureaucratie, ou à une cour d'appel, ou à un tribunal de forme semi-judiciaire, ou à un organisme professionnel autonome. Ce n'est que dans cette espèce de climat apaisé […] que les contestations dont il est question ici peuvent faire l'objet d'un examen honnête[67].

On constate en effet que sur certains sujets sensibles, la politisation des décisions à prendre provoque des effets pervers. C'est manifeste notamment en matière pénale où l'opinion publique est majoritairement favorable aux politiques répressives qui s'avèrent généralement contre-productives en termes de lutte contre la criminalité. Les échecs d'une politique de rigueur ne sont jamais sanctionnés par l'opinion publique, alors que les crimes commis pendant des périodes plus laxistes soulèvent immédiatement l'indignation publique, ce qui oblige les hommes politiques à s'aligner sur la volonté de durcissement exprimée par l'opinion. La raison semble donc réclamer, en ce cas, que les politiques pénales ne dépendent pas exclusivement des délibérations politiques.

Qu'elle s'exprime sous la forme de la délibération politique ou de la spécialisation technique, la raison est en définitive au cœur de la démocratie de contestation. Il en résulte, pour revenir au cas des politiques multiculturelles, que celles-ci ne reposent pas tant sur la volonté des individus d'exercer ou non leurs droits culturels que sur les raisons qui expliquent pourquoi certains citoyens restent soumis à des formes de domination culturelle. Ce sont ces raisons qui justifient la mise en œuvre de nouvelles politiques et qui contribuent à leur succès, dans la mesure où elles favorisent la diffusion du savoir commun qui permet aux citoyens d'avoir le sentiment d'être libres.

Le rapport étroit ainsi établi entre promotion de la liberté et raison pose toutefois problème. On peut admettre en effet que la contestation sociale favorise l'identification de problèmes objectifs quand elle s'exprime de manière institutionnalisée, et qu'elle parvient de ce fait à

[67] *Ibid.*, p. 259-260. Sur la dépolitisation, voir aussi P. PETTIT, « Pour illustrer les atouts de la philosophie politique : la démocratie délibérative et les arguments pour la dépolitisation du gouvernement », *Le Banquet*, n°17, mai 2002, pp. 219-34.

argumenter son point de vue et à le faire valoir politiquement. En est-il de même, en revanche, quand la contestation s'exprime de façon plus anarchique voire brutale, lors des altercations chroniques entre exclus et forces de l'ordre, ou dans le cas extrême des émeutes urbaines évoqué précédemment ? Celui qui conteste saisit-il clairement, en ce cas, le sens de sa propre contestation ? Possède-t-il les moyens d'identifier, d'analyser et de condamner la part d'arbitraire qu'il subit ? Dans cette version informelle et émotive de la contestation, il arrive souvent que les individus dominés sombrent dans l'auto-contradiction – quand la victime du racisme devient violemment raciste, ou quand celui qui réclame le respect adopte des comportements irrespectueux - voire dans l'autodestruction – quand les habitants des quartiers défavorisés, qui protestent contre la ghettoïsation, finissent par détériorer leur propre lieu de vie. Rien n'assure en outre que la contestation institutionnalisée permette à la contestation informelle de prendre conscience d'elle-même, ni que la première parvienne à relayer la seconde afin de lutter contre la domination. Dans la mesure où Pettit semble présupposer la capacité des dominés à saisir les enjeux de la domination sociale, elle élude le problème de la contestation antidémocratique qui s'exprime, par exemple, dans l'extrémisme religieux, le communautarisme sectaire ou le nationalisme xénophobe. Elle ne semble pas prendre au sérieux le fait que la contestation identitaire ne se fait pas toujours au nom de l'idéal axiologiquement neutre de la non-domination, mais qu'elle prétend parfois aussi refonder l'ordre politique sur des valeurs religieuses intolérantes ou sur des identités ethniques exclusives.

En outre, comment la démocratie de contestation parvient-elle à promouvoir le savoir commun qui fonde la liberté si elle s'appuie, dans certains cas, sur des décisions technocratiques prises dans le secret des cabinets d'experts ? Doit-on, par exemple, établir des mesures de discrimination positive sans prévenir les citoyens, afin de lutter contre des inégalités professionnelles flagrantes, sachant que ce type de mesures est généralement impopulaire et qu'il risque d'être rejeté par le processus de décision politique classique ? Il nous semble en définitive délicat de séparer de la sorte la dimension publique et la dimension privée de la démocratie de contestation, et c'est sur ce point que la sociologie durkheimienne prolonge de façon intéressante les réflexions de Pettit.

2.2. « La république par et pour la science »

2.2.1. La portée pratique de la science des faits moraux

Durkheim s'inscrit parfaitement dans la tentative républicaine qui consiste à réhabiliter le rôle de la raison dans le processus de décision démocratique. La sociologie représente pour lui la science qui doit permettre la réalisation de l'idéal républicain. Il considère, comme Pettit, que la liberté n'est pas une propriété naturelle des individus mais un bien que leur procure la vie sociale. C'est quand ils sont soumis à la force intelligente et morale du monde social qu'ils échappent à l'arbitraire des forces qui caractérise l'état de nature, idée que Durkheim reprend à Rousseau. Contrairement au philosophe, il n'associe pas la moralité et l'intelligence du social au schéma volontariste du contrat, considérant pour sa part qu'il revient à la science des faits moraux d'en rendre compte. Il en résulte un paradoxe sur lequel il faut revenir. La démarche scientifique qu'adopte Durkheim l'amène à confondre l'objectivité morale des règles sociales avec un état de fait que seule la sociologie permet de comprendre. Pour lui, c'est à la science et non à la raison pratique, qu'il revient de fonder l'autorité des règles sociales et donc, pour ce qui est des sociétés modernes, de fonder le respect de la dignité humaine. Dans l'*Education morale*, il affirme que la science nous rend autonome dans la mesure où elle favorise l'acceptation « libre » et « éclairée » des réalités sociales de notre temps. Or, si l'on peut admettre que la science nous éclaire sur la nature de la solidarité sociale, on ne voit pas en quoi ce savoir est libérateur. Définir la liberté comme autonomie éclairée, n'est-ce pas la réduire à l'acceptation résignée de l'état de fait ?

Durkheim rejette cette objection qui considère que sa « manière de concevoir la morale exclut la possibilité de la juger[68] », dans la mesure où elle semble faire de l'individu un être passivement soumis aux règles édictées par la société. Pour lui, au contraire, sa démarche a une portée pratique puisque « ici comme ailleurs, la science du réel nous met en état de modifier le réel et de le diriger[69] ». La science de la morale permet ainsi d'appuyer les combats en faveur de la morale individualiste :

> La rébellion contre la tradition morale, vous la concevez comme une révolte de l'individu contre la collectivité, de nos sentiments personnels contre les sentiments collectifs. Ce que j'oppose à la collectivité, c'est la collectivité elle-même, mais plus et mieux consciente d'elle-même[70].

[68] E. DURKHEIM, « Détermination du fait moral », *op.cit.*, p. 86.
[69] *Ibid*.
[70] E. DURKHEIM, « La raison individuelle et la réalité morale », *Sociologie et philosophie*, Paris, « Quadrige », 2004, p.96.

Comme nous l'avons vu précédemment, la rébellion des dreyfusards ne procède pas de l'égoïsme individuel face aux obligations traditionnelles, mais d'un nouveau type d'obligation sociale que le sociologue met en évidence. Le rôle de ce dernier consiste ainsi à rendre la collectivité « plus et mieux consciente d'elle-même », ce qui passe pour Durkheim, par une distinction entre « l'état de l'opinion » et « l'état de la société », afin que la première s'adapte aux évolutions de la seconde. La perspective sociologique montre que l'individu peut « se soustraire partiellement aux règles existantes en tant qu'il veut la société telle qu'elle est, et non telle qu'elle s'apparaît, en tant qu'il veut une morale adaptée à l'état actuel de la société et non à un état social historiquement périmé[71] ». Ces distinctions éclairent l'opposition de Durkheim aux anti-dreyfusards, qui plaident en faveur d'une conception de la nation qui ne correspond plus, d'un point de vue sociologique, à l'état de la France. Leur position conservatrice est en effet motivée par une nostalgie pour la France monarchique et catholique, que certains d'entre eux souhaitent rétablir et par un antisémitisme qui exprime leur vision ethnique du lien national. Cette position montre qu'une partie de l'opinion française continue de se considérer elle-même comme étant unie par une solidarité fondée sur le respect des ancêtres et sur la reproduction des traditions, alors que les révolutions politique et industrielle ont radicalement modifié les bases objectives du lien social.

On retombe pourtant sur le problème que nous avions soulevé précédemment. Comment la solidarité effective peut-elle être différente de la solidarité apparente, à partir du moment où, pour Durkheim, la solidarité est produite par des représentations collectives et n'opère donc qu'en *apparaissant* aux individus ? Pour lui, le rôle de la science sociale consiste précisément à discerner, au sein de ces diverses apparences, celles qui correspondent à l'évolution objective des rapports sociaux. Car, même si le modèle religieux a progressivement amené Durkheim à accorder une autonomie de plus en plus importante aux représentations collectives, il considère qu'elles dépendent malgré tout de l'état matériel de la société. Or, les progrès de la division du travail, qui obligent les individus à se spécialiser et à se différencier de plus en plus, compromettent objectivement le maintien de la solidarité de type mécanique.

Il convient toutefois de préciser que « l'état actuel » de la société n'est pas directement accessible à l'observation, mais suppose un effort d'élaboration rationnelle. De même que le phénomène de la gravité n'est pas directement observable et qu'il doit être reconstruit à partir des rapports de causalité qui déterminent le mouvement des corps physiques, de même, pour Durkheim, la nature de la solidarité sociale doit être dégagée d'une analyse objective de

[71] *Ibid.*, p. 95.

l'évolution des sociétés et de leur mode de régulation. C'est à ce titre que la loi de la division du travail prend une véritable portée pratique.

Pour le montrer, le sociologue Watts Miller insiste sur la façon dont Durkheim distingue le normal du réel. Ainsi, « quand il en appelle au normal, [Durkheim] vise non pas n'importe quel fait ayant une certaine généralité, mais une dynamique essentielle d'un type social[72] ». Cette distinction fondamentale invalide, d'après Watts Miller, les critiques adressées à Durkheim à propos de la troisième partie de la *Division.* Nombre de commentateurs lui ont reproché en effet d'avoir manqué de lucidité à l'égard des bouleversements induits par le capitalisme industriel et d'avoir rabaissé au rang de pathologies de la division du travail, des phénomènes massifs, révélateurs de la nouvelle nature des rapports sociaux. Or, d'après Watts Miller, Durkheim ne conteste pas la généralité du phénomène mais sa normalité. Si la lutte des classes tend à dominer la société de son époque, il estime qu'elle ne permet pas de rendre compte de son unité. L'identification de la forme « normale » de la solidarité sociale fonde la portée pratique de la science. Comme le souligne Watts Miller, les « choses » sociales ne résistent pas seulement à notre volonté (*will-independant*) mais aussi à notre esprit (*mind-independant*). Même si elles nous apparaissent comme un monde d'idées, d'interprétations :

> Il ne s'ensuit pas que nous puissions changer à volonté et sans effort nos croyances, sentiments, symbolismes et habitudes, nos aspirations, nos espérances et notre imaginaire. Toutes ces choses – Durkheim y insiste – sont souvent obscures, cachées dans les profondeurs de la conscience, sans conscience de soi[73].

Comme le monde physique, le monde social possède une force propre qui résiste aux volontés individuelles. Alors que cette force réside dans les objets matériels, en ce qui concerne le premier, elle est située au cœur des idées humaines et des représentations collectives, dans le cas du second. Changer le monde social ne suppose donc pas seulement un effort de volonté, mais aussi de comprendre la logique qui sous-tend les représentations qui donnent un contenu aux volontés humaines. C'est en ce sens que la loi de la division du travail indique aux membres des sociétés modernes le type de changement qu'ils peuvent vouloir. C'est en ce sens que la science des faits moraux, loin de compromettre l'activisme politique, le fonde en raison.

On peut malgré tout se demander comment ce rationalisme s'accorde au modèle religieux privilégié par Durkheim. Celui-ci n'affirme-t-il pas en effet que l'autorité de la loi morale

[72] Cf. W. WATTS MILLER, « Science morale et réforme morale », *Division du travail et lien social: la théorie de Durkheim, un siècle après*, *op.cit.*, p. 150.
[73] W. WATTS MILLER, « Liberté de la volonté et science sociale » *in* C.-H. CUIN (dir.), *Durkheim d'un siècle à l'autre*, *op.cit.*, p. 225.

domine non seulement notre sensibilité mais aussi notre raison ? Comment la réflexion peut-elle prendre dès lors une distance critique à l'égard des croyances qui lui paraissent sacrées ? Là encore, Durkheim écarte l'objection :

> Devant ce caractère sacré, la raison n'abdique pas ses droits. Il est légitime de rechercher comment il se fait que nous attachions ce caractère à certains objets ou à certains actes ; d'où vient qu'il existe […] un monde de représentation *sui generis* ; à quoi dans le réel correspondent ces représentations. […] On peut même aller plus loin et se demander si telles choses, telles manières d'agir qui présentent aujourd'hui ce caractère ne le possèdent pas indûment, par survivance, par un effet de circonstances anormales ; si, au contraire, certaines autres, qui en sont privées présentement, ne sont pas, d'après les analogies, destinées à l'acquérir. La raison garde donc toute sa liberté[74].

Pour Durkheim, la raison reste libre de comprendre les faits moraux, malgré leur caractère sacré, dans la mesure où il établit une relation de continuité entre la science et la religion. L'une et l'autre s'intéressent aux mêmes objets, *i.e.* à la nature, à l'homme et à la société : « ces réalités, la religion s'efforce de les traduire en langage intelligible qui ne diffère pas en nature de celui que la science emploie[75] ». Durkheim considère en effet que les concepts ne sont pas des réalités transcendantes mais qu'ils sont d'origine sociale. La pensée scientifique ne fait, à cet égard, que traduire de façon plus abstraite la pensée religieuse et, au cours de l'histoire, la première s'est progressivement substituée à la seconde pour tout ce qui concerne les fonctions cognitives et intellectuelles. Il en résulte qu'à l'époque moderne, la religion a cessé d'être un système de pensée pour devenir principalement un système d'action. Elle existe dès lors comme un fait dont la science ne peut nier l'existence et qu'elle doit même expliquer. En outre, pour Durkheim, cette explication est paradoxalement devenue indispensable dans les sociétés modernes. Loin de désacraliser leurs croyances, elle contribue à les renforcer : « les hommes ne peuvent […] accepter une foi qu'ils ne comprendraient en aucune manière. Pour la répandre, ou simplement pour l'entretenir, il faut la justifier, c'est-à-dire en faire la théorie[76]. » Il n'y a donc aucune contradiction selon Durkheim à expliquer la solidarité sociale en s'appuyant sur le modèle religieux, d'une part, et à fonder l'activisme politique sur la connaissance des faits sociaux, d'autre part. Montrer à ceux qui se révoltent au nom du respect de l'individu qu'ils contribuent à restaurer la solidarité sociale sur ses bases objectives, est le meilleur moyen de transformer leur rébellion en véritable combat politique.

[74] E. DURKHEIM, « Le sentiment de l'obligation », *Sociologie et philosophie*, Paris, « Quadrige », 2004, p. 104.
[75] E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op.cit.*, p. 612-613.
[76] *Ibid.*, p. 613.

2.2.2. Juger les revendications ethniques

Si l'on revient à présent à la question des contestations minoritaires, on constate que, dans la perspective durkheimienne, le savoir commun qu'elles sont censées promouvoir est indissociable d'un éclairage scientifique. Il n'y a pas, à cet égard, à distinguer les raisons avancées par les contestataires et la rationalité des décisions prises au sein des commissions de spécialistes, dans la mesure où l'activisme politique ne se suffit pas à lui-même et doit pouvoir s'appuyer sur la critique scientifique. Cette perspective procède d'une certaine manière du holisme qui fonde la sociologie progressiste de Durkheim. Le caractère arbitraire d'une situation de domination ne peut pas être identifié, selon lui, du seul point de vue de la psychologie individuelle. La contestation ne peut pas, en tant que telle, mettre en évidence le caractère objectivement injuste de la situation, ce qui veut dire que toutes les contestations ne se valent pas. Le rôle de la sociologie est d'identifier celles qui correspondent à l'évolution objective de la solidarité morale et de mettre ainsi en évidence les nouvelles représentations collectives que cette évolution fait émerger. Symétriquement, elle favorise l'élucidation des dérives du phénomène contestataire.

La science des faits moraux nous engage ainsi à examiner l'ethnicisation des conflits sociaux à l'aune de la dynamique de la division du travail et des formes pathologiques qu'elle peut prendre. En termes durkheimiens, on peut dire que cette ethnicisation correspond à un état de division du travail « contrainte », terme qui s'oppose à la division du travail spontanée et qui renvoie à l'idéal démocratique de l'égalité des chances :

> la division du travail ne produit de la solidarité que si elle est spontanée et dans la mesure où elle est spontanée. Mais par spontanéité, il faut entendre l'absence, non pas simplement de toute violence expresse et formelle, mais de tout ce qui peut entraver le libre déploiement de la force sociale que chacun porte en soi. Elle suppose, non seulement que les individus ne sont pas relégués par la force dans des fonctions déterminées, mais encore qu'aucun obstacle, de nature quelconque, ne les empêche d'occuper dans les cadres sociaux la place qui est en rapport avec leurs facultés. En un mot, le travail ne se divise spontanément que si la société est constituée de manière à ce que les inégalités sociales expriment exactement les inégalités naturelles[77].

Dans les sociétés modernes, la complexification et la spécialisation des rapports sociaux tendent à rendre impraticable tout système de castes qui attribue les rôles sociaux en fonction de l'hérédité ou de l'origine de chacun. Ces sociétés tendent spontanément à faire reposer la solidarité sur les différences, en incitant chaque individu à exploiter ses qualités naturelles là où elles sont les plus utiles à la collectivité. Ce mouvement spontané ne peut se faire qu'en l'absence de discrimination légale, mais aussi de discrimination sociale. Or Durkheim

[77] E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, *op.cit.*, p. 370.

constate qu'une telle spontanéité n'est jamais parfaitement réalisée et que si « le régime des castes a juridiquement disparu, il se survit à lui-même dans les mœurs[78] » : « grâce à la persistance de certains préjugés, une certaine faveur s'attache aux uns, une certaine défaveur aux autres, qui est indépendante de leurs mérites[79] ».

Le problème des préjugés sociaux que Durkheim décrit ici s'applique tout à fait à la situation actuelle des jeunes Français issus de l'immigration maghrébine qui subissent, de l'avis des experts, un problème d'intégration économique et sociale bien plus que culturelle, problème qui s'explique entre autres par une forte discrimination en matière d'orientation scolaire et d'embauche professionnelle. C'est d'ailleurs en s'inspirant de la sociologie durkheimienne que Noiriel analyse la troisième crise de xénophobie que la République française traverse dans les années 1980, et dont les effets se font encore sentir aujourd'hui. Même si l'historien rappelle que la xénophobie française n'est pas un phénomène nouveau, depuis la mise en place du régime républicain, et que les immigrés des vagues précédentes ont eu, eux aussi, à la subir, il insiste malgré tout sur la spécificité de cette crise. Seulement, pour lui, cette spécificité ne dépend pas de la culture des derniers immigrés mais s'explique à partir de l'évolution des rapports sociaux. La xénophobie des années 1980 se caractérise en effet par la mise en avant des « secondes générations », ce qui tient, d'après Noiriel, à la visibilité inédite accordée à la jeunesse depuis les années 1970, phénomène qui dépend à la fois du contexte économique des Trente Glorieuses, du mouvement culturel de Mai 1968, de la libération sexuelle, de l'influence de la culture anglo-saxonne etc.[80] et qui s'inscrit manifestement dans la dynamique mise en évidence par Durkheim : si les sociétés modernes poussent leurs membres à se détacher de plus en plus de l'autorité des traditions pour développer leur propre personnalité, il n'est pas étonnant qu'elles aient amené les plus jeunes à s'affirmer face à leurs aînés. Ce n'est donc pas la culture en tant que telle qui provoque l'affirmation identitaire des « secondes générations » mais la marge inédite laissée aux jeunes générations pour afficher leur différence.

La focalisation sur les jeunes a été renforcée, constate Noiriel, par l'importance prise par la question scolaire à partir des années 1980. Ici encore, l'analyse de la crise s'articule au thème durkheimien de la « division du travail contrainte ». Comme le souligne Noiriel, la présence

[78] *Ibid.*, p. 371.
[79] *Ibid*.
[80] G. NOIRIEL, *Le creuset français*, *op.cit.*, p. 236.

massive d'immigrés à l'école n'a rien d'un fait nouveau à cette époque[81], mais si elle n'a pas choqué les Français auparavant, c'est que le système scolaire restait profondément inégalitaire, les classes populaires n'accédant généralement pas à l'enseignement supérieur. Ce n'est qu'à partir des années 1970 que l'enseignement se démocratise et que « l'ensemble du système scolaire [devient] le lieu stratégique numéro un des luttes pour la mobilité sociale[82] ». Cette situation de concurrence a provoqué un processus de ségrégation scolaire dont les effets s'accentuent aujourd'hui[83], au détriment de la plupart des enfants d'immigrés. La sociologie durkheimienne invite donc à rattacher l'émergence de revendications ethniques à la nature propre des sociétés modernes et au type de lien moral qui les fonde. L'affirmation de la différence ne constitue pas en soi une menace pour le projet républicain, mais contribue à dénoncer la permanence de certains préjugés qui font de cette différence un handicap social et qui, en réintroduisant une contrainte arbitraire dans la division du travail, fragilise l'unité nationale.

Il ne faut toutefois pas croire que Durkheim cède à l'angélisme quand il fait de la solidarité le concept clé de sa sociologie. Il nous invite seulement à ne pas nous méprendre dans l'analyse des problèmes sociaux soulevés par la diversité culturelle, notamment quand ces problèmes aboutissent à des formes de contestation violente, voire criminelle. Or il est manifeste que les questions soulevées par le multiculturalisme suscitent ce genre de méprise, en favorisant la réification des identités culturelles, ainsi que les préjugés à propos de la distance qui séparerait les individus issus de cultures différentes. Nous avons vu précédemment, dans le cas des émeutes urbaines, comment la sociologie permet d'évincer les préjugés que ce genre d'événements conforte dans l'opinion publique. L'ethnicité qui est

[81] Dans l'entre-deux guerres, les enfants d'immigrés scolarisés en primaire représente 7 % des effectifs. Dans les années 1980, le taux ne s'élève qu'à 9 %. La concentration de ces effectifs dans un nombre restreint d'académies, celles des régions les plus industrialisés et urbanisées, est déjà une réalité dans les années 1930. Source : *Ibid.*, p. 289-292.

[82] *Ibid.*, p. 292.

[83] Voir l'article de G. FELOUZIS, " La ségrégation ethnique au collège et ses conséquences ", *Revue française de sociologie*, Vol 44, n° 3, Juillet-Septembre 2003.
L'auteur y analyse la répartition des élèves autochtones et allochtones sur l'ensemble des collèges de l'Académie de Bordeaux. Le critère de la nationalité ne permettant pas de distinguer ces deux populations, l'auteur s'est appuyé sur les prénoms des élèves, qui sont indiqués dans les fichiers scolarité du rectorat. L'auteur reconnaît les limites de sa méthode, mais la juge suffisamment fiable, du fait des logiques symboliques qui président à l'attribution des prénoms dans les différents milieux sociaux. L'auteur constate ainsi une forte ségrégation des élèves issus du Maghreb, d'Afrique Noire et de Turquie : pour une égale répartition de ces élèves dans l'ensemble des collèges de l'Académie, il faudrait que 89 % d'entre eux changent d'établissement. Ce chiffre est considérable puisque que cela reviendrait à changer d'établissement presque la totalité de ces élèves. Cette proportion est de 62 % pour les " autres allochtones ", 29 % pour les élèves de milieu défavorisé, et de 25 % pour les élèves ayant deux ans de retard. Cela signifie, pour l'auteur, que la ségrégation ethnique est bien plus marquée que la ségrégation sociale ou scolaire , et que la société française produit des processus de " mise à l'écart " de certains individus sur des bases ethniques bien plus que sociales ou économiques.

alors mise en avant ne traduit aucun repli communautaire, selon Didier Lapeyronnie, mais la réaction d'individus placés dans une situation d'anomie. De la même façon, pour Olivier Roy, spécialiste du monde arabe et du terrorisme, la résurgence récente de l'islam radical dans des démocraties comme la France ou la Grande-Bretagne, qui aboutit parfois à la violence terroriste, ne s'explique ni par le maintien de traditions communautaires, ni par la non-assimilation de la culture française ou britannique par les descendants d'immigrés, mais encore une fois par une situation d'exclusion sociale et culturelle.

> La conversion à un islam radical relève souvent de la recherche de nouvelles solidarités et de sortie de la « galère », au profit de l'image idéalisée du « combattant internationaliste ». On trouve une solidarité de quartier liée à des activités qui n'ont rien de religieux (drogue ou petite délinquance) ; mais lorsqu'un membre de la bande revient à la religion, voire part en Afghanistan, il devient souvent un modèle de sortie de la misère morale du « quartier». […] La conversion est souvent une forme de rejet du système et de quête d'une fraternité utopique. Mais est-ce bien l'islam comme religion qui attire ici ? N'est-ce pas tout autant une mobilisation politique radicale contre le « système ». Bien des jeunes qui rejoignent Al-Qaida aujourd'hui auraient pu adhérer à l'extrême gauche ou à Action directe il y a vingt ans[84].

L'islam radical traduit donc moins la permanence d'une distance culturelle que celle d' « un espace de contestation radicale et violente, en quête d'une cause et prête à s'exprimer dans n'importe quelle idéologie, à condition qu'elle soit le nouveau spectre qui hante l'Europe[85] ». De telles menaces pour la démocratie ne doivent assurément pas être minorées, mais il convient de les analyser correctement pour les combattre efficacement. Or, considérer les pathologies des sociétés individualistes comme une régression vers le communautarisme des sociétés traditionnelles, relève manifestement du mauvais diagnostic. Cette erreur de jugement est d'autant plus gênante qu'elle conforte, au lieu de les combattre, les préjugés discriminatoires qui favorisent ces formes de radicalisation politique.

3. L'État républicain face à la diversité culturelle

Dans ce qui précède, nous nous sommes efforcée de montrer que la sociologie de Durkheim apporte des éléments en faveur d'une défense républicaine des contestations identitaires. Elle invite en effet à les comprendre non pas comme les symptômes d'une fragmentation sociale, mais comme les effets d'une dynamique éthique. Le bien commun qui les motive et qu'elles contribuent à promouvoir n'est autre que la liberté individuelle. Toutefois, les liens que nous venons de tisser entre théorie sociologique et philosophie

[84] O. ROY, « Djihad hexagonal », *L'Expansion*, 30 août 2004.
[85] *Ibid.*

politique méritent d'être analysés plus précisément à propos des relations entre société et État. D'une façon générale, Durkheim relativise en effet le rôle joué par la sphère politique en tant que telle, notamment le rôle joué par l'État. La science des faits sociaux l'amène notamment à critiquer l'abstraction de la figure du citoyen et à dénoncer les limites du volontarisme politique. N'est-il pas dès lors paradoxal de s'appuyer sur le sociologue français pour appuyer les thèses du philosophe républicaniste américain ? Le modèle religieux est-il véritablement le plus adapté à la promotion du respect de la différence au sein des nations démocratiques ?

3.1. La diversité culturelle conçue comme polymorphisme moral

S'appuyer sur la sociologie durkheimienne pour défendre et approfondir la démarche de Pettit ne va pas sans difficulté. On ne doit pas en effet oublier que Durkheim fait partie, avec Edmund Burke, Joseph de Maistre, Louis de Bonald et Friedrich Hegel, des grands critiques de l'abstraction qui caractérise la citoyenneté démocratique. Bien qu'il n'appartienne pas à la famille des contre-révolutionnaires, puisqu'il estime au contraire que les principes de 1789 sont devenus les bases du lien social en France à la fin du XIX^{e} siècle, il conteste néanmoins qu'une société puisse reposer sur la relation directe des citoyens à l'État. Ce schéma est, à ses yeux, beaucoup trop simplifié eu égard à la complexité des sociétés modernes. La forte division du travail qui les caractérise provoque en effet une spécialisation toujours plus grande, qui rend obsolète l'idéal du citoyen ayant compétence pour délibérer et voter sur toutes les questions d'intérêt général[86]. Durkheim rejoint, d'autre part, le point de vue exprimé par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* à propos de la Terreur, lorsqu'il met en garde contre les dérives despotiques d'un État rejetant toute forme de médiation sociale, au nom de l'égalité universelle. Pour lui, « une société composée d'une poussière infinie d'individus inorganisés, qu'un État hypertrophié s'efforce d'enserrer et de retenir, constitue une véritable monstruosité sociologique[87] ».

Il estime au contraire que, dans les sociétés complexes, l'intériorisation des règles collectives ne peut pas résulter de la seule action de l'État, c'est-à-dire de la seule contrainte légale et administrative, à cause de la distance qui le sépare des individus[88]. La transmission

[86] Durkheim s'oppose sur ce point à la position défendue par Alfred Fouillé, qui maintient la pertinence de cet idéal. Cf. « Propriété sociale et démocratie », *La science sociale et l'action*, Paris, P.U.F., 1987, p.171-183.
[87] E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, *op.cit.*, p. XXII.
[88] « Car l'activité collective est toujours trop complexe pour pouvoir être exprimée par le seul et unique organe de l'État ; de plus l'État est trop loin des individus, il a avec eux des rapports trop intermittents pour qu'il lui soit possible de pénétrer bien avant dans les consciences individuelles et de les socialiser intérieurement. » (*Ibid.*).

de la solidarité ne peut donc pas se faire directement au niveau de la communauté des citoyens, mais suppose des formes de socialisation plus directes :

> Une nation ne peut se maintenir que si, entre l'État et les particuliers, s'intercale toute une série de groupes secondaires qui soient assez proches des individus pour les attirer fortement dans leur sphère d'action et les entraîner ainsi dans le torrent général de la vie sociale[89].

C'est ce raisonnement qui amène Durkheim à défendre le système des corporations professionnelles. Dans les sociétés à solidarité organique, le « milieu naturel et nécessaire » des individus « n'est plus le milieu natal, mais le milieu professionnel[90] », puisque c'est désormais la fonction qu'ils remplissent en exerçant leur profession qui les lie les uns aux autres. Conscient qu'à son époque, cette solidarité est menacée par la division du travail anomique, Durkheim préconise, contre les partisans du laisser-faire, l'organisation des fonctions économiques et le rétablissement de règles collectives au sein du marché. Pour que ces règles soient adaptées aux réalités de chaque activité, il faut encourager, selon lui, la formation de groupes professionnels susceptibles de répondre de façon adéquate à ce besoin de régulation. Les corporations représentent donc les médiations nécessaires à l'intériorisation des règles sociales, sans lesquelles la liberté individuelle reste une chimère[91].

La défense durkheimienne des corporations a suscité de vives critiques. On y a vu un signe tangible de son conservatisme et de sa volonté de replacer l'individu sous l'autorité du groupe. On y a vu la preuve du caractère réactionnaire de sa sociologie, dans la mesure où ce corporatisme ne prétend pas seulement garantir l'ordre social, mais se présente aussi comme une réforme politique. Pour Durkheim en effet, la corporation a vocation à devenir « la division élémentaire de l'État, l'unité politique fondamentale[92] », afin de permettre la participation politique dans une société devenue trop complexe pour que les citoyens puissent participer directement au processus de décision démocratique. Watts Miller indique les limites d'une telle solution politique. D'abord, elle suppose que seules les identités professionnelles peuvent jouer un rôle de médiation entre l'État et les particuliers, leur accordant ainsi une autorité morale qui peut paraître excessive :

---

[89] *Ibid.*, p.XXXIII.
[90] *Ibid.*, p.158.
[91] « Je ne puis être libre que dans la mesure où autrui est empêché de mettre à profit la supériorité physique, économique ou autre dont il dispose pour asservir ma liberté, et seule la règle sociale peut mettre fin à cet abus de pouvoir. » (E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, *op.cit.*, p. IV).
[92] *Ibid.*, p. XXXI.

> L'antidote proposée à un État « hypertrophié » est une corporation hypertrophiée, qui organise l'activité économique et politique, aussi bien que les activités sociales, l'éducation, les loisirs[93]. Elle nous menace du même coup d'une nouvelle absorption dans la communauté. Elle pourrait, du même coup, dissoudre une société plus large. La question a été posée : « Comment des groupements professionnels pourraient-ils, par leur réunion, former une société s'ils sont chacun une réalité indépendante absorbant toute l'activité des individus ? »[94].

En présentant la corporation comme le principal milieu de socialisation de l'individu, Durkheim en fait une sorte d'environnement total, qui ne régule pas seulement les activités économiques mais qui s'étend aussi aux activités éducatives et récréatives, offrant ainsi aux individus un cadre de vie dans lequel s'épanouir[95]. Pour Watts Miller, une telle extension des rôles attribués à la corporation risque de compromettre sa fonction médiatrice, en enfermant les individus en son sein, au lieu des les entraîner « dans le torrent général de la vie sociale ».

Il reproche d'autre part à Durkheim de se contredire en proposant une solution politique qui contredit la dynamique des sociétés modernes, pourtant mise au jour par le sociologue. Cette dynamique, qui impose de plus en plus le respect de la personne en tant que telle, a notamment conduit à l'extension du droit de vote, ce qui, d'après Miller, met en évidence le lien étroit qui unit le statut de citoyen au culte de l'individu. Or :

> Le corporatisme va totalement à l'encontre de cette exigence s'il fait dépendre le droit de vote des rôles et des inégalités économiques, exclut les femmes et d'autres personnes dépourvues de « profession » ou ne les inclut que par l'intermédiaire du « chef de famille », et non comme citoyens de plein droit. Il n'est donc pas étonnant de voir Durkheim déclarer, non sans désinvolture, qu'il appartient à d'autres d'établir les détails de sa réforme[96]. C'est qu'elle s'effondre aussitôt qu'on entre dans les détails[97].

En proposant de rétablir des médiations entre les citoyens et l'État pour compenser l'abstraction de la citoyenneté démocratique, Durkheim semble abandonner la norme égalitaire qui fonde cet idéal. Si l'inscription de l'individu dans une certaine situation professionnelle est indispensable à sa participation civique, alors ce n'est plus en tant que personne, mais en tant que travailleur qu'il s'inscrit dans la communauté politique. Le respect qui est dû à sa personne et que le statut de citoyen est censé institutionnaliser, perd alors son caractère inconditionnel[98]. Le corporatisme, en tant qu'il constitue un projet de réforme

---

[93] *Ibid.*, p. XXX-XXXI.
[94] W. WATTS MILLER, « Science morale et réforme morale », *Division du travail et lien social: la théorie de Durkheim, un siècle après*, *op.cit.*, p.160.
[95] « Un groupe n'est pas seulement une autorité morale qui régente la vie de ses membres, c'est aussi une source de vie *sui generis*. De lui se dégage une chaleur qui échauffe ou ranime les cœurs, qui les ouvre à la sympathie, qui fait fondre les égoïsmes » (E. DURKHEIM, *De la division du travail social, op.cit.*, p. XXX).
[96] *Ibid.*, p. XXVII.
[97] *Ibid*.
[98] On retrouve ici un problème inhérent à l'idée de division du travail spontanée. Dans la mesure où celle-ci est censée faire coïncider les inégalités sociales avec les inégalités naturelles, elle provoque l'avènement d'une société bien peu égalitaire. Durkheim semble supposer que les inégalités sociales peuvent être acceptées à partir du moment où « une organisation savante » montre qu'elles correspondent à la valeur sociale de chacun, valeur

politique, semble donc doublement compromettre la morale individualiste que Durkheim prétend défendre.

Il est intéressant de constater que de telles critiques n'amènent pas les commentateurs qui défendent le caractère progressiste de la théorie durkheimienne à la rejeter, mais plutôt à l'actualiser. Ainsi, pour Watts Miller, le concept de corporation garde une pertinence si on ne le réduit pas à une dimension strictement professionnelle : « le seul développement des corporations compatible avec la dynamique durkheimienne de liberté *et* de solidarité serait le développement de différentes sortes de groupes intermédiaires[99] ». C'est en suivant la même logique que Cladis trouve chez Durkheim une justification sociologique du pluralisme social et culturel dans les démocraties modernes. Pour défendre ce point, il relativise l'importance prise par la sphère économique dans les analyses de Durkheim, qui s'explique par l'ampleur des bouleversements sociaux provoqués par l'avènement d'un capitalisme industriel et par le problème évident qu'elle pose à l'esprit du sociologue : « une forme d'activité qui a pris une telle place dans l'ensemble de la vie sociale ne peut évidemment rester à ce point déréglée sans qu'il en résulte les troubles les plus profonds. C'est notamment une source de démoralisation générale[100]. » Toutefois, si Durkheim élabore sa théorie de la solidarité en insistant sur la dimension économique des progrès de la division du travail, il ne faut pas oublier que « la coopération que la solidarité organique établit est intrinsèquement morale. La solidarité organique, en d'autres termes, correspond à un ordre moderne qui est moral et non pas strictement économique[101] ». Pour Cladis, c'est le « polymorphisme moral[102] » qui caractérise cet ordre moderne et il le définit de la façon suivante :

> Dans les sociétés modernes, il existe une variété de sphères sociales et de groupes secondaires. Ces sphères et ces groupes créent des environnements locaux qui enveloppent les individus et au sein desquels ils peuvent compter sur des rapports de solidarité personnelle et sur les règles morales qui leur sont propres[103].

---

que cette organisation est censée pouvoir estimer « à son juste prix » (*Ibid.*, p.371) On voit à quel point la sociologie évacue ici avec une certaine légèreté le problème de l'envie qui se pose chroniquement dans les peuples démocratiques. De la même façon, en dissociant la participation politique de l'égalité civique, le corporatisme de Durkheim semble négliger les liens étroits qui unissent le culte de l'individu à l'égalité des droits.

[99] *Ibid*.

[100] *Ibid.*, p. IV.

[101] "the cooperation that organic solidarity establishes is intrinsically moral. Organic solidarity, in other words, refers to a modern moral order, not to a strictly economic one." (M. CLADIS, *A Communitarian Defense of Liberalism, op.cit.*, p. 56).

[102] E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, Paris, P.U.F « Quadrige », 2003, p. 47.

[103] "Within modern societies there exist various social spheres and secondary groups. These spheres and groups provide local environments that envelop individuals, and that sustain them with intimate ties and specialized moral education." (M. CLADIS, *A Communitarian Defense of Liberalism, op.cit.*, p. 57).

Dans ses *Leçons de sociologie*, Durkheim montre en effet que la complexité des sociétés modernes amène à distinguer quatre types de « sphères » de plus en plus larges, la sphère domestique, la sphère professionnelle, la sphère nationale, la sphère internationale - qui médiatisent l'intériorisation des règles collectives et qui sont chacune fondées sur une morale spécifique. D'après Cladis, on peut étendre ce polymorphisme moral à d'autres groupes secondaires, comme ceux qui unissent des individus autour d'une vision religieuse, morale ou philosophique, au sein de paroisses, clubs et associations, etc. Bien que Durkheim n'affirme rien de tel, cette interprétation s'inscrit logiquement dans sa conception holiste du social. Nous avons vu que pour lui, le lien moral naît spontanément de l'attachement au groupe. Si les individus sont confrontés à des expériences similaires, s'ils partagent des goûts communs, le groupe qu'ils forment finit par avoir une sorte de vie propre, que ses membres ressentent sous la forme d'une contrainte morale. Dès lors, même si Durkheim n'évoque pas le cas des groupes secondaires religieux ou culturels dont parle Cladis, on ne voit pas ce qui interdit de les intégrer à sa conception du polymorphisme moral.

Précisons que le rapprochement des individus à partir de certaines similitudes, qui se produit au sein des groupes professionnels ou autres, ne signifie nullement un retour de la solidarité « par similitudes ». Il est intéressant de constater que Durkheim précise ce point en se référant au concept de « nation ». Les corporations qu'il appelle de ses vœux ne consacrent aucun retour aux traditions professionnelles en vigueur sous l'Ancien Régime. À l'âge de l'État-nation, elles sont amenées à changer d'échelle, c'est-à-dire à prendre la même extension que le marché économique qui lie les travailleurs et qui, avec l'industrialisation massive, est devenu nationale. En d'autres termes, regrouper les individus d'une même profession au sein d'un groupe n'empêche pas celui-ci d'être engagé dans un réseau d'échanges sans commune mesure avec ceux des sociétés traditionnelles. Or ce changement d'échelle permet d'écarter, aux yeux de Durkheim, l'accusation d'immobilisme généralement portée contre le système corporatiste. En effet, « tant qu'elle [la corporation] était limitée à la ville, il était inévitable qu'elle devienne prisonnière de la tradition comme la ville elle-même[104] ». À l'inverse, dans une société où les échanges excèdent ce cadre étroit, la corporation devient un milieu moral qui peut réunir ses membres autour de similitudes sans sombrer pour autant dans l'uniformité.

> Des corporations nationales, en raison même de leur dimension et de leur complexité, ne seraient pas exposées à ce danger. Trop d'esprits différents y seraient en activité pour qu'une uniformité stationnaire

[104] *Ibid.*, p. XXIX.

> pût s'y établir. Dans un groupe formé d'éléments nombreux et divers, il se produit sans cesse des réarrangements, qui sont autant de sources de nouveautés[105].

Le concept de « corporation nationale » ouvre ainsi une voie à la justification du pluralisme culturel au sein des nations démocratiques, pour peu qu'on ne limite pas le polymorphisme moral aux groupes professionnels. Il permet en effet de rendre compte de l'attachement moral que ressentent les individus à l'égard de certaines identités collectives, sans que cet attachement n'impose un retour à l'homogénéité des comportements et des idées et sans qu'il ne compromette l'autonomie individuelle.

Pour Cladis, le polymorphisme moral des sociétés complexes mis en évidence par Durkheim permet de comprendre pourquoi sa défense communautarienne de la justice démocratique reste libérale. En affirmant que le respect de la personne prend la forme d'un culte intériorisé au travers d'une culture nationale, Durkheim semble en effet compromettre la neutralité axiologique de la sphère publique. Les droits de l'individu ne sont pas défendus en vertu d'une conception procédurale de la justice, mais à travers l'attachement des citoyens à une même identité collective. Pourtant, si le culte de l'individu prend effectivement la forme d'un bien publiquement défendu, il ne s'impose pas de façon homogène et unilatérale. En effet, de même qu'un seul individu appartient simultanément à une diversité de sphères – puisqu'on peut par exemple être à la fois père, ouvrier, français et citoyen du monde - de même la diversité des groupes secondaires auxquels un individu participe lui offre une variété de perspectives et d'interprétations possibles du bien commun. Le culte de l'individu, pour être nationalement intériorisé, n'en reste pas moins suffisamment indéterminé pour être accepté par des individus ayant choisi des modes de vie très différents. Pour Cladis, il n'est donc pas nécessaire d'exiger des citoyens qu'ils fassent abstraction de leurs croyances personnelles pour débattre politiquement :

> Croyants et athées peuvent ne pas partager le même avis à propos du salut de l'âme, mais se mettre d'accord malgré tout en ce qui concerne les impôts, la *glasnost*, le SIDA, le réchauffement planétaire, etc.. Il ne s'agit pas ici d'affirmer avec optimisme qu'un consensus sur les questions difficiles est possible, mais de reconnaître que, sur de nombreux problèmes auxquels la communauté politique est confrontée, dans les démocraties libérales, les oppositions qui s'affirment ne respectent pas nécessairement les frontières religieuses[106].

---

[105] *Ibid.*, p. XXX.

[106] "Religious believers and non-believers, for example, can disagree on salvation but agree on taxation, glasnost, AIDS, global warming, and so on. This is not a sanguine statement on the possibility of consensus on difficult issues; it is a recognition that on many issues that confront the political community of liberal democracies, agreement and disagreement does not necessarily follow religious lines." (M. CLADIS, *A Communitarian Defense of Liberalism, op.cit.*, p. 169).

Le fait que les positions politiques ne reproduisent pas à l'identique les positions défendues au sein des groupes secondaires montre bien que ceux-ci n'enferment pas leurs membres dans des positions idéologiques homogènes. Les groupes secondaires ne sont pas des entités juxtaposées les unes aux autres ; ils représentent des réseaux de solidarités plurielles et différenciées qui médiatisent l'attachement à la nation. Le culte de l'individu qui s'impose aux citoyens à travers cet attachement national, ouvre d'une certaine façon ces groupes les uns sur les autres. Chaque individu doit en effet articuler à sa façon les biens auxquels il est attaché, en tant que membre de tel ou tel groupe, au bien commun qu'il partage avec l'ensemble de ces concitoyens. Les représentations particulières de la vie bonne sont autant de perspectives adoptées par les individus pour interpréter un idéal unique, ce qui implique des différences voire des conflits d'appréciation - conflits qui sont aussi vécus intérieurement - mais aussi des recoupements de positions inattendus. Ces représentations n'ont donc pas à être reléguées dans la sphère privée, mais peuvent être à la base d'une prise de position publique, sans qu'une telle politisation des convictions privées soit d'emblée discréditée au nom de la neutralité de l'espace public.

En s'appuyant sur Durkheim pour défendre le principe, si cher aux libéraux anglo-saxons, de la liberté de conscience, Cladis surinterprète assurément la théorie du sociologue français. Dans sa description du polymorphisme moral, Durkheim s'attache en effet peu aux groupes religieux dans la mesure où la modernité lui paraît sonner le glas des religions traditionnelles qui sont, à ses yeux, trop dogmatiques pour survivre au développement des sciences et de l'esprit critique, et où le sentiment religieux lui paraît se concentrer exclusivement sur l'homme *in abstracto*. Néanmoins, si Durkheim n'a pas développé ce point, sa théorie semble le permettre. L'individualisme croissant des sociétés modernes produit à la fois de la différence et de l'unité : il complexifie les relations sociales et multiplie les groupes d'appartenance possibles, mais cette augmentation de la diversité et de la pluralité sociale se prolonge paradoxalement par l'affirmation de plus en plus inconditionnelle d'une norme commune, la dignité individuelle. Le polymorphisme moral se prolonge donc en un pluralisme moral. Les communautés de valeurs et de croyances ne peuvent plus être des sphères étanches reproduisant chacune en leur sein une solidarité de type mécanique. Les groupes secondaires, fussent-ils religieux, doivent refléter à leur façon le bien commun à tous les nationaux. Comme y insiste Cladis, tous les membres de la société même les plus croyants, même ceux qui adoptent les comportements les plus communautaires, ne peuvent pas se couper complètement de la société moderne, ni s'empêcher d'intégrer, au moins

partiellement, son pluralisme moral. Cela n'advient pas en suivant des « cours d'éthique » mais dans la vie pratique, « en faisant ses courses, en prenant part aux commérages, en participant à un référendum sur l'environnement, en s'inscrivant à un syndicat, en organisant une soirée avec ses voisins, en touchant ses indemnités de sécurité sociale, en critiquant la politique extérieure, etc.[107] ».

À travers le thème du polymorphisme moral, la sociologie durkheimienne offre donc le grand intérêt de défendre la possibilité d'un républicanisme ouvert au pluralisme culturel. On peut toutefois se demander si l'interprétation de Miller et de Cladis ne minimise pas la portée conflictuelle d'un tel pluralisme. Qu'est-ce qui garantit en effet que les groupes secondaires restent libéraux et qu'ils n'enferment pas leurs membres dans le dogmatisme moral ? Pour préciser ce point, il est nécessaire d'expliciter la nature des relations entre État et société, dans la mesure où ce sont ces relations qui fondent la viabilité du polymorphisme moral.

3.2. La nation, une identité ouverte

3.2.1. L'État, « cerveau social » de la « société politique »

Il faut souligner que le polymorphisme moral ne porte pas seulement sur la nature du lien social mais aussi sur celle du lien politique. Il est indissociable, aux yeux de Durkheim, de l'émergence de l'État moderne, car ils résultent l'un et l'autre des progrès de la division du travail. De même que celle-ci conduit les individus à remplir des tâches de plus en plus spécifiques, produisant ainsi une pluralité de groupes sociaux et de sphères morales, de même elle provoque la spécialisation des fonctions politiques. La séparation progressive de l'État et de la société ne doit pourtant pas induire en erreur, dans la mesure où Durkheim n'établit pas de rapport d'extériorité entre l'un et l'autre. L'État constitue, à ses yeux, « l'organe éminent[108] » de la « société politique » qu'il définit de la manière suivante : « une société formée par la réunion d'un groupe plus ou moins considérable de groupes sociaux secondaires, soumis à une même autorité, qui ne ressortit elle-même à aucune autorité supérieure régulièrement constituée[109]. »

La société politique est, pour Durkheim, une société complexe, formée non pas de citoyens égaux mais de groupes secondaires « soumis à une même autorité ». L'État, quant à lui,

[107] "buying groceries, partaking in gossipy conversations, voting for environmental referendums, joining a union, hosting a block party, drawing social security, protesting foreign policy, and so on.» (*Ibid.*, p. 172).
[108] E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, *op.cit.*, p. 84.
[109] *Ibid.*, p. 81-82.

désigne le « groupe spécial de fonctionnaires chargé de représenter cette autorité[110] ». Le terme de « représentation » mérite d'être souligné. Il ne renvoie pas seulement au principe de la représentativité politique, mais prend aussi un sens plus technique dans le cadre de la sociologie durkheimienne. Il appartient en effet au registre de la psychologie et s'inscrit dans une certaine représentation du pouvoir, que Durkheim identifie à l'échange des représentations collectives dotées d'autorité morale entre l'État et la société. La société est le lieu où les mythes, les traditions, les mœurs s'élaborent de façon dispersée. Ces représentations ne sont alors « l'œuvre d'aucun organe déterminé[111] », contrairement aux lois votées par le Parlement et aux décisions prises par le gouvernement. Il existe ainsi deux types de représentations collectives, celles qui correspondent à une « forme de vie psychique diffuse[112] », qui sont produites par la société, et celles qui s'expriment de façon concentrée au niveau de l'État. L'État constitue dès lors pour Durkheim « l'organe de la pensée sociale[113] », ou encore le « cerveau social[114] », chargé de restituer les représentations collectives qui restent en quelque sorte inconscientes tant qu'elles existent à l'état diffus dans la société.

Cette définition du pouvoir politique en des termes psychologiques est aux antipodes de la définition wébérienne de l'État comme détenteur du monopole de la violence légitime. D'après Bernard Lacroix, la sociologie de Durkheim invite à appréhender le pouvoir non pas comme une puissance localisée dans certaines instances, mais comme l'autorité morale qui œuvre de façon diffuse au maintien du lien social et que l'État exprime de façon concentrée. Dans cette perspective, l'État ne crée pas l'autorité à laquelle est soumise la société politique, mais il la reçoit d'elle. Il en résulte, chez Durkheim, une vision originale des droits démocratiques. Ce n'est pas la volonté politique qui conduit l'État à défendre les libertés individuelles, mais l'autorité morale que dégage la dernière croyance commune des citoyens. Nous avons vu en effet, qu'à cause des différences qui séparent de plus en plus les individus dans les sociétés modernes, « il ne reste plus rien que les hommes puissent aimer et honorer en commun, si ce n'est l'homme lui-même[115] ». En d'autres termes, le culte de l'individu résulte du polymorphisme moral lui-même : si celui-ci insiste sur la diversité produite par la division du travail, celui-là montre que la division préserve aussi de l'unité. Tout se passe comme si, pour Durkheim, les sociétés individualistes produisaient elles-mêmes les

[110] *Ibid*.
[111] *Ibid.*, p. 85.
[112] *Ibid*.
[113] *Ibid.*, p. 87.
[114] *Ibid.*, p. 89.
[115] E. DURKHEIM, « L'individualisme et les intellectuels », *op.cit.*, p. 271.

conditions de reproduction de leur diversité interne. Si la complexité qui les caractérise incite les individus à s'inscrire dans des groupes secondaires et à s'appuyer sur des solidarités locales, elle favorise simultanément l'émergence d'une croyance qui empêche ces groupes de fragmenter le corps social. L'État, qui est chargé du culte de l'individu, a en effet pour rôle d'empêcher les groupes secondaires d' « absorber[116] » leurs membres. Il complète ainsi le rôle des groupes secondaires : de même que ces derniers forment des médiations censées protéger les individus contre les pouvoirs d'un État hypertrophié, de même l'État offre un contrepoids aux tendances oppressives des groupes sur leurs membres[117]. La morale civique qui caractérise la sphère politique et qui repose sur le respect de l'individu limite donc l'autorité morale des groupes spécifiques auxquels les individus se sentent liés.

En définitive, la conception durkheimienne de l'État s'oppose radicalement à la vision libérale, défendue à son époque par Spencer. Durkheim lui reproche de réduire le rôle de l'État à « une justice toute négative[118] » qui consisterait simplement à « empêcher les empiètements illégitimes des individus les uns sur les autres[119] ». Dans cette perspective, le pouvoir politique est pensé comme une puissance extérieure aux individus privés, si bien que le renforcement des pouvoirs d'État se traduit automatiquement par la restriction des libertés privées. Durkheim se situe au contraire dans l'héritage rousseauiste. Dans le *Contrat social*, Rousseau montre que la constitution du pouvoir politique est immanente au social. Comme y insiste Durkheim le citant, « "avant que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple". C'est là "le vrai fondement de la société" (*Contrat*, I, 5) [120] ». C'est donc le pacte d'aliénation réciproque, par lequel tous les citoyens renoncent à leur indépendance naturelle, qui permet la création d'une véritable société, unie non par l'agrégation des volontés particulières, mais par un acte d'association qui permet l'expression de la volonté générale. C'est elle qui constitue la souveraineté politique, et le gouvernement n'est que l'organe chargé d'exécuter les desseins qu'elle lui fixe. Dans la mesure où Durkheim s'inspire de cette conception républicaine de la souveraineté politique, il ne voit aucune contradiction dans l'évolution historique des sociétés modernes, qui se traduit conjointement par la valeur de plus en plus grande accordée à la liberté individuelle et par la multiplication des tâches dévolues à l'État. Pour comprendre cette

[116] E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, *op.cit.*, p. 97.
[117] Durkheim pense notamment à la famille dont « on sait à quel point elle est absorbante quand elle est abandonnée à elle-même, comme elle retient dans son orbite et sous sa dépendance immédiate tous ceux qui la composent. » (*Ibid.*, p. 88).
[118] *Ibid*.
[119] *Ibid.*, p. 89.
[120] E. DURKHEIM, *Le « CONTRAT SOCIAL » de Rousseau*, p. 18.

évolution, il suffit de renoncer au postulat libéral selon lequel « les droits de l'individu sont donnés avec l'individu » et d'admettre que « l'institution de ces droits est l'œuvre même de l'État[121] ».

3.2.2. Intériorisation et identification

Le caractère indissociable du social et du politique, que Durkheim reprend à la tradition républicaine, est confirmé par les analyses socio-historiques de Noiriel sur l'identité nationale. La « société politique », dont parle Durkheim dans ses *Leçons de sociologie*, se confond en effet avec la communauté nationale. Or, il est intéressant de constater que, pour traiter le problème de l'assimilation des immigrés à la nation, Noiriel a lui-même été obligé de changer de perspective sur le pouvoir et d'en adopter une qui est proche de celle que nous venons de dégager. En constatant que le lien social ne se nationalise véritablement qu'à la suite de la Grande Dépression, Noiriel trouve dans l'identité nationale le révélateur des relations inédites qui s'établissent entre l'État et les individus, à la suite des révolutions politique et industrielle. L'étude socio-historique de la nation permet de mettre en évidence les transformations de la solidarité sociale, qui place désormais les individus sous la protection de l'État. Dans la mesure où ce rapport de solidarité se manifeste au travers d'une identité que les individus intériorisent sous l'influence de l'État, l'historien est amené à changer sa conception du pouvoir.

Alors que l'histoire politique limite traditionnellement celui-ci à « un instrument à conquérir ou [à] un agent d'oppression », Noiriel le définit en des termes foucaldiens : le pouvoir « englobe toutes les possibilités que se sont données les hommes, dans l'histoire, pour orienter la conduite d'autrui[122] ». On voit donc que, à la manière de Durkheim, il ne considère pas le pouvoir comme une puissance localisée dans des institutions, mais comme une contrainte intériorisée qui oriente les comportements individuels. Contrairement aux préjugés que véhicule l'*a priori* de l'enracinement, l'identité nationale ne repose pas sur la transmission des habitudes passées mais sur l'intériorisation d'habitudes nouvelles. Alors que les premières dépendaient traditionnellement du mimétisme social, les secondes procèdent principalement des décisions de l'État, qui se répercutent jusqu'aux individus grâce à la médiation du droit. Cette relation, quoique plus indirecte, n'en est pas moins forte et agit en

[121] *Ibid.*, p. 93.
[122] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration*, *op.cit.*, p. 13.

profondeur sur les individus. Elle les traverse de part en part et va jusqu'à influencer les « techniques du corps », comme Marcel Mauss l'a montré[123].

Ces notions d'intériorisation et d'identification sont essentielles à la compréhension du républicanisme, d'après Philip Pettit, car elles permettent de justifier l'actualité du principe de civilité pour les démocraties modernes. Dans la tradition républicaine, la civilité désigne la capacité à respecter ses concitoyens de façon spontanée, sans y être contraint par les lois. Elle indique que, dans une cité républicaine, la justice ne dépend pas uniquement de ces dernières et que leur efficacité repose aussi sur la qualité des mœurs. Le thème de la civilité converge donc avec celui de la vertu civique, en indiquant la nécessité d'introduire des motivations morales pour maintenir les liens sociaux et politiques. À l'époque actuelle, la civilité paraît difficilement réalisable si on la réduit à une « affaire d'intériorisation des valeurs qui étendent les désirs des gens au-delà de leurs préoccupations étroites et égoïstes[124] ». Elle semble alors dépendre d'un miracle de l'auto-refoulement du moi personnel, effort que tous les individus ne sont sans doute pas susceptibles de réaliser. Or souligne Pettit, « la civilité est autant affaire d'identification que d'intériorisation car, lorsque j'intériorise des normes civiles, on peut dire de moi, dans le même temps, que je m'identifie au groupe dont ce sont là les normes[125] ». Le fait que l'intériorisation des normes passe généralement par un processus d'identification règle la difficulté d'une civilité conçue de façon volontariste :

> La civilité n'est pas seulement une affaire de refoulement du moi personnel. Il s'agit aussi de laisser des identités alternatives l'emporter au sein de notre personne. Il s'agit de reconnaître comme nôtres des héritages d'expérience, de croyance, d'intention qui vont au-delà de nos préoccupations personnelles, qu'il s'agisse d'héritages qui nous lient, par exemple, aux autres femmes ou aux autres membres de notre groupe ethnique ou, en dernier ressort, à l'ensemble de nos concitoyens[126].

L'identification, souligne Pettit, est en effet un « phénomène naturel[127] », qui se réalise de façon non intentionnelle et progressive. Les identités auxquelles nous nous découvrons attachés nous prescrivent des normes d'action qui ne s'imposent pas à nous de l'extérieur mais qui semblent découler de notre propre nature. Ce n'est donc pas parce que les

[123] Mauss s'intéresse à la façon dont chaque culture se caractérise par certaines « techniques du corps », produisant une foule de variations dans des actes apparemment aussi naturels que marcher, courir, nager, dormir, etc. Pour Mauss, disciple de Durkheim, l'écart qui sépare la solidarité par différences et la solidarité par similitudes se répercute sur les sociétés entières ; il renverse à cet égard le préjugé selon lequel la modernité conduirait fatalement au nivellement des différences culturelles, et constate au contraire que les nations modernes s'affirment de plus en plus comme des individualités propres. Cf. « La démarche même d'un Français ressemble moins à la démarche d'un Anglais que la démarche d'un Algonquin à celle d'un Indien de Californie. » (M. MAUSS, *Œuvres 3. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris, Minuit, 1969, p. 594).
[124] *Ibid.*, p.344.
[125] *Ibid.*, p.346.
[126] *Ibid.*, p.348.
[127] *Ibid.*, p.348.

comportements civils prennent la forme d'actions altruistes spontanées, non sanctionnées par le droit, qu'il faut y voir des « triomphes de la volonté sur l'instinct[128] ». On peut tout autant les rattacher au sentiment de solidarité qui repose sur l'intériorisation d'un point de vue collectif. Quand ce point de vue se confond avec celui de nos concitoyens, la solidarité trouve sa source dans notre identité nationale. Dès lors, il n'y a rien d'absurde à supposer que les membres d'un même pays puissent fonder leur lien politique non pas sur des « normes de compromis[129] » mais sur des « normes de solidarité[130] » qui les amènent à soutenir spontanément, par des mœurs appropriées, la lutte menée par un gouvernement républicain contre la domination.

Or, si les « normes de solidarité » nationales ne reposent plus sur la reproduction spontanée des cultures locales, comme dans les sociétés traditionnelles, mais sur l'intériorisation des règles édictées par l'État, elles ne sont pas menacées par une certaine dose d'hétérogénéité culturelle. La nation, telle que Noiriel l'analyse, se confond effectivement avec la société politique dont parle Durkheim. Elle désigne ce corps complexe, marqué par le polymorphisme moral, qui reste malgré tout uni par le respect de l'individu[131]. Cette perspective offre l'intérêt majeur d'invalider les tendances assimilationnistes du républicanisme français, si par assimilationnisme, on désigne le type d'intégration nationale qui exige l'abolition de toute communauté culturelle infranationale. En effet, pour Noiriel, les travaux menés par Durkheim à propos de l'intégration nationale ne signifient nullement que les individus doivent renoncer à se référer à leur culture d'origine pour s'intégrer dans la société moderne. Il estime au contraire que les analyses de Durkheim méritent d'être complétées par l'approche des sociologues de Chicago, qui ont mis en avant le rôle des groupes primaires dans l'assimilation culturelle des migrants. L'étude célèbre menée par W.I Thomas et F. Znaniecki sur les paysans polonais immigrés aux États-Unis, a ainsi montré que « *la première étape vers une véritable assimilation consiste, paradoxalement, dans la reconstruction du milieu d'origine, par le développement d'une sociabilité locale vigoureuse*[132] ». La communauté recréée par les immigrés ne se confond pas avec la culture d'origine, mais constitue « une nouvelle société

[128] *Ibid*., p.348.
[129] *Ibid.*, p.347.
[130] *Ibid*.
[131] Même s'il a préféré éviter d'utiliser le concept de nation, Durkheim n'en a pas moins défendu le patriotisme : celui-ci désigne chez lui l'attachement des nationaux pour leur communauté politique, en tant qu'elle garantit le respect des droits de l'individu. Le patriotisme durkheimien a ainsi une vocation universaliste, et s'oppose au nationalisme que défendaient à son époque des penseurs conservateurs comme Maurice Barrès et Charles Maurras. Pour ces derniers, l'attachement à la nation repose sur la transmission d'un héritage ancestral, par le respect de l'identité culturelle de la France qu'ils assimilent au passé monarchique et à la religion catholique.
[132] S. BEAUD, G. NOIRIEL, « Penser l'intégration des minorités », *Hommes et Migrations*, juin 1990, p.47.

polono-américaine à partir de fragments séparés de la société polonaise et encastrée dans la société américaine[133] » qui « joue un rôle décisif de *médiation* entre la société d'origine et la société d'accueil[134] ». Cette étude indique que les communautés d'immigrés sont des réalités propres à l'expérience d'intégration nationale. C'est en effet la confrontation avec la culture du pays d'accueil, c'est-à-dire la prise de conscience de la différence, et non la reproduction inconsciente de la culture d'origine, qui conduit les immigrés à affirmer leur identité collective pour la défendre. Pour Noiriel, le processus décrit par Thomas et Znaniecki n'est pas spécifique au contexte américain[135], mais il procède du caractère inédit de la solidarité dans les sociétés modernes. Si l'affirmation de la différence culturelle n'est pas incompatible avec l'assimilation nationale, c'est bien parce que les liens sociaux ne dépendent plus désormais de la transmission généalogique de la culture. Si cette différence contribue paradoxalement à l'intériorisation des règles de la société d'accueil, c'est précisément parce que les immigrés doivent s'intégrer à une société moderne, où la complexité des relations sociales suppose que des médiations soient établies entre les individus et l'État. En termes durkheimiens, on peut donc dire que ces communautés d'immigrés ne sont qu'un des effets du polymorphisme moral propre aux nations modernes. Elles invitent aussi à comprendre l'identité nationale comme une référence ouverte, fondée sur le respect des différences, comme le type d'identité morale propre aux sociétés individualistes.

On constate en définitive que la science des faits sociaux ne permet pas seulement d'identifier les situations d'anomie qu'expriment les revendications ethniques, mais qu'elle justifie aussi l'existence d'une diversité culturelle au sein de la nation. Elle suggère ainsi que l'accomplissement du projet républicain n'exige pas l'abolition des communautés culturelles et que la tolérance à l'égard des groupes secondaires, au lieu d'être une menace pour leurs membres, peut les aider à intégrer les valeurs démocratiques, tout en invalidant les préjugés de la population d'accueil à leur encontre. La façon dont Noiriel s'appuie sur Durkheim pour défendre une approche non assimilationniste de l'État républicain mérite toutefois d'être précisée sur un point. Nous avons vu en effet que l'*a priori* de l'enracinement contribue en France à déformer la perception des liens nationaux, comme si la nation telle que nombre de

[133] W.I. THOMAS, F. ZNANIECKI, *The Polish Peasant in Europe and America*, New York, Dover Publ., 1958 (rééd.), vol. 2, p.1469.
[134] *Ibid*.
135 Noiriel conteste ainsi la pertinence historique du jugement qui consiste de nos jours à associer les difficultés d'intégration des populations issues de l'immigration à la dérive de la France vers le modèle communautariste américain. « Toutes les statistiques dont nous disposons depuis le début du XIXe siècle » dit-il « s'inscrivent en faux contre l'idée tenace qui veut que la constitution de « ghettos » d'immigrés serait un processus récent, postérieur à la Deuxième Guerre mondiale». (G. NOIRIEL, *Le Creuset français, op.cit.*, p.171. Voir le Chapitre 3 « *Uprooted* », le sous-chapitre « Entre soi »).

Français la perçoivent ne correspondait pas à la nation telle qu'elle est. Ce décalage pose problème encore une fois, car si la nation est cette identité ouverte, révélatrice de la solidarité propre aux sociétés individualistes, comment se fait-il qu'elle puisse être publiquement défendue comme une identité fermée ? Comment expliquer que le culte de l'individu, pourtant indissociable du polymorphisme moral, puisse être célébré au détriment de ce dernier ? Ces tensions obligent à revenir sur la dimension pratique de la sociologie durkheimienne, en articulant ce que nous venons d'exposer à propos des rapports entre État et société, à sa définition de la démocratie.

3.3. La nation, un enjeu démocratique

3.3.1. Communication et démocratie

Nous avons vu que, pour Durkheim le politique est immanent au social. Il ne s'agit pas pour lui de nier la réalité du pouvoir politique, mais de le ramener à ses conditions de production sociale, en insistant sur les rapports intimes qu'il entretient avec l'opinion. Or ce rapport d'immanence ne se confond pas avec une fusion. La séparation de l'État et de la société est un effet de la division du travail, elle est liée aux conditions de vie modernes et s'avère à cet égard irréversible. Elle repose sur la différence évoquée plus haut entre « vie psychique diffuse » et « vie psychique concentrée ». Nous avons souligné précédemment que Durkheim refuse de confondre l'État avec ses organes d'exécution, c'est-à-dire avec l'ensemble des administrations qui appliquent ses décisions, comme la justice, l'armée, l'université. Pour lui, l'État, « c'est proprement l'ensemble des corps sociaux qui ont seuls qualité pour parler et agir au nom de la société[136] », ce qu'il explicite encore une fois grâce à la métaphore organique : l'État est à l'administration ce que le cerveau est au système musculaire ; les représentations collectives qu'il produit de façon centralisée sont certes orientées vers l'action, mais « il n'en reste pas moins que sa fonction essentielle est de penser[137] ». C'est donc sur la forme particulière de cette pensée que Durkheim s'appuie pour établir la distinction entre la société et l'État.

Il complète ainsi l'opposition du diffus et du concentré par celle de l'activité consciente et de l'activité inconsciente. La solidarité, telle qu'elle s'exprime au sein de la société, repose

[136] E. DURKHEIM, « L'État », *Textes 3*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975,.p. 173.
[137] E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, *op.cit.*, p. 87.

sur « une vie psychique diffuse[138] ». Elle émerge de la façon progressive et informelle dont les règles sociales s'établissent au quotidien. Les individus les respectent alors par habitude, par automatisme, la plupart du temps sans s'en rendre compte. Dans les sociétés complexes, l'État complète cette régulation inconsciente par une régulation consciente. Il se distingue de la société comme l'organisme intelligent se distingue de l'organisme régi par des réflexes. Alors que le second réagit directement à une excitation extérieure, le premier diffère sa réaction : il « hésite, tâtonne, délibère[139] » et élabore ainsi une réaction qui lui est propre, et non complètement déterminée par l'excitation initiale. C'est donc la capacité à réagir intelligemment à une situation donnée qui caractérise l'État moderne, aux yeux de Durkheim. Du fait de sa position centrale, cette instance est la mieux placée pour prendre conscience des problèmes sociaux, confronter les solutions possibles, bref pour réunir l'ensemble des informations nécessaires à l'élaboration d'une action politique adaptée. Cette conception de l'État comme « cerveau social », comme lieu d'élaboration des réactions intelligentes de la communauté, mérite qu'on s'y arrête, afin de ne pas la confondre avec la conception hégélienne. À bien des égards, la façon dont Durkheim théorise les rapports entre l'État et la société est très proche des principes exposés par Hegel dans sa philosophie du droit. Le philosophe allemand critique lui aussi la conception abstraite de la citoyenneté et défend la nécessité du système corporatiste pour assurer des médiations sociales entre l'État et les individus. Il insiste lui aussi sur le caractère intelligent de l'action politique, lorsqu'il définit l'État comme « le rationnel en et pour soi[140] », mettant ainsi en avant le rôle joué par les fonctionnaires pour dégager, dans la foule diverse et contradictoire des revendications sociales, celles qui répondent à l'intérêt universel des citoyens. Durkheim s'oppose pourtant de façon explicite à Hegel, quand il aborde la question de l'État dans ses *Leçons de sociologie*, et lui reproche de proposer une « solution mystique[141] » au problème des rapports entre individu et État :

> De ce point de vue, on a dit que chaque société a une fin supérieure aux fins individuelles, sans rapport avec ces dernières et que le rôle de l'État est de poursuivre la réalisation de cette fin vraiment sociale, l'individu devant être un instrument dont le rôle est d'exécuter ces desseins qu'il n'a pas faits et qui ne le concernent pas. C'est à la gloire de la société, à la grandeur de la société, à la richesse de la société qu'il doit travailler et il doit se trouver payé de ses peines par cela seul que, membre de cette société, il participe en quelque manière à ces biens qu'il a contribué à conquérir[142].

[138] *Ibid.*, p. 85.
[139] E. DURKHEIM, « Représentations individuelles et représentations collectives », *Sociologie et philosophie*, Paris, « Quadrige », 2004, p. 3.
[140] HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 258.
[141] E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, *op.cit.*, p. 90.
[142] *Ibid*.

Dans cette citation, il est intéressant de relever que Durkheim marque son opposition à Hegel tout en lui attribuant des positions qu'il partage. Le sociologue n'affirme-t-il pas souvent que les fins sociales se caractérisent par leur caractère impersonnel, par le fait qu'elles transcendent l'individu et s'imposent à lui comme des normes qu'il n'a pas choisies individuellement ? Comment peut-il soutenir que la « fin vraiment sociale » que poursuit l'État moderne ne concerne pas les individus, alors que le philosophe allemand pense, comme lui, que l'instance centrale œuvre en faveur de leurs libertés ? Leur opposition repose en définitive sur la façon dont Hegel pense la rationalisation des rapports sociaux. En décrivant le processus de la modernisation à travers la manifestation dialectique de l'Esprit et en considérant que sa manifestation absolue advient avec l'État moderne, Hegel tend à sacraliser ce dernier. Or Durkheim oppose précisément le « culte de l'individu » au « culte de l'État[143] ». L'État, même s'il est l'organe intelligent du corps social, ne représente pas à ses yeux « le rationnel en et pour soi ». Ainsi, comme le souligne Bernard Lacroix,

> Le problème, à ce point, se trouve circonscrit entre l'évidence d'un constat et l'insuffisance des analyses de Hegel : d'un côté le politique ne peut être appréhendé de façon satisfaisante hors du système d'interactions qu'entretiennent à tout instant, État et société civile ; de l'autre, cette construction est irrecevable dès lors qu'elle fait d'un État, clairvoyant dans la poursuite de ces fins, le principe dynamique de la société, négligeant par là que celle-ci le produit tout autant que celui-là la transforme. La solution est inscrite dans les termes du problème : l'échange État-société civile ne peut être compris hors du lieu spécifique qui le définit, la sphère des représentations collectives. Force est donc de constater que les énoncés, tant décriés du sociologue, ne désignent rigoureusement rien de plus que la construction d'objet qu'ils opèrent : ils décrivent le politique comme un processus d'échanges ininterrompus au sein de la sphère des représentations collectives[144].

L'intelligence de l'État démocratique ne se confond donc pas, chez Durkheim, avec la croyance en l'absolue rationalité des décisions politiques. Elle sert plutôt à caractériser un certain type de société en fonction de la façon dont les représentations collectives s'y élaborent. La théorie de l'État comme « organe de la pensée sociale » s'inscrit à cet égard dans la redéfinition de la démocratie proposée par Durkheim. Ce régime, loin d'être caractérisé par le nombre de personnes participant au gouvernement, comme le veut la définition traditionnelle, dépend essentiellement, à ses yeux, des échanges d'informations entre l'État et la société :

> Plus la communication devient étroite entre la conscience gouvernementale et le reste de la société, plus cette conscience s'étend et comprend de choses, plus la société a un caractère démocratique[145].

[143] *Ibid*.
[144] B. LACROIX, *Durkheim et le politique*, *op.cit.*, p.235.
[145] E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, *op.cit.*, p. 118.

La démocratie correspond au type de régime où la conscience gouvernementale n'agit pas dans le secret, soustraite au regard de la foule, mais là, au contraire, où son exercice devient de plus en plus public. Elle amène ainsi les citoyens à se rendre compte de la façon dont les problèmes sont politiquement abordés, analysés, résolus et doit en retour tenir compte de leur avis, puisque « du moment que le peuple se pose les mêmes questions que l'État, l'État pour les résoudre ne peut plus faire abstraction de ce que pense le peuple[146] ».

S'il invoque le principe de publicité pour définir la démocratie, Durkheim ne l'associe pas au cas d'une « société qui se gouverne elle-même, où le gouvernement est répandu dans le milieu de la nation[147] ». La démocratie directe n'est possible que dans les sociétés traditionnelles, encore peu divisées et largement régulées par les traditions. Dans des sociétés complexes, en revanche, l'ensemble des habitudes et des préjugés collectifs perdent leur caractère opératoire, du fait de la confrontation des différences et de la comparaison entre les manières de faire. La plupart des anciennes règles sociales sont ainsi progressivement soumises à la critique publique, ce qui se traduit par l'extension incessante des questions sur lesquelles portent les délibérations politiques et par la nécessité de centraliser les informations pertinentes pour les traiter. L'État, en tant qu'il permet d'englober la diversité des points de vue et d'intégrer l'ensemble des paramètres auxquels les citoyens ne peuvent pas accéder individuellement, s'avère indispensable. La formation d'une « conscience gouvernementale » résulte donc de la complexité sociale, ce qui lui confère une certaine autonomie à l'égard de la société. Étant mieux informé que la foule, l'État voit les choses autrement qu'elle et produit ainsi des représentations collectives dont la société, livrée à elle-même, n'aurait pas pu prendre conscience.

En caractérisant les rapports de l'État démocratique et de la société à partir du concept de communication, Durkheim élabore une conception idéaliste mais non rationaliste du pouvoir politique. Il ne s'agit pas pour lui de dire que plus l'État et la société communiquent, plus celle-ci accède à la rationalité du point de vue de l'État. Sa théorie du pouvoir politique ne s'inscrit pas dans le progrès linéaire d'une philosophie de l'histoire, décrivant l'avènement de l'Esprit absolu. Elle s'ancre plutôt dans un cycle d'échanges ininterrompus entre État et société, duquel dépend l'évolution des représentations collectives. Le dynamisme de ce cycle d'échanges repose, comme s'est efforcé de le montrer Bernard Lacroix, sur la dépendance et l'autonomie combinées de l'État à l'égard de la société. L'État dépend de la société au sens où

[146] *Ibid.*, p. 115.
[147] *Ibid*.

son émergence est déterminée par l'évolution du lien social à l'époque moderne et où toute décision politique tire en définitive sa force de l'autorité des mœurs. Mais si Durkheim critique le volontarisme politique, en reconduisant le pouvoir à ses origines sociales, il reconnaît malgré tout l'autonomie relative de l'État. Dans la mesure où cet organe ne fait pas qu'exprimer l'état des mœurs et dans la mesure où il applique aussi, par la voie consciente du droit, ce qui s'impose d'ordinaire par la voie inconsciente de l'habitude, il apparaît naturellement aux individus comme une contrainte, comme une force qui leur est extérieure. Sa fonction répressive est ainsi à la base de la croyance qui confère à l'État une volonté propre. Comme le dit Lacroix, « la société a oublié que l'État était son enfant[148] ». Cette amnésie collective, qui est le propre des sociétés complexes dans lesquelles les fonctions politiques se sont spécialisées, explique l'autonomie relative dont jouit l'action gouvernementale. Du fait de l'impression d'extériorité qu'entretient la fonction répressive de l'État, celui-ci peut être en décalage avec la société. Loin d'être le simple reflet de la solidarité qui se déploie spontanément dans la société, il peut influencer cette dernière dans une certaine mesure. En fonction de ce qu'elle rend visible ou non, la conscience gouvernementale peut accélérer ou retarder la diffusion des nouvelles représentations collectives qui se forment confusément dans la société, sous l'influence d'une division du travail toujours plus poussée.

C'est dans cette double possibilité qu'apparaît la portée prescriptive de la définition durkheimienne de la démocratie. En fondant la démocratie sur la communication, Durkheim ne fait pas que décrire une forme historique de pouvoir politique, il dégage aussi une norme. La démocratie, qui se caractérise par la délibération commune de l'État et de la société sur un nombre de sujets toujours plus grand, est un phénomène normal des sociétés modernes : la complexité qui les caractérise rend les pratiques traditionnelles inopérantes et oblige les membres d'une collectivité à s'interroger sur leur remplacement. Les sociétés démocratiques sont donc structurellement progressistes. La dérive conservatrice de l'État correspondrait ainsi à un déficit de communication entre l'État et la société, à un moment où l'État tend à fixer le droit dans des formes qui ne reflètent pas l'émergence des nouveaux rapports de solidarité.

On comprend dès lors pourquoi Durkheim accorde tant d'importance à « l'agitation morale[149] » suscitée par des événements nationaux tels que l'Affaire Dreyfus. Cette agitation est pour lui le signe manifeste de la communication propre aux sociétés démocratiques. Elle

[148] B. LACROIX, *Durkheim et le politique*, *op.cit.*, p.280.
[149] E. DURKHEIM, « L'élite intellectuelle et la démocratie », *Revue bleue*, 5e série, t.1, 1904, p. 706.

invalide l'idée que « la foule [n'est] pas faite pour comprendre les intellectuels[150] » et que les savants et les artistes sont indifférents à la politique. La foule et les intellectuels cessent en effet de s'ignorer et parviennent à s'unir autour de certains points de vue dès qu'une cause impersonnelle se substitue aux questions de personnes dans lesquelles s'englue généralement la vie politique. Cette agitation, loin d'être le signe d'une dangereuse fragmentation morale, résulte nécessairement pour Durkheim de la « période critique ouverte par la chute de l'Ancien régime[151] ». Or, nous avons vu que, dans le cas de l'Affaire Dreyfus, l'enjeu de la critique n'était autre que la nation. En s'opposant aux antidreyfusards, Durkheim s'attaque à l'idée que, dans la France moderne, l'identité culturelle repose encore sur l'enracinement ancestral des Français dans les terroirs et sur la transmission généalogique des habitudes créées par cet enracinement. Il défend *a contrario* le principe d'une identité culturelle compatible avec les différences d'origine, de religion, de race, etc. L'Affaire Dreyfus, qui constitue un cas de communication démocratique, nous invite toutefois à préciser un point que nous avons laissé en suspens à propos de la portée pratique du rationalisme de Durkheim. Si sa sociologie, loin d'être conservatrice, cherche à fonder l'activisme politique, c'est au prix d'une claire distinction entre le point de vue de l'acteur et celui du savant. C'est le second, semble-t-il, qui comprend véritablement le sens de l'action du premier et qui est à même de l'orienter. Or, en fondant son républicanisme sur une conception aussi forte du rationalisme, Durkheim ne retombe-t-il pas dans le technocratisme platonicien ? Si la science est la seule à pouvoir comprendre les ressorts du lien social et les idéaux politiques qu'il faut poursuivre, l'art du gouvernement ne doit-il pas revenir aux scientifiques ?

3.3.2. Le rôle de la science dans la communication démocratique

Il est important de souligner que, dans ce processus de communication démocratique, la science ne prétend pas se substituer à la politique. Durkheim est rationaliste, en tant qu'homme de science, mais sa conception de l'action politique ne l'est pas. Son anti-technocratisme est une conséquence évidente de sa sociologie. Si la spécialisation des fonctions est la clé du monde moderne, cette évolution interdit que l'on confonde le travail scientifique et l'action politique, comme le souligne Noiriel :

> Il reconnaît qu'un sociologue ou un historien a fort peu de chances de devenir un bon homme politique. Et il se demande, un brin moqueur, si, « sauf dans quelques cas exceptionnels de génies éminemment doués, il est possible de devenir sénateur ou député, sans cesser, dans la même mesure, de rester écrivain

[150] *Ibid*.
[151] *Ibid*.

> ou savant, tant ces deux sortes de fonction impliquent une orientation différente de l'esprit et de la volonté [152].

Le savant participe au processus de communication, en intervenant de façon spécifique sur un sujet qu'il domine, et le sociologue peut, à ce titre, libérer les citoyens de leurs illusions sur la nature de l'identité nationale. Mais comme le souligne Durkheim au moment de l'Affaire, les intellectuels n'interviennent pas en tant qu'experts, mais avant tout en tant que citoyens. Ils s'insurgent devant la négation de la vérité, dans la mesure où « étant hommes, ils entendent exercer tout leur droits d'hommes et retenir par devers eux une affaire qui relève de la seule raison[153] ». Si les intellectuels se sont montrés plus jaloux de ce droit que les autres Français, c'est surtout, pour Durkheim, « par suite de leurs habitudes professionnelles[154] ». La spécialisation des fonctions produit donc des sensibilités différentes et amène les scientifiques à défendre, sans doute plus que d'autres, les droits de la raison. C'est à ce titre que Durkheim voit dans la science, non pas l'instigatrice d'un discours de vérité que les politiques devraient suivre à la lettre, mais la source d'une culture authentiquement républicaine.

Watts Miller décèle ainsi chez Durkheim « une vision organique des Lumières[155] ». En cherchant à rendre le monde intelligible, la science poursuit un idéal inachevé puisque la connaissance du réel ne pourra jamais être complète, ni possédée par tous. Il faut donc cesser de comprendre cet idéal de façon « mécanique », au sens durkheimien du terme et croire que la science peut produire « un état de conscience similaire, complet et clair dans l'esprit de chacun[156] ». La division du travail social fait de chaque individu une source autonome d'action et par suite, une source autonome de pensée, si bien que la modernité ne peut que se traduire par un accroissement des désaccords individuels à propos de toute idée, opinion, croyance, etc. Dans ces conditions, un consensus mécanique, fondé sur la similitude des idées partagées, n'est plus possible. Ce fait est évident si l'on mesure le fossé qui sépare les idées des scientifiques et celles des non scientifiques, mais n'en reste pas moins vérifié pour les scientifiques eux-mêmes. La science est nourrie par la pluralité des recherches menées par des individus qui apportent chacun leur propre tempérament et leur génie particulier, qui travaillent à partir d'opinions, d'intuitions et de méthodes variées. La solidarité qui les unit repose à l'évidence sur cette diversité de perspectives et sur la complémentarité des efforts individuels. La science conserve en effet une sorte d'unité : le travail scientifique, malgré la

[152] G. NOIRIEL, *Les fils maudits de la République*, Paris, Fayard, 2005, p. 205.
[153] E. DURKHEIM, « L'individualisme et les intellectuels », *op.cit.*, p. 270.
[154] *Ibid*.
[155] "an organic view of the enlightenment» (W. WATTS MILLER, *Durkheim, Morals and Modernity*, *op.cit.*, p.177).
[156] "a same, full, clear consciousness in everyone" (*Ibid.*, p. 172).

diversité des initiatives individuelles qui le font exister, est régulé par un idéal commun, celui d'une vérité définie en termes d'objectivité et par des procédures communes, à savoir par la nécessité de publier ses travaux et de les soumettre à la critique de la communauté scientifique. La science se confond ainsi avec « la pratique sociale d'une enquête collective, libre et publique[157] ». La recherche scientifique favorise donc le développement d'une certaine éthique, qui valorise le dialogue, le respect, la tolérance et qui, sans prédéterminer les résultats théoriques auxquels aboutissent les chercheurs, permet leur coopération.

Dès lors, si la science est la source de l'autonomie en tant qu'acceptation éclairée des réalités de notre temps, ce n'est pas parce qu'elle dicterait de façon dogmatique le bien que nos sociétés doivent suivre. D'après Watts Miller, l'autonomie éclairée que défend Durkheim reste procédurale à cet égard. Aucun scientifique ne peut trancher à lui seul les questions éthiques et désigner définitivement le type d'opinion que les citoyens doivent adopter, par exemple en souhaitant qu'ils deviennent tous des démocrates modérés. Durkheim lui-même, constate Watts Miller, ne prend pas parti à proprement parler pour un camp contre un autre lorsqu'il analyse les débats politiques et moraux de son temps. Bien que sa sociologie ne soit pas traditionaliste, elle ne l'amène pas en tant que telle à défendre tel ou tel mouvement progressiste de son époque. Le progressisme et le traditionalisme participent à ses yeux d'une même réalité sociale dont il doit rendre compte en tant que scientifique. Cette réalité sociale se confond avec la loi de la division du travail social qui impose à chacun d'être de plus en plus une personne. Le respect de la personne humaine est donc le seul bien substantiel que la science nous amène à accepter. Mais là encore il convient de souligner que ce bien ne se donne pas de façon univoque. Les mouvements traditionalistes et progressistes sont autant d'interprétations divergentes de cet idéal commun, puisqu'à l'époque de la solidarité fondée sur les différences, il est impossible que l'idéal commun lui-même soit perçu de façon similaire par tous. À l'ère de la solidarité organique, même le reste de solidarité mécanique, c'est-à-dire le partage par tous les individus d'une même croyance, ne peut éradiquer la pluralité, la divergence, voire le conflit. La science de la morale n'a donc pas à trancher pour une doctrine parmi d'autres, mais à mettre au jour la nature de l'espace commun au sein duquel s'élabore cette diversité doctrinale.

En dégageant cet espace, la science ne remet pas en cause le pluralisme des valeurs mais elle n'en garde pas moins une fonction critique. En tant que communauté unie par les valeurs du dialogue, de la tolérance et motivée par la recherche de la vérité, elle doit mettre au jour les

[157] *Ibid.*, p. 171.

faux problèmes qui biaisent les analyses des journalistes ou les décisions des hommes politiques, comme nous l'avons vu dans les critiques adressées par Noiriel à tous ceux qui confortent les préjugés antirépublicains sur la « distance culturelle » et le « problème de l'assimilation » des immigrés. C'est à ce titre qu'elle peut favoriser la communication entre l'État et la société, en évitant que les discours des personnes en place n'occultent la réalité des faits sociaux. Pourtant, elle n'y parviendra qu'en favorisant la communication en son sein propre, en développant ses propres règles comme tous les autres groupes professionnels[158]. C'est sans doute ce manque de solidarité scientifique qui est manifeste sur les questions attenantes à l'immigration et à la diversité ethnique, comme nous verrons dans l'étude de cas ci-dessous, et qui explique en partie l'incapacité actuelle du républicanisme français à s'ouvrir à la différence culturelle.

3.3.3. Essai d'analyse critique : le cas de la loi du 15 mars 2004 sur la laïcité

Il nous semble que le jugement positif porté par Durkheim sur les périodes d' « agitation morale » peut être étendu aux débats soulevés actuellement par les problèmes dits d'intégration dans les démocraties européennes, plus particulièrement au débat qui, en France, a précédé l'aménagement de la loi sur la laïcité. Ces débats soulèvent en effet, comme au temps de l'Affaire Dreyfus, des divergences d'appréciation quant à la représentation de l'identité nationale. Comme l'a vu Durkheim dès son époque, le conflit entre les dreyfusards et les antidreyfusards ne porte pas seulement sur l'opposition schématique du civique et de l'ethnique, du projet politique et de l'héritage culturel, mais aussi et surtout sur les représentations collectives constitutives du sentiment d'appartenance à la nation. Dans son article sur l'individualisme, Durkheim montre bien que les antidreyfusards n'ont pas le monopole de « l'âme de la nation » et que les dreyfusards se préoccupent eux aussi de la solidarité nationale quand ils défendent les droits du Capitaine face à l'armée et à la justice françaises. Il n'y a donc pas à opposer la nation à l'universel, mais deux conceptions du lien ethnique qui relie les Français, puisque les uns comme les autres se réfèrent à une identité

[158] Noiriel insiste sur les efforts menés par Durkheim pour rassembler la communauté savante, en créant la revue *L'Année sociologique* en 1896, afin de coordonner les recherches des sociologues, surtout en respectant lui-même une sorte d'éthique de la discussion savante, *i.e.* en citant les noms des auteurs qu'il discute, en restituant clairement leur argumentation avant d'exprimer ses accords et ses désaccords, en ne passant pas sous silence les travaux de ses adversaires, comme ceux de Gabriel Tarde. Pour Noiriel, Durkheim est ainsi « l'un des rares intellectuels français du XX^{e} siècle à avoir mis en œuvre une conception véritablement *démocratique* du débat scientifique, fondée sur le respect de tous les interlocuteurs. […] Durkheim privilégie ce qui unit sur ce qui divise pour des raisons pratiques. Il est convaincu qu'on ne peut pas faire exister une communauté savante en imposant aux autres, par la force, ses propres arguments – aussi justes soient-ils. (G. NOIRIEL, *Les fils maudits de la République*, *op.cit.*, p. 212).

héritée, liée à l'histoire nationale, tout le problème étant de savoir si cet héritage remonte à l'Ancien Régime ou à la Révolution Française. Si l'on appréhende l'Affaire comme une lutte d'interprétations à propos de l'héritage culturel de la France, le Capitaine Dreyfus apparaît en quelque sorte comme un symbole national, susceptible de réactiver chez les Français le sentiment d'appartenance à la République.

Il nous semble que, de façon similaire, il est plus éclairant de considérer le débat récent sur la laïcité en France comme une confrontation de représentations collectives à propos de l'identité nationale, plutôt que comme l'opposition de l'universalisme au particularisme. Le contexte d'apparition de ce débat nous incite à adopter une telle grille de lecture. Le débat sur la laïcité est parti de ce qu'il est convenu d'appeler « l'Affaire du voile », certains proviseurs de collèges et de lycées ayant refusé d'admettre en cours les élèves qui portent le foulard islamique[159]. Pour justifier leur décision, ces derniers ont invoqué tour à tour deux valeurs républicaines fondamentales en se réclamant, d'une part, de la laïcité, c'est-à-dire du respect par l'État de la diversité religieuse qui a pris en France la forme historique d'une stricte séparation entre les Églises et les services publics et, d'autre part, de l'égalité entre hommes et femmes, principe que le port du foulard enfreint pour autant qu'il symbolise la soumission de la femme à l'homme. Ces affaires ont suscité une vive polémique en France au point d'aboutir à l'élaboration en juillet 2003 d'une Commission, dirigée par M. Bernard Stasi, en vue d'actualiser l'application du principe de laïcité et au vote, le 15 mars 2004, d'une nouvelle loi, afin de renforcer les pouvoirs des proviseurs face à ces situations. Nombre d'observateurs se sont étonnés de l'ampleur prise par un tel débat, tant au niveau de l'opinion publique que de ses effets politiques, eu égard au nombre relativement faible de conflits recensés dans les écoles à propos du voile[160]. Cette ampleur ne s'explique pas seulement, semble-t-il, par la volonté civique de défendre les droits des jeunes filles voilées face à la menace d'un

[159] Rappelons que l'Affaire du voile éclata au début de l'année scolaire 1989, quand trois jeunes filles, Samira Saïdani, Leïla et Fatima Achaboun, furent exclues du collège Gabriel-Havez de Creil (Oise) par le principal Ernest Chénière, pour avoir refusé d'enlever leur foulard.

[160] « Le 23 novembre 2003, Nicolas Sarkozy, ministre de l'Intérieur, avançait une première estimation. Il y aurait eu, en début d'année scolaire, 1 256 jeunes filles voilées dans nos établissements, vingt cas difficiles et quatre exclusions. Un rapport des Renseignements Généraux faisait une évaluation similaire de la situation. » (E. BENBASSA, *La République face à ses minorités*, *op.cit.*, p. 58).
Nous ne prétendons pas clore ici une nouvelle bataille de chiffres, mais nous nous rangeons à l'avis d'Esther Benbassa lorsqu'elle poursuit : « Le Président de l'Assemblée nationale, en revanche, jugeait, en introduction au rapport de la mission parlementaire qu'il avait diligentée, qu'il y aurait un « décalage entre les chiffres officiels fournis par les administrations concernées et la situation […] telle que la vivent au quotidien les enseignants et les chefs d'établissement. Loin de se résorber, la question du voile aurait, au contraire, tendance à gagner du terrain. » (*Le Monde*, 10 décembre 2003) Une pareille divergence d'appréciation tient sans doute à la tendance de certains à entretenir la confusion entre des cas effectivement conflictuels, ou que l'on a délibérément rendus tels, et les cas les plus ordinaires. » (*Ibid.*, p. 58-59).

particularisme culturel rétrograde. Le voile a manifestement cristallisé un ensemble d'inquiétudes d'ordre identitaire. Il a permis l'expression de la peur suscitée par la différence culturelle des populations d'origine étrangère en France, peur avivée par le contexte international avec la résurgence du terrorisme islamiste et la difficile construction politique de l'Europe et par le contexte national avec la montée du Front National et sa présence inédite au second tour des élections présidentielles de 2002. Si le voile est devenu l'objet d'une « Affaire », c'est en définitive parce qu'il soulève un enjeu collectif et qu'il oblige à préciser les fondements du sentiment d'appartenance à la nation. Cet enjeu apparaît clairement dans la loi qui est venue clore provisoirement la polémique, notamment dans la distinction opérée par le législateur entre les signes religieux discrets et les signes religieux « ostentatoires ». L'argument avancé pour justifier cette distinction repose sur le souci d'interdire les formes agressives et prosélytes de la croyance religieuse. La République ne nie pas les croyances individuelles mais seulement celles qui prétendent imposer dogmatiquement leur vérité. Or, une telle distinction est tout à fait ambiguë du point de vue du droit et montre bien que la loi repose en définitive sur le partage de représentations communes à propos de la visibilité légitime des faits culturels d'ordre religieux.

On constate aisément que nombre de Français ne sont pas choqués par la présence de la culture catholique au sein de l'espace public : le fait que les vacances et les jours fériés respectent le calendrier chrétien ou que la plupart des cantines scolaires publiques servent encore du poisson le vendredi ne leur paraît pas contrevenir au principe de laïcité. Cette attitude est révélatrice d'un présupposé à propos de l'identité nationale : que celle-ci soit étroitement liée à la culture historiquement majoritaire ne pose pas de problème à la plupart des Français, dans la mesure où ils considèrent que cette culture s'est suffisamment libéralisée pour devenir compatible avec les principes démocratiques et qu'elle est même devenue indissociable de notre façon commune de vivre ces principes en France. Si le voile suscite au contraire tant d'émotions, c'est qu'il incarne de façon paradigmatique la forme de culture autoritaire et non libérale que la France s'est efforcée de combattre en devenant une République. En se focalisant ainsi sur l'opposition entre une culture libérale et une culture non libérale, entre une culture jugée « civilisée » et une culture jugée « barbare », le débat a eu tendance à tracer une frontière rigide entre les appartenances culturelles et à voir derrière la lutte pour la laïcité un problème de non-intégration culturelle des populations d'origine étrangère, notamment d'origine maghrébine. Or, cela revient à oublier que la civilisation, tout comme la modernisation sociale, est un processus continu, dans lesquelles les populations

issues de l'immigration sont engagées, comme l'a été la population française majoritairement catholique aux débuts de la République. Cela revient en outre à refuser d'admettre que l'affirmation d'une différence culturelle ne manifeste pas seulement un reste de traditionalisme, mais annonce aussi l'émergence d'identités modernes, révélatrice du pluralisme des sociétés complexes. Des sociologues ont ainsi mis en avant le parti pris moderniste de certaines jeunes filles voilées[161]. En portant le voile, celles-ci ne se soumettent pas à l'autorité de leur père, mais agissent au contraire contre la volonté de leurs parents, désireux de les voir s'adapter à la société française. Elles ne portent donc pas le voile par coutume comme leurs mères, mais par engagement, en se fondant sur un rapport à la religion beaucoup plus marqué, en s'appuyant sur une connaissance plus poussée des textes, en articulant leur engagement religieux à une forte participation sociale, notamment en poursuivant leurs études et en s'engageant dans la vie professionnelle. Certaines trouvent ainsi paradoxalement dans la figure de la soumission à Dieu une stratégie pour échapper en partie à la soumission à l'homme. Sans vouloir réduire la diversité des situations sociales à celle-ci, le simple constat de son existence met en évidence la complexité de la réalité sociale à laquelle renvoie le port du voile et la divergence des interprétations qu'il peut susciter : symptôme d'un défaut d'intégration culturelle pour les uns, il constitue paradoxalement le moyen d'une affirmation identitaire au sein de l'espace social et politique pour d'autres. Même si, dans le cas des jeunes filles modernistes, cette affirmation prend en partie la forme du renversement du stigmate, puisque le symbole de la culture rétrograde, source de la honte sociale, devient aussi celui de l'identité reconquise, de la fierté retrouvée, elle impose néanmoins la prise en compte d'une différence culturelle au sein d'une identité nationale qui n'en a pas tenu compte jusqu'à présent.

La perspective durkheimienne invite à envisager sous un angle positif le type de débat suscité par ce projet de loi. Même si certains ont cru y voir la confirmation du *clash* culturel annoncé par Samuel Hutington et l'opposition de plus en plus marquée entre universalisme et communautarisme, on peut le considérer au contraire comme une agitation morale rendue nécessaire par l'évolution de notre identité nationale, et non comme le signe d'une fragmentation de la communauté politique. Cette perspective invite aussi *a contrario* à s'interroger sur la légitimité démocratique de la loi finalement votée par le Parlement. Cette loi est légitime dans la mesure où elle a été votée selon les procédures démocratiques et semble avoir reçu l'approbation d'une grande partie de la population française. Mais si l'on

[161] Cf. F. GASPARD, F. KHOSROKHAVAR, *Le foulard et la république*, Paris, La découverte, 1995.

ajoute à cela le critère de communication retenu par Durkheim pour définir la démocratie, cette légitimité mérite d'être nuancée. Il est inquiétant en effet de constater que la loi votée a été contestée par un nombre important de chercheurs reconnus pour leurs travaux sur l'immigration, les minorités et les relations interethniques. Ce désaveu important est symptomatique, semble-t-il, des difficultés que rencontrent le monde de la recherche et le monde politique dès qu'ils en viennent à traiter du sujet hautement politique qu'est l'immigration, difficultés constatées et dénoncées par les chercheurs au vu des importants progrès de la recherche sur ces questions depuis une trentaine d'années. L'historien Philippe Dewitte, rédacteur en chef de la revue *Hommes et Migrations* et directeur du volume consacré à « l'état des savoirs » sur ces questions, le constate avec regret :

> Paradoxalement la vraie connaissance sort difficilement de son ghetto de savant. Les contrevérités les plus absurdes sont les mieux partagées, les mensonges les plus éhontés ou les erreurs les plus grossières se propagent à grande vitesse, sans que la « communauté scientifique » ne puisse faire pièce efficacement aux rumeurs, aux allégations douteuses, aux fausses évidences[162].

Notre propos ne consiste nullement ici à regretter l'absence de décisions technocratiques sur les questions attenantes à la gestion de la diversité culturelle, au sens où seuls les savants seraient à même de décider ce qu'il convient de faire. Il s'agit seulement d'insister sur le rôle que peuvent jouer les chercheurs pour équilibrer la lutte qui se joue au sein de l'opinion publique en matière de représentations collectives. En sanctionnant par la loi le recours à l'exclusion des élèves qui refuseraient de retirer leur voile, le gouvernement français a exclu, à nos yeux, un signe identitaire propre aux populations d'origine maghrébine, d'un des lieux où s'élabore l'identité française, à savoir l'école, confortant ainsi l'idée reçue d'une extériorité de la culture musulmane à l'égard de la culture nationale. À ce titre, nous estimons que la loi sur le voile renforce, au lieu de le supprimer, le « non-lieu de mémoire » dont Gérard Noiriel parle à propos des Français d'origine immigrée. Cette loi illustre les incohérences que celui-ci dénonce à propos des politiques d'intégration quand il affirme : « Au risque de décevoir, nous soulignerons que le problème de l' "assimilation» ne peut se résoudre uniquement à coup de mesures politiques et même que certaines mesures politiques irréfléchies peuvent aller à l'encontre de l'objectif proclamé[163]. »

Au vu de la foule de débats et des travaux menés par la Commission Stasi, qui ont précédé l'adoption de la loi de 2005 sur la laïcité, on ne peut accuser le gouvernement français d'avoir agi de façon « irréfléchie ». Cette loi tombe néanmoins à nos yeux sous le coup de la critique

[162] P. DEWITTE (dir.) *Immigration et intégration. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1999, p.6.
[163] S. BEAUD, G. NOIRIEL, « Penser l'intégration des immigrés », *op.cit.*, p.52.

formulée ici, dans la mesure où le manque de réflexion que dénonce Noiriel concerne toute mesure politique qui renforce la ségrégation dont sont victimes les populations issues de l'immigration et qui, en prétendant apporter des solutions à l'intégration des nouveaux citoyens, ne fait qu'augmenter la distance symbolique qui les sépare des anciens. S'il peut y avoir une « politique d'intégration », estime Noiriel, c'est celle qui s'attache à des actions bien peu politiques en apparence et qui consiste à soutenir la diversification des représentations collectives qui sont à la base de l'identification nationale. L'identification est, en effet, le fruit d'un long processus social, la plupart du temps inconscient et dans lequel l'action politique n'intervient pas directement. « L'histoire de France, rappelle Noiriel, montre que les précédentes « deuxièmes générations » (que l'on disait déjà difficilement assimilables) se sont intégrées sans qu'aucune politique spécifique n'ait été mis en œuvre par les pouvoirs publics[164] ». L'identification nationale repose ainsi avant tout sur l'intériorisation de certaines pratiques et représentations communes. Noiriel insiste à ce propos sur « les limites de toute pédagogie « rationaliste » ou « moralisante »[165] » pour combattre le racisme et la xénophobie que subissent nombre de citoyens français. L'identification relevant aussi largement des affects, la lutte contre la ségrégation doit savoir » jouer sur le registre de l'affectivité en rendant « familier » ce qui apparaît comme « étranger », en proposant notamment des modèles différents des images franco-françaises traditionnelles[166] ». Noiriel insiste à ce propos sur le rôle intégrateur du sport, cette activité permettant à des jeunes issus des classes populaires et généralement des populations immigrées d'être élevés au rang de héros national, mais aussi et surtout sur le rôle de l'histoire.

> L'histoire, en tant que mémoire collective, est un enjeu tout à fait essentiel, largement sous-estimé par les pouvoirs publics. Le fait que dans la France actuelle la mémoire de l'immigration soit encore largement illégitime (dans la recherche historique, dans les manuels scolaires, à la télévision…) renforce le sentiment collectif de l' » étrangeté » de l'immigré et les réflexes populaires de rejet vis-à-vis de ceux qui apparaissent comme une menace. […] *A contrario* on verra une autre preuve de l'importance politique que représente la lutte pour la redéfinition de la mémoire collective dans l'utilisation intensive que l'extrême-droite fait de l'histoire nationale (Charles Martel, Hugues Capet, Jeanne d'Arc…) pour légitimer son rejet des immigrés[167].

Le point de vue du socio-historien nous invite donc à rompre avec le volontarisme juridique qui motive la loi de 2004. L'intégration n'est pas un acte volontaire mais repose au contraire sur un processus long et profond d'identification, dont le contenu est déterminé par

[164] *Ibid.*
[165] *Ibid*., p.53.
[166] *Ibid*.
[167] *Ibid.* Il convient de souligner ici que de nombreux progrès ont été réalisés à ce sujet depuis que ces lignes ont été écrites, notamment en matière de recherche universitaire.

la mémoire collective. Pour rendre l'identité nationale plus représentative de la diversité cultuelle des Français, il convient donc avant tout de travailler à ouvrir et à diversifier les symboles historiques qui, selon le processus décrit par Durkheim, crée l'attachement des citoyens pour leur communauté politique.

Les remarques de Noiriel invitent ainsi à porter un autre regard sur la loi sur la laïcité de mars 2004. Croire qu'une loi peut favoriser l'intégration, en renforçant le caractère coercitif d'une norme et en permettant d'imposer un certain type de conduite par la menace de l'exclusion, procède d'une forme de naïveté sociologique. Cette naïveté accorde à l'action politique un pouvoir que, dans la perspective durkheimienne que nous adoptons avec Noiriel, elle ne possède pas. Elle semble, en outre, présupposer que les raisons invoquées pour justifier ce renforcement législatif sont suffisamment légitimées par le fait qu'elles renvoient à l'idéal civique qui garantit à tous un égal respect. Cette perspective volontariste et universaliste montre ses limites dès qu'on aborde aussi la nouvelle loi en termes de représentations collectives. Il faut bien admettre alors que sa légitimité s'appuie implicitement sur certains préjugés culturels. Juger que le foulard islamique est *trop* ostentatoire, n'est-ce pas réhabiliter le vieux démon de la « distance culturelle » ? N'est-ce pas pointer du doigt, sous prétexte de combattre toutes les religions non libérales, une tradition culturelle parmi d'autres, et suggérer ainsi que cette tradition est moins démocratique, moins universaliste que d'autres ? Si le voile a tant choqué les Français, c'est parce qu'ils y ont associé une foule de choses et l'ont condamné par refus du fanatisme, du traditionalisme, du paternalisme, du sexisme, autant de comportements jugés à juste titre incompatibles avec une culture authentiquement démocratique. D'un point de vue durkheimien, cette réaction correspond à l'état normal d'une société moderne, au sein de laquelle les individus ont intériorisé les valeurs d'égalité et de liberté, du fait de leur appartenance à la communauté nationale. Nous ne la condamnons donc pas, mais reprochons à la loi d'avoir mal orienté ces sentiments collectifs et engagé ainsi un processus de diabolisation, en incitant à voir derrière chaque jeune fille voilée l'incarnation des dangers décrits ci-dessus. Cette loi revient en effet à consacrer publiquement l'idée que l'expression d'une différence culturelle est le signe d'une distance culturelle. Elle officialise un décodage des actes individuels en les associant à certaines menaces. Elle nous paraît dès lors irréfléchie dans la mesure où elle contribue à entretenir un sentiment d'étrangeté entre les membres d'une même nation, alors qu'une véritable politique d'intégration a pour seul but de le supprimer.

En termes durkheimiens, on peut donc dire que la loi sur la laïcité de 2004 est en retard sur l'évolution des mœurs, qu'elle favorise un type de représentation collective qui ne correspond plus à l'état réel de la société. En créant une suspicion à l'égard des citoyens français de culture musulmane, elle fait obstacle à la prise de conscience, par la population, du fait que l'identité nationale ne dépend plus désormais de l'homogénéité culturelle. Ce retard de l'État par rapport à la société nous paraît d'autant plus gênant ici que la diversité ethnique n'est pas seulement le résultat de la pluralité des croyances, des idées et des sentiments qui émerge spontanément dans les sociétés libérales, mais aussi le vecteur de nouvelles formes de contestation politique. L'affirmation identitaire des Français d'origine maghrébine ne doit pas être dissociée, en effet, de la discrimination sociale dont ils sont victimes et des réactions qu'elle suscite. Le sentiment d'être exclu de la communauté nationale se prolonge souvent par le repli dans les communautés de proximité, familiale ou religieuse et par l'affirmation d'une identité qui affiche sa différence et son hostilité face à l'identité nationale. Comme nous l'avons vu, la sociologie durkheimienne envisage l'affirmation de la différence culturelle à un double niveau : elle découle d'une part de l'état normal des sociétés modernes et du polymorphisme moral qui les caractérise ; elle repose d'autre part sur leurs états pathologiques. La revendication identitaire, en tant qu'elle est suscitée par la discrimination sociale, résulte en effet de la « la division du travail contrainte ». Une telle discrimination est jugée de plus en plus inacceptable, car de plus en plus contraire au respect de l'individu. Comme elle risque, de ce fait, de fragiliser la solidarité sociale, elle doit être activement combattue par l'État. À l'inverse, toute loi qui renforce les préjugés discriminatoires, à l'instar de la loi sur la laïcité de 1905, renforce l'état pathologique de la division du travail. Si l'État est « l'organe de la justice sociale » comme le pense Durkheim, il doit au contraire la combattre, en luttant activement contre la discrimination ethnique et contre l'assignation identitaire.

Cette réflexion critique permet en définitive de préciser la façon dont la philosophie républicaine peut favoriser le respect de la différence culturelle. La sociologie de Durkheim, qui se rattache à cette tradition de pensée politique, offre des ressources théoriques pour justifier une lutte active contre la discrimination ethnique ou raciale : à partir du moment où de telles discriminations existent, elles minent la solidarité sociale et exigent de l'État, ministre du culte de l'individu, qu'il vienne en aide aux individus discriminés. La lutte ainsi comprise se démarque radicalement de la perspective adoptée par un libéral comme Kymlicka pour défendre le respect de l'identité culturelle. Pour Kymlicka, ce respect se fonde sur des

droits culturels, indissociables de la liberté naturelle de chaque individu. Or, en réintroduisant de la sorte une dimension collective dans la représentation de la liberté individuelle, sous la forme des droits culturels, on se condamne à présenter la lutte contre la discrimination comme la répartition inégale de sphères d'action individuelle. Ces droits, dans la mesure où ils prennent la forme d'exemptions juridiques, apparaissent effectivement comme des permissions d'agir d'une certaine façon inégalement réparties entre les citoyens. Le citoyen canadien sikh aura par exemple le droit de porter un couteau là où les autres citoyens ne l'ont pas. En d'autres termes, fonder le respect de la différence sur la possession d'un droit subjectif revient à présenter la lutte contre la discrimination comme un retour aux privilèges corporatistes. La sociologie durkheimienne nous invite au contraire à envisager cette lutte comme un combat mené au niveau des représentations collectives qui sont la base de l'identification à la communauté politique. L'État, défini comme cerveau social, a un rôle à jouer pour amener la société à prendre conscience de réalités qui la constituent, mais qui échappent à ses membres du fait de sa complexité. De ce point de vue, voter des lois en faveur des populations discriminées, ce n'est pas accorder des faveurs à une communauté culturelle mais c'est affirmer publiquement la présence légitime d'une différence identitaire au sein de la communauté nationale, et c'est contribuer ainsi à l'évolution de la façon dont cette communauté se représente elle-même. La lutte contre la discrimination n'est donc pas seulement négative, elle ne consiste pas seulement à accorder des droits identiques malgré la différence, elle offre aussi l'occasion à cette différence d'être reconnue.

Même s'il y a là matière à légitimer des politiques dites de discrimination positive ou d'action positive, l'essentiel nous paraît résider ailleurs. Pour être démocratique, l'État et la société doivent communiquer autant que possible, affirme Durkheim. Cette communication ne doit pas seulement se faire entre le monde de la recherche et le monde politique, ainsi que nous le soulignions plus haut, mais suppose de façon plus générale que la société participe à la pluralisation des représentations de l'identité nationale. Noiriel y insiste lui-même dans son article « Histoire, mémoire et engagement civique[168] » qui rejoint par bien des aspects la position de Durkheim, à propos de la culture que la science moderne est censée promouvoir. Dans cet article, Noiriel encourage les actions politiques menées en faveur de la création d'un Centre de ressources et de mémoire de l'immigration. Il estime qu'un tel centre est indispensable pour plusieurs raisons : ce centre doit aider les historiens à mettre à la portée des citoyens le savoir qu'ils ont élaboré, à centraliser les informations produites par les

[168] G. NOIRIEL, « Histoire, mémoire, engagement civique », *Hommes et Migrations*, n°1247, jan-février 2004.

historiens amateurs, souvent personnellement engagés dans l'expérience immigrante, à inciter d'autres Français issus de l'immigration à partager leur expérience et, enfin, à faire évoluer le contenu des manuels scolaires et des enseignements. Les échanges facilités par un tel centre doivent permettre l'évolution de la mémoire collective. Celle-ci ne saurait être confondue avec la recherche historique qui doit conserver son autonomie à l'égard des enjeux de mémoire collective. Mais cette autonomie, loin d'enfermer le chercheur dans sa tour d'ivoire, l'amène à assumer un rôle civique, en diffusant les nouveaux savoirs qu'elle lui a permis d'élaborer.

> En mettant à la portée des citoyens le savoir qu'ils ont élaboré, ils contribuent à enrichir la mémoire collective de l'humanité. Ils contribuent à diffuser ce que l'on appelle « l'esprit critique », grâce auquel les porteurs de mémoire examineront leur passé avec davantage de recul et de tolérance à l'égard des autres[169].

En mettant au jour des réalités historiques que la mémoire commune peut avoir passées sous silence, notamment en effaçant la présence immigrée des lieux de mémoire nationaux, les historiens obligent l'ensemble des citoyens français à relativiser le contenu des représentations collectives qui les unissent les uns aux autres. Ils apportent une diversité qui doit favoriser le développement de l'esprit critique et de la tolérance. Ce qui se diffuse alors auprès des porteurs de mémoire individuelle n'est rien d'autre que les principes qu'appliquent les chercheurs eux-mêmes au sein de la communauté scientifique. L'esprit critique et la tolérance sont en effet les bases de la culture républicaine que Durkheim voit émerger avec l'évolution de la science moderne. De même, pour Noiriel, l'esprit critique et la tolérance que les historiens s'efforcent de respecter dans la production de leurs savoirs doit pouvoir se diffuser au reste de la société, dans l'élaboration d'une mémoire collective plus représentative de la diversité des mémoires individuelles et plus ouverte à la différence. Dans cette perspective, la culture républicaine prend le double sens du mot « culture » : modèle d'une formation d'esprit tolérante, elle constitue aussi la base d'une identification ethnique ouverte à la pluralité.

La philosophie républicaine, telle qu'elle s'élabore dans la sociologie durkheimienne, invite donc à se pencher de plus près sur la production des représentations collectives. Elle exhorte l'État à ne pas devenir, via les lois qu'il édicte, l'instrument d'un monopole

[169] *Ibid.*, p. 20.

identitaire. Elle l'incite au contraire à œuvrer en faveur de l'évolution de l'identité nationale afin que celle-ci s'accorde avec l'état réel de la société[170].

CONCLUSION

Au cours de cette partie, nous nous sommes efforcée de mettre en évidence l'originalité de la philosophie républicaine en montrant qu'on peut la fonder sur une théorie du lien social dont on trouve une élaboration rigoureuse dans l'œuvre d'Émile Durkheim. Cette sociologie présente l'intérêt d'offrir une vision alternative de l'individualisme qui caractérise les sociétés modernes, compris aussi bien en tant que norme qu'en tant que fait. Dans cette perspective, la valeur inconditionnelle accordée à l'individu ne correspond pas essentiellement à l'atomisation des rapports sociaux, ni à l'avènement d'une société régulée par les mécanismes du marché rendus équitables par un certain type de procédures, comme le supposent les penseurs libéraux ; elle traduit non pas la disparition du fait communautaire, mais son évolution. C'est en ce sens que Durkheim élabore, d'après Cladis, une « défense communautarienne du libéralisme ». Pour Durkheim, les démocraties modernes forment des communautés inédites, marquées à la fois par une différenciation croissante de leurs membres et par le partage d'une ultime croyance commune, réduite au « culte de l'individu ». Le fait que ce culte procède de la façon dont les règles morales sont socialement intériorisées et qu'il s'avère indissociable de l'héritage historique et culturel d'une communauté nationale jette un éclairage inédit sur le problème soulevé par Kymlicka à propos de l'orientation ethnique de la sphère publique. En pensant les nations démocratiques à la lumière du modèle religieux, la sociologie durkheimienne oblige à réévaluer la portée de l'imposition à tous les citoyens d'une même identité collective. Que l'espace public-étatique ne soit pas neutre d'un point de vue identitaire ne pose problème que dans le cadre du raisonnement libéral, qui établit une relation exclusive entre le public et le privé, entre le juste et le bien. Si l'on admet au contraire que le respect des principes de justice est aussi un bien socialement partagé, intériorisé dans le cadre d'une culture nationale, alors celle-ci cesse d'apparaître aliénante. D'un point de vue républicain, la nation ne saurait donc être rabaissée au rang d'ethnie dominante.

[170] Il convient de saluer à ce propos l'immense progrès que représente la création en janvier 2005 du Groupe d'Intérêt Public, la Cité Nationale de l'Immigration, dont le but est précisément de coordonner toutes les initiatives qui, en France, favorisent la connaissance des mémoires et des expériences immigrées, et qui doit aboutir dans deux ans à l'ouverture à Paris, à la Porte Dorée, du premier musée national sur l'histoire de l'immigration.

Mais cette conclusion n'est valable qu'à condition de ne pas perdre de vue le caractère spécifique de la solidarité nationale, qui s'oppose conceptuellement chez Durkheim à la solidarité « par similitudes ». C'est ce que nous avons cherché à mettre en évidence, dans le second chapitre, en montrant que cette conception de la solidarité nationale, loin d'annoncer le retour d'un discours nationaliste et assimilationniste, permet de dégager la légitimité des revendications sociales à caractère ethnique et culturel. La sociologie durkheimienne invite en effet à replacer ces revendications dans la perspective d'une conception républicaine de la démocratie qui privilégie, comme l'a montré Pettit, le concept de contestation sur celui de consentement et qui refuse d'y voir d'emblée une menace de fragmentation sociale et politique. De ce point de vue, il convient de dénoncer la réduction des mouvements minoritaires à la généralisation de l'égoïsme et au mépris pour l'intérêt général. Ces mouvements, parce qu'ils dénoncent des injustices faites à l'individu, injustices perçues pour autant que la culture démocratique a été intériorisée, procèdent aussi paradoxalement du type inédit de solidarité qui les rend possibles.

La démarche des commentateurs qui trouvent chez Durkheim une défense communautarienne du libéralisme nous a donc paru intéressante, dans la mesure où elle permet de dépasser les limites du raisonnement de Kymlicka, en clarifiant la question des rapports entre citoyenneté démocratique et identité culturelle. Une telle démarche reste néanmoins surprenante. Elle réinvestit en effet une théorie dont l'actualité peut être mise en à doute, entre autres en raison de son penchant positiviste et de son optimisme à l'égard de l'évolution des sociétés modernes. C'est pourquoi, afin de défendre une telle initiative et de montrer l'intérêt que conserve la réflexion de Durkheim sur la solidarité sociale pour éclairer les questions normatives, il nous a semblé utile d'examiner la façon dont celle-ci se prolonge dans la théorie politique d'un grand philosophe contemporain, Jürgen Habermas. Nous tâcherons donc de montrer, dans une dernière partie, comment ce dernier adapte le concept durkheimien de solidarité aux enjeux soulevés par le respect de l'identité culturelle au sein des démocraties modernes, dans le cadre de sa propre reformulation de la philosophie républicaine.

QUATRIEME PARTIE

NEO-REPUBLICANISME ET RESPECT DE L'IDENTITE CULTURELLE CHEZ JÜRGEN HABERMAS

INTRODUCTION

La défense communautarienne du libéralisme que certains commentateurs contemporains trouvent chez Durkheim risque d'apparaître rétrospectivement bien naïve et optimiste. Comment accepter de nos jours la thèse paradoxale de la solidarité organique et admettre que la complexité atteinte par la division du travail dans les démocraties libérales, qui sont aussi les pays les plus développés économiquement, est essentiellement une source de solidarité entre des individus de plus en plus différents ? Elle semble se traduire au contraire par leur isolement croissant et par le sentiment qu'ils ont de moins en moins de prise sur leur destin tant individuel que collectif. L'individu, de plus en plus privé de repères au fur et à mesure qu'il se libère des rôles traditionnellement imposés, n'est-il pas, d'une part, devenu « incertain » selon la formule d'Alain Erhenberg ? Ne sonne-t-on pas régulièrement, d'autre part, le glas de l'État-nation face aux progrès de la mondialisation économique et aux difficultés du pouvoir politique à répondre aux attentes des citoyens ? La solidarité nationale est ainsi doublement mise à mal dans un monde régi par une logique capitaliste, qui sécrète simultanément et paradoxalement l'uniformisation des pratiques culturelles - du fait de la mondialisation économique - et la crispation identitaire de ceux qui se sentent exclus des progrès de la modernité. Il y a là de quoi douter de la capacité de la nation à créer un espace commun où les citoyens peuvent se respecter dans leur diversité. Il semble donc que l'évolution historique invalide le modèle théorique proposé par Durkheim.

En outre, quel crédit accorder à une défense des valeurs libérales qui insiste tant sur l'ancrage des individus dans le collectif ? Comment ne pas se méfier du caractère sacré que Durkheim accorde aux fins sociales après l'expérience des totalitarismes modernes ? On rappellera, à juste titre, que, dans les sociétés modernes, ces fins contribuent précisément à renforcer le respect dû à la personne humaine. Durkheim rejette en effet la « solution

mystique[1] » proposée par Hegel, qui présente l'État comme le rationnel en soi et pour soi, seul capable de guider les individus vers leur fin proprement sociale. La raison, pour Durkheim, n'est pas concentrée dans l'instance étatique, mais se confond avec la loi d'évolution du monde moderne que la science des faits moraux prétend dégager. C'est la loi de la division du travail qui permet d'affirmer que le renforcement de l'individualisme dans les sociétés modernes correspond non pas à la disparition, mais à l'évolution du sentiment communautaire. Or, ici encore, un tel rationalisme est-il de mise ? Comment croire, face à la complexité du monde moderne, que la raison peut expliquer les faits sociaux, comme elle explique les faits physiques ou biologiques ? Comment ne pas se méfier de la façon dont Durkheim dévalorise la « raison de l'individu[2] » au nom de la « raison humaine, impersonnelle qui ne se réalise véritablement que dans la science[3] » ? N'y a-t-il pas là un risque de dérive technocratique et autoritaire au nom des impératifs de la raison ?

L'ensemble de ces difficultés nous amène à aborder dans cette dernière partie la philosophie politique de Jürgen Habermas, dans la mesure où elle offre une perspective intéressante sur l'actualité du modèle théorique défendu par Durkheim et sur sa pertinence pour éclairer les nouveaux mouvements sociaux. Habermas, comme Durkheim, se situe à la jonction de la sociologie et de la philosophie et, lorsqu'il cherche à éclairer l'expérience des démocraties modernes à la lumière de son éthique de la discussion dans *Droit et démocratie*, il revendique explicitement l'héritage du sociologue français. Habermas rejoint Durkheim dans sa volonté de dégager la rationalité à l'œuvre dans la modernité, une rationalité qui ne se limite pas au schéma instrumental, mais qui permet aussi de saisir la dimension normative de la vie sociale. L'un et l'autre cherchent ainsi à fonder, dans la compréhension des faits sociaux, la possibilité pour la personne humaine de développer ses qualités morales. Ceci étant dit, la pensée de Habermas offre l'immense avantage de prolonger cette tentative en tenant compte des difficultés soulevées plus haut. Ces difficultés, qui portent sur l'évaluation de la modernisation sociale et sur le statut de la raison, ont été clairement thématisées par l'Ecole de Francfort et ont orienté la réflexion de l'assistant de T.W. Adorno qu'a été Habermas. En publiant *La dialectique de la raison* en 1947, M. Horkeimer et T.W. Adorno prennent acte en effet du devenir tragique de la raison à l'époque moderne : considérée à l'époque des Lumières comme une puissance universelle d'émancipation, capable de libérer l'humanité de la superstition des religions et de l'arbitraire des traditions, la raison s'est

[1] E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, *op.cit.*, p. 90.
[2] E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, *op.cit.*, p. 95.
[3] *Ibid.*

transformée en nouvelle source d'aliénation. Déjà, les analyses développées par Max Weber, dans *Economie et société*, avaient annoncé cette dérive, en montrant comment la rationalisation des rapports sociaux à l'époque moderne tend à réduire la raison à sa pure dimension instrumentale, uniformisant et réifiant ainsi les relations des individus auxquels elle s'applique. Le raison moderne obsédée par l'efficacité finit par administrer les hommes comme les choses, constat historique que les nazis ont tragiquement confirmé en rationalisant le massacre de masse. La division du travail social, loin d'être une source de solidarité morale entre des individus enfin libérés du poids des traditions et du mimétisme social, les enferme dans un carcan encore plus aliénant, celui d'une administration centralisée et gigantesque qui les écrase par sa complexité. Comme le rappelle Yves Cusset, ce retournement tragique n'a rien d'accidentel pour les penseurs de Francfort, mais découle d'une dialectique de la raison au cours de laquelle celle-ci nie son propre pouvoir émancipateur :

> La tentative de domination d'une humanité mûre, autonome et réfléchie, sur une nature hostile, injuste et inégalitaire, était intrinsèquement destinée à se retourner en domination de la société, devenue seconde nature, sur l'ensemble des hommes. […] La raison n'est pas d'abord instrumentale, elle le devient par la force des choses, c'est-à-dire dans l'exacte mesure où le désir d'émancipation des hommes a pour corollaire l'exigence d'une domination totale de la nature externe[4].

La critique des penseurs de Francfort exprime donc un désespoir à l'égard de la raison, la rationalité instrumentale n'étant pas seulement une forme pervertie de la raison mais aussi « toute raison possible[5] » à l'époque moderne. Elle a ainsi ouvert la voie à l'ensemble des réflexions dites postmodernes qui ont cherché par la suite à mettre en évidence l'incapacité de la raison à réaliser son projet initial, quel qu'en soit le domaine, qu'il s'agisse des rapports sociaux, économiques et politiques mais aussi des théories scientifiques ou philosophiques.

Tel est le contexte historique et intellectuel qui inspire la réflexion de Habermas. Et s'il n'appartient pas à la tendance des penseurs postmodernes, tels que Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, François Lyotard ou Jacques Derrida, il hérite avec eux du désespoir initialement exprimé par les fondateurs de l'Ecole de Francfort. Il se démarque toutefois de ces co-héritiers en choisissant d'opposer un espoir à ce désespoir et en refusant de condamner définitivement le potentiel émancipateur de la raison moderne. Les dérives du monde moderne découlent moins, à ses yeux, d'une perversité radicale de la raison que d'un oubli de celle-ci. La raison n'épuise pas ses possibles dans l'organisation purement instrumentale d'une société totalement administrée, elle peut aussi être rattachée à un modèle alternatif de

[4] Y. CUSSET, *Habermas. L'espoir de la discussion*, Michalon « Le bien commun », 2001, p. 8.
[5] *Ibid.*, p. 9.

rationalité qu'il s'agit de dégager. Ce projet, d'après Yves Cusset, structure l'œuvre de Habermas : « Reconstruire les conditions théoriques d'un espoir raisonnable dans la raison, en s'appuyant sans cesse sur la réflexion critique des pathologies qui ont pu en faire désespérer, voilà qui peut constituer l'unité du projet philosophique habermassien, par delà la complexité de son trajet intellectuel[6]. »

C'est à ce titre que la philosophie de Habermas a retenu notre attention. Parce ce qu'elle prolonge le rationalisme durkheimien à l'âge dit postmoderne. Parce qu'elle permet de montrer l'actualité de concepts durkheimiens fondamentaux, à une époque où les communautés politiques que forment les nations démocratiques semblent de plus en plus menacées par la complexité des interactions économiques et sociales. Habermas place en effet le concept de solidarité au cœur de sa réflexion et propose comme Durkheim une interprétation communautaire du lien social moderne. En outre, il associe étroitement ce concept à celui de communication, depuis son premier grand texte sur *L'espace public* jusque dans ses ouvrages politiques les plus récents, *Droit et démocratie* et *L'intégration républicaine*. La pensée de Habermas offre ainsi une perspective riche, nous semble-t-il, pour approfondir l'intuition de Durkheim exposée dans ses *Leçons de sociologie*, qui consiste à définir la démocratie en se focalisant moins sur les notions de citoyenneté, d'égalité ou de représentativité que sur le processus de communication qui relie l'État et la société[7]. C'est ce que nous tâcherons d'exposer dans le premier chapitre. Nous y montrerons d'abord comment l'idée d'une communauté politique fondée sur une certaine forme de communication émerge dès la thèse de *L'espace public*. Puis, nous examinerons comment l'idée d'une solidarité fondée sur une raison communicationnelle se précise dans les derniers textes politiques de Habermas grâce à ses travaux intermédiaires sur l'éthique de la discussion. Dans le second chapitre, nous montrerons la façon dont Habermas s'appuie sur les concepts de solidarité et de communication pour actualiser la philosophie politique républicaine. Les bases théoriques de ce « néo-républicanisme » d'inspiration durkheimienne nous permettront de mieux comprendre, dans le dernier chapitre, de quelle manière Habermas justifie la défense des minorités culturelles.

[6] *Ibid.*, p. 13.

[7] Dans *Droit et démocratie*, Habermas se réfère précisément au passage des *Leçons de sociologie* où Durkheim définit le régime démocratique à partir du concept de communication. « Déjà pour Durkheim, cette relation était devenue importante, parce qu'il avait compris la démocratie comme « le régime de la réflexion, caractérisée par le fait qu'une « communication constante » est établie entre [les citoyens] et l'État. » La maturité de la démocratie se mesure en fonction du niveau de communication publique. » (J. HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, (trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme), Paris, Gallimard, 1997, Chapitre II note 52, p. 500).

CHAPITRE 1 : L'ELABORATION DE LA RAISON COMMUNICATIONNELLE

1. La thèse de l'espace public

Lorsqu'on s'interroge sur la nature de l'espace public démocratique et sur le problème de sa neutralité culturelle, la réflexion de Jürgen Habermas s'impose. En effet, dès le début de sa carrière intellectuelle, le philosophe et sociologue allemand s'est attaché à décrire l'émergence historique dans les sociétés occidentales modernes de la « sphère publique bourgeoise », dans ses dimensions économiques, sociales et surtout culturelles. La thèse de Habermas s'organise en deux grands moments. Le premier décrit l'émergence d'une publicité critique au sein des bourgeoisies européennes du XVIII^{e} siècle, qui a permis à l'idéal démocratique de se former et de soumettre la souveraineté politique à une exigence de justification rationnelle. La seconde expose la façon dont, avec la mise en place de la culture de masse et de l'État social, cette publicité critique a été progressivement remplacée par une publicité de type marchande, orientée vers la manipulation psychologique des citoyens-consommateurs.

Il est intéressant de souligner l'évolution de l'accueil qu'a reçu ce texte, d'abord apprécié pour son versant critique et, à partir des années 1990, pour son versant constructif. Dans un premier temps, Habermas a été lu en tant qu'héritier de l'Ecole de Francfort, et sa thèse sur l'espace public est apparue comme une nouvelle manifestation de la dialectique de la raison mise en évidence par Adorno et par Horkeimer. Par la suite, le renouveau des débats sur la justice, initié par la publication de la *Théorie de la justice* de John Rawls, a incité à relire Habermas comme un théoricien à part entière de la justice démocratique. La traduction de *L'espace public* en anglais en 1989, soit 27 ans après sa publication en allemand, est symptomatique du regain d'intérêt suscité par l'œuvre de Habermas. Comme le souligne le philosophe Craig Calhoun, qui a édité en 1992 un ensemble d'articles rédigés à l'occasion de cette traduction tardive, c'est dans le début du texte que Habermas « élabore la catégorie historique de la sphère publique et s'efforce d'en tirer un idéal normatif[8] ». L'intérêt de cette réflexion réside pour Calhoun dans « la tentative de raviver le potentiel progressiste de la démocratie et de la loi "formelles", et de contrebalancer ainsi l'indifférence que la tradition

[8] "constitutes the historical category of the public sphere and attemps to draw from it a normative ideal" (C. CALHOUN (ed.), *Habermas and the public sphere*, MIT Press, 1992, p. 39).

marxiste a manifestée à leur égard[9] ». À la lecture pessimiste de Habermas s'est donc substituée une lecture optimiste, que l'évolution de la théorie politique du philosophe et sociologue allemand confirme largement.

Ce regain d'intérêt nous invite à examiner de plus près la portée théorique de la thèse habermassienne sur l'espace public. Elle nous apparaît décisive dans la mesure où elle pose les premiers éléments d'une réflexion sur la culture démocratique. La reconstruction historique qu'elle élabore met au jour, en effet, la façon dont certaines pratiques culturelles, développées au sein des bourgeoisies européennes, ont contribué à l'institutionnalisation d'une critique publique de la souveraineté politique, conduisant ainsi à la formation de l'idéal démocratique. Habermas propose de la sorte une explication des fondements normatifs des régimes démocratiques, qui se distingue du modèle de la tolérance religieuse, dominant dans la pensée libérale anglo-saxonne. Pour cette dernière, la distinction entre le privé et le public procède de raisons d'ordre idéologique. Elle tire son origine de l'expérience fondatrice de la Réforme et des guerres de religion, qui a mis en évidence l'incapacité d'une fondation épistémique du pouvoir politique. Devant la diversité irréductible et conflictuelle des conceptions du salut et de la vie bonne, l'État moderne ne peut plus espérer déduire son autorité de ce que Rawls appelle une « doctrine générale et compréhensive ». Il doit se contenter de principes de justice qui ne dépendent d'aucune théorie morale expliquant la nature et la valeur de l'expérience humaine. Pour Habermas en revanche, la défense des personnes privées face à l'arbitraire de la domination politique a été le résultat d'un processus socio-économique qui a permis la formation d'une sphère publique non politique, défendant l'intérêt général face au pouvoir étatique. Sa formation sociologique l'amène ainsi à privilégier l'étude des milieux sociaux et l'émergence des idées en leur sein plutôt que de partir, comme les libéraux, du point de vue individuel et de la diversité des croyances qu'on observe à ce niveau. Pour Habermas, la culture démocratique repose moins sur l'acceptation tolérante du « fait du pluralisme », comme l'affirme Rawls dans *Libéralisme politique*, que sur le développement d'une opinion publique, indépendante du pouvoir politique.

Or, cette dernière expression manque de clarté. Que désigne exactement l'opinion publique ? Elle semble correspondre au point de vue commun à l'ensemble des citoyens. Elle serait, de ce fait, susceptible d'indiquer leur intérêt, ce qui explique le rôle central qu'elle joue dans les régimes démocratiques, où la souveraineté du peuple fonde et oriente l'exercice du

[9] "an attempt to revive the progressive potential in 'formal' democracy and law and thus to counterbalance their neglect in the Marxist tradition" (*Ibid.*, p. 5).

pouvoir. Mais une telle réponse pose problème du fait de son abstraction : où trouver l'opinion publique censée exprimer l'intérêt du peuple ? Est-elle exprimée par la moyenne statistique des intérêts privés, telle qu'elle est établie notamment dans les sondages d'opinion? Or, Pierre Bourdieu a montré depuis que ces enquêtes contribuent autant à créer une opinion publique qu'à la révéler[10]. Ne la trouve-t-on pas plutôt dans l'avis éclairé des individus qui prennent des positions publiques, comme les journalistes, les hommes d'affaires, les responsables politiques ou syndicaux, etc. ? Mais comment vérifier ou garantir que ces points de vue sont représentatifs de ce que pense l'ensemble des citoyens ? S'élabore-t-elle enfin dans les procédures de décisions collectives que sont les votes et les référendums et qui sont précédées par les campagnes d'information menées par les partis politiques ? Il semble que cela soit le cas dans les démocraties représentatives, mais peut-on s'en tenir à une définition aussi restrictive ? L'opinion publique ne déborde-t-elle pas les institutions politiques censées l'exprimer ? La réflexion de Habermas sur la démocratie présente précisément l'intérêt de partir de ce problème, tâchant de relier le projet démocratique à la formation d'une opinion publique. Il nous a donc semblé nécessaire de revenir à ce texte fondateur pour comprendre comment la théorie politique de Habermas constitue un approfondissement de l'intuition durkheimienne selon laquelle « plus la communication est étroite entre la conscience gouvernementale et la société, plus cette conscience s'étend et comprend de choses, plus la seconde a un caractère démocratique[11] ».

1.1. Les conditions socio-économiques d'émergence de la « sphère publique bourgeoise »

Pour préciser la nature de l'opinion publique, Habermas adopte une démarche d'inspiration marxiste. *L'espace public* analyse « le phénomène historique spécifique de la sphère publique bourgeoise née des relations entre le capitalisme et l'État au XVII^{e} et XVIII^{e} siècles[12] » à partir d'une étude comparative de la Grande Bretagne, de la France et de l'Allemagne. Cette analyse cherche ainsi à ramener la formation de l'opinion publique aux conditions matérielles, tant économiques que sociales, qui ont permis son émergence. Habermas constate ainsi que la modernisation économique de l'Europe occidentale fait éclater l'ancienne conception de la

[10] P. BOURDIEU, « L'opinion publique n'existe pas », *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p. 222-235.
[11] E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, *op.cit.*, p. 118.
[12] « the historically specific phenomenon of the bourgeois public sphere created out of relations between capitalism and the state in the seventeenth and eighteenth centuries » (C. CALHOUN (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, *op.cit.*, p. 5).

sphère privée qui, depuis l'*oikos* grec jusqu'au fief féodal, s'inscrit dans une logique autarcique. L'augmentation et l'accélération de la circulation des marchandises et des informations, provoquées par l'avènement d'une économie orientée vers le profit, ouvrent la sphère domestique sur l'extérieur. On assiste alors « à l'extension d'un vaste réseau horizontal de dépendances économiques qui, en principe, ne peuvent plus être ramenées aux rapports féodaux tels qu'ils s'échelonnent selon l'axe vertical des dépendances propres à ce système dont le modèle est l'économie domestique autarcique[13] ». À l'âge du marché, la sphère domestique prend une double dimension, à la fois publique et privée, le bourgeois étant à la fois un propriétaire engagé dans un vaste réseau d'échanges et un père de famille chargé de diriger son foyer.

L'accélération des échanges a, par ailleurs, des effets politiques. La concentration de plus en plus grande des capitaux conduit les financiers à exiger de solides garanties politiques ; l'État lui-même devient ainsi un acteur économique de plus en plus important, se distinguant progressivement des intérêts privés du monarque pour s'identifier à ceux de la nation entière. La sphère du pouvoir public - au sens d'étatique - s'objective peu à peu en une administration et une armée permanentes : « à la permanence des contacts dans le domaine des échanges de marchandises et d'informations (Bourse, Presse), correspond désormais une activité étatique qui ne connaît plus d'interruption[14] », ce qui amene la classe bourgeoise montante à prendre conscience de son existence :

> Le pouvoir s'affirme plus solidement comme un vis-à-vis tangible pour ceux qui lui sont purement et simplement subordonnés et qui ne trouvent en lui tout d'abord qu'une définition négative d'eux-mêmes. Ceux-ci constituent en effet ce qu'on appelle les personnes privées qui, n'exerçant aucune fonction officielle, se trouvent donc exclues d'une participation au « pouvoir public »[15].

L'évolution décrite est donc double :

> D'un côté, la société bourgeoise qui se consolide face à l'État délimite clairement par rapport au pouvoir un domaine privé ; mais d'un autre côté, elle fait de la reproduction de l'existence, qu'elle libère des cadres du pouvoir domestique privé, une affaire d'intérêt public[16].

Cette double évolution, permise par la refonte des relations économiques, trouve un prolongement et une confirmation dans le développement d'une certaine pratique culturelle. Habermas constate en effet que la nouvelle classe bourgeoise, distincte de la classe traditionnelle des gros commerçants intégrés à la vie des Cours, est aussi un « public de

[13] J. HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, (trad. M. B. de Launay) Paris, Payot, 1993, p. 26.
[14] *Ibid.*, p. 29.
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*, p. 35.

lecteurs[17] ». Engagés dans la circulation des informations autant que dans celles des marchandises, ces bourgeois prennent l'habitude de se rassembler physiquement dans des clubs ou des cafés, ou encore par l'intermédiaire de journaux, de gazettes, de bulletins, afin de discuter de l'action de l'État, ce qui développe chez eux le sentiment de former un public alternatif, susceptible de faire valoir ses intérêts face au pouvoir politique. Ainsi se met en place ce que Habermas désigne par l'expression de « sphère publique bourgeoise » et qu'il définit comme une « sphère des personnes privées rassemblées en un public[18] ». Cette sphère contribue au développement des institutions permettant d'exprimer une opinion publique, à savoir les organes de presse mais aussi les partis politiques. C'est en Grande-Bretagne qu'émerge, selon Habermas, la première sphère publique bourgeoise, capable d'influer sur le cours des décisions politiques. Il rappelle à ce titre le rôle joué par la presse britannique, qui bénéficie plus tôt qu'ailleurs d'une grande liberté d'expression, pour contraindre le Parlement à renoncer au principe des débats à huis-clos et soumettre ses délibérations à la critique extérieure, celle-ci se réclamant de plus en plus du « sentiment populaire » (*sense of people*) », de la « voix commune » (*common voice*) ou encore de « l'esprit public » *(public spirit*)[19]. D'après Habermas, on peut considérer l'évolution historique de la France et de l'Angleterre comme des « variantes continentales[20] » de ce modèle britannique, dans la mesure où l'on assiste à chaque fois au développement d'institutions publiques extérieures aux organes d'État, sommant ce dernier de justifier son action au nom de l'intérêt général.

L'originalité de Habermas se situe à ce niveau là, dans l'analyse qu'il propose du caractère « public » de ce rassemblement de personnes privées. Sa thèse sur le caractère mi-public mi-privé de la sphère publique bourgeoise se distingue des thèses de l'économie politique : il ne s'agit pas seulement pour lui de constater qu'avec l'avènement d'une économie productiviste, la poursuite des intérêts privés se combine spontanément à l'intérêt général, grâce aux lois du marché que l'action de l'État doit troubler le moins possible. Dans cette perspective, le caractère « public » du point de vue bourgeois se confond avec un intérêt de classe, car même si l'économie capitaliste assure la production de biens plus variés et plus nombreux, elle favorise malgré tout l'accumulation des richesses entre les mains des plus riches. La « sphère publique bourgeoise » ne se réduit pas non plus à la société civile analysée par Hegel dans *Les principes de la philosophie du droit*. Même si elle désigne la même catégorie socio-

[17] *Ibid.*, p. 34.
[18] *Ibid.*, p. 38.
[19] *Ibid.*, p. 67-76.
[20] *Ibid.*, p. 77.

économique, celle des bourgeois propriétaires, elle ne prend pas la forme de la « sphère des besoins », décrite par Hegel comme un réseau d'échanges dont la rationalité limitée doit être complétée par celle de l'État. La thèse de Habermas consiste, au contraire, à soutenir que la rationalité qui fonde l'idéal démocratique s'est formée au sein de ce public bourgeois, et non au sein de l'instance étatique considérée par Hegel comme le « rationnel en soi et pour soi ». C'est pour développer ce point qu'il s'appuie sur une analyse qui fait intervenir le rôle fondamental joué par la culture dans l'élaboration de la sphère publique bourgeoise.

1.2. Les origines culturelles d'un usage public de la raison

1.2.1. Culture littéraire et débat rationnel

La thèse historique de Habermas n'a pas qu'une portée descriptive. La formation d'un public critique face à l'autorité de l'État est essentielle à ses yeux pour des raisons normatives. Elle annonce l'âge démocratique dans la mesure où elle modifie en profondeur la nature de la souveraineté. Les discussions menées au sein de la sphère publique bourgeoise contribuent à la formation d'un idéal d'égalité formelle et universelle qui rend possible une rationalisation de la domination politique.

Habermas constate qu'en Europe occidentale, à partir de la deuxième moitié du XVIII[e] siècle, une même aspiration à la discussion permanente entre personnes privées se manifeste à travers la multiplication des sociétés de convives, des Salons et des cafés, qui malgré la diversité de leurs publics présentent des critères institutionnels communs. D'abord, le débat semble faire abstraction de la condition sociale des participants. « La politesse d'une égalité fondée sur la valeur de la personne s'impose peu à peu contre le rituel des hiérarchies[21] », si bien que l'ordre paritaire de la raison tend à se substituer à la logique de la distinction sociale :

> La parité, sur la base de laquelle seule l'autorité des arguments peut s'affirmer, et pour finir s'imposer contre celle de la hiérarchie sociale signifie pour l'esprit de l'époque l'égalité des personnes en tant que « simples humains »[22].

Ensuite, la circulation accrue des informations provoquée par l'économie capitaliste intègre les objets généraux concernant l'art et la culture dans les mêmes circuits d'échanges que les autres marchandises. Ces questions générales, autrefois placées sous la tutelle des

[21] *Ibid.*, p. 46.
[22] *Ibid.*, p. 46-47.

autorités ecclésiastiques et étatiques, deviennent progressivement l'affaire de tous. Enfin, il résulte de ce processus de discussion que le public émergent ne peut plus se fermer sur lui-même. Même s'il représente à l'époque une minorité cultivée, sa structure fondée sur l'échange rationnel entre êtres humains implique que toute personne doit théoriquement pouvoir prendre part au débat. Egalité des arguments, généralité des objets discutés et caractère ouvert du débat, telles sont les principales caractéristiques de l'usage public du raisonnement qui se développe au sein de la sphère publique bourgeoise.

Sa mise en place procède, selon Habermas, d'une certaine pratique culturelle d'abord apolitique. L'originalité de sa thèse réside ainsi dans le lien qu'il établit entre la sphère publique bourgeoise et le public littéraire qui la précède.

> Bien avant que le caractère public du pouvoir ne soit contesté par le raisonnement politique des personnes privées […] il s'est constitué sous le couvert de cette sphère publique, une opinion publique tout d'abord apolitique […] Elle constitue le terrain d'exercice d'un raisonnement public qui fonctionne encore en vase clos et représente le processus par lequel les personnes privées analysent et critiquent entre elles les expériences personnelles qu'elles font au sein de leur nouvelle sphère privée[23].

La littérature a permis au public, essentiellement bourgeois, de mettre en mots une expérience commune et inédite, celle de l'intimité familiale. Cette expérience ne tire pas son origine du repli sur soi d'individus, désormais autonomes économiquement et uniquement préoccupés de leurs intérêts privés. Elle provient au contraire d'une mise en commun et d'un partage des sentiments personnels, comme le manifeste au XVIII[e] siècle la publication des journaux intimes, la lecture publique d'échanges épistolaires et le succès plus général de la littérature psychologique qui démonte les rouages du cœur humain. Cette conscience littéraire incite le public bourgeois à se représenter la sphère de l'intimité non pas comme le lieu du culte de la différence, mais comme celui où peut s'éprouver la condition d'humain en général : « Les rapports entre l'auteur, l'œuvre et le public se transforment en relations d'intimité entre personnes privées dont les intérêts d'ordre psychologique s'orientent vers "'humain en général"[24]. » La sphère de l'intimité est dès lors perçue comme le lieu d'épanouissement de l'humanité que chacun porte en soi. La famille bourgeoise se considère comme une entité indépendante, née de la libre volonté de ses membres, fondée sur une communauté d'affection et permettant le développement d'une personnalité cultivée. Par la présence conjointe de ces trois éléments, la liberté, l'amour et la culture, la famille bourgeoise du XVIII[e] siècle s'oppose radicalement à l'*oikos* des Anciens, considéré comme le lieu de la

[23] *Ibid.*, p. 40.
[24] *Ibid.*, p. 59-60.

contrainte, de la reproduction des conditions de l'existence, incapable d'offrir à l'homme la perfection de la vie civique.

Pour Habermas, l'exercice public de la critique au niveau politique tire son origine de cette culture littéraire qui fonde le sentiment d'humanité sur l'expérience de l'intimité familiale.

> Le processus, au cours duquel le public constitué par les individus faisant usage de leur raison s'approprie la sphère publique contrôlée par l'autorité et la transforme en une sphère où la critique s'exerce contre le pouvoir de l'État, s'accomplit comme une subversion de la conscience publique littéraire, déjà dotée d'un public possédant ses propres institutions et de plates-formes de discussion. Grâce à la médiatisation de celle-ci, c'est l'ensemble des expériences vécues au sein d'une dimension privée corrélative d'un public qui pénètre également la sphère publique politiquement orientée. La représentation des intérêts propres au domaine privé de l'économie d'échange ne sera pas autrement comprise qu'à travers des idées qui se sont développées au sein de l'intimité familiale, car c'est bien là l'origine du sentiment d'humanité[25].

Pour Habermas, l'opinion publique qui s'institutionnalise politiquement pour défendre l'intérêt général face au pouvoir monarchique subvertit, c'est-à-dire récupère et détourne des fins pour lesquelles elles étaient initialement prévues, les institutions du public littéraire. La valorisation de l'intérêt général ne naît pas *ex nihilo.* Elle applique aux enjeux politiques le sentiment d'humanité développé dans l'espace apolitique des débats littéraires. Elle reproduit dès lors naturellement les règles qui régissaient l'usage public du raisonnement au sein de ces débats. Le public lettré était en effet soumis à « la loi tacite de parité entre gens cultivés, loi dont l'universalité abstraite était la seule garantie que les individus par elle subsumés de manière tout aussi abstraites, étaient, par elle, rendus à la liberté de leur subjectivité, en tant que "purs et simples êtres humains"[26] ».

Habermas insiste ici sur le paradoxe de la conscience littéraire qui s'appuie sur des règles universelles, abstraites et objectives pour exprimer la valeur inédite accordée à l'intimité et à la personnalité subjectives : « ces règles, considérées comme universelles, garantissaient l'individuation ; objectives, elles permettaient le développement de la subjectivité, abstraites, elles se portaient garantes du monde concret[27] ». Il constate que les règles ayant favorisé l'émancipation psychologique sont naturellement adoptées pour favoriser l'émancipation politique. C'est ainsi que s'impose progressivement l'idée qu'une discussion publique fondée sur des exigences d'universalité et d'objectivité est à la base d'une législation juste et rationnelle. Cette évolution politique se manifeste notamment dans l'ensemble des critiques adressées par des philosophes comme Locke, Kant ou les Physiocrates à la monarchie absolue. La Publicité s'oppose alors au secret comme l'ordre de la raison s'oppose à

[25] *Ibid.*, p. 61.
[26] *Ibid.*, p. 64.
[27] *Ibid.*

l'arbitraire de la volonté : « De même que la pratique du secret sert la conservation d'un pouvoir fondé sur l'arbitraire (*voluntas*), la Publicité est au service d'une législation qui cherche à s'imposer en prenant pour base la raison (*ratio*)[28]. »

La rationalité à l'œuvre dans les débats littéraires aurait ainsi contribué, pour Habermas, à infléchir la représentation de la domination politique. En lui imposant de s'ouvrir à la critique, elle ne la soumet pas seulement à l'évaluation d'intérêts divergents. Elle ne remplace pas l'arbitraire royal par l'arbitraire bourgeois. Elle lui impose aussi de se conformer à des critères formels, gages de sa rationalité. Les lois justes sont celles qui, comme les lois naturelles, sont générales, anonymes et objectives. Mais comme l'ordre politique n'est pas un ordre spontané à l'instar du monde physique, il doit trouver en lui-même la source de la rationalité, et c'est précisément le rôle que l'opinion publique est censée remplir.

Habermas considère donc la sphère publique bourgeoise et la conscience littéraire qui lui a donné naissance comme les sources de l'idéal démocratique qui s'exprime dans les figures de la loi et de l'égalité formelles. Or une telle conclusion peut paraître surprenante si on la rapporte à son point de départ. À partir du moment où l'espace public démocratique est rattaché à ses conditions matérielles de formation, comment ne pas voir les limites de l'égalité formelle qu'il contribue à instaurer. Comment ne pas suspecter le caractère idéologique des débats publics menés par les bourgeois ? Comment croire sans réserve à la rationalité objective dont ils se réclament ?

1.2.2. Une approche non idéologique de la culture

Ce qui précède indique à quel point la reconstruction historique à laquelle procède Habermas dans *L'espace public* se démarque de la logique marxiste. Elle ramène en effet l'égalité formelle à ses conditions matérielles de production non pas pour condamner son caractère idéologique, mais pour la présenter comme un idéal normatif. Cela résulte d'une synthèse de l'économique et du culturel qui se distingue de la forme qu'elle prend dans la pensée marxiste. On sait que le matérialisme historique place le culturel dans la dépendance de l'économique. Les représentations collectives d'une société, qu'elles soient populaires, artistiques, ou philosophiques relèvent d'une superstructure qui est déterminée par l'infrastructure, c'est-à-dire par les rapports de production économique qui divisent la société en classes dominantes et dominées. Telle est la perspective qui conduit Marx à dénoncer dans les droits de l'homme les « droits du bourgeois ». Il accuse l'égalité juridique d'être purement

[28] *Ibid.*, p. 63.

formelle, dans la mesure où elle ne bénéficie dans les faits qu'à la classe des propriétaires. À quoi bon reconnaître un droit universel à la propriété privée quand l'ensemble du prolétariat ne possède que sa force de travail ? À quoi bon accorder aux prolétaires le droit de vote ou d'éligibilité, quand la logique capitaliste les condamne à l'exploitation économique et à la misère sociale ? Pour Marx, les droits de l'homme forment une idéologie, c'est-à-dire un système de croyances et de valeurs, qui correspond aux intérêts de la classe dominante. L'universalité qui les structure est purement nominale et cautionne la domination d'une classe sur les autres, sous le couvert de l'égalité des droits.

Habermas refuse pour sa part de réduire la culture du débat, développée au sein de la sphère publique bourgeoise, à ses déterminations économiques. On ne peut pas se contenter de voir en elle une idéologie destinée à travestir l'inégalité des rapports de classes, car elle est aussi à l'origine d'une modification en profondeur de la souveraineté politique. Il en résulte que, même si le combat des classes bourgeoises pour la représentation politique a pris la forme d'une lutte pour le pouvoir, la législation reposant sur l'opinion publique, que la bourgeoisie a contribué à instaurer, ne peut être assimilée à une forme de domination.

> Bien qu'elle soit structurée comme un « pouvoir », la législation doit être l'émanation non d'une volonté politique, mais d'un accord fondé en raison […] Le « règne » de la sphère publique signifie, conformément à l'idée même de *Publicité*, un règne où toute domination s'évanouit : *veritas non auctoritas facit legem.* […] Le *pouvoir* en tant que tel devient, à l'instigation d'une sphère publique politiquement orientée, l'objet de discussions. *Celles-ci doivent opérer la transposition de la* voluntas *en une* ratio *qui résultant de la concurrence, au sein du public, des arguments privés, doit s'imposer comme un consensus à propos de ce qui représenterait réellement une nécessité du point de vue de l'intérêt général.* [29]

Le caractère « public » de la sphère bourgeoise ne se confond donc pas avec la défense collective des intérêts d'une catégorie de la population face au pouvoir. Il s'ancre dans un intérêt objectif pour l'humain en général, qui s'exprime dans la discussion publique et argumentée de personnes privées. Ces discussions obligent le pouvoir à se fonder non plus sur la volonté mais sur la rationalité qui s'exprime dans l'élaboration discursive de l'intérêt général, comme l'indique l'inversion de la célèbre formule de Hobbes. C'est en ce sens que l'émergence historique d'une sphère publique bourgeoise marque l'avènement d'un type de souveraineté inédite, fondée non plus sur la domination d'un homme ou d'un groupe sur les autres, mais sur l'égalité formelle de tous les membres du corps politique. Habermas refuse donc de rabaisser la culture démocratique au rang de pure idéologie.

[29] *Ibid.*, p. 92.

> Ce que le public croyait être et croyait faire était à la fois idéologie, mais aussi plus que simple idéologie. Sur la base de la domination d'une classe sur une autre, cette idéologie a néanmoins donné naissance à des institutions politiques qui ont admis comme objectif l'idée de leur propre dépassement : *veritas non auctoritas facit legem* ; c'est-à-dire l'idée d'une dissolution de la domination en cette contrainte plus légère qui ne s'impose qu'à travers les impératifs d'une opinion publique[30].

Habermas considère ainsi qu'il y a, dans la culture du débat développée au sein des bourgeoisies occidentales, un potentiel d'émancipation qui déborde les intérêts de classe. En ramenant l'idéal démocratique aux conditions culturelles qui ont présidé à sa formation, Habermas accorde donc un rôle positif à la culture et refuse d'y voir un simple travestissement d'intérêts économiques.

1.3. Une définition élitiste de la culture ?

1.3.1. Le modèle de l'*Aufklärung*

Il convient toutefois de préciser le sens pris dans ce contexte par le terme de « culture ». La culture dont parle Habermas dans *L'espace public* n'est pas celle qui a retenu notre attention depuis le début de notre réflexion. Elle renvoie non pas à la culture prise en un sens anthropologique ou ethnologique, c'est-à-dire comme ensemble de caractéristiques objectives, de valeurs et de symboles définissant l'identité d'un groupe humain – ethnie ou nation - mais à la culture comprise comme *Bildung*, c'est-à-dire comme formation intellectuelle et morale de l'individu. La culture du débat dont parle Habermas s'éclaire ici à la lumière du concept kantien de Publicité. Ce concept représente chez Kant « la méthode de l'*Aufklärung*[31] » : il indique la façon dont les Lumières favorisent l'émancipation tant individuelle que collective. L'individu éclairé est celui qui « ose penser par lui-même », qui trouve le courage d'affirmer son point de vue sans s'en remettre à l'autorité d'autrui. Les Lumières correspondent en outre, pour Kant, au progrès historique de l'humanité vers un ordre juste et parfait, vers la fédération pacifique d'États républicains. Dans les deux cas, souligne Habermas, « l'*Aufklärung* est médiatisée par la Publicité ». C'est grâce à la participation à la discussion publique que l'individu parvient à sortir de sa condition de mineur, ce qui donne une portée immédiatement communautaire à l'autonomie intellectuelle :

> C'est ainsi que, dans la perspective des Lumières, penser par soi-même signifie penser tout haut , de même que faire usage de sa raison doit coïncider avec l'usage que le public fait de son raisonnement : « on dit en effet que la liberté de parler ou d'écrire pourrait bien nous être retirée par une autorité

[30] *Ibid.*, p. 97.
[31] *Ibid.*, p. 114.

> supérieure, mais que celle-ci ne saurait jamais nous retirer la liberté de penser. Mais alors, jusqu'où iraient nos pensées et quelle en serait la justesse si nous ne pouvions penser en quelque sorte en communauté avec les autres à qui nous communiquons nos réflexions, comme ils nous font part de leurs idées. »[32]

Le concept kantien de Publicité insiste sur la dimension intersubjective du développement de la raison. Kant refuse de distinguer la dimension privée et la dimension publique de la pensée, à la manière de Spinoza dans le *Traité théologico-politique* ou de Locke dans la *Lettre sur la tolérance*. Le sujet ne fait pas l'expérience de sa liberté de pensée dans l'intimité de sa conscience, dans ce *foro interno* qu'aucun pouvoir ne peut contrôler parfaitement. Cette liberté s'affirme essentiellement dans la discussion avec autrui, dans la confrontation avec d'autres points de vue, dans la découverte d'autres idées. Si les Lumières procèdent autant d'un acte de courage que d'une qualité de l'entendement, c'est précisément parce que penser par soi-même exige que le jugement individuel soit mis à l'épreuve du jugement collectif. Le sens critique qui fonde la liberté de pensée est donc indissociable, dans l'idéal de l'*Aufklärung* kantien, d'un usage public de la raison.

Mais ce public, on le constate, n'est pas n'importe quel public. Il désigne le public lettré, cultivé, savant, celui qui est précisément capable d'aider l'individu à prendre la mesure des capacités de l'esprit humain. L'idéal de *l'Aufklärung* est le cadre théorique qui correspond au public bourgeois dont Habermas retrace la genèse dans *L'espace public*. Ses membres sont des êtres de culture au sens où ils sont cultivés. Leur capacité d'argumentation rationnelle tire son origine, comme on l'a vu, de leur culture littéraire. La culture qu'analyse Habermas en décrivant l'émergence d'une sphère publique bourgeoise n'a donc apparemment rien à voir avec la culture comprise comme *Kultur*, comme source d'identité collective fondée sur des critères objectifs, mais relève plutôt de la culture comprise comme « civilisation » et renvoie de la sorte aux capacités morales et cognitives que développe, chez l'individu, l'assimilation des biens culturels les plus élaborés.

1.3.2. Culture de masse et instrumentalisation de l'opinion publique

Cette conception universaliste et élitiste de la culture apparaît clairement dans la seconde partie de *L'espace public*. Celle-ci expose la façon dont l'avènement d'une culture de masse déforme profondément la nature de l'opinion publique, d'abord formée au sein du public bourgeois lettré. Habermas s'inscrit ici dans la lignée des critiques de l'Ecole de Francfort, en montrant comment la raison, après avoir apporté la promesse d'une émancipation politique, se

[32] *Ibid.* La citation de Kant est extraite de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* Paris, Vrin, 1959.

transforme en instrument puissant aux mains de la logique marchande. On a vu comment la culture littéraire a amené la bourgeoisie montante à entrer dans des argumentations publiques, où chacun prend la parole à titre de personne privée et autonome, pour développer des raisons d'intérêt public, tournées vers « l'humain en général ». L'usage public de la raison, une fois institutionnalisé dans les médias et dans les partis politiques, a pu ainsi opposer au pouvoir une « opinion publique », sommant ce dernier d'agir en fonction des intérêts humains. Or, Habermas souligne à quel point l'évolution, tant de la culture littéraire que de l'offre médiatique et politique, a perverti le contenu de l'opinion publique. Si la liberté des échanges et des informations a contribué à décloisonner les processus de décision et à ouvrir tous les sujets généraux à la critique publique, elle tend simultanément à transformer la culture en marchandise comme une autre, qu'il faut rentabiliser.

On observe en effet que les journaux, financés à l'origine par des mécènes et par les lecteurs, en vue de fournir un forum d'opinions, deviennent progressivement, au cours des années 1830, des entreprises privées. Habermas en conclut ainsi : « La presse qui était jusqu'alors une institution propre aux personnes privées en tant que public devient l'instrument de certains membres du public qui ne sont plus que des personnes privées – autrement dit, elle est le biais par lequel certains intérêts privés font irruption dans la sphère publique[33]. » Devenus les instruments des intérêts privés, les médias se trouvent soumis à des impératifs de rentabilité qui aboutissent à une plus large diffusion des biens culturels. Or, la démocratisation de l'accès à la culture ainsi engagée se traduit dans les faits par le passage d'une publicité critique à une publicité marchande. Si la logique du capitalisme a pu faciliter dans un premier temps l'acquisition des ces biens « *du point de vue économique* », elle s'est progressivement attaché à en « *facilite[r]* la réception *sur le plan psychologique*[34] », réduisant de la sorte la qualité des contenus informatifs. À l'âge de la culture de masse, il ne s'agit plus de véhiculer une information à un nombre accru de personnes, mais de trouver un type d'information qui attire plus que les autres. La logique de rentabilité induit ainsi un nivellement par le bas : au lieu d'inciter les couches populaires à accéder à la culture littéraire du public bourgeois, l'ensemble des mass médias adapte leur offre aux goûts spontanés du public. Or, pour Habermas, cette évolution rompt le processus engagé par l'ancienne culture littéraire. En réduisant la qualité des contenus informatifs, elle diminue la possibilité de la critique. Elle remplace l'apprentissage d'un usage public de la raison par une publicité marchande qui joue essentiellement sur la manipulation psychologique. À partir du moment

[33] *Ibid.*, p. 193.
[34] *Ibid.*, p. 174.

où l'individu devient un simple consommateur de loisirs, aux désirs dictés par les médias, la sphère privée ne peut plus être le lieu d'apprentissage de l'autonomie individuelle et repose en définitive sur la création artificielle d'un sentiment d'intimité.

Habermas constate une évolution similaire du côté de l'offre politique avec l'émergence des partis de masse. L'ancien modèle de la sphère publique bourgeoise continue d'inspirer ces partis, mais il correspond de moins en moins à leur réalité. Les partis ne sont plus animés par des personnes privées soucieuses de l'intérêt public mais passent aux mains de fonctionnaires et de spécialistes. Ils forment encore un lieu où des individus partagent une même opinion, mais celle-ci exprime seulement un point de ralliement et non le résultat d'une discussion publique. Cette évolution se manifeste notamment dans le développement du marketing politique. La force d'un parti dépendant de sa capacité à gagner les voix des plus influençables, elle suppose le recours à des techniques de propagande, aux slogans simples, les symboles d'identification étant des outils bien plus efficaces que les arguments rationnels pour gagner le soutien des masses. Habermas ne dénonce pas ici le retour du totalitarisme, dans la mesure où ces techniques de manipulation ne sont plus mises au service d'une idéologie particulière. Il souligne seulement que, comme la presse, « le domaine de la politique est lui aussi intégré, grâce à des techniques psycho-sociologiques, au monde de la consommation[35] ».

Dans les démocraties industrielles que régit la logique d'une production de masse, les institutions médiatiques et politiques transforment donc l'opinion publique en super-slogan, mis au service des intérêts tant économiques que politiques. Elles s'appuient à ce titre sur une conception instrumentale de l'opinion publique, forgée au sein des sciences sociales. En effet, à partir du moment où la maîtrise de cette opinion devient l'enjeu d'un conflit d'intérêts, il faut pouvoir la mesurer afin d'agir sur elle, ce qui amène les observateurs sociaux à la réduire à sa dimension statistique : le terme de « public » est progressivement assimilé à celui de « masse » ou de « groupes » ; quant à « l'opinion », après avoir exprimé la réaction et la réflexion d'un public face à un problème, elle est rabaissée au rang de simple attitude, d'habitude culturelle ou de manière d'être qu'il convient de décrire objectivement. La connaissance rationnelle de l'opinion publique, comprise en ce sens, devient dès lors « une science auxiliaire au service du pouvoir[36] ». Avec l'avènement d'une culture de masse, la

[35] *Ibid.*, p. 225.
[36] *Ibid.*, p. 253.

raison a donc cessé d'être une promesse d'émancipation politique pour devenir l'instrument d'une manipulation sociale.

À la lecture de ces critiques, on peut se demander si la réflexion de Habermas sur les rapports entre culture et démocratie n'est pas bien éloignée de notre problème initial. La culture qui caractérise la sphère publique bourgeoise n'est pas celle qui fonde la communauté politique sur le partage d'une identité ethnique ou nationale. Dans quelle mesure apporte-t-elle dès lors un éclairage intéressant sur les problèmes soulevés par les politiques multiculturalistes et par les droits culturels ? Elle revêt en outre une dimension élitiste qui semble contredire la dynamique égalitaire qui inspire ces évolutions politiques et juridiques récentes. Rattacher l'idéal du projet démocratique à la conscience littéraire du XVIII^{e} siècle, n'est-ce pas suggérer que les gens du peuple, qui ne lisaient pas les romans bourgeois et qui ne fréquentaient ni les Salons ni les sociétés de convives, ne pouvaient pas s'émanciper psychologiquement en tant que « purs et simples êtres humains » ? N'est-ce pas réserver en définitive le sentiment d'humanité à ceux qui, du fait de leur position sociale, accèdent à la haute culture ? La thèse de *L'espace public* ne conforte-t-elle pas au bout du compte le soupçon de domination culturelle, à partir du moment où elle suggère que seule la haute culture est à même de saisir le sens de l'universalisme démocratique ?

1.4. Une défense non libérale de l'universalisme démocratique

Bien que Habermas n'aborde pas la dimension identitaire de la culture démocratique dans *L'espace public,* ce texte pose les prémisses d'une réflexion sur les communautés éthiques que forment les démocraties modernes. En introduisant un élément culturel dans la compréhension de l'universalisme démocratique, Habermas invite à se pencher sur le type de pratique collective ou sociale que ce dernier présuppose. La culture démocratique, même si elle se confond, dans *L'espace public*, avec la culture des lettrés bourgeois, aide malgré tout à dépasser le schéma libéral qui pense les rapports du public et du privé en termes d'extériorité. Dans la perspective de Rawls en effet, la justice démocratique est le fait d'une organisation politique qui parvient à répartir des ressources limitées entre des personnes privées de façon impartiale, parce qu'elle se fonde sur un point de vue extérieur au leur. L'organisation politique est juste dans la mesure où elle repose sur des principes qui ne dépendent d'aucune conception particulière du bien et qui se contentent d'indiquer comment répartir équitablement les « biens premiers ». L'État juste est donc cet arbitre qui peut réguler la

société de façon impartiale parce qu'il ne se confond pas avec elle. L'originalité de *L'espace public* consiste à ajouter un troisième terme entre l'État et la société civile, entre la sphère de la justice impartiale et celle du libre déploiement des intérêts individuels : la sphère publique bourgeoise définie comme « le rassemblement de personnes privées en un public ». Cette sphère reste extérieure à l'État dont elle critique publiquement l'action ; elle ne se confond pas non plus avec la société civile dans la mesure où elle exprime les intérêts de l'humain en général.

L'existence d'une telle sphère invite à réévaluer la signification de la justice démocratique. Celle-ci procèderait moins pour Habermas de la séparation des points de vue de l'État et de la société que de la façon dont la société est amenée à se concevoir elle-même quand elle fait un usage public de la raison. Pour Habermas, c'est donc l'opinion publique, et non l'impartialité de l'État, qui donne sens à l'égalité démocratique. Si cette égalité se caractérise par un aspect formel, ce n'est pas en vertu d'une nécessité logique qui trouve dans la relation de réciprocité la seule façon de concilier des libertés individuelles jugées également dignes, mais en vertu d'une certaine pratique culturelle. L'égalité formelle qui fonde le statut de citoyen n'est dès lors plus pensée directement à partir du sujet de droit, mais à partir de la communication intersubjective qui fait advenir ce dernier.

Cette perspective non libérale sur la justice démocratique éclaire l'originalité des critiques adressées par Habermas à l'État social. Pour lui, en effet, la mise en place des droits sociaux à partir de la moitié du XIX^{e} siècle, contribue, conjointement avec l'émergence de la culture de masse, à l'affaiblissement de la publicité critique. Le fait que les couches populaires aient progressivement investi la sphère publique bourgeoise pour faire valoir leurs points de vue n'a rien d'étonnant pour Habermas, qui insiste sur le caractère ouvert et inclusif du type d'argumentation qui y est adopté. Le problème ne vient pas de la représentation des couches populaires, mais des effets qu'elle provoque quant à la distinction entre le public et le privé établie au sein de la sphère publique bourgeoise. Les citoyens les plus défavorisés ne disposent pas, comme le public bourgeois, de l'autonomie matérielle nécessaire pour pouvoir dissocier leurs intérêts privés de la discussion publique. Ils s'appuient donc sur la représentation politique non pas pour défendre leurs libertés privées, mais pour obtenir des garanties matérielles compensant les inégalités qu'ils subissent dans la vie sociale. À partir de la Grande Dépression qui touche l'Europe à la fin du XIX^{e} siècle, l'établissement d'un droit social contribue à brouiller les frontières entre le public et le privé. Dès lors que l'État intervient de plus en plus dans la vie sociale pour compenser les rapports de force

inégalitaires, en protégeant par exemple les salariés contre les employeurs ou les locataires contre les propriétaires, il bouleverse l'ancien modèle du droit privé qui considère les individus comme des agents placés sur un pied d'égalité, capables de contracter librement. Pour Habermas, les progrès sociaux favorisent ainsi l'émergence d'une « sphère sociale repolitisée qui échappe à la distinction entre "public" et "privé"[37] ». Avec l'État social, la sphère publique ne peut plus être conçue comme un public de personnes privées, placées sur un pied d'égalité et tournées vers les intérêts de l'humain en général. Le débat public, à partir du moment où il est investi par des individus qui dépendent matériellement de l'État pour vivre, ne peut plus être le lieu d'un échange rationnel et neutre. Il devient au contraire l'espace d'un affrontement entre les différentes classes sociales, chacune prenant la parole pour défendre ses propres intérêts.

Habermas rompt ici avec la lecture historique qui considère les droits économiques et sociaux, établis au XIX^{e} siècle dans les démocraties occidentales, comme une nouvelle « génération de droits de l'homme », venant compléter les droits civils et politiques accordés lors des révolutions anglaises, américaines et françaises. Cette lecture tire son origine des travaux de l'historien britannique T.H. Marshall qui montrent qu'en Angleterre l'apparition des droits civils puis des droits politiques et enfin des droits sociaux s'est faite par phases historiques successives[38]. Dans la même perspective, on désigne aujourd'hui le projet des droits culturels[39] ou des droits environnementaux comme d'éventuelles nouvelles générations de droits de l'homme. L'approche du progrès démocratique en termes de générations de droits est séduisante non seulement parce qu'elle paraît correspondre globalement à l'histoire des sociétés occidentales mais aussi parce qu'elle repose sur un raisonnement simple de type instrumental : les droits apparus en premier correspondraient aux libertés individuelles (droit de se déplacer librement, de posséder des biens et de les transmettre, d'avoir la religion de son choix, de parler librement, etc.) et les droits accordés par la suite seraient autant de moyens destinés à rendre les premiers effectifs, grâce à des garanties d'abord politiques, puis économiques, sociales, culturelles, environnementales, etc. Or, la critique des droits sociaux dans *L'espace public* invite à remettre en cause le présupposé instrumental qui sous-tend cette lecture historique. Croire que l'État peut compenser les limites de l'égalité formelle et lutter pour l'égalité réelle en distribuant de nouveaux outils aux citoyens, c'est continuer de croire

[37] *Ibid.*, p. 150.
[38] T. H. MARSHALL, *Citizenship and Social Class*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1950, *Class, Citizenship and Social Development*, Wesport, Conn., Greenwood Publishing Group, 1973.
[39] P. MEYER-BISCH (dir.), *Les droits culturels. Projet de déclaration*, Éditions UNESCO, 1999.

que l'égalité démocratique s'explique à partir de la figure libérale de l'État-arbitre, distributeur impartial de ressources. C'est donc réduire celle-ci à sa forme juridique sans la rattacher à ses conditions socioculturelles de pertinence.

Si l'on refuse une telle réduction, comme le fait Habermas dans *L'espace public*, l'octroi de droits économiques et sociaux constitue bien plus un moment de rupture que de progrès dans l'histoire des sociétés démocratiques. L'émergence d'un État social contribue en effet à brouiller les frontières du public et du privé mises en place par les débats menés au sein de la sphère publique bourgeoise. Cette évolution semble ainsi compromettre la capacité de la loi à exprimer les intérêts de l'humain en général, celle-ci étant instrumentalisée par les différentes classes sociales au point de transformer l'universalisme démocratique en « un particularisme généralisé[40] ». En d'autres termes, si Habermas regrette l'effacement de la distinction du publique et du privé, ce n'est pas par crainte de voir les libertés individuelles menacées, mais parce que la capacité des personnes privées à discuter au nom de l'intérêt public conditionne la rationalisation de la domination politique. Habermas n'accuse donc pas l'État-providence de sacrifier les droits de l'individu au nom de la solidarité sociale, en transformant indûment les propriétés des plus riches en ressources publiques, comme le font les philosophes libertariens tels que Friedrich Hayek ou Richard Nozick. Le problème ne réside pas pour lui dans le fait que les droits économiques et sociaux brisent la symétrie de l'égalité démocratique, mais dans le fait qu'ils fragilisent le contexte de communication qui lui donne sens. Ils représentent un danger parce qu'ils subvertissent la rationalité qui se déploie à l'origine dans la publicité critique et qu'ils renforcent, de ce fait, au lieu de la combattre, l'instrumentalisation de l'opinion publique produite par l'avènement d'une culture de masse.

Conclusion

Les analyses qui précèdent permettent de relier la thèse de *L'espace public* aux textes plus récents consacrés par Habermas à la question des rapports entre démocratie et identité culturelle. Cette thèse oblige en effet à ancrer la rationalité de l'idéal démocratique dans le contexte de communication qui lui donne sens. Celle-ci est ainsi rattachée à ses conditions socioculturelles au lieu d'être associée à une expérience de pensée ou à une procédure théorique telle que la position originelle rawlsienne. On a vu que le terme de culture prend un

[40] "Democratic universalism flips over into a generalized particularism." (C. CALHOUN, *Habermas and the Public Sphere, op.cit.*, p. 445).

sens particulier et restrictif dans *L'espace public*, mais il annonce pourtant les analyses ultérieures. Car, si Habermas y oppose la culture littéraire à la culture de masse et s'il regrette l'incapacité de la seconde à fonder une véritable « opinion publique », il affirme malgré tout la pertinence de ce concept pour penser l'expérience démocratique :

> Il ne faut pas renoncer au concept d'opinion publique au sens où il constitue un paradigme, puisque la réalité constitutionnelle de l'État-social doit être comprise comme le processus au cours duquel une sphère publique politique se réalise, c'est-à-dire que l'exercice du pouvoir social et de la domination politique y est effectivement soumis au principe démocratique de *Publicité*[41].

Il s'agira donc pour Habermas, dans la suite de ses travaux, de retrouver le contexte de communication mis en place dans la sphère publique bourgeoise puis apparemment perdu dans les démocraties sociales et industrielles, et sans lequel l'égalité démocratique perd son sens véritable, celui d'une rationalisation de la domination politique. Son évolution l'amènera ainsi à approfondir la portée de l'idéal kantien d'*Aufklärung*, en tâchant de montrer que le potentiel d'émancipation contenu dans l'usage public de la raison n'est pas seulement à l'œuvre dans la culture littéraire, mais aussi dans les liens de solidarité qui unissent les membres d'une même communauté politique.

2. Langage ordinaire et raison communicationnelle

Nous avons vu que la thèse de *L'espace public* est à la fois descriptive et normative : Habermas retrace l'émergence d'une publicité critique au sein des bourgeoisies anglaise, française et allemande, sous l'effet de la modernisation économique. Mais cet événement historique n'a d'intérêt à ses yeux que parce qu'il permet de dégager un paradigme susceptible d'éclairer la réalité des démocraties modernes, comme l'indique l'organisation de l'ouvrage qui oppose clairement la phase d'avènement de la sphère publique à celle de sa déchéance. Habermas est revenu, par la suite, sur ses premières analyses, jugeant avoir été « trop pessimiste en ce qui concerne le pouvoir de résistance et surtout la capacité critique d'un grand public pluriel et traversé d'importantes différences internes, et dont les pratiques culturelles avaient commencé à remettre en cause les frontières de classes »[42]. Ce que l'on qualifie aujourd'hui de « réveil » de la société civile, phénomène que l'on associe à la

[41] J. HABERMAS, *L'espace public, op.cit.*, p. 255.
[42] "At the time, I was too pessimistic about the resisting power and above all the critical potential of a pluralistic, internally much differentiated mass public whose cultural usages have began to shake off the constraints of class." (C. CALHOUN, *Habermas and the Public Sphere.*, *op.cit.*, p. 438).

multiplication des organisations non gouvernementales (ONG) ou des associations citoyennes luttant en faveur notamment des droits de l'homme, de l'environnement, du dialogue Nord-Sud, de la protection des consommateurs, indique que la culture de masse n'a pas totalement sapé le potentiel critique du public. Pourtant, même si Habermas avoue avoir surestimé la capacité des institutions modernes à manipuler l'opinion, il considère toutefois que son cadre général d'analyse reste pertinent[43]. Pour lui, la critique de la rationalité instrumentale n'a rien d'un aboutissement mais s'inscrit dans le projet d'une reconstruction de la raison. Comme le souligne Yves Cusset, « ce n'est rien d'autre que la critique radicale de la raison instrumentale qui pose avec elle la possibilité d'une raison alternative, d'un modèle alternatif de rationalité[44] ». C'est donc à partir de ce modèle alternatif que les réactions du grand public, inespérées au moment où Habermas publie *L'espace public*, doivent être éclairées. Elles manifestent à ses yeux la permanence du fait communautaire dans les sociétés modernes, au sens où pour lui, comme pour Durkheim, celles-ci reposent sur un lien de solidarité morale inédit. C'est pour pouvoir mettre en évidence la nature de cette solidarité, dans *Droit et démocratie*, que Habermas a examiné en détail, dans ses travaux intermédiaires sur l'agir communicationnel et sur l'éthique de la discussion, les rapports qui unissent raison, langage ordinaire et morale.

2.1. Langage et intersubjectivité

La rationalité qu'il trouve à l'œuvre initialement au sein des publics bourgeois retient son attention parce qu'elle s'inscrit dans le schéma intersubjectif de la communication. Nous avons vu en effet que, dès le stade de la sphère publique littéraire non politiquement orientée, où se met en place la pratique de l'argumentation rationnelle, « cette subjectivité qui représente la part la plus intime du domaine privé est déjà d'emblée corrélative du public[45] ». Le sentiment de l'intimité et surtout la valeur morale qui lui est accordée dans les sociétés modernes n'ont donc rien de principes absolus. Ce sentiment n'est pas une qualité intrinsèque de l'individu que l'on peut déduire de la seule considération de sa nature. Il est au contraire élaboré intersubjectivement dans le cadre d'un langage commun. De même, la rationalité qui fonde le projet démocratique dépend bien plus de ce langage commun que d'un point de vue

[43] "A mistake in the assessment of the significance of certain aspects does not falsify the larger outline of the process of transformation that I presented" (*Ibid.*, p. 430).
[44] Y. CUSSET, *Habermas. L'espoir de la discussion, op.cit.,* p. 12.
[45] J. HABERMAS, *L'espace public, op.cit.*, p. 59.

théorique auquel la raison individuelle peut accéder isolément. La thèse de *L'espace public* ébauche ainsi un modèle de rationalité communicationnelle que Habermas approfondit dans la suite de son travail, en insistant sur la dimension intersubjective du langage humain.

Son travail repose de ce point de vue sur une critique des philosophies de la conscience de Kant et de Fichte. Il reconnaît au premier le mérite d'avoir ouvert une voie « vers l'impensé que renfermait encore le concept d'individualité[46] » : en faisant de la conscience individuelle le foyer originaire à partir duquel se constitue l'expérience, Kant évite de confondre, à la manière des métaphysiciens idéalistes, individualisation et différenciation. Il échappe de la sorte à la tâche impossible qui consiste à identifier la singularité absolue et qui aboutit en définitive à « confiner l'individuel dans l'indicible[47] ». Ainsi « c'est depuis Kant que le moi revalorisé, devenu transcendantal, est compris comme sujet qui, à la fois, *produit le monde* et *agit de façon autonome*[48] ». Après l'affirmation de la subjectivité chez Kant, Fichte introduit le concept d'intersubjectivité. Il rétablit une unité chez le sujet que Kant divise entre un moi empirique et un moi intelligible, grâce à l'acte originel d'une « position de soi ». Le moi atteint sa vérité au moment où raison pratique et raison théorique se réunissent dans l'expérience de la liberté, que l'individu vit au moment où il parvient à assumer son individualité par un retour réflexif sur les actes qu'il a accomplis. Pour Fichte, cette expérience d'individualité procède de la présence d'un autre sujet, qui en tant qu'être raisonnable est capable de poser le concept de la liberté du premier sujet. Cet être raisonnable étant lui aussi capable de se poser comme un « moi », c'est donc dans l'intersubjectivité que le sujet est amené à prendre conscience de sa liberté. Habermas reproche à cette première élaboration de l'intersubjectivité de rester prisonnière du « cercle qui caractérise toute philosophie de la conscience[49] » : « En s'assurant consciemment de lui-même, le sujet connaissant, dans la mesure où il fait inévitablement de lui-même un objet, se manque en tant que source préalable – antérieure à toute objectivation et absolument subjective – d'opérations spontanées de la conscience[50]. »

La philosophie de la conscience parvient à reconnaître la subjectivité de l'individu mais elle tend malgré tout à l'enfermer dans des catégories qui objectivent cette subjectivité. Pour sortir de ce cercle, il convient, selon Habermas, de penser la subjectivité du moi non plus à

[46] J. HABERMAS, « L'individualisation par la socialisation », *La pensée postmétaphysique*, (trad. R. Rochlitz), Paris, Armand Colin, 1993, p. 197.
[47] *Ibid.*, p. 196.
[48] *Ibid.*, p. 197.
[49] *Ibid.*, p. 199.
[50] *Ibid.*

partir de la conscience, mais à partir du langage. Cela suppose que l'on cesse de concevoir ce dernier, comme « un médium de verre dépourvu de qualités[51] », comme si le langage ne servait qu'à désigner des objets, comme si sa fonction communicative se confondait entièrement avec sa fonction représentative. Pour dépasser cette vision réductrice, Habermas s'appuie sur les travaux du psychologue George Herbert Mead. Il y trouve la défense la plus approfondie de la thèse selon laquelle « la conscience de soi originaire n'est pas un phénomène inhérent au sujet ni à sa disposition mais un phénomène produit par la communication[52] ». Pour Mead, en effet, l'individualisation ne procède pas d'un processus d'autoréflexion au cours duquel l'individu, s'observant lui-même, parvient à se distinguer des autres. Celle-ci est au contraire indissociable d'une socialisation au cours de laquelle l'individu prend conscience de lui-même par la médiation d'autrui. Cette socialisation repose sur la maîtrise d'interactions symboliques principalement médiatisées par le langage. Mead insiste à ce propos sur la spécificité du geste phonétique dans l'organisation des relations humaines. En exprimant un comportement par la parole, un individu s'affecte en même temps qu'il affecte son interlocuteur. Cette coïncidence permet à l'individu de comprendre son comportement du point de vue d'autrui, à la lumière de la réaction de ce dernier, dans la mesure où cette réaction interprète, et donc donne sens, au comportement en question. Pour Mead, la communication langagière se trouve ainsi à la base de la conscience de soi originaire : « C'est seulement dans la mesure où l'acteur s'approprie la signification de son geste phonétique, dont la signification agit également sur les deux parties, qu'il adopte vis-à-vis de lui-même le point de vue d'un autre participant à l'interaction et se perçoit lui-même comme un objet social[53]. » Il en résulte que la conscience de soi est intersubjective, avant d'être subjective. Le « je » ne se perçoit pas comme un « moi » parce qu'il s'observerait comme un objet, par un retour réflexif sur lui-même, mais parce qu'il a assimilé les réactions des autres face à son propre comportement[54]. L'individualisation est ainsi indissociable d'un processus de socialisation au cours duquel chacun intériorise ce que Mead appelle « l'Autrui généralisé », c'est-à-dire l'ensemble des règles sociales élémentaires du ou des groupes auxquels il appartient. C'est seulement par ce dialogue virtuel avec autrui qui institue le sujet en acteur compétent d'une interaction symbolique, que l'individu parvient à entrer en interaction avec lui-même.

[51] *Ibid.*, p. 200.
[52] *Ibid.*, p. 217.
[53] *Ibid.*, p. 216.
[54] « L'observateur qui accompagne tout notre comportement pour autant que ce dernier est conscient de lui-même, n'est donc pas le « je » effectif, responsable en personne de son comportement, mais représente une réaction à notre propre comportement. » (*Ibid.*, p. 217).

2.2. Performativité du langage et orientation vers l'entente

D'après Yves Cusset, Habermas prolonge les analyses de Mead en les ancrant dans une théorie du langage. Ce dernier constate la force socialisante de l'interaction mais sans lui donner de fondement théorique précis. « Sa description ne permet pas encore d'expliquer d'où l'interaction médiatisée par des symboles tire sa force normative, tant dans l'intériorité du rapport à soi que dans l'extériorité des rapports sociaux[55] ». Habermas déduit cette force normative des règles de fonctionnement du langage ordinaire.

> Les règles élémentaires qu'il faut être capable de suivre pour devenir un sujet à part entière et l'acteur compétent d'une interaction sociale sont d'abord les règles d'usage du langage ordinaire. […] La grammaire des rapports sociaux se calque sur celle des échanges langagiers. Le respect des règles qui permettent la reproduction de la vie sociale […] n'est pas imposé d'en haut par une raison pratique qui s'imposerait à nous comme un fait incontournable, mais il vient pour ainsi dire d'en bas, il est enraciné dans la structure *pragmatique* du langage le plus ordinaire[56].

La formation intersubjective de l'identité personnelle invite à changer de perspective sur le langage. De même que l'individu ne prend conscience de sa subjectivité qu'en intériorisant les attentes normatives du groupe auquel il appartient, de même les signes linguistiques ne prennent sens qu'en fonction d'un contexte d'interlocution au sein duquel les interlocuteurs s'entendent sur l'usage de ces signes. La structure pragmatique du langage ordinaire, qui renvoie aux conditions d'usage efficaces des signes, met en évidence qu'il n'y a pas de signification sans contexte de communication. En d'autres termes, Habermas précise l'analyse de Mead sur l'intériorisation par l'individu des symboles sociaux, en approfondissant la nature du langage, forme symbolique la plus achevée de l'interaction. Il s'inscrit à ce titre dans la lignée des réflexions de Wittgenstein sur les « jeux de langage », ainsi que de celles d'Austin et de Searle sur les « actes de langage ». Des seconds, Habermas retient que la parole est essentiellement performative, qu'elle relève autant du « dire » que du « faire ». Même si ce caractère performatif ne se manifeste clairement que dans certaines situations - comme lorsqu'on parle pour remercier quelqu'un ou promettre quelque chose et que la parole se confond alors effectivement avec un acte de remerciement ou d'engagement sur l'avenir - le langage dans son ensemble serait, pour Austin et pour Searle, de même nature. Cette approche théorique présente l'intérêt, aux yeux de Habermas, de mettre en évidence l'importance de l'élément *illocutoire* du langage : toute phrase émise crée, en même temps qu'elle est émise, le contexte d'interlocution qui rend possible sa compréhension adéquate. La signification de la phrase ne dépend pas principalement de l'adéquation à la réalité extérieure,

[55] Y. CUSSET, *Habermas. L'espoir de la discussion, op.cit.*, p. 41.
[56] *Ibid.*, p. 41-42.

mais des règles d'interprétation que pose son contexte d'énonciation. Si je dis qu'il fait beau alors qu'il pleut, le sens de ma phrase n'est pas invalidé uniquement en vertu de la situation météorologique. Pour dire que cette phrase est fausse, il faut déjà que mon interlocuteur ait compris qu'il s'agissait d'une proposition sérieuse. En effet, je peux aussi la prononcer sur un ton ironique, si bien qu'elle conservera une valeur de vérité malgré son inadéquation avec la réalité, pour peu que mon interlocuteur ait perçu l'ironie. La phrase pose donc par elle-même, avant toute confrontation avec la réalité extérieure, le contexte d'interlocution qui préside à sa compréhension. Cet élément illocutoire ne doit pas être confondu avec l'élément perlocutoire du langage, qui désigne l'effet particulier qu'on cherche à produire sur son interlocuteur, par exemple quand on le menace verbalement. L'effet perlocutoire est contingent alors que l'effet illocutoire est inscrit dans la structure même du langage. Le premier est intentionnel et varie en fonction de l'habileté oratoire du locuteur. Le second ne dépend pas des individus mais conditionne la possibilité même de leur compréhension mutuelle. Habermas s'intéresse à cette approche pragmatique du langage, parce qu'elle lui permet de mettre à jour une des ressources essentielles de la communication ordinaire, à savoir son *orientation vers l'entente*.

La plupart du temps, cette orientation se fait de façon spontanée. Nous ne visons pas expressément l'entente, mais celle-ci se réalise dans le simple fait que nous nous comprenons en utilisant le même langage. Il convient toutefois de distinguer l'entente spontanée qui se réalise dans la *communication* ordinaire de celle qui est visée explicitement et recherchée lors de *discussions*. Il ne suffit pas en effet de nous comprendre pour être d'accord. Si le lien illocutoire ne pose pas de problème dans le premier cas, il perd son évidence dans le second, lorsqu'une personne émet une prétention à la validité et s'expose par là même à la possibilité d'une contestation. Dans ce cas, l'élément illocutoire n'est maintenu que si le locuteur s'engage à exposer les raisons qui rendent sa position acceptable pour tout autre interlocuteur possible. L'acceptabilité prend ici, dans le cadre d'une perspective intersubjective sur le langage, une signification particulière : « Du point de vue du locuteur, les conditions d'acceptabilité sont identiques aux conditions de son succès illocutoire. L'acceptabilité n'est pas définie dans le sens objectiviste résultant de la perspective d'un observateur mais à partir de l'attitude performative de celui qui prend part à la communication[57]. » Dans le cas des discussions, quand l'entente n'est plus spontanée mais recherchée, le langage impose au locuteur de chercher à rendre sa proposition intelligible auprès de tous les acteurs

[57] J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1* (trad. J.L. Schlegel), Fayard, 1987, p. 307.

virtuellement engagés dans l'échange de paroles. Cela se traduit par la recherche du meilleur argument.

Il convient toutefois de rappeler que l'argument en question n'est jamais véritablement atteint, l'ouverture de la discussion sur une communauté illimitée rendant nécessaire la découverte incessante de nouveaux arguments. Il constitue l'horizon normatif et non le terme des discussions. Comme le dit Cusset, « il est nécessaire de discuter parce qu'il n'existe pas de dernier mot[58] ». Habermas n'est donc pas, comme on l'affirme souvent, l'apologue du consensus mou qui refuserait d'admettre la gravité des désaccords normatifs dans les sociétés marquées par le pluralisme des valeurs. En effet, « la discussion n'intervient que lorsque la communication est interrompue par le désaccord, le conflit ou le différend[59] ». La théorie du langage à partir de laquelle raisonne Habermas l'amène à constater que le dissensus n'a pas de sens sans une forme minimale de consensus. La dimension illocutoire du langage suppose que les interlocuteurs qui s'opposent au cours d'une discussion normative s'accordent sur les règles mêmes de la discussion : ils présupposent tous que leur discussion dépend de ce qui est acceptable rationnellement, acceptabilité « qui se fonde en dernière instance sur des raisons associées à certaines propriétés du processus d'argumentation lui-même[60] ». Parmi ces propriétés, Habermas en retient quatre principalement : que toutes les personnes susceptibles d'apporter une contribution à la discussion puissent y participer, qu'elles aient toutes les même chance de défendre leur point de vue, qu'elles disent ce qu'elles pensent, que la seule contrainte qui motive leur accord soit celle du meilleur argument. Cette situation idéale de parole libre et sans contrainte, ne décrit pas la réalité des discussions concrètes, mais ce qu'elles supposent performativement à partir du moment où elles sont engagées : à quoi bon discuter en effet si l'on ne pense pas pouvoir se mettre d'accord pour de bonnes raisons ? Quand bien même on n'y parviendrait jamais, il faut bien supposer qu'un tel accord est possible pour que le simple fait de discuter garde un sens.

Les réflexions de Habermas sur le langage ordinaire ne l'amènent donc pas à nier la gravité du pluralisme moral à l'époque moderne mais bien plutôt à le réévaluer. Elles convergent de ce point de vue avec celles de Rawls, lorsqu'il cherche à adapter sa théorie de la justice au fait du pluralisme. Comment en effet expliquer que, dans les démocraties libérales, des individus de plus en plus différents et libres de choisir leur propre conception du bien parviennent encore à se mettre d'accord sur des principes de justice communs ? Le passage opéré par

[58] Y. CUSSET, *Habermas. L'espoir de la discussion, op.cit.*, p. 47.
[59] Christian BOUCHINDOMME, *Vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses, 2002, p. 27.
[60] J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, (trad. R. Rochlitz) Paris, Fayard, 1998, p. 60.

Habermas d'une philosophie de la conscience à une philosophie du langage jette un éclairage original sur ce problème et permet de défendre, contre Rawls, la valeur épistémique du langage moral qui se déploie dans les espaces publics démocratiques.

2.3. La critique du consensus par recoupement raisonnable

Habermas s'oppose à Rawls parce qu'il estime que la position de ce dernier fragilise la possibilité d'un accord public sur des principes normatifs communs. Il critique à ce titre l'évolution de la pensée du philosophe américain et la solution du consensus par recoupement que celui-ci élabore dans *Libéralisme politique*. Dans ce texte, Rawls prend acte des critiques communautariennes comme celle exprimée par Michaël Sandel dans *Le libéralisme et les limites de la justice.* Ce dernier reproche en effet à la théorie de la justice d'être construite sur une représentation partiale du sujet moral qui postule que celui-ci précède ses fins. La fiction de la position originelle, qui s'ancre dans la conception kantienne de l'autonomie, ne fonctionne que pour l'individu libéral, moderne, détaché des traditions, celui qui considère d'emblée comme optionnelles les fins collectives qu'il découvre en lui, en tant que membre d'une communauté culturelle. Ce présupposé pose problème, car il n'est pas sûr que des personnes qui ne partagent pas cette vision des choses et qui valorisent, par exemple, le respect des traditions et des dogmes religieux acceptent les principes de justice, tels qu'ils sont déduits dans la *Théorie de la justice*. Rien n'indique dès lors que cette conception de la justice politique sera soutenue par l'ensemble des citoyens ni qu'elle parviendra à être stable malgré le fait du pluralisme.

Pour répondre à ce genre d'objection, Rawls s'efforce de présenter sa théorie de la justice comme une conception « politique et non métaphysique » de la justice. Pour être véritablement impartiale, la conception du juste doit être complètement indépendante des doctrines générales et compréhensives[61]. Pour être véritablement politique, le libéralisme doit se détacher de la vérité théorique qui fonde le libéralisme kantien, à savoir l'autonomie individuelle. Dans *Libéralisme politique*, Rawls reprend ainsi l'ensemble des concepts développés dans sa *Théorie de la justice* pour indiquer qu'ils gardent un sens au sein d'une culture politique libérale, même si on les détache de tout postulat philosophique. Ce qui

[61] Une doctrine est générale pour Rawls quand elle prétend rattacher l'ensemble des phénomènes (psychologiques, sociaux, politiques) à partir d'un principe, comme le principe d'utilité dans l'utilitarisme par exemple. Une doctrine est compréhensive quand elle prend position sur des valeurs existentielles et prétend indiquer les raisons qui font que la vie mérite d'être vécue.

caractérise une telle culture, ce sont les intuitions morales fondamentales qui la fondent, à savoir une représentation particulière de la société, de la personne, de la liberté qui semblent indépendantes de tout parti-pris philosophique, puisqu'elles sont partagée par des individus aux convictions morales diverses voire opposées. Ainsi, dans une culture politique libérale, croyants et athées s'accordent à penser que la société est un système de coopération équitable entre personnes libres et égales. Ce genre d'intuitions n'est pas fondé sur une doctrine morale particulière ; elles procèdent au contraire de l'esprit de tolérance qui s'est développé à la suite des guerres de religion provoquées par la Réforme du catholicisme. De tels conflits ont mis en évidence dans les sociétés occidentales l'impossibilité de trancher définitivement la question du salut de l'âme et la nécessité de laisser à chacun la liberté de croire ce que lui dicte sa conscience. De même, estime Rawls, il faut « appliquer le principe de tolérance à la philosophie elle-même[62] » et renoncer à fonder les principes de justice sur une quelconque vérité métaphysique.

Considérée sous un angle exclusivement politique, la conception de la justice devient l'objet de ce que Rawls appelle un « consensus par recoupement » qui est réalisé « lorsque tous les membres raisonnables de la société politique réalisent une justification de la conception politique partagée en l'ancrant dans leurs diverses visions compréhensives raisonnables[63] ». Les membres d'une même société peuvent accepter des principes communs en raisonnant à partir de convictions diverses qui ne font que se « recouper » (*to overlap*) sans se confondre. Le pluralisme axiologique qui fonde leur accord ne les empêche pas d'être « raisonnables », dans la mesure où la culture politique de tolérance qui les unit les amène à rejeter toute conception du bien qui serait agressive et incompatible avec les autres.

Tout l'enjeu de la critique habermassienne du consensus par recoupement repose sur la portée du caractère « raisonnable » qui fonde l'accord politique des citoyens d'une société pluraliste. Habermas reproche à Rawls de compromettre la portée normative du point de vue de l'impartialité, en insistant sur la portée exclusivement politique et non métaphysique des principes de justice. Pour lui, le consensus par recoupement rawlsien élabore ainsi une forme moralisée du compromis d'intérêts de type hobbesien.

> Il emprunte à la tradition hobbesienne l'idée selon laquelle l'accord public doit se fonder sur des raisons privées et non publiques. À la différence de ce qui se passe chez Hobbes, l'acceptabilité rationnelle d'une proposition qui se révèle susceptible d'approbation s'appuie sur la substance morale des différentes

[62] J. RAWLS, *Justice et démocratie*, (trad. C. Audard, P. de Lara, F. Piron et A. Tchoudnoswsky), Paris, Seuil coll. « Essais », 1993, p. 206.
[63] J. HABERMAS, J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, « Humanités », 1997, p. 70.

> visions du monde qui convergent de ce point de vue – et non sur les préférences de différentes personnes, qui se complèteraient[64].

Pour Rawls en effet, le consensus par recoupement n'est pas un *modus vivendi* ; il ne dépend pas d'un rapport de forces précaire, mais d'un accord normatif, qui porte sur l'organisation de la structure de base de la société et qui, contrairement au *modus vivendi*, s'avère stable. Habermas reproche à Rawls de vouloir, en raisonnant de la sorte, conserver les avantages du compromis d'intérêts sans ses inconvénients. Comme dans le cas du compromis, les personnes s'accordent pour des raisons différentes, mais, dans la mesure où ces raisons se confondent avec leurs convictions morales, ils souhaiteront d'autant plus préserver leur accord qu'ils seront attachés à ces dernières. Pour Habermas donc, la séparation du « politique » et du « métaphysique » chez Rawls, est à comprendre au sens fort : il n'y a pas, d'après lui, de *justification* publique dans la figure du consensus par recoupement, mais seulement une *approbation* publique. Si la justification était commune, elle risquerait d'imposer aux citoyens des vérités qu'ils n'acceptent pas ; elle semble donc être résolument privée et reposer sur des raisons qui n'ont pas à être mises en commun, ni partagées.

Sur ce point, la critique de Habermas semble excessive. Il suffit de se rapporter aux déclarations de Rawls sur la « raison publique » pour constater que le philosophe américain admet l'existence d'une justification commune. La procédure de la position originelle indique précisément la forme que doit prendre cette raison publique : « En somme, la position originelle est simplement un procédé de présentation ; elle décrit les partenaires […] comme étant dans une situation équitable et atteignant un accord qui est sujet aux restrictions concernant ce qui doit compter comme raison valable dans ce cas[65]. » Pour préciser le caractère exclusivement politique de la procédure décrite dans *Théorie de la justice*, Rawls la dégage seulement de tout présupposé anthropologique : le voile d'ignorance ne sert pas à défendre une certaine conception du sujet moral, mais constitue seulement une façon d'évaluer le fonctionnement des institutions concrètes, en respectant l'intuition normative selon laquelle un choix politique impartial ne doit pas favoriser une conception du bien au détriment des autres. Comme y insiste Catherine Audard, Rawls ne renonce pas à l'objectivité morale des principes de justice, lorsqu'il s'interroge sur la stabilité de sa théorie face au pluralisme moral. Seulement, afin d'éviter le risque d'hétéronomie que véhicule l'imposition d'une vérité philosophique, il se détournerait de la raison théorique pour ne retenir, de Kant, que le concept de raison pratique. L'autonomie prend alors un sens nouveau :

[64] *Ibid.*, p. 160.
[65] J. RAWLS, *Justice et démocratie*, *op.cit.*, p. 223.

> L'autonomie est inscrite dans la conception de la raison pure pratique comme capacité à construire un objet conformément à la conception que nous nous en faisons : une théorie de la justice conforme aux idées de la personne et de la société qui constituent le contenu normatif d'une démocratie constitutionnelle. Le constructivisme est donc la seule approche de la justice qui soit compatible avec l'autonomie parce qu'il l'exprime non comme une valeur, mais comme le résultat d'une procédure d'authentification et de justification[66].

Pourtant, même si Rawls ne renonce pas à l'objectivité morale des principes de justice et qu'il la fonde désormais sur la seule raison pure pratique, sa conception du consensus par recoupement reste problématique. La critique de Habermas garde une pertinence à nos yeux : elle indique les difficultés que crée la stricte division du « politique » et du « métaphysique », que Rawls élabore pour respecter le fait du pluralisme et qui le conduit en définitive à compromettre les prétentions à l'objectivité de la raison publique. Pour ne pas être soupçonné de favoriser une certaine doctrine morale dans sa théorie de la justice, il choisit de laisser le concept de vérité « à la discrétion des doctrines compréhensives[67] », ce qui revient à leur accorder exactement la même valeur épistémique. Toutes les conceptions du bien peuvent légitimement prétendre posséder la vérité ultime sur la nature de l'homme et sur les valeurs qu'il doit poursuivre pour la réaliser. Or cette reconnaissance suppose symétriquement que le concept de vérité soit évacué de la sphère politique. Le caractère raisonnable du consensus par recoupement semble pourtant supposer que les citoyens peuvent procéder à une forme de justification commune des principes de justice. Mais la façon dont Rawls définit le fait d'être raisonnable est ambiguë sur ce point.

Pour Rawls, sont raisonnables les personnes qui font preuve d'une « attitude réfléchie de tolérance[68] », c'est-à-dire qui reconnaissent « les difficultés du jugement humain ». On peut en effet être persuadé de savoir ce qui est véritablement bon pour l'homme, tout en ayant conscience de la faillibilité humaine dans la connaissance du vrai. Pour Rawls, être raisonnable, c'est donc avant tout ne pas verser dans le fanatisme et être capable de croire à une vérité morale, tout en renonçant au dogmatisme et à la volonté d'imposer son point de vue par la force. En d'autres termes, il ne fonde pas le caractère raisonnable ou tolérant sur une véritable raison commune, puisqu'il définit ce caractère comme une catégorie épistémique négative de type sceptique. Être raisonnable, c'est adopter à l'égard des autres vérités morales une attitude qui consiste à suspendre son jugement. Habermas restitue la symétrie épistémique qui s'établit alors entre morale privée et tolérance publique, lorsqu'il écrit que « la division du travail entre le politique et le métaphysique reflète la relation

[66] C. AUDARD, « La cohérence de la théorie de la justice », *John Rawls. Politique et métaphysique*, *op.cit.*, p. 26-27.
[67] J. HABERMAS, J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, *op.cit.*, p. 82.
[68] *Ibid.*, p. 81.

complémentaire qui s'établit entre l'agnosticisme *public* et les confessions *privatisées*[69] ». En effet, « grâce à l'idée novatrice du "consensus par recoupement", la justice politique garde un lien interne avec les composantes morales des visions du monde, mais à la seule condition que ce lien ne soit intelligible que pour la morale des visions du monde, et reste donc *publiquement inaccessible*[70] ». En procédant ainsi, la solution rawlsienne présente donc les défauts de ses qualités. D'après Habermas, c'est parce qu'elle prétend respecter de façon inconditionnelle la valeur épistémique des différentes visions du monde qu'elle compromet en définitive la possibilité d'un accord en raison au niveau de la sphère publique.

Ce que le philosophe allemand reproche principalement à cette scission rigide entre le public et le privé, c'est de ne pas rendre compte de la nature du langage moral. Sa structure illocutoire suppose en effet que les discussions normatives ne puissent pas se scinder en une profession de foi privée d'un côté et une raison publique de l'autre, sans qu'elles soient reliées l'une à l'autre. Les conditions de succès d'une argumentation rationnelle se confondent avec la recherche du meilleur argument, ce qui se traduit par l'ouverture structurelle de la discussion. Celle-ci doit par définition pouvoir inclure tout nouvel argument susceptible de la faire progresser vers un accord rationnel. Toute discussion normative implique ainsi différents niveaux d'arguments qui correspondent à un élargissement progressif du point de vue adopté : les *raisons pragmatiques* renvoient aux intérêts individuels, les *raisons éthiques*[71] à l'authenticité individuelle qui va souvent de pair avec la réflexion sur l'identité collective et enfin les *raisons morales* à l'intérêt de tous, c'est-à-dire au point de vue de l'impartialité. Or ce qui manque dans le consensus par recoupement rawlsien, « c'est le "point de vue moral" qui permettrait aux citoyens de développer et de justifier une conception politique à travers une *délibération commune et publique*[72] ». L'erreur de Rawls consiste d'après Habermas à renoncer à ce point de vue au nom du pluralisme des valeurs, à croire que celui-ci oblige à renoncer à toute forme d'objectivité morale. L'exigence d'impartialité qui s'exprime à travers la fiction de la position originelle ne doit plus être considérée comme un critère moralement objectif pour juger les institutions concrètes mais comme une valeur politique partagée par les membres d'une société libérale.

[69] *Ibid.*, p. 159.
[70] *Ibid.*
[71] « Les prises de conscience éthiques explicitent le savoir que les individus, socialisés par la communication, ont acquis en grandissant dans le cadre de la culture qui est la leur. » (J. HABERMAS *L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 38).
[72] J. HABERMAS, J. RAWLS, *Débat sur la justice politique, op.cit.*, p. 158.

Habermas rejette une telle révision du point de vue moral faite au nom du pluralisme des valeurs. Pour lui, l'universalité morale s'explique par la seule structure de la pratique délibérative. D'une part, on constate que l'usage de la délibération est suffisamment répandu dans les différentes cultures pour affirmer qu'il s'agit d'une pratique qui concerne tous les hommes[73]. La philosophie du langage invite ainsi à réévaluer la compréhension du point de vue moral : celui-ci ne repose pas sur une conception du sujet désincarné, désencombré et détaché de tout contexte. Il implique au contraire l'appartenance à une communauté d'interlocution sans lequel il n'aurait aucun sens. Il ne renvoie plus à telle ou telle communauté déterminée, comme dans le cas du point de vue éthique, mais à la « communauté morale », au sens où tous ceux qui ont été socialisés dans une forme de vie fondée sur la communication – quelle qu'elle soit – font partie de cette communauté[74].»

D'autre part, l'universalité de la délibération morale peut se justifier de façon immanente, en tenant compte uniquement de « ce que l'on fait lorsque, de façon générale, on s'engage dans une pratique délibérative[75] ». Dès lors,

> Le caractère inclusif ne signifie que l'accès illimité à la discussion, et non l'universalité d'une norme d'action obligatoire, quelle qu'elle soit. La répartition égalitaire des libertés de communiquer à l'intérieur de la discussion sont des obligations et des droits relatifs à l'argumentation et *nullement d'ordre moral*[76].

Tel est le sens de l'éthique de la discussion élaborée par Habermas après sa réflexion sur *L'espace public*. Elle cherche à mettre en évidence le maintien d'une dimension épistémique dans le langage moral qui se déploie dans les sociétés post-traditionnelles, dans lesquelles ni la nature, ni la religion ni aucun critère objectif préétabli ne peuvent désormais fonder les normes communes. En mettant en avant la nature performative du langage, Habermas cherche à montrer que les conditions de succès de la discussion dépendent en définitive d'une capacité à universaliser sa position normative en la confrontant rationnellement à d'autres. C'est pourquoi il reformule l'universalité du point de vue moral en le rattachant non pas à un sujet intelligible comme Kant, ou à un sujet désincarné comme Rawls dans sa *Théorie de la justice*, mais à un principe de discussion autoréférentiel. Le principe D pose ainsi que : « ne peuvent prétendre à la validité que les normes qui, dans le cadre de discussions pratiques, pourraient

[73] « Le bien situé au cœur du juste rappelle que la conscience morale dépend de ce que les personnes morales se comprennent d'une manière déterminée : qu'elles sachent appartenir à la communauté morale. Tous ceux qui ont été socialisés dans une forme de vie fondée sur la communication – quelle qu'elle soit – font partie de cette communauté. » (J. HABERMAS, *L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 43).
[74] *Ibid.*
[75] *Ibid.*, p. 59.
[76] *Ibid.*, p. 61.

trouver l'assentiment de toutes les personnes concernées[77] ». Fonder la validité des normes sur la discussion elle-même permet de redéfinir l'objectivité morale sans se référer à un critère extérieur, donné en dehors de la discussion mais seulement aux conditions de possibilité de celles-ci. Ces conditions renvoient comme on l'a vu à une situation idéale de parole et sans contrainte, qui procède de la logique même de l'argumentation. C'est ainsi que le principe de discussion D trouve une règle d'application dans le principe d'universalisation U :

> Une norme est valide à la condition précise que les conséquences et les effets secondaires d'une obéissance universelle à cette norme, tels qu'on peut les prévoir pour les intérêts en jeu et pour les orientations axiologiques de *tout un chacun*, pourraient être acceptés *par tous* les intéressés et sans contrainte, et *d'un commun accord*[78].

Le point de vue moral ne dépend donc d'aucune doctrine morale mais des seules conditions de possibilité de la discussion normative. Or, celles-ci interdisent que l'on renvoie la morale « dans la boîte noire des visions du monde[79] », comme le fait Rawls d'après Habermas. Les principes de justice sont l'objet d'une discussion, d'un désaccord à propos de ce qui doit être considéré comme valide d'un point de vue normatif. Cette discussion ne peut pas être menée sans que les citoyens ne fassent valoir leur prétention à la validité en exposant leurs raisons. Pour rendre leur point de vue acceptable, ils doivent exprimer leurs raisons pragmatiques et éthiques. Mais le point de vue moral, qui les oblige à tenir compte de ce qui est dans l'intérêt de tous, les oblige aussi à s'ouvrir aux raisons des autres. Le point de vue moral apparaît en définitive comme le principe dynamique de la discussion qui contraint les interlocuteurs à se projeter idéalement dans des contextes d'interlocution de plus en plus larges, non pas par pure bonté d'âme mais tout simplement pour être compris, dans la mesure où leur propre prétention à la validité n'est pas rationnellement acceptable s'ils n'acceptent pas la confrontation à tout nouvel argument.

Conclusion

Pour Habermas, le consensus par recoupement repose en définitive sur une vision instrumentale de la rationalité qui manque sa dimension communicationnelle. Laisser le concept de vérité à la discrétion des doctrines compréhensives revient à considérer que la

[77] *Ibid.*, p. 58.
[78] *Ibid.*, p. 58-59.
[79] J. HABERMAS, J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, *op.cit.*, p. 183.

vérité morale est une affaire privée, tout comme la poursuite des intérêts individuels. C'est manquer de voir que toute discussion normative ouvre les sujets sur une communauté intersubjective illimitée où raisons pragmatiques, éthiques et morales ne font sens qu'en s'articulant les unes aux autres. En d'autres termes, si Rawls reconnaît la portée morale de l'accord politique, il ne parvient pas véritablement à l'expliquer aux yeux de Habermas. Pour celui-ci, la raison publique ne parvient à susciter le respect moral que si on l'appréhende sous la forme d'une discussion publique, au cours de laquelle les citoyens cherchent à s'entendre collectivement sur ce qui est objectivement bon pour eux, ce qu'ils ne peuvent pas faire sans s'appuyer tant sur leurs intérêts personnels et que sur leurs convictions intimes. L'objectivité morale continue ainsi de jouer un rôle dans les sociétés marquées par le pluralisme des valeurs, non plus en tant qu'elle est donnée, mais en tant qu'elle recherchée par l'intermédiaire de la discussion.

Le débat engagé par Habermas avec Rawls met en évidence la portée politique de l'éthique de la discussion. Même si, pour mettre en place cette éthique, Habermas s'est provisoirement détourné de la philosophie politique pour se pencher sur des questions logiques et morales, l'enjeu de sa réflexion consiste en définitive à dégager la dimension normative de la rationalité qui se déploie dans les sociétés modernes, afin de revenir sur le bilan pessimiste de l'Ecole de Francfort. L'éthique de la discussion qui se présente *stricto sensu* comme une contribution au débat sur les questions morales vise aussi à renouveler la compréhension des questions politiques, ce que Habermas expose clairement dans *Droit et démocratie*. C'est dans ce texte majeur qu'il prolonge la réflexion durkheimienne sur la solidarité sociale et qu'il s'appuie sur sa théorie de la discussion pour défendre la permanence du lien communautaire dans les sociétés post-traditionnelles. En reprenant à son compte le concept de solidarité, il s'agit pour lui de mettre au jour le reste d'unité morale que la raison communicationnelle rend possible dans des sociétés pourtant marquées par le pluralisme des valeurs et par la complexité systémique.

CHAPITRE 2 : INTERPRETATION NEO-REPUBLICAINE DU DROIT DEMOCRATIQUE.

1. Le droit, « courroie de transmission de la solidarité » dans les sociétés modernes

1.1. Le mode d'intégration des sociétés modernes

Bien qu'elle se présente comme une réflexion transcendantale sur le langage moral, l'éthique de la discussion a une portée sociale et politique importante que Habermas met en évidence dans *Droit et démocratie*. En s'intéressant à la dimension performative du langage, il approfondit la capacité de ce médium à coordonner les actions humaines. Il part ainsi du constat de l'instabilité structurelle de l'intégration sociale fondée sur le langage, celle-ci étant traversée par une tension entre l'universalité de l'acceptabilité rationnelle, qui fait éclater tous les contextes de communication, et l'acceptation contextualisée, qui transforme certaines prétentions à la validité en une pratique sociale viable. L'intensité de cette tension varie en fonction du développement historique des sociétés. Dans le cas des sociétés traditionnelles, le fait a tendance à valoir immédiatement comme droit. Habermas distingue à ce titre deux modes d'intégration, celui qui repose sur le partage par tous les individus d'un même « monde vécu » et celui qui repose sur le respect d'autorités charismatiques. Dans le premier cas, sont considérées comme légitimes des pratiques qui relèvent d'évidences culturelles et d'habitudes collectives, qui ne sont ni verbalisées ni discutées. Dans le second, validité et factualité fusionnent toujours mais de façon consciente : les individus se soumettent à une même autorité pour des raisons religieuses, métaphysiques ou morales communes. En revanche, dans les sociétés modernes, la complexité des échanges sociaux fait éclater l'unité du monde vécu et démystifie les autorités traditionnelles. Ces sociétés, marquées par un individualisme croissant, exigent un nouveau mode de régulation sociale, principalement fondé sur le droit qui accentue la scission entre factualité et validité : le droit représente en effet ce type de médiation sociale où une règle d'action s'impose à la fois comme fait contraignant et comme norme légitime. Pour Habermas, l'élucidation de la justice démocratique exige que l'on parte de ce mode d'intégration paradoxal. Il s'inscrit à ce titre dans la même tradition de pensée que Durkheim à propos des effets de la modernisation sur l'unité morale d'une société. L'importance prise dans les sociétés modernes par ce que Durkheim appelle le droit restitutif,

qui régule les échanges privés, ne signifie pas pour Habermas que l'on puisse réduire la régulation juridique à un système de sanctions stabilisant la poursuite des intérêts personnels. Il affirme ainsi :

> Si, comme je le suppose avec Durkheim et Parsons, les contextes d'interaction ne peuvent pas être stabilisés par la seule action réciproque d'acteurs agissant en fonction de leur succès, la société doit être intégrée en dernière instance par le moyen de l'activité communicationnelle[80].

Comme Durkheim, Habermas conteste l'hypothèse - utilitariste du temps du premier, empiriste dans le vocabulaire du second - selon laquelle le lien social repose sur les seuls intérêts privés. Pour le philosophe allemand, comme pour le sociologue français, la légitimité du droit repose fondamentalement sur une forme de solidarité morale qui déborde la logique instrumentale des « acteurs agissant en fonction de leur succès ». Bien que Habermas ne reprenne pas explicitement à son compte le terme de « solidarité organique », il prolonge la voie ouverte par Durkheim contre Tönnies et l'idée que le fait communautaire ne disparaît pas avec la modernisation. Pour lui, il reste, même dans les sociétés modernes, une orientation vers l'entente qui procède de la communication ordinaire et qui se déploie surtout dans le langage juridique. L'hypothèse empiriste, qui réduit le lien social à la combinaison des intérêts privés, hérite à ses yeux du présupposé propre aux philosophies de la conscience selon lequel l'individu serait donné avant toute socialisation. Si l'on admet au contraire que « les personnes, y compris les sujets de droit, ne deviennent des individus que grâce à la socialisation[81] », il apparaît que l'agir stratégique n'existe que sur sur fond d'agir communicationnel. La poursuite de l'intérêt privé n'a pas de sens en tant que telle, mais seulement dans le contexte d'une certaine communauté de langage, une fois intériorisé un ensemble d'interactions symboliques. Revenir à Durkheim et, comme on le verra aussi, à Parsons, pour penser l'intégration sociale fondée sur le droit doit donc permettre de ne pas opérer une réduction instrumentale de la régulation juridique et de tenir compte tant de sa dimension factuelle – comme contrainte obligeant les individus à composer avec la liberté d'autrui – que normative.

[80] J. HABERMAS, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 40.
[81] J. HABERMAS, *L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 210.

1.2. Renouer le discours sur les faits avec le discours sur les normes

En renouant avec la sociologie classique, Habermas espère éviter le double écueil des réflexions contemporaines qui se compartimentent en une sociologie du droit essentiellement descriptive, d'un côté, et une philosophie de la justice principalement normative, de l'autre. Habermas conteste ainsi les perspectives sociologiques qui, tel le fonctionnalisme systémique de Niklas Luhmann, réduisent le droit à son fonctionnement objectif, c'est-à-dire à sa capacité à stabiliser les attentes de comportement indépendamment de la valeur normative que les règles juridiques prennent pour les individus. A ses yeux, cette approche prolonge l'abandon, initié par la pensée marxiste, du paradigme juridique pour penser l'intégration sociale. La perspective du matérialisme historique conduit en effet à renoncer au « modèle idéaliste[82] » défendu par les théoriciens du droit naturel, celui d'une « association intentionnellement réalisée et continûment maintenue entre les sociétaires juridiques[83] », pour prôner le « modèle réaliste d'une socialisation non intentionnelle, anonyme, s'imposant à l'insu des acteurs[84] ». À partir du moment où le système social semble dépendre plus des conditions de production économique que des rapports juridiques, le droit tend à être perçu comme un épiphénomène. D'après Habermas, le systémisme juridique de Luhmann adapte cette tradition de pensée à la complexité du monde contemporain. Il abandonne l'idée marxiste selon laquelle la société serait globalement structurée par la lutte des classes sociales pour insister sur l'autonomie des divers sous-systèmes – économique, politique et juridique - qui régulent la société. Dans une société où la spécialisation des tâches et la complexité des échanges a atteint un stade tel qu'elle échappe à la compréhension commune des individus, il est vain pour Luhmann de chercher à expliquer le fonctionnement du droit à partir du point de vue des acteurs ; en outre, une description strictement objectiviste prouve la capacité du sous-système juridique à s'autoréguler indépendamment d'un tel point de vue.

Habermas est tout à fait sensible au problème de la complexité sociale. Il a lui-même montré dans *Après Marx* comment celle-ci a contribué à la dissociation croissante entre « monde vécu » et « système ». Le monde vécu désigne comme on l'a vu l'horizon de significations indiscutées qui fonde une communauté humaine. Le système renvoie aux deux grands médias qui conditionnent l'organisation matérielle d'une société : l'argent le pouvoir. Le modernisation sociale disjoint progressivement ces deux niveaux et accentue la difficulté à

[82] J. HABERMAS, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 60.
[83] *Ibid.*
[84] *Ibid.*

comprendre les systèmes sociaux depuis l'intérieur du monde vécu. Dans les sociétés tribales, la répartition des richesses et des pouvoirs trouve sa justification immédiate dans les représentations symboliques de la communauté. Par la suite, le mouvement de la modernisation se traduit par une division du travail social de plus en plus poussée qui aboutit, comme l'a montré Durkheim, à l'autonomisation progressive du système économique et du système politique. Dans le cas des sociétés traditionnelles, ces systèmes restent malgré tout associés à un ensemble de valeurs communes, fondées sur une vision du monde particulière, de type religieux, métaphysique ou moral, ce qui n'est plus possible dans les sociétés modernes, tant à cause du pluralisme axiologique que de l'échelle toujours plus large de l'organisation systémique. Habermas admet donc parfaitement la difficulté qu'il y a à penser l'agir communicationnel à l'époque moderne, dans la mesure où la complexité des relations sociales semble compromettre la possibilité pour les individus de faire coïncider système et monde vécu, c'est-à-dire le fonctionnement du monde social et leurs compréhensions communes. Néanmoins, il reproche à Luhmann de dissocier d'emblée l'efficacité du système juridique de la façon dont les acteurs perçoivent sa légitimité. Pour Habermas, « une telle description prive la communication relative au légal et à l'illégal du sens qu'elle a pour l'intégration sociale[85] ». En décrivant le droit comme un système autonome, Luhmann ne parvient pas à expliquer comment le discours juridique s'articule aux autres discours sociaux, notamment avec le langage ordinaire. Pour y parvenir, il faut bien supposer, selon Habermas, « un minimum épistémique[86] ». Comment croire en effet que l'efficacité des règles juridiques n'ait rien à voir avec la façon dont les individus les comprennent? Le droit joue à ce titre un rôle essentiel dans les sociétés modernes, celui d'une « charnière entre système et monde vécu ». Dans des sociétés à grande échelle, où la complexité empêche le langage ordinaire d'agir directement sur les systèmes que représentent le pouvoir et l'argent, « ce n'est que dans le langage du droit que des messages à contenu normatif peuvent circuler *à l'échelle de la société dans son ensemble*[87] ».

Si Habermas insiste pour que la sociologie du droit réhabilite la dimension normative de celui-ci dans ses explications, il ne l'abandonne pas malgré tout au profit des théories de la justice anglo-saxonnes. Il reconnaît à Rawls le mérite d'avoir réhabilité les questions de légitimité, mais lui reproche de ne pas tenir suffisamment compte de l'apport des sciences empiriques. La théorie de la justice est contruite, en effet, dans une perspective idéaliste, qui

[85] *Ibid.*, p. 64.
[86] *Ibid.*, p. 66.
[87] *Ibid.*, p. 70-71.

pose la question de la légitimité du droit mais « sans thématiser la forme juridique en tant que telle et par là la dimension institutionnelle du droit[88] ». Rawls semble réduire le problème de l'application de sa théorie à celui que pose le pluralisme des valeurs et espère le résoudre avec la solution du consensus par recoupement. Or, pour Habermas, le problème qui se pose avant tout concerne « la matière plus dure qui est celle des institutions et des systèmes d'action[89] ». Il ne suffit pas d'invoquer la culture politique libérale, comme le fait Rawls, pour expliciter la façon dont la justice politique s'articule au droit positif. Réhabiliter la tradition de pensée du droit naturel contre celle du marxisme et défendre le rôle du droit dans l'intégration sociale suppose que l'on tienne compte de l'apport des sciences empiriques à propos du fonctionnement même de ce type de régulation. Cela exige que l'on ne dissocie pas la réflexion sur la justice politique d'une analyse consacrée au développement de l'État de droit, qui sache tenir compte de la double dimension, à la fois normative et factuelle, de ce mode d'intégration sociale.

C'est pour y parvenir que Habermas se penche sur les acquis de la sociologie classique. Durkheim aussi bien que Weber insistent en effet sur la dimension normative de l'intégration juridique. Bien que les règles de droit soient sanctionnées par les pouvoirs publics et qu'elles se manifestent comme une contrainte imposée de l'extérieur aux actions individuelles afin de les coordonner, leur efficacité est intimement liée à la perception de leur légitimité. Durkheim développe ce lien grâce au concept d'intériorisation : la contrainte de la loi fait autorité, dans la mesure où elle correspond à un ensemble de valeurs intersubjectivement reconnues et individuellement intériorisées. Weber expose ce point dans sa présentation de la forme d'autorité qui prévaut dans les sociétés modernes et qu'il qualifie de « rationnelle-légale » : la stabilité des ordres sociaux dépend, dans les conditions de vie du monde moderne, de l'acceptation de règles collectives que l'on juge légitimes pour autant qu'elles puissent être justifiées rationnellement. Pour Habermas, c'est par cette forme de reconstruction de l'intégration juridique et par l'analyse conjointe de sa double dimension que « le discours sociologique traitant du droit peut se rattacher au discours philosophique traitant de la justice, tout en en franchissant les limites[90] ».

[88] *Ibid.*, p. 79.
[89] *Ibid.*, p. 78.
[90] *Ibid.*, p. 84.

1.3. Le retour à la sociologie durkheimienne

Dans ce travail de reconstruction historique, Habermas critique les limites de l'approche wébérienne et valorise l'apport de la tradition durkheimienne. Il reproche à Weber de rattacher son analyse du droit à la forme de domination qui prévaut dans une société donnée. Ainsi, chez Weber, « le droit moderne est placé dans le contexte fonctionnel de la domination bureaucratique de l'État rationnellement organisé, à tel point que la *fonction propre du droit, celle de contribuer à l'intégration sociale*, ne trouve pas l'attention qu'elle mérite[91] ». D'une certaine façon, bien que Weber tienne compte du rôle de la légitimité dans le fonctionnement des règles juridiques, il l'assimile aux progrès de la rationalité instrumentale. Dans cette perspective, c'est la recherche d'efficacité qui fonde la justification des règles juridiques aux yeux de ceux à qui elles s'appliquent. Le droit constitue à ce titre un des instruments privilégiés de l'État bureaucratique qui vise à rationaliser autant que possible l'organisation du pouvoir politique. Or, pour Habermas, réduire la légitimité du droit à cette forme de rationalité là revient à manquer sa dimension communicationnelle. Celle-ci n'apparaît qu'à partir du moment où l'on rattache le droit à la société qu'il contribue à intégrer. C'est la raison pour laquelle Habermas se tourne vers Talcott Parsons[92] qui pense, comme Durkheim, « que le développement du droit est lié à l'évolution du système communautaire[93] ». Pour Parsons, la nature du droit moderne ne s'éclaire pas tant à la lumière de la bureaucratisation de l'État qu'à celle de l'évolution de la solidarité sociale.

Parsons considère que toute société repose sur un système communautaire qu'il appelle la « communauté sociétale », dont l'unité dépend de deux types d'institutions. Les institutions de premier degré – les pratiques symboliques qui se manifestent au travers des rites, du culte religieux, des cérémonies nationales - produisent spontanément de la solidarité et sont relayées par les institutions de second degré – le droit et la morale – quand des conflits d'action surgissent et menacent les rapports spontanés de solidarité. Dans les sociétés modernes, la diversité des tâches et la libéralisation des mœurs multiplient ces occasions de conflit, si bien que la stabilité sociale repose de plus en plus sur les institutions de second degré, qui contribuent moins à reproduire l'ordre qu'à le rétablir sur de nouvelles bases. On assiste ainsi à l'époque moderne à une juridicisation croissante des rapports sociaux qui s'accompagne de l'extension progressive du statut civique, celui-ci étant progressivement

[91] *Ibid.*, p. 87
[92] T. PARSONS, *Sociological Theory and Modern Society*, New York, Free Press of Glencoe, Collier-MacMillan, 1967 ; *Le système des sociétés modernes*, Paris, Dunod, 1973.
[93] J. HABERMAS, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 87.

accordé à l'ensemble des membres adultes de la société et associé aux nouvelles exigences qui se traduisent dans les différentes générations de droits – civils, politiques, socio-économiques. Pour Parsons, le droit exprime ainsi la solidarité propre aux communautés sociétales qui, avec la modernité, sont devenues des sociétés civiles. Celles-ci sont unies par un sentiment de solidarité qui n'est plus immédiat mais qui prend conscience de sa propre institutionnalisation au travers du langage juridique. Pour Parsons, le droit fonctionne en définitive comme :

> une courroie de transmission permettant de traduire la solidarité – et donc les structures exigeantes de la reconnaissance réciproque que nous connaissons dans nos conditions de vie concrètes, sous une forme abstraite mais qui dispose néanmoins d'une force d'obligation – dans les rapports d'une société complexe devenus anonymes et médiatisés par le système[94].

La modernité, qui se traduit par une plus grande complexité systémique, tant dans le fonctionnement des échanges économiques que dans l'organisation du pouvoir politique, n'empêche pas le maintien d'un lien communautaire qui prend la forme abstraite du langage juridique. Celui-ci véhicule des rapports de reconnaissance non plus au niveau des groupes d'interconnaissances mais au niveau anonyme de la société. Une telle perspective permet, aux yeux de Habermas, de ne pas réduire la fonction propre du droit qui est de contribuer à l'intégration sociale. Le droit n'est pas essentiellement un organe de l'État comme le pense Weber. Si sa validité semble étroitement liée à sa structuration rationnelle, ce n'est pas seulement en vertu d'une rationalité instrumentale qui serait mise en place par l'organe politique central, mais aussi parce qu'il permet à la rationalité communicationnelle de se déployer dans les sociétés modernes et de compenser l'éclatement qui les menace sous la pression de la complexité systémique. « [Il] fonctionne en quelque sorte comme un transformateur qui empêche le tissu de la communication à l'échelle de la société dans son ensemble, fondement de l'intégration sociale, de se déchirer[95] ».

L'usage que Habermas fait de la sociologie de Parsons nous paraît important parce qu'il permet de défendre l'actualité du concept durkheimien de solidarité pour penser les démocraties modernes. La complexité systémique qui caractérise celles-ci n'oblige pas à y renoncer d'après Habermas. Néanmoins, il se propose de prolonger la réflexion de Parsons en précisant ce qu'engage la juridicisation croissante des rapports sociaux. Il reproche en effet à Parsons de rester trop descriptif sur ce point et de se contenter de décrire l'évolution des droits à la manière de T.H. Marshall comme un processus d'élargissement progressif. Or, « une telle

[94] *Ibid.*, p. 91.
[95] *Ibid.*, p. 70.

vision linéaire est due à une description qui reste neutre quant aux accroissements tout comme aux pertes en autonomie[96] ». L'inclusion juridique des individus et l'extension progressive de leurs droits sont plus constatées que clairement articulées aux processus démocratiques qui les ont favorisées. Ainsi :

> Seuls les droits de participation politique fondent la position juridique, réflexive et autoréférentielle du citoyen. En revanche, les droits garantissant la liberté négative et les droits sociaux peuvent être accordés de façon paternaliste. L'État de droit et l'État providence sont possibles sans démocratie[97].

Le danger d'une approche exclusivement descriptive de l'évolution des droits consiste à faire éclater le système des droits subjectifs sous la pression de la complexité systémique. Si les droits sont pensés sur le modèle instrumental de marges de manœuvre accordés aux individus par l'État, alors les logiques systémiques qui caractérisent la bureaucratie et l'économie modernes sont vouées à dominer les parcours individuels. Ces logiques, qui ont « tendance à ignorer leurs environnements et à n'obéir qu'à leurs propres impératifs[98] », font « éclater le modèle d'une communauté juridique qui se détermine elle-même à travers la pratique commune des citoyens[99] ».

Il est donc nécessaire, pour Habermas, de prolonger la reconstruction historique de l'État démocratique chez Parsons par une réflexion sur la hiérarchisation normative qu'il convient d'adopter face aux différents types de droits démocratiques. L'approche générationnelle, qui présente les droits politiques comme une continuation des droits civils, occulte en effet le caractère primordial des premiers. C'est en ce point que la sociologie rejoint la philosophie, quand Habermas s'appuie sur la première et sur sa réflexion à propos de la solidarité sociale pour défendre une conception néo-républicaine de la justice démocratique.

2. Le républicanisme renouvelé par l'éthique de la discussion

2.1. « L'idée démocratique » des droits subjectifs

L'intérêt exprimé par Habermas à l'égard des modèles fournis par la sociologie classique pour expliquer le mode d'intégration juridique ne se dissocie pas d'une analyse philosophique. En effet, la tension entre validité et factualité qui caractérise les règles

[96] *Ibid.*, p. 93.
[97] *Ibid.*
[98] *Ibid.*, p. 94.
[99] *Ibid.*

juridiques est aussi résolue par les philosophes modernes sous la forme du « système des droits qui confèrent aux libertés subjectives de l'action la force contraignante du droit objectif[100] ». Le droit comme ensemble de contraintes est justifié parce qu'il garantit les libertés individuelles. À partir de là, Habermas valorise la voie ouverte par Rousseau et par Kant contre Hobbes. Il reproche au dernier de limiter le problème de la légitimation du droit au moment de l'institutionnalisation de l'état civil et de réduire par la suite le système juridique à un instrument de régulation des puissances individuelles. Bien que le droit fonctionne comme un système de contraintes agissant sur les stratégies individuelles, son efficacité n'en demeure pas moins liée à la perception de sa légitimité.

> C'est pourquoi le concept du droit moderne qui, à la fois, accentue la tension entre la factualité et la validité et la rend opératoire en lui conférant une efficacité pour le comportement, contient déjà *l'idée démocratique* développée par Rousseau et par Kant, selon laquelle l'exigence de légitimité d'un ordre juridique, construit à partir de droits subjectifs, ne peut être honorée que par la force d'intégration sociale de « la volonté concordante et unie de tous » de tous les citoyens libres et égaux[101].

Rousseau et Kant introduisent en effet le concept central d'autonomie qui met en évidence le lien entre obéissance à la loi et liberté. Le paradoxe du droit est levé à partir du moment où les destinataires des normes juridiques peuvent aussi se considérer comme leurs auteurs. Les différents types de droits ne doivent donc pas être appréhendés en termes de générations mais plutôt en fonction de ce concept. Le droit « ne peut remplir sa fonction de stabilisateur des attentes que s'il conserve une cohérence interne avec la force d'intégration sociale qui est à l'œuvre dans l'activité communicationnelle[102] ». Les droits civiques ne sont pas une simple extension des droits civils : ils ne consistent pas seulement à donner de nouvelles marges de manœuvres aux individus privés, mais sont à la base du « processus en vertu duquel les citoyens *s'entendent* sur les règles de leur vie en commun » et sans lequel la procédure législative ne peut être légitimée. Pour Habermas, l'essence de la citoyenneté démocratique repose donc sur les droits qui favorisent une participation politique équitable et qui contribuent de la sorte au maintien de la solidarité sociale. Pour lui, « le droit moderne vit d'une solidarité qui se concentre dans le rôle de citoyen, et en dernière instance dans l'activité communicationnelle[103] ».

Si sa réflexion sur la solidarité conduit Habermas à insister sur le concept d'autonomie, hérité de Rousseau et de Kant, il considère toutefois que ni l'un ni l'autre ne sont parvenus à

[100] *Ibid.*, p. 42.
[101] *Ibid.*, p. 46.
[102] *Ibid.*, p. 99.
[103] *Ibid.*, p. 48.

réduire la concurrence qui existe entre sa dimension privée et sa dimension publique. Kant, pour sa part, insiste principalement sur l'autonomie du sujet moral. Il formule en effet le principe universel du droit à partir de l'application de l'impératif moral aux relations externes. Cette application se réalisant d'après Kant dès l'état de nature, c'est-à-dire d'un point de vue rationnel *a priori*, les droits subjectifs constituent des principes normatifs qui existent indépendamment de la volonté d'un souverain. Les droits de l'homme apparaissent comme des normes qui viennent réguler de l'extérieur les procédures de décisions politiques et qui ne dépendent pas d'elles. Rousseau s'efforce à l'inverse de déduire ces droits de l'accord qui fonde la souveraineté politique et fonde ainsi la figure d'une autonomie qui se réalise publiquement. Le contrat social garantit à tous les membres de la société la même liberté civile pour autant qu'ils renoncent tous à leur liberté naturelle. L'égalité de droit dépend donc pour Rousseau de la constitution, grâce à cet acte d'aliénation réciproque, d'un corps souverain doté d'une volonté générale. Habermas reproche à cette perspective théorique de donner une interprétation de l'autolégislation plus éthique que morale. Pour réduire les divergences qui risquent d'apparaître entre la volonté générale et les choix individuels, Rousseau est en effet amené à supposer que les citoyens sont spontanément unis par des mœurs communes et par certaines vertus politiques, ce qui facilite leur capacité à vouloir ce qui est dans l'intérêt général. Outre les difficultés que pose l'hypothèse d'une telle homogénéité éthique dans les sociétés pluralistes, la solution proposée par Rousseau fait apparaître le risque d'une tyrannie de la majorité, en plaçant le respect des droits individuels dans la dépendance des décisions populaires.

Pour Habermas, Kant et Rousseau ne parviennent pas à articuler de façon satisfaisante autonomie privée et autonomie publique dans la mesure où ils raisonnent à partir de la figure du sujet qu'elle soit individuelle - le « sujet intelligible » chez Kant - ou collective - le peuple souverain chez Rousseau – au lieu de partir des conditions pragmatiques du discours. Revenir à ces conditions permet de montrer que :

> La cohérence interne recherchée entre la souveraineté populaire et les droits de l'homme consiste en ceci que le système de droits précise les conditions sous lesquelles les formes de la communication nécessaires à une instauration du droit politiquement autonome peuvent donner lieu de leur côté à une institutionnalisation de droit[104].

L'approche de Habermas consiste ainsi à reconstruire le système des droits subjectifs à partir de sa réflexion sur l'éthique de la discussion et à s'appuyer sur le principe de discussion D pour mettre en évidence la « co-originarité » des dimensions publique et privée de

[104] *Ibid.*, p. 120.

l'autonomie. Ce lien n'apparaît pas tant que l'on pense le droit comme la manifestation phénoménale d'un principe nouménal que serait la morale. On établit alors une hiérarchie ontologique entre les deux types de normes qui disparaît à partir du moment où l'on abandonne toute référence métaphysique pour raisonner dans le cadre de la philosophie du langage. En effet :

> Si l'on se place au niveau d'une fondation en raison postmétaphysique, les règles juridiques et les règles morales se différencient les unes des autres *en même temps* à partir de la morale traditionnelle, pour alors se présenter *de front* comme deux types de normes pratiques distincts mais complémentaires[105].

Le droit moderne ne doit pas être pensé comme l'application *a posteriori* de la morale universaliste, car l'un et l'autre se sont développés en même temps, suite au déclin des morales traditionnelles. Ils constituent à ce titre des normes pratiques complémentaires qui peuvent être éclairées « à partir d'un principe économe de la discussion ». L'originalité de *Droit et démocratie* consiste ainsi à élargir l'interprétation du principe D, découvert dans *L'éthique de la discussion* et à montrer que celui-ci peut fonctionner non seulement comme un principe moral mais aussi comme un « principe démocratique ». Dans le premier cas, « il opère au niveau *interne* d'un jeu déterminé d'argumentation » et, dans le second, il « renvoie à la constitution *externe* – c'est-à-dire en prise avec l'effectivité de l'action – de la participation équitable aux discussions contribuant à former l'opinion et la volonté, démarche qui s'accomplit dans des formes communicationnelles ayant déjà été elles-mêmes juridiquement garanties[106] ». Le principe D contribue de la sorte à éclairer la nature du droit démocratique : celui-ci tire sa légitimité du processus d'entente collective qui justifie la contrainte légale. Mais ce processus d'autonomie publique dépend lui-même du médium juridique et de l'institutionnalisation de l'autonomie privée. Dans les démocraties modernes, la complexité de l'organisation sociale compromet, en effet, la possibilité de fonder la solidarité sur la morale rationnelle. Celle-ci reste virtuelle tant qu'elle n'est pas actualisée par les individus et il semble aberrant de vouloir faire dépendre la solidarité politique des intentions ou de la bonne volonté des individus. La médiation juridique règle en partie ce problème dans la mesure où son efficacité repose sur la distinction de la légalité et de la moralité. En tant que système de régulation des actions, les droits subjectifs établissent des obligations qui « laissent […] ouverts les motifs pour lesquels on adopte un comportement conforme à la règle[107] ». On peut donc respecter les lois pour des raisons autres que morales,

[105] *Ibid.*, p. 121.
[106] *Ibid.*, p. 127.
[107] *Ibid.*, p. 99.

telles que les raisons pragmatiques ou éthiques. Mais si l'obéissance aux lois n'est pas exclusivement d'ordre moral, il n'en demeure pas moins que le système juridique est la seule façon pour les normes morales de « rayonner sur tous les domaines d'action, y compris ceux qui, rendus autonomes sous forme de systèmes, concernent les actions régulées par un médium et soulagent les acteurs de toutes attentes morales hormis celles supposant une obéissance généralisée au droit[108] ».

L'ensemble des droits subjectifs, qu'il s'agisse des droits civils, politiques, économiques ou sociaux, peut donc être lu à la lumière du principe D, conçu comme un principe démocratique. C'est lui qui engage à inclure dans la formation politique de la volonté la diversité des points de vue et des opinions et à en tenir compte de façon équitable. Le principe D, bien qu'il véhicule une exigence d'impartialité, ne pose pas de limite morale à l'extérieur des droits positifs, puisque dans cette perspective « il n'y a rien qui préexiste à la pratique d'autodétermination des citoyens, en dehors d'un côté du principe de la discussion qui réside tout simplement dans les conditions d'une socialisation communicationnelle, et, de l'autre, du médium du droit[109]. » Les conditions pragmatiques du langage mettent ainsi en évidence la cohérence interne qui unit l'autonomie privée et l'autonomie publique. En institutionnalisant les libertés individuelles, les codes juridiques rendent possible la formation de l'autonomie politique. Ces libertés ne peuvent donc pas limiter la souveraineté du législateur, dans la mesure où « les conditions de possibilité n'imposent aucune limitation à ce qu'elles constituent ». Elles ne renvoient pas à des droits transcendantaux qui surplombent les droits positifs, mais n'existent que dans les communautés qui ont été historiquement amenées à se doter de droits constitutionnels, c'est-à-dire à instaurer un système de règles dont la légitimité dépend en définitive du respect des libertés privées, condition *sine qua non* à une répartition équitable des libertés communicationnelles et à la recherche d'une entente politique.

Au terme de cette démonstration, on constate donc que la réflexion sociologique sur la solidarité sociale offre à Habermas des ressources théoriques pour mettre en évidence la structuration démocratique du droit moderne. Elle invite en effet à ne pas réduire la rationalité qui s'exprime dans ce mode d'intégration sociale à sa forme instrumentale et à tenir compte de sa dimension communicationnelle. Le droit moderne favorise le déploiement de l'agir communicationnel dans les sociétés marquées par la complexité systémique, en permettant de faire valoir des prétentions normatives à l'échelle de la société dans son ensemble. Cette

[108] *Ibid.*, p. 134.
[109] *Ibid.*, p. 145.

solidarité engage à ne pas dissocier le sujet de droit du contexte communicationnel qui le fait advenir et, de la sorte, à réhabiliter l'idée républicaine de communauté politique. L'autonomie privée du premier n'a de sens qu'au sein de l'autonomie publique que rend possible la seconde. Articuler la sociologie et la philosophie politique permet, en ce sens, de revenir à la tradition républicaine et de montrer qu'elle reste pertinente, même dans les conditions de vie modernes, pour penser la justice démocratique.

2.2. Un républicanisme sans ancrage éthique

Habermas aborde la question de la distinction entre libéralisme et républicanisme à partir du débat américain sur les rapports entre Constitution et Législation. Il s'appuie sur le travail mené par certains chercheurs en sciences politiques pour interpréter les droits constitutionnels américains à la lumière des analyses des républicanistes évoqués dans la partie précédente. La tradition de pensée républicaine étudiée par Pocock, Skinner et Pettit, a connu un regain de vitalité face au pouvoir croissant des groupes d'intérêts sur la vie politique américaine. Elle a permis l'affirmation d'un néo-républicanisme soucieux de revenir à une conception plus positive des libertés défendues par la Constitution, et de rappeler que celles-ci tirent leur légitimité non pas de droits naturels et imprescriptibles mais avant tout du projet politique que le peuple américain s'est fixé lors de son institution. Pour Habermas, bien que la présentation des traditions libérale et républicaine soit fortement stylisée par ce genre de démarche, elle permet de dégager deux paradigmes distincts « qui se font concurrence dans la réalité même de la vie constitutionnelle[110] ».

Lorsque Habermas présente les différences conceptuelles qui fondent leur opposition, il est clairement amené à se situer du côté de la tradition républicaine. Tout d'abord, il rejoint cette tradition dans sa compréhension du processus démocratique. Alors que les libéraux considèrent la politique comme un pouvoir de médiation entre les groupes d'intérêts présents dans la société, les républicains la jugent constitutive du processus de socialisation lui-même. Ils ajoutent ainsi une troisième source à l'intégration sociale et politique qui ne dépend pas seulement de la souveraineté et du marché, comme le pensent les libéraux, mais aussi de la solidarité que procure la recherche de l'intérêt public. De cette différence fondamentale, découle une série de distinctions plus spécifiques qui portent sur la conception du citoyen, du droit, de la prise de décision politique et de ses conditions procédurales.

[110] *Ibid.,* p. 292.

En ce qui concerne la citoyenneté, l'opposition des deux paradigmes rejoint celle des droits négatifs et des droits positifs. Pour les libéraux, les droits sont essentiellement des enveloppes de protection pour les actions individuelles. Dans cette perspective, les droits civiques ont la même structure et la même signification que les droits civils : ils représentent des moyens pour faire valoir ses intérêts privés. À l'inverse, les républicains insistent sur la dimension positive des droits civiques. Ceux-ci se trouvent à la base de la légitimité politique dans la mesure où ils sont indispensables à la formation de la volonté collective et à la perception de l'intérêt général. Il en résulte une vision originale du pouvoir d'État : loin d'être extérieur aux droits civiques, celui-ci naît du pouvoir généré au moyen de la communication que ces droits mettent en œuvre. Le rôle de l'État n'est donc pas tant de protéger les droits subjectifs que de « garantir un processus inclusif de formation de l'opinion et de la volonté dans lesquels des citoyens libres et égaux s'entendent à propos des fins et des normes qui correspondent à l'intérêt commun de tous[111] ».

De cette divergence à propos de la citoyenneté en découle une autre à partir du concept de droit. Alors que les libéraux construisent le système juridique sur le primat des droits subjectifs, « la conception républicaine considère que ces droits subjectifs sont dus à un ordre juridique objectif qui, tout à la fois, rend possible et garantit l'intégrité d'une vie communautaire fondée sur l'égalité des droits, l'autonomie et le respect réciproque[112] ». Il n'y a pas à opposer schématiquement droits subjectifs et droit objectif dans la mesure où les républicains ne font qu'associer étroitement la légitimité des lois à la procédure démocratique au lieu de l'ancrer dans la transcendance de normes imprescriptibles.

En ce qui concerne les deux derniers points, qui touchent à la compréhension des discussions politiques, Habermas valorise la confiance que les républicains expriment à leur égard, confiance qui tranche avec le scepticisme des libéraux. Pour ces derniers en effet, les sociétés modernes sont marquées par un tel pluralisme qu'il est vain de prétendre fonder une quelconque entente collective à propos des valeurs. Face à l'irréductibilité du pluralisme axiologique, il convient d'appréhender les discussions politiques comme des négociations, et non comme des argumentations au sens fort du terme. Il se peut que les invidus invoquent des raisons éthiques ou morales pour justifier leur point de vue, mais ces motivations étant incommensurables les unes aux autres, elles ne disposent pas d'un critère commun pour représenter autre chose qu'un simple intérêt individuel, si bien qu'elles se confondent, d'un

[111] *Ibid.*, p. 294.
[112] *Ibid.*

point de vue politique avec les raisons pragmatiques. Les républicains, en revanche, appréhendent les discussions politiques en se référant non pas au paradigme du marché mais à celui du dialogue. La communication politique n'engage pas seulement la volonté des individus mais aussi leur raison ; elle cherche à faire évoluer les opinions individuelles par un processus collectif d'échanges et de persuasion. Cette perspective permet d'indiquer la forme que doivent prendre les procédures censées garantir la formation de l'intérêt général : « il s'agit très précisément des conditions dans lesquelles on peut supposer que le processus politique aura des résultats raisonnables[113] ».

En rappelant les principales divergences qui opposent les libéraux aux républicains, Habermas se situe clairement du côté des seconds. La perspective sociologique qui fonde sa réflexion sur le droit démocratique l'amène en effet à rejeter le présupposé atomiste qui grève le paradigme libéral. À ses yeux, « la conception des droits de l'homme doit être libérée du poids métaphysique que constitue l'hypothèse d'un individu donné avant toute socialisation, et venant en quelque sorte au monde avec des droits innés[114] ». Le paradigme républicain offre à l'inverse une perspective théorique qui tient compte, via le concept de solidarité, du rôle de la socialisation dans la formation du sujet de droit et de ses revendications politiques.

Le débat américain sur l'interprétation de la Constitution l'amène toutefois à préciser ce que sa perspective théorique apporte au renouvellement de la tradition républicaine, et qui consiste à écarter résolument toute dérive communautarienne. Le débat en question est amené à interroger le caractère démocratique de décisions prises par une instance non élue, la Cour Suprême, chargée de défendre et d'interpréter la Constitution américaine, quand ses décisions modifient les lois du pays. Pour les néo-républicains, le pouvoir de la Cour Suprême est justifié dans la mesure où celle-ci est la gardienne des droits que le peuple américain a déclarés fondamentaux lors de son institution. Elle se substitue généralement au peuple pour défendre ces droits dans la routine de la vie politique, mais sa légitimité démocratique est confirmée à chaque fois qu'un événement exceptionnel réactive l'attachement des Américains pour ce texte fondateur de leur solidarité politique. Habermas conteste une telle « *description exceptionnaliste* de la pratique politique[115] », dans la mesure où elle enferme la Cour Suprême dans un rôle paternaliste, celle-ci étant censée se substituer aux citoyens pour assurer au quotidien la réalisation de leur autonomie collective. Cet écueil procède d'après Habermas du glissement qui amène certains néo-républicains à comprendre la citoyenneté en termes

[113] *Ibid.*, p. 297.
[114] J. HABERMAS, *L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 252.
[115] J. HABERMAS, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 302.

éthiques et non en termes *juridiques*. Les moments au cours desquels les Américains s'affirment à nouveau comme peuple souverain se confondent à leurs yeux avec « la remise en mémoire de l'acte exceptionnel de fondation de la Constitution et […] la reprise affirmative de cet acte fondateur[116] ». C'est ainsi qu'un néo-républicain comme Franck I. Michelman érige « en modèle général de la politique le type de politique symbolique qui s'est manifesté, par exemple, au cours des célébrations du bicentenaire de la Déclaration d'Indépendance[117] ». Pour Habermas, cela revient à dire que la solidarité politique repose en définitive sur le partage de l'identité nationale et que c'est d'elle que dépend la capacité des individus à dépasser leur intérêt privé. Cela revient à réduire « la formation de l'opinion et de la volonté politique à une entente éthico-politique sur l'identité collective[118] ». Dans la mesure où cette position affirme que le sens de la justice politique est indissociable d'une identité historique commune, la nation, Habermas la qualifie de communautarienne et y voit une réduction éthique de la délibération politique. Il la conteste car « la validité éthique des lois n'est pas la seule fin du mode délibératif de la pratique législative[119] ». Le principe D appliqué au droit démocratique rappelle que la légitimité de celui-ci dépend d'un processus d'argumentation inclusif qui oblige à universaliser son point de vue et à rendre les raisons pragmatiques et éthiques compatibles avec les raisons morales, lesquelles dépassent tout contexte national.

Cette critique amène Habermas à actualiser le paradigme républicain. On ne peut, estime-t-il, le reprendre tel quel dans la mesure où « la représentation républicaine de base, celle de l'intégration politiquement consciente d'une « communauté » de citoyens libres et égaux, est manifestement trop concrète et trop simpliste pour les conditions modernes, en tout cas tant que l'on raisonne en termes de nation, voire de communauté de destin ethniquement homogène dont la cohésion est assurée par des traditions communes[120] ». C'est pourquoi Habermas s'appuie sur le médium juridique pour élaborer « une représentation plus abstraite de l'autonomie civique[121] » selon laquelle « la souveraineté civique du peuple se réduit aux procédures juridiquement institutionnalisées et aux processus informels, rendus possibles par les droits fondamentaux, qui permettent dans une large mesure de former l'opinion et la

[116] *Ibid.*, p. 305.
[117] *Ibid.*
[118] *Ibid.*, p. 306.
[119] *Ibid.*, p. 307.
[120] J. HABERMAS, *L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 83.
[121] *Ibid.*

volonté par la discussion[122] ». La réflexion sociologique sur le droit amène ainsi Habermas à défendre une conception procédurale de la souveraineté populaire qui ne renvoie plus au « macro-sujet d'un tout communautaire » mais aux « discussions qui forment une chaîne anonyme[123] ». Ainsi redéfinie, la souveraineté populaire ne dépend plus de la vertu civique et de l'engagement politique de chaque citoyen. Elle se confond avec le sentiment de solidarité créé par le droit et n'est plus directement rattachée aux vertus individuelles, notamment à la capacité de chacun à actualiser la morale rationnelle. La perspective de Habermas invite à cesser de se représenter la souveraineté populaire dans le cadre d'une philosophie de la conscience[124] - le peuple étant doté, en tant que sujet collectif, d'une conscience qui lui est propre et qui exprime la volonté générale - et de la rattacher au contraire au réseau « anonyme » des discussions publiques qui se mènent, d'une part, au niveau institutionnel des parlements, partis et médias ou qui se déploient, d'autre part, au niveau plus informel des forums, associations ou groupes d'opinion au sein de la société civile.

Une telle définition de la communauté politique permet d'écarter l'objection adressée par Rawls à Habermas lorsqu'il reproche à ce dernier de revenir aux positions de l'humanisme civique :

> L'apparente insistance de Habermas sur le politique (si c'est là son intention) n'est, d'une façon générale, plausible que si l'on suppose que l'idée de l'humanisme classique, à savoir que l'activité par laquelle les êtres humains parviennent à leur réalisation la plus complète et atteignent leur bien suprême réside dans les activités de la vie politique, est vraie[125].

L'objection de Rawls serait justifiée si Habermas raisonnait dans le cadre d'une philosophie de la conscience. Insister sur la participation politique reviendrait alors à imposer à chaque citoyen une conception du bien au détriment des autres, celle d'une vie qui se réalise au travers de l'engagement civique. Cette objection tombe à partir du moment où l'on adopte le point de vue sociologique de Habermas : celui-ci l'amène en effet à réévaluer radicalement la nature de la solidarité communautaire à l'époque moderne et à montrer que celle-ci ne dépend plus d'une unité éthique mais de la médiation juridique. La participation politique ne constitue pas dès lors un modèle de vie imposé aux individus mais l'idée-clé des droits subjectifs. Habermas ne dit pas qu'un individu doit s'engager dans la vie politique de son pays pour réussir sa vie. Il se contente de souligner, en s'appuyant sur la sociologie classique, qu'on ne peut pas comprendre la capacité d'intégration de la citoyenneté démocratique si l'on

[122] *Ibid.*
[123] *Ibid.*
[124] J. HABERMAS, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 323.
[125] J. HABERMAS, J. RAWLS, *Débat sur la justice politique, op.cit.*, p. 121.

ne place pas l'idée démocratique au cœur du système des droits subjectifs. C'est donc au niveau du droit et de sa capacité à déployer l'agir communicationnel à l'échelle de la société que se crée la solidarité républicaine, et non dans la participation active de chacun à la vie politique.

2.3. Démocratie délibérative et solidarité organique

La façon dont Habermas s'inscrit dans la tradition républicaine nous paraît éclairante pour prolonger la tentative initiée par Durkheim de poser les bases d'un républicanisme libéral dans sa réflexion sur la solidarité sociale. Nous avons vu que le concept de « solidarité organique » se trouve à la base de cette tentative. Il cherche à éclairer la spécificité du lien communautaire dans les sociétés modernes, lien qui ne repose plus sur la reproduction des similitudes mais sur la complémentarité des différences. Or, il est délicat d'expliquer comment se forme un tel sentiment de solidarité. Autant il suffit de constater le partage de représentations et de croyances communes pour indiquer en quoi consiste la solidarité mécanique, autant, dans le cas de la solidarité organique, il faut expliquer par quels biais les individus prennent conscience de leurs différences et du lien de solidarité que celles-ci contribuent à créer. Est-ce directement, comme le suggère l'exemple de la sphère domestique chez Durkheim ? Dans ce cas, l'homme et la femme peuvent directement expérimenter la complémentarité des rôles sociaux qu'ils sont socialement censés remplir et ressentir de ce fait un rapport de solidarité. Mais une telle chose ne peut advenir au niveau de la sphère économique ou sociale ? La complexité des échanges empêche tout individu d'avoir une hauteur de vue suffisante pour percevoir exactement la fonction qui lui revient et la façon dont celle-ci s'articule aux autres. L'État semble alors jouer le rôle d'instance centrale capable d'organiser l'ensemble des différences, unifiant ainsi l'organisme social. Rappelons encore une fois que, derrière l'interdépendance des activités économiques, c'est le sentiment de solidarité et non l'intérêt mutuel que la métaphore organique désigne[126]. Or, c'est précisément pour éclairer ce point que la réflexion de Habermas sur le droit démocratique nous paraît utile.

Elle invite en effet à appréhender l'action de l'État à travers la mise en œuvre d'une communication sociale qui permet aux individus d'une société pluraliste de maintenir un lien communautaire entre eux. On retrouve dans le modèle de démocratie délibérative défendu par

[126] « Les services économiques qu'elle [la division du travail] peut rendre sont peu de choses à côté de l'effet moral qu'elle produit, et sa véritable fonction est de créer entre deux ou plusieurs personnes un sentiment de solidarité. » (E. DURKHEIM, *De la division du travail* social, *op.cit.*, p. 19).

Habermas la critique du volontarisme politique qui sous-tend la conception de l'État comme « cerveau social » chez Durkheim. Pour ce dernier, l'État est l'organe du corps complexe que forme une société moderne, il ne fait qu'exprimer de façon consciente la solidarité qui unit ce corps de façon diffuse. En ce sens, « toute autorité est fille de l'opinion[127] » et le pouvoir politique n'a de force véritable que s'il s'appuie sur elle. De même, Habermas s'appuie sur son analyse du droit démocratique comme « courroie de transmission de la solidarité » pour repenser l'action de l'État. Bien que la logique systémique conduise le pouvoir administratif à se dissocier du registre du monde vécu et à fonctionner de plus en plus en circuit fermé, Habermas affirme que celui-ci ne peut pas agir sur la société sans s'ancrer au moins en partie sur l'entente normative que le droit contribue à créer à l'échelle de la société. Habermas rejette sur ce point l'approche wébérienne qui isole le pouvoir dans l'instance étatique et affirme la dépendance du pouvoir politique à l'égard de ce qu'il nomme le « pouvoir fondé sur la communication ». Pour lui, le droit offre précisément « le médium qui permet au pouvoir fondé sur la communication de se transformer en pouvoir administratif[128] ».

En affirmant cela, Habermas ne verse pas dans l'utopie mais s'appuie sur les observations de la sociologie politique pour constater la nécessité toujours actuelle d'un espace public pour penser la démocratie. Cet espace public ne se limite plus toutefois aux institutions qui ont, à l'origine, favorisé la formation de l'opinion politique et que Habermas a décrites dans son premier grand ouvrage. La réflexion sur le droit l'a amené en effet à élargir sa représentation de l'espace public. Dans *Droit et démocratie,* il précise que celui-ci excède les cadres d'une institution, d'une organisation ou d'un système et qu'il se confond désormais avec le « réseau permettant de communiquer des contenus et des prises de position, et donc des *opinions* ; les flux de communication y sont filtrés et synthétisés de façon à se condenser en opinions *publiques* regroupées en fonction d'un thème spécifique[129] ». L'espace public renvoie ainsi à « l'influence[130] » qui se crée dans l'ensemble des discussions normatives rendues possibles par le droit démocratique et qui permet à de nouveaux points de vue, à de nouvelles revendications de s'exprimer. Revenant sur le bilan pessimiste de *L'espace public,* Habermas souligne que le pouvoir de manipulation de l'opinion n'est pas illimité. Même si la logique systémique amène le pouvoir administratif et le pouvoir économique à instrumentaliser les individus, ils ne peuvent pas créer un espace public à volonté et sont contraints de tenir

[127] E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, op.cit.*, p. 298.
[128] J. HABERMAS, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 169.
[129] *Ibid.*, p. 387.
[130] *Ibid.*, p. 390.

compte, même partiellement, des revendications qui en proviennent, s'ils veulent préserver leur efficacité.

Habermas considère, comme Durkheim, que l'État et la société ne doivent malgré tout pas être confondus. D'après le second, l'État exprime de façon consciente les liens moraux qui unissent la communauté politique de façon diffuse et inconsciente. De même, d'après le premier, l'espace public oriente l'action politique en produisant de l'influence, mais ne saurait se substituer à elle. Le maintien de deux pôles distincts est important : il explique l'importance du concept de « communication », proposé par Durkheim et développé par Habermas, et la façon dont il amène à compléter le modèle de la rationalité instrumentale par celui d'une rationalité communicationnelle. La distinction de l'État et de la société s'explique en partie du fait de la première. Durkheim souligne à ce propos que l'État moderne est le résultat de la division du travail social ; il est en effet « l'organe d'un corps complexe » au sein duquel la différenciation des fonctions empêche les individus d'avoir une vision d'ensemble de l'ordre social et suppose une instance centrale pour remplir ce rôle. Pourtant, on ne saurait dissocier cette organisation centralisée et rationnelle des sociétés modernes du développement d'une autre forme de rationalité qui repose elle sur une communication accrue entre l'État et la société. Le caractère complexe des sociétés modernes se traduit en effet sur le plan moral par la perte d'autorité des traditions et par leur remise en cause au sein de la société. La nouvelle solidarité procède alors des solutions que l'État, instance centrale, jugera les plus appropriées mais qu'il devra mettre en place *en tenant compte du point de vue des citoyens*. La solidarité organique, qui repose sur les différences, dépend donc de l'organe central qu'est l'État et des nouvelles fins normatives que celui-ci élabore en communiquant avec la société. L'autorité morale de l'État est indissociable en effet de l'influence sociale qui se crée au sein de l'espace public, grâce au déploiement des libertés communicationnelles que permet le droit moderne. Par conséquent, la solidarité organique repose autant sur l'État que sur la société : elle est étroitement liée à la forme principalement restitutive qu'a pris le droit à l'époque moderne, pour autant, comme y insiste Durkheim, qu'on n'y voit pas une solidarité exclusivement négative. Bien qu'il soit structuré comme un système d'autolimitation visant à organiser rationnellement les libertés individuelles, le droit moderne tire sa légitimité d'une solidarité positive que Habermas assimile, pour sa part, au processus d'entente qui fonde la capacité d'intégration du médium juridique.

Conclusion

On trouve ainsi, dans la pensée du philosophe Jürgen Habermas, une perspective intéressante pour avancer dans la compréhension des rapports entre liens culturels et unité politique dans les démocraties modernes. Les analyses qui précèdent mettent en évidence la polysémie problématique du terme de culture. Dans la thèse sur l'espace public, la culture dont il s'agit n'a en effet rien avec voir avec le problème de l'ethnicité ni avec les enjeux identitaires que soulève le multiculturalisme. Pourtant si la réflexion initiale de Habermas est dominée par le modèle de l'*Aufklärung* et s'efforce de montrer en quoi toute démocratie dépend d'une culture publique, favorisant l'échange d'informations et la qualité des débats politiques, son évolution l'amène à renouer avec la réflexion sociologique qui s'intéresse à la permanence du fait communautaire à l'époque moderne. En développant sa réflexion sur l'argumentation rationnelle, caractéristique de la souveraineté démocratique, dans sa théorie de la discussion et en interprétant le droit moderne à la lumière du principe D, Habermas actualise de façon originale le concept durkheimien de solidarité. Il contribue à en préciser le sens qu'on peut lui donner dans le cas de sociétés désormais marquées par la complexité systémique et par le pluralisme des valeurs. La conception délibérative de la démocratie qu'il défend dans *Droit et démocratie* lui permet ainsi d'approfondir le rapport entre lien moral et pluralisme vu par Durkheim. En montrant que le droit moderne est à la source d'un « espace public », qu'il est le vecteur de la communication sans laquelle l'État ne peut pas réguler la société, il contribue à donner sens à l'hypothèse durkheimienne d'une solidarité sociale fondée non plus sur l'homogénéité mais sur la diversité.

C'est à ce titre que le « néo-républicanisme » ou républicanisme libéral de Habermas retrouve en définitive les questions soulevées par le multiculturalisme. La façon dont il conçoit la dimension culturelle de l'espace public démocratique le conduit à appréhender de façon spécifique les revendications identitaires, notamment lorsqu'elles prennent un caractère ethnique. Elle lui permet symétriquement de critiquer les limites d'une gestion libérale de la diversité culturelle, réduite au modèle de la tolérance religieuse. C'est ce que nous tâcherons d'examiner plus en détail dans le dernier chapitre de cette partie.

CHAPITRE 3 : NEO-REPUBLICANISME ET DROITS DES MINORITES

C'est sur les bases du républicanisme éclairé par la théorie de la discussion que nous reprendrons les arguments développés par Habermas à propos des questions attenantes au multiculturalisme. Nous montrerons, dans un premier temps, de quelle façon sa perspective oblige à réviser la compréhension de la distinction du public et du privé qui est au cœur de la justice démocratique et qui serait mise à mal par les revendications identitaires, aux yeux de nombreux penseurs libéraux. Nous nous pencherons ensuite sur ce qui en ressort pour les différents types de minorités, qu'elles soient nationales ou ethniques. Enfin, l'examen des problèmes que pose leur reconnaissance nous donnera l'occasion de revenir sur la question de l'identité nationale, à propos de laquelle la réflexion de Habermas reste ambiguë et qui peut être reprise à partir de la perspective durkheimienne.

1. Contester la stratégie de privatisation libérale

1.1. De l'universalité des lois démocratiques

L'interprétation du principe D comme « principe démocratique » offre l'intérêt de jeter un éclairage nouveau sur la structure universaliste des lois démocratiques et incite à nuancer le respect quasi fétichiste que lui vouent certains. On peut revenir ici sur les critiques adressées par Brian Barry contre les politiques multiculturalistes menées dans les pays anglo-saxons, critiques qui contestent le caractère démocratique des exemptions juridiques que ces politiques mettent en place. Barry reproche à cette méthode politique de la règle et de l'exception (*the rule-and-exemption approach*) de compromettre la valeur de la loi. La formulation générale des contraintes légales n'implique aucun mépris pour les différences culturelles, estime-t-il, mais représente la seule réponse possible quand ces différences se traduisent par des demandes contradictoires. Il n'y a alors pas d'autre moyen, précisément pour respecter la diversité culturelle, que de privatiser cette dernière pour éviter des conflits politiques irréductibles. En tant que compromis, cette stratégie de privatisation ne saurait évidemment être parfaite, ce que Barry exprime en la comparant à une chimiothérapie, dont l'efficacité réelle est indissociable d'effets secondaires douloureux. D'après lui, ces effets

secondaires, c'est-à-dire les inconvénients posés par la généralité de la loi, sont supportables à partir du moment où ils découlent d'un compromis établi sur une base égalitaire, dans lequel tout le monde gagne et perd également. Tel est le sens de la « neutralité publique » défendue dans les sociétés libérales. Barry rejette l'argument qui consiste à dire que cette neutralité est culturellement orientée parce qu'elle prolongerait le schéma de la tolérance religieuse adoptée dans les sociétés chrétiennes et qu'elle serait, de ce fait, inadaptée à d'autres cultures[131]. Un tel raisonnement déforme, à ses yeux, le sens de la justice libérale : il suggère que pour être neutres culturellement, les lois devraient ne jamais entrer en contradiction avec une vision du monde possible, ce qui revient à confondre la neutralité avec une totale indétermination. Pourtant, la loi générale, bien que définie en des termes indifférenciés, n'est pas une norme indifférente. Elle exprime simplement le fait que, pour traiter tout le monde *également*, on doit traiter tout le monde *identiquement*.

Il serait donc illusoire de croire que les exemptions juridiques que réclament ou dont bénéficient les minorités culturelles constituent une forme supérieure d'égalité. À cause de leur structure discriminatoire, elles contrediraient radicalement la logique égalitaire qui fonde la justice démocratique. D'après Barry, on peut éventuellement les justifier de façon utilitariste en invoquant la nécessité d'alléger le coût d'application d'une loi. Mais le principe d'un traitement équitable oblige alors à l'alléger de façon identique pour tous. Par exemple, si l'on estime que le port obligatoire du casque est une contrainte qui limite trop la capacité des individus à vivre selon leur choix, alors le choix des membres de la communauté sikh ne doit pas plus compter que celui des motards qui préfèrent rouler tête nue pour mieux profiter des sensations de vitesse, même si, dans ce dernier cas, le choix n'a pas de motivation culturelle ou religieuse. Pour Barry, les exemptions juridiques font croire à tort qu'il existe une troisième voie entre une « *logique libertaire* », qui consiste à laisser chacun agir en conscience, et une « *logique égalitaire*[132] », qui consiste à élaborer collectivement une règle générale limitant la marge d'action des individus de façon identique pour tous. Barry s'insurge contre l'idée qui tend à s'imposer selon laquelle ce type d'exemptions constituerait un modèle à suivre pour répondre démocratiquement à l'ensemble des revendications minoritaires. Loin d'annoncer un progrès démocratique, « l'approche de la règle et de l'exemption » annoncerait de graves dérives démagogiques : efficace pour satisfaire

[131] Ainsi, on avance souvent l'argument que l'islam ne fait pas de distinction, comme le christianisme, entre le temporel et le spirituel, et qu'il est donc plus facile pour les gens de culture chrétienne, habitués à « rendre à César ce qui est à César », de respecter la séparation du politique et du religieux que pour les gens de culture musulmane, issus d'une religion dont le chef spirituel, Mahomet, était aussi chef politique.
[132] *Ibid.,* p. 50.

rapidement les revendications de certains groupes, elle serait le signe d'une politique court-termiste et clientéliste, qui préfère acheter la paix sociale ou s'attirer les votes des minorités en se réclamant d'une prétendue égalité différenciée, plutôt que de réaffirmer avec force la légitimité de la règle générale.

La position libérale exprimée par Barry, bien qu'elle pointe des problèmes tout à fait pertinents, peut être critiquée du point de vue de Habermas. Elle tombe sous le coup des reproches que celui-ci adresse à Rousseau. La défense de l'égalité de traitement chez Barry converge, en effet, avec le schéma du contrat social rousseauiste et invite à revenir sur le lien intime que ce dernier établit entre volonté générale et lois universelles. Pour Rousseau, le seul pacte social légitime est celui qui repose sur la volonté générale du peuple et celle-ci est censée s'exprimer dans les lois. On retrouve donc chez lui le principe d'une stratégie de privatisation puisque l'expression de la volonté générale dépend d'« une procédure de législation démocratique qui exclut *per se* tous les intérêts non universalisables et n'admet que les règles garantissant des libertés subjectives égales pour tous[133] ». Or pour Habermas :

> Le sens de l'égalité de contenu juridique que recèle l'exigence de légitimité du droit et qui importe tant à Rousseau ne peut pas être expliqué de manière satisfaisante par les propriétés logico-sémantiques des lois universelles. La forme grammaticale des commandements universels ne dit rien de leur validité. Le sens qu'il y a à prétendre qu'une norme est dans l'intérêt équitable de tous, ressortit bien plutôt à l'acceptabilité rationnelle : toutes les personnes concernées d'une façon ou d'une autre devraient pouvoir être en accord avec elle pour de bonnes raisons[134].

En s'appuyant sur cette objection, on peut donc reprocher à Barry d'avoir une approche trop descriptive de l'égalité démocratique. Il ne suffit pas de constater que l'*égalité* de traitement se traduit généralement par l'*identité* de traitement pour avoir élucidé le sens de la justice démocratique. La validité de la loi ne dépend pas directement de la « forme grammaticale » que représente l'universalité. Le fait que la loi s'applique uniformément dans tous les cas, tout comme la loi de la pesanteur s'applique uniformément à tous les corps, n'est pas en soi un gage de légitimité. Cette lecture tend à gommer la genèse démocratique de la loi qui est, aux yeux de Habermas, la clé de sa légitimité[135]. Celle-ci ne dépend pas essentiellement d'une forme qu'on peut décrire - qui n'est autre que la relation de stricte symétrie établie entre les individus par le statut civique - mais de l'ensemble des raisons qui a contribué à rendre la loi acceptable. Ainsi pour Habermas, on ne peut pas saisir le contenu normatif de « *ce qui* est voulu » sans comprendre « *comment* est formée la volonté

[133] J. HABERMAS, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 117.
[134] *Ibid.*, p. 118-119.
[135] « Ce qui fait qu'une loi est juste, c'est sa genèse démocratique et non des principes juridiques *a priori* » (*Ibid.*, *op.cit.*, p. 209).

politique[136] ». Or dans les sociétés marquées par la complexité systémique et le pluralisme des valeurs, seul le droit est à même de fournir « l'arrangement communicationnel[137] » susceptible de favoriser la formation de cette volonté.

En définitive, l'approche descriptive adoptée par Barry le conduit à assimiler l'égalité démocratique avec sa forme abstraite et à considérer que le point de vue de l'impartialité est donné, au lieu d'examiner la façon dont il s'élabore. La façon dont Barry défend l'impartialité des lois reproduit à ce titre la « réduction individualiste du concept intersubjectiviste d'autonomie[138] » initiée par Kant. Habermas regrette d'autant plus cette réduction que Kant a saisi, mieux que d'autres, la dimension communautaire du point de vue moral. En effet :

> L'application réflexive du test d'universalisation appelle une situation délibérative dans laquelle chacun est obligé d'adopter le point de vue de tous les autres, afin de voir si une norme peut être voulue par tous, et ce *du point de vue de tout un chacun*. Or c'est là la situation d'une *discussion rationnelle* entreprise à des fins d'entente et à laquelle participent toutes les personnes concernées[139].

Pourtant, Habermas estime que Kant n'a pas suffisamment développé cet aspect, du fait du contexte intellectuel qui a présidé à sa réflexion :

> Kant qui, enfant du XVIII[e] siècle, ne pensait pas encore en termes historiques ne tient pas compte de cette strate de traditions qui sert de cadre à la constitution des identités. Il part tacitement du fait que tout un chacun, en formant son jugement moral, est suffisamment capable, *en vertu de sa propre imagination*, de se mettre à la place de tout autre. Or, si les participants ne peuvent plus se fier à une entente préalable de type transcendantal relativement à des conditions de vie et des intérêts plus ou moins homogènes, alors le point de vue moral ne peut plus se réaliser que dans des conditions de communication qui garantissent que *tout un chacun* examine, y compris du point de vue de sa propre façon de se comprendre et de comprendre le monde, l'acceptabilité d'une norme érigée en principe universel[140].

La perspective intersubjectiviste à partir de laquelle Habermas raisonne oblige à restaurer la dimension délibérative du point de vue moral et à penser cette délibération dans les conditions propres aux sociétés modernes. À partir du moment où, à cause de la complexité sociale, l'agir communicationnel ne peut plus être transmis que par le médium juridique, il est réducteur de déduire l'acceptabilité rationnelle des lois de la *raison pratique* du sujet moral. Il convient plutôt de la rattacher à la *raison communicationnelle* qui se déploie dans le droit démocratique. L'universalité n'est pas dégagée, selon Habermas, grâce au dépassement, par le sujet lui-même, des raisons pragmatiques et des raisons éthiques qui constituent, d'un point de vue kantien, des mobiles pathologiques. Elle découle du processus d'argumentation qui se

[136] *Ibid.*, p. 119.
[137] « C'est en fin de compte sur un arrangement communicationnel que repose la légitimité du droit » (*Ibid.*, p. 120).
[138] J. HABERMAS, *L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 48.
[139] *Ibid.*, p. 47-48.
[140] *Ibid.*, p. 48.

joue dans l'élaboration démocratique des lois. Le droit démocratique conserve en effet une forme d'universalité puisqu'il s'applique à l'ensemble des citoyens d'une nation, mais :

> la prise en compte égale de tous les intérêts a, dans le droit, un autre sens que dans la morale […] Le caractère égalitaire du contenu juridique ne se réduit pas à la justice, parce que les matières réglementées par la loi n'admettent pas le degré d'abstraction nécessaire pour ne laisser subsister que les questions morales relatives à la justice[141].

Les règles de droit doivent aussi tenir compte de la divergence des intérêts et des conflits identitaires. Du point de vue de la discussion, elles doivent articuler les raisons morales, qui visent l'intérêt de tous, aux raisons pragmatiques et éthiques, qui expriment respectivement les intérêts individuels et les identités collectives. L'évaluation de la légitimité de la loi s'en trouve radicalement modifiée, dans la mesure où « ce n'est que quand une loi exprime un consensus rationnel par rapport à tous ces types de problèmes qu'elle a un contenu universel au sens d'un traitement matériellement égalitaire[142] ». La légitimité de la loi ne dépend donc pas d'une « forme grammaticale » qui ne peut être respectée qu'en faisant abstraction des différences identitaires. Elle suppose au contraire que le pouvoir administratif instaure les « conditions de communication qui garantissent que tout un chacun examine […] l'acceptabilité d'une norme érigée en principe universel[143] ». De telles garanties passent par la possibilité pour les minorités culturelles des faire valoir les raisons qui leur sont propres, notamment celles qui relèvent du registre éthique. Il n'y a donc pas à privatiser les revendications identitaires, mais à créer au contraire les conditions de leur intégration à l'espace public.

1.2. La frontière dynamique entre le public et le privé

La perspective intersubjectiviste adoptée par Habermas pour appréhender la légitimité des lois démocratiques l'amène à partager en partie l'avis des penseurs communautariens quant à la prétendue neutralité de la sphère politique. Il pense comme eux que le point de la vue de la justice ne peut être radicalement dissocié de celui du bien. La justice politique ne procède pas d'un point de vue théorique auquel la raison individuelle pourrait accéder, mais dépend en partie de valeurs partagées et de traditions communes. Chez Habermas, ce thème communautarien subit toutefois un infléchissement important. Le philosophe allemand ne

[141] J. HABERMAS, *Droit et démocratie, op.cit.*. p. 173.
[142] *Ibid.*
[143] *Ibid.*

considère pas, en effet, que la communauté politique moderne repose sur un *ethos* homogène comme dans les sociétés traditionnelles. Son intégration normative doit désormais être pensée en termes *juridiques* et non *éthiques*. Néanmoins, le passage d'un terme à l'autre ne doit pas tromper. Le système des droits subjectifs « n'existe pas dans sa pureté transcendantale[144] ». La solidarité qu'il parvient à créer dans les sociétés modernes n'est pas un postulat théorique, mais s'observe réellement, à travers l'affirmation historique d'une pluralité d'États qui ont accordé une valeur constitutionnelle à ce système juridique. Dès lors, si l'intégration moderne est essentiellement juridique, il n'en demeure pas mois que « tout ordre juridique est […] l'expression d'une forme de vie particulière[145] » et qu'il garde de ce fait « une coloration éthique[146] ».

Habermas rejoint donc Kymlicka sur ce point, en montrant que la réflexion sur les rapports entre identité, culture et démocratie oblige à revenir sur le mythe de la neutralité de la sphère publique et à mieux en comprendre le sens. La position de Habermas est intéressante dans la mesure où elle insiste, comme les libéraux, sur l'importance de la distinction du public et du privé. Dans la thèse sur *L'espace public*, Habermas fait effectivement dépendre l'émergence du projet civique - puis son déclin - de la mise en place de cette distinction - puis de sa dissolution progressive. Il estime que le caractère démocratique d'un régime dépend de l'existence d'un espace public grâce auquel un rassemblement de personnes privées, c'est-à-dire indépendantes de la sphère politique, parvient à faire valoir l'intérêt général face au pouvoir politique, obligeant de la sorte ce dernier à rendre compte de ses actions. L'insistance de Habermas sur une distinction, généralement défendue par les théoriciens du libéralisme politique, a suscité les critiques des philosophes féministes américaines Seyla Benhabib et Nancy Fraser. La première reproche au philosophe allemand de maintenir une distinction dont les féministes ont montré qu'elle contribue largement à la reproduction de la domination masculine. Dire qu'un État libéral ne doit pas se préoccuper des affaires privées des citoyens, afin de respecter leur autonomie individuelle, revient à exclure la sphère domestique des questions de justice. Comment régler en effet les problèmes liés à la violence conjugale, à l'inégale répartition des tâches ménagères, aux contraintes économiques et sociales liées à la maternité, si l'on décide d'emblée que ces questions ne sont pas politiques ? Même si Benhabib reconnaît que la distinction du public et du privé prend une dimension plus dynamique dans la suite des travaux de Habermas, elle conteste l'importance que Habermas

[144] *Ibid.*, p. 147.
[145] J. HABERMAS, *L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 221.
[146] *Ibid.*, p. 219.

lui accorde, dans *L'espace public*, en l'associant notamment à la capacité pour les individus à s'entendre sur des normes publiques qui ne dépendent pas de leurs intérêts privés et en excluant de la sorte la sphère domestique du champ politique.

En discutant ce point de vue, Peter Uwe Hohendahl précise à juste titre que « la distinction de Habermas entre le public et le privé ne coïncide pas avec la distinction entre les normes et les valeurs[147] ». Il souligne en effet que, dès *L'espace public*, la réflexion de Habermas sur la culture littéraire met en évidence le rôle du public dans la formation de jugements aussi intimes que ceux qui portent sur le goût esthétique et sur les sentiments humains. Cette précision permet de rappeler l'importance de la perspective intersubjectiviste adoptée par Habermas et qui est annoncée dès *L'espace public* : la distinction du public et du privé ne repose donc pas sur une abstraction théorique, donnée une fois pour toutes, mais s'élabore dans un certain contexte de communication sociale.

C'est, semble-t-il, ce dont Fraser n'a pas tenu compte. Cette dernière reproche à Habermas d'avoir réduit le public démocratique au seul public bourgeois et d'avoir sous-estimé de la sorte le potentiel émancipateur des autres publics contestataires. D'après elle, Habermas critique à tort les effets délétères qu'aurait provoqués l'émergence de l'État social, lorsqu'il souligne les difficultés à préserver un espace public orienté vers l'intérêt général, à l'âge où la démocratie de masse se traduit par l'instrumentalisation de l'opinion publique. D'après Fraser, Habermas a raison de souligner que les intérêts des individus ne sont pas des données préétablies et qu'ils dépendent en grande partie des processus sociaux de délibération et de la constitution de valeurs communes, mais elle lui reproche de suivre les républicains en affirmant que « la délibération politique doit porter *sur* le bien commun[148] ». Cette perspective qu'elle rapproche du « civisme républicain » favorise les différentes formes de domination culturelle, dans la mesure où elle discrédite d'emblée toute revendication qui se présente comme un conflit d'intérêts. Une telle approche fait à l'évidence obstacle à la mobilisation des groupes que l'organisation sociale défavorise systématiquement. La délibération, rappelle Fraser, ne se fait pas seulement du point de vue d'un « nous » qui serait déjà donné et qui « ôterait toute légitimité aux revendications égoïstes et aux intérêts de groupes[149] » car « une de ses principales fonctions consiste justement à aider ceux qui y participent à clarifier ce qui est dans leur intérêt, même quand cette démarche aboutit à des

[147] C. CALHOUN (ed.), *Habermas and the Public Sphere, op.cit.*, The MIT Press, 1992, p. 102.
[148] "deliberation must be deliberation *about* the common good" (*Ibid.*, p. 130).
[149] "thereby ruling claims of self-interest and group interest out of order" (*Ibid*).

prises de position conflictuelles[150] ». Valoriser la généralité des normes contre la partialité des valeurs ou des intérêts personnels revient en définitive à délégitimer l'expression des besoins minoritaires.

Or, tel est le point délicat que l'interprétation démocratique du principe D permet de préciser. Elle montre que le droit démocratique instaure un arrangement communicationnel qui permet aux individus de faire valoir à l'échelle de la société des prétentions à la validité normative. Dans cet arrangement, les différentes sortes de raisons interviennent, qu'elles soient pragmatiques, éthiques ou morales et s'intègrent dans une dynamique de généralisation et d'universalisation qui tient à la structure illocutoire du langage, notamment lorsqu'il sert aux argumentations normatives. Il en résulte que la distinction des valeurs et des normes ne recoupe pas celle du privé et du public. C'est au sein même de la structure juridique qui fonde la solidarité sociale que se jouent la confrontation et l'articulation de ce qui relève, tour à tour, de l'intérêt singulier, particulier et universel. La distinction du public et du privé ne repose donc pas, chez Habermas, sur la séparation rigide de deux types de points de vue, l'un commun aux citoyens et l'autre propre aux individus, mais sur le système de droits qui permet l'expression des trois registres de raisons impliqués dans les discussions normatives. Loin de reposer sur l'exclusion définitive de l'intérêt privé, elle dépend de sa réélaboration critique au sein de l'arrangement communicationnel que procure le droit démocratique. Elle prend dès lors un caractère nettement dynamique : « il appartient au processus démocratique de redéfinir, toujours à nouveaux frais, les frontières précaires qui divisent le privé et le public, afin de garantir à tous les citoyens les libertés égales sous la forme à la fois de l'autonomie privée et de l'autonomie publique[151] ».

Dans *Droit et démocratie*, Habermas précise la façon dont se réalise une telle évolution. Elle repose sur l'existence d'un espace public qui fonctionne comme « un système d'alerte doté d'antennes peu spécifiques mais sensibles à l'échelle de la société[152] ». Ce système d'alerte est rendu nécessaire par les effets négatifs que produit la logique systémique, inhérente aux pouvoirs administratif et économique. La rationalité instrumentale qui les régit favorise ce que Habermas appelle la « colonisation du monde vécu », qui advient lorsque les mesures prises par l'État pour protéger l'autonomie des citoyens contribuent paradoxalement à lui faire obstacle. Dans *Droit et démocratie*, Habermas revient sur l'évolution des

[150] "this works againts one of the principal aims of deliberation, namely, to help participants clarify their interests, even when those intererests turns out to conflict." (*Ibid.*).
[151] J. HABERMAS, J. RAWLS, *Débat sur la justice politique, op.cit.*, p. 187.
[152] J. HABERMAS, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 386.

revendications féministes qu'il juge symptomatique de ce processus. Après avoir défendu le principe de non-discrimination et la nécessité de renforcer l'égalité de fait entre les hommes et les femmes, les féministes en sont venues à dénoncer les effets pervers des politiques de protection sociale. Les mesures juridiques prises pour soutenir l'emploi féminin, en dépit des contraintes liées à la grossesse et à la maternité, se sont en effet avérées contre-productives. Les protections légales ont paradoxalement agi comme des facteurs de précarisation, qui ont eu un effet dissuasif sur les employeurs et qui ont aggravé la situation des femmes les moins favorisées. Habermas y voit le symptôme d'une action paternaliste de l'administration qui pêche, dans sa mission de protection sociale, par excès de généralisation. En se fondant sur une perception de la différence des sexes, culturellement admise et non problématisée, l'action normalisatrice de l'État a d'une certaine façon contribué à renforcer les préjugés sexistes au lieu de les éradiquer.

La lutte contre la colonisation du monde vécu doit être menée, d'après Habermas, à partir des ressources communicationnelles de l'espace public. Celui-ci permet de signaler au législateur politique les problèmes sociaux émergents, en rendant visible la souffrance des personnes privées qui subissent des processus de colonisation. En tant qu'usagers des systèmes politique et économique, ces personnes sont les seules à pouvoir évaluer la « valeur d'usage » des prestations qui leur sont fournies. Les domaines de la vie « privée » offrent ainsi un « langage existentiel permettant d'établir un *bilan biographique* des problèmes générés par la société[153] ». Pour Habermas, « le *citoyen* en tant que support de l'espace public politique et le *membre de la société* sont une seule et même personne[154] ». En tant que destinataire des prestations fournies par les systèmes économique et politique, il subit leurs déficiences à titre privé et les conteste, dans un premier temps, à partir de ce point de vue. Ainsi, « l'espace public reçoit ses impulsions de l'assimilation privée des problèmes sociaux qui ont une résonance biographique[155] ».

Les impulsions qui naissent de la sphère privée peuvent ensuite être relayées par les instances de la société civile que Habermas assimile à l'ensemble de « ces groupements et associations non étatiques et non économiques à base bénévole qui rattachent les structures communicationnelles de l'espace public à la composante "société" du monde vécu[156] ». La

[153] *Ibid.*, p. 392.
[154] *Ibid.*, p. 393.
[155] *Ibid.*
[156] *Ibid.*, p. 394. Rappelons que, pour Habermas, la société est composée de trois éléments principaux : une partie du monde vécu, l'économie et l'administration.

frontière entre le public et le privé se déplace ainsi, chez Habermas, selon un schéma binaire qui oppose la périphérie au centre. La société civile contribue en effet à mettre à l'ordre du jour de nouvelles questions politiques que le pouvoir bureaucratique ne perçoit pas du fait de sa cécité systémique. Elle y parvient dans la mesure où le droit démocratique garantit les libertés communicationnelles, tout en agissant comme un filtre sur les revendications. Celles dont les raisons sont incompatibles avec le principe D ne parviennent pas à être relayées. En tant que système d'alerte, la société civile contribue ainsi à orienter ce que Habermas appelle « les flux de communication[157] ». Elle attire l'attention sur des problèmes inédits en dramatisant certaines situations privées et en déclenchant une conscience de crise à leur propos[158]. Elle oblige de la sorte le législateur politique à intégrer de nouvelles préoccupations dans la mise en œuvre de la régulation juridique.

On mesure donc la distance qui sépare la perspective habermassienne de la stratégie de privatisation prônée par la plupart des libéraux anglo-saxons. Au lieu d'affirmer qu'il faut écarter les différences identitaires de la scène politique pour éviter des conflits irréductibles, Habermas défend l'idée selon laquelle le lien public se nourrit des expériences privées. Les conflits culturels ne peuvent pas être résorbés, à ses yeux, par le refus de prendre les différences en compte, mais en multipliant au contraire les espaces de confrontation, qui sont autant d'occasions de dialogue. Il y a certes un réel optimisme à considérer qu'un tel processus dialogique entraînera les identités culturelles dans la dynamique d'universalisation

---

« Le monde vécu dans son ensemble forme un tissu composé d'actions communicationnelles. Du point de vue de la coordination de l'action, la société en tant que partie du monde vécu se compose de l'ensemble des relations interpersonnelles légitimement ordonnées. Elle comprend par ailleurs des collectivités, des associations et des organisations spécialisées dans certaines fonctions particulières. Certains de ces systèmes fonctionnellement spécialisés s'émancipent des domaines d'action qui sont intégrés par des mécanismes sociaux, autrement dit en passant par des valeurs, par des normes et par l'entente, si bien que ces systèmes – comme l'économie au moyen de l'argent ou l'Administration au moyen du pouvoir – développent des codes qui leur sont propres. Par l'institutionnalisation juridique des médias de régulation, ces médias restent cependant ancrés dans la partie sociale du monde vécu. Le langage du droit traduit les communications du monde vécu, telles qu'elles proviennent de l'espace public et de la sphère privée, dans une forme sous laquelle ces messages peuvent être accueillis par les codes spécialisés des systèmes d'action autorégulés, et inversement. Sans un tel transformateur, le langage ordinaire ne pourrait pas circuler à l'échelle de la société. » (J. HABERMAS, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 81).

[157] *Ibid.*, p. 407.

[158] Cette analyse converge de façon étonnante à nos yeux avec l'analyse de Durkheim à propos de l'Affaire Dreyfus. La crise de l'Affaire constitue en effet aux yeux du sociologue un moment d' « agitation morale » tout à fait représentatif de la nature des sociétés démocratiques. Ces sociétés vivent de leur capacité à affronter des problèmes inédits en s'appuyant sur une communication de plus en plus poussée entre l'État et la communauté politique. La crise de l'Affaire porte sur le problème de l'identité nationale et sur le type d'héritage sur lequel il convient de la fonder. L'agitation morale qu'elle a suscitée peut être lue, à la lumière des analyses de Habermas, comme un moment de réorientation d'un flux de communication, au cours duquel des membres de la société civile - les intellectuels dreyfusards - ont contribué à rendre visible la souffrance d'une victime de l'État français, soucieux de préserver son honneur au risque de bafouer les droits de l'individu, et à s'appuyer sur ce problème « privé » pour renouveler la compréhension de la solidarité publique en France.

propre à la structure illocutoire du langage, il n'en demeure pas moins qu'on voit mal comment fonder autrement le droit que Barry met lui-même en avant, à savoir le « droit des cultures à évoluer ». Il nous reste donc à examiner en quoi un tel optimisme peut être critiqué, ce que nous entreprendrons après avoir montré comment la théorie politique de Habermas parvient à prendre compte des revendications culturelles sans renoncer à la structure individualiste du droit moderne.

2. La défense des minorités culturelles

En précisant la nature de l'universel démocratique à partir de sa théorie de la discussion, Habermas offre une piste d'analyse pour évaluer le sens des revendications culturelles. Celles-ci ne se limitent pas au problème de la différence ethnique mais renvoient à l'ensemble des mouvements qui œuvrent en faveur d'une reconnaissance identitaire :

> Leur parenté réside dans le fait que les femmes, les minorités ethniques et culturelles, ainsi que les nations et les cultures se défendent contre l'oppression, la marginalisation et le mépris, et, ce faisant, luttent pour la reconnaissance de leurs identités collectives, que ce soit dans le contexte d'une culture majoritaire ou dans le cadre de la communauté des peuples. Il s'agit de mouvement d'émancipation dont les desseins politiques collectifs sont définis en premier lieu en termes culturels, bien que les inégalités sociales et économiques, ainsi que des dépendances politiques soient toujours en jeu[159].

En d'autres termes, Habermas reconnaît qu'il existe des injustices d'ordre culturel, qui se combinent la plupart du temps avec les inégalités politiques, économiques et sociales mais sans se confondre totalement avec ces dernières. D'après ses propres distinctions, c'est le registre éthique qui fait alors la spécificité de telles revendications. Celles-ci ne mettent pas uniquement en présence des intérêts contradictoires, schéma d'analyse qui correspond aux luttes socio-économiques, dans la mesure où elles engagent, au-delà des intérêts privés, la reconnaissance d'une identité collective. Pour examiner les conséquences que Habermas en tire en termes de droits culturels, on dissociera, suivant la terminologie employée par Kymlicka, le cas des minorités nationales et le cas des minorités ethniques.

[159] J. HABERMAS, *L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 214.

2.1. L'identité collective est-elle un bien qu'il faut garantir ?

2.1.1. La critique de la politique de la reconnaissance de Taylor

Le problème que pose l'existence d'une minorité nationale dans un État de droit démocratique consiste à savoir jusqu'où la reconnaissance de l'identité du groupe minoritaire est compatible avec le respect des droits individuels. Habermas aborde cette question en revenant sur la position défendue par Charles Taylor dans « La politique de la reconnaissance[160] ». Dans cet article, Taylor défend les mesures législatives prises par le Parlement québécois, notamment le vote de la loi 101, en vue de défendre l'identité culturelle des Québécois contre la domination de la culture anglophone. Nous avons montré, au début de notre réflexion, que Taylor reconnaît le caractère non-libéral d'une loi qui impose à tous les immigrants de scolariser leurs enfants dans des écoles francophones. Force est de constater qu'une telle loi sort du cadre de la Charte des droits adoptée par les Canadiens en 1982 et qui repose sur un schéma libéral, à savoir sur « une application uniforme des règles qui définissent [les] droits sans exception[161] ». Elle consiste en effet à imposer aux Québécois des restrictions « au nom de leur dessein collectif de survivance, lequel, dans d'autres communautés canadiennes, pourrait aisément être écarté en vertu de la Charte[162] ». Pour clarifier la situation au niveau fédéral, il a été question de créer un amendement, l'amendement Meech, postulant que le Québec constitue une « société distincte » au sein du Canada et que cette clause doit servir de base à l'interprétation des droits constitutionnels en ce qui concerne les Québécois. La majorité des Canadiens anglophones s'est opposée à cet amendement, considérant que la clause de la société distincte était discriminatoire. Le projet politique de survivance d'une communauté culturelle dépasse effectivement le simple fait de garantir un accès à la diversité culturelle pour les citoyens existants, puisqu'il consiste à sacrifier la liberté de ces derniers au nom d'un objectif futur. Taylor défend pourtant la loi 101, en vertu d'une vision du libéralisme qui soit moins « méfiante envers les desseins collectifs », et donc moins « inhospitalière à la différence[163] » ». Une deuxième forme de libéralisme, capable de respecter l'identité des cultures minoritaires, est justifiée à ses yeux dans la mesure où « la reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens » mais « un besoin vital[164] ». Une égalité qui ne parvient pas à garantir une telle

[160] C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, *op.cit.*, p. 74.
[161] *Ibid.*, p. 83.
[162] *Ibid.*, p. 74.
[163] *Ibid.*
[164] *Ibid.*, p. 42.

reconnaissance du fait de son abstraction et qui tend au contraire, à cause d'elle, à niveler toutes les différences, manque à ses yeux le véritable sens du projet démocratique.

Habermas partage le point de vue de Taylor sur le caractère vital de la reconnaissance. De même que Taylor, s'inspirant de la tradition de pensée hégélienne et du romantisme allemand, affirme que nous prenons conscience de notre identité personnelle de façon dialogique[165], de même Habermas défend une conception intersubjectiviste de la personne. Habermas se soucie donc autant qu'un penseur de tendance communautarienne comme Taylor de la défense du contexte éthique des libertés individuelles :

> En effet d'un point de vue normatif, l'intégrité de chaque sujet de droit ne peut pas être garantie sans la protection des contextes d'expérience et de vie intersubjectivement partagés à l'intérieur desquels il a été socialisé et a formé son identité. L'identité de l'individu est liée à des identités collectives et ne peut être stabilisée que dans le cadre d'un réseau culturel, qui comme la langue maternelle, ne s'acquière pas à la manière d'un bien privé[166].

Nous avons vu que pour Habermas, qui reprend à ce sujet les analyses de Mead, l'individuation est indissociable du processus de socialisation au cours duquel le sujet prend conscience de lui-même, en intériorisant un ensemble d'interactions symboliques. Dans la mesure où ce processus de socialisation est culturellement déterminé, il semble que la préservation des cultures minoritaires soit requise en vertu même du respect qui est dû à la personne. Les revendications linguistiques trouvent ici leur justification normative, la langue constituant le principal outil symbolique dans le processus de socialisation humain. Il s'agit bien évidemment de la langue maternelle au travers de laquelle un individu se structure psychologiquement. La langue maternelle n'est pas à l'évidence « un bien privé » puisqu'elle est précisément à l'origine de la conscience intime et qu'elle conditionne à ce titre la perception du « privé ». Il n'est donc pas étonnant, à ce titre, que la défense des identités minoritaires se focalise sur la préservation de la diversité linguistique.

Pourtant si Habermas accorde une valeur à la défense des contextes culturels, il conteste la thèse selon laquelle celle-ci se ferait nécessairement aux dépens de certaines libertés individuelles. L'intérêt de sa perspective théorique consiste, de ce point de vue, à dépasser l'opposition récurrente dans le débat entre libéraux et communautariens entre les droits individuels et les droits collectifs, et à montrer qu'une compréhension sociologiquement approfondie du droit démocratique fait tomber cette alternative.

---

[165] « Nous devenons des agents humains à part entière, capables de nous comprendre nous-mêmes et donc de définir notre identité grâce à notre acquisition de langages humains riches d'expérience » (*Ibid*., p. 49).
[166] J. HABERMAS, *L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 226.

> L'alternative entre « individualistes » et « collectivistes » est sans objet dès lors que l'on intègre au contraire l'unité des processus d'individuation et de socialisation aux concepts fondamentaux du droit. Dans la mesure où les sujets de droit ne sont, à leur tour, individués que par voie de socialisation, l'intégrité de chaque personne ne peut être protégée qu'ensemble avec le libre accès aux relations interpersonnelles et aux traditions culturelles sans lesquelles leur identité ne peut être maintenue. L'individualisme bien compris est incomplet sans cette dose de communautarisme[167].

Habermas retrouve ici le thème d'une défense communautarienne du libéralisme, que Cladis trouve chez Durkheim. Il considère lui aussi que tout ordre juridique est « l'expression d'une forme de vie particulière » et il est normal que les caractéristiques culturelles des contextes de socialisation se manifestent dans le médium juridique. Le droit démocratique n'est pas allergique selon Habermas aux spécificités éthiques. Néanmoins, il reste un mode d'intégration post-traditionnel, caractéristique des sociétés modernes qui ne peuvent plus compter sur l'homogénéité du monde vécu ou sur les autorités traditionnelles pour unir leurs membres autour de valeurs communes. L'éthicité du droit démocratique se déploie donc de façon réflexive, en étant soumise à la dynamique du processus d'entente qui fonde ce mode spécifique d'intégration sociale.

D'après Habermas, Taylor interprète le modèle libéral américain en appréhendant les droits de l'individu de manière paternaliste, comme s'ils étaient de simples enveloppes de protection des libertés accordées aux individus indépendamment du processus d'entente politique qui donne sens à ces protections. Comme nous l'avons vu précédemment, la cohérence du droit démocratique repose précisément, pour Habermas, sur le caractère indissociable de l'autonomie privée et de l'autonomie publique. Le droit démocratique n'est pas un système préétabli de cohabitation des libertés individuelles : il constitue l'arrangement communicationnel grâce auquel les citoyens parviennent à s'entendre sur la façon dont les libertés individuelles doivent être garanties. Or, « dès que nous prenons ce lien interne entre État de droit et démocratie au sérieux, il est clair que le système des droits non seulement n'est pas aveugle à l'inégalité des conditions sociales de vie, mais ne l'est pas non plus aux différences culturelles[168] ».

Il n'y a donc pas à recourir, comme le suggère Taylor, « à un contre-modèle qui corrige la structure individualiste du système des droits par d'autres critères normatifs »[169]. L'erreur de Taylor consiste, de ce point de vue, à ne pas mieux comprendre l'individualisme démocratique que les libéraux. D'une certaine façon, qu'ils critiquent ou qu'ils défendent la neutralité du droit démocratique, les communautariens comme les libéraux l'assimilent à la

[167] *Ibid.*, p. 252-253.
[168] *Ibid.*, p. 210.
[169] *Ibid.*, p. 211.

forme d'une universalité abstraite qui s'incarne dans la généralité de lois censées être aveugles aux différences. Pour Habermas, ce postulat commun repose sur la confusion des normes juridiques et des normes morales, « comme si les questions politiques de type éthique, qui ne se prêtent pas à une réglementation juridique impartiale, devaient être écartées de l'ordre du jour par des règles de "mise entre parenthèses"[170] ». Au contraire, le droit démocratique doit laisser s'exprimer les préoccupations éthiques des citoyens, notamment s'ils appartiennent à des minorités nationales, sans renoncer à l'exigence de justice. La légitimité d'une loi démocratique se mesure aussi à sa capacité à intégrer ce type de raisons et, de ce fait, à apparaître acceptable pour ceux qui les ont fait valoir.

Le deuxième intérêt de la perspective habermassienne consiste à éviter toute lecture essentialiste du contexte éthique. Les considérations éthiques sont uniquement prises en compte en tant qu'arguments qui interviennent dans le processus de formation de la volonté politique. Ainsi, alors que les communautariens considèrent ces raisons éthiques comme « une explication éthico-politique sur l'identité des citoyens[171] », Habermas voit en elles une « explicitation de ce que l'on entend par identité collective[172] » :

> Ce sont là des confrontations au moyen desquelles les intéressés prennent conscience, par exemple, de la manière dont ils souhaitent se comprendre comme citoyens d'une république déterminée, comme habitants d'une région déterminée, comme héritiers d'une culture déterminée, des traditions qu'ils veulent poursuivre ou avec lesquelles ils veulent rompre, de la manière dont ils souhaitent aborder leur destin historique, dont ils souhaitent gérer leurs rapports réciproques, leurs rapports avec la nature, etc.[173].

Les communautariens raisonnent comme s'il existait une identité collective qu'il s'agirait d'affirmer et de défendre publiquement. Habermas insiste au contraire sur le caractère ouvert et évolutif de cette identité. On retrouve ici son idée-clé qui consiste à affirmer que, dans les sociétés modernes, la dimension éthique de la solidarité politique n'est pas préétablie mais médiatisée par le médium juridique. En instituant les garanties nécessaires à l'autonomie privée, ce dernier procure aux individus les moyens de défendre les raisons éthiques qui sont les leurs, ce qui laisse la possibilité, d'une part pour les membres des cultures minoritaires de défendre leur contexte de socialisation et, d'autre part, pour n'importe quel individu de remettre en cause l'interprétation dominante de l'identité nationale. La théorie de la discussion soumet ainsi les questions identitaires à une évaluation procédurale qui écarte toute tentative d'essentialiser l'appartenance culturelle.

---

[170] *Ibid.*, p. 219.
[171] *Ibid.*, p. 221.
[172] *Ibid.*
[173] *Ibid.*, p. 221-222.

Les auteurs qui, comme Taylor et Kymlicka, défendent la valeur de cette dernière sont pleinement conscients de ce risque, mais ne parviennent pas véritablement à le conjurer. On a vu en effet comment Taylor cherche à résoudre le problème en faisant de l'égale valeur des différentes cultures une simple « présomption ». Pourtant, en opposant la défense de l'identité collective au libéralisme des droits, Taylor instaure malgré tout une tension entre deux types de sujets de droit, les groupes nationaux d'une part et les individus d'autre part. Kymlicka aboutit à la même impasse en forgeant la notion de structure culturelle. Bien qu'il n'accorde de valeur à la culture qu'en tant que condition de possibilité de la liberté individuelle, il est amené à penser cette culture de manière essentialiste. À ce titre, la démarche de Kymlicka reste grevée du « poids métaphysique que constitue l'hypothèse d'un individu donné avant toute socialisation[174] ». En défendant l'importance de l'appartenance culturelle, Kymlicka semble tenir compte de la socialisation de l'individu mais l'interprétation qu'il en donne indique qu'il n'en est rien. La culture est pensée uniquement à partir du point de vue de l'exercice de la liberté individuelle, comme un contexte de choix avec lequel l'individu entretient un rapport de type instrumental. Il en résulte que la culture est pensée comme une donnée naturelle au même titre que la liberté de l'individu en est une. La logique de Kymlicka est donc comme celle de Taylor de type essentialiste. Le fait que le besoin de reconnaissance pour l'un ou l'exercice de la liberté pour l'autre passent par la possession d'un contexte culturel authentique les amène à conclure que la valeur de ce contexte est donnée indépendamment du choix des individus

À l'inverse, la théorie habermassienne refuse de considérer l'identité culturelle comme une valeur objective qui existerait en dehors de la forme qu'elle prend dans les débats publics. À ses yeux, les droits culturels sont « des obligations qui se déduisent de revendications juridiques, et d'aucune façon d'une valorisation générale de la culture chaque fois concernée[175] ». Il n'y a donc pas de culture qui vaille en dehors de celle que leurs membres choisissent de défendre parce qu'ils estiment qu'elles continuent de donner sens à leur vécu. Habermas refuse toute position nostalgique : il n'y a rien d'injuste à ce que la modernité détruise les cultures qui ne trouvent pas de défenseurs. Dès lors « tout ce que l'État de droit peut faire, c'est de permettre cette opération herméneutique de la reproduction culturelle des mondes vécus[176] ». La protection des contextes de socialisation, pour importante qu'elle soit, n'est pas inconditionnelle et doit tenir compte, dans le monde moderne, de la forme réflexive

[174] *Ibid.*, p. 252.
[175] *Ibid.*, p. 225.
[176] *Ibid.*, p. 226.

prise par l'intégration sociale. L'égalité démocratique est donc hospitalière aux différences culturelles, pour autant que ces différences s'inscrivent dans le processus d'entente qui la légitime. Pour Habermas, « seules peuvent se maintenir les traditions et les formes de vie qui engagent ceux qui y adhèrent, bien qu'elles se soumettent à leur examen critique, et qui accordent aux générations nouvelles l'*option* de s'instruire auprès d'autres traditions ou de se convertir à elles et de prendre un nouveau départ[177] ».

2.1.2. Du « droit » des peuples à disposer d'eux-mêmes

Le refus de tout essentialisme apparaît clairement dans la position anti-sécessionniste de Habermas, ce en quoi il se distingue de Kymlicka. Pour ce dernier, une minorité historiquement conquise ou annexée peut revendiquer le droit à l'autonomie politique, dans la simple mesure où elle est devenue une minorité culturelle malgré elle. Kymlicka justifie la sécession en termes de justice bien qu'il la considère comme une erreur politique, la minorité ayant plus à gagner de la participation à une grande fédération démocratique que de l'isolement. En revanche pour Habermas, si un État démocratique respecte les droits des membres d'une minorité native, celle-ci n'a pas de raison normative d'exiger l'indépendance. Sa position s'explique par le fait qu'il ne reconnaît aucune légitimité au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Ce droit prétend combler une lacune conceptuelle dans le système des droits individuels, système qui indique comment le corps politique doit fonctionner pour établir une société juste, mais sans déterminer *a priori* les frontières de la communauté des citoyens. Or, souligne Habermas, les frontières d'un État, fût-il démocratique, sont nécessairement arbitraires. Cela pose problème dans la mesure où « la composition contingente des citoyens anticipe sur les résultats d'une procédure apparemment neutre[178] ». Les résultats du vote majoritaire ne seront effectivement pas les mêmes quand celui qui vote est en situation de minorité ou de majorité culturelle. D'après Habermas, ces problèmes doivent pouvoir être réglées par l'octroi de droits spécifiques qui permettent aux minorités natives ou nationales de préserver leur identité culturelle. En revanche, il est vain de s'appuyer sur ces injustices pour réclamer l'indépendance politique, car les nouvelles frontières ne règleront pas plus le problème des minorités que les anciennes. L'erreur du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes consiste à faire croire qu'un principe de justice est à l'œuvre, là où seule l'efficacité l'emporte : sont considérés comme des peuples souverains ceux qui ont historiquement réussi à gagner le pouvoir politique.

[177] *Ibid.*
[178] *Ibid.*, p. 138.

Le principe de l'autodétermination véhicule donc à tort un concept collectif de la liberté, associé à la figure de la nation, et mène inévitablement au nationalisme éthique, dont Habermas trouve l'expression la plus achevée chez Carl Schmitt. Dans son analyse de la constitution de Weimar, Schmitt fait coïncider le principe de l'État de droit et le principe de la démocratie en s'appuyant sur le concept de *nation*, au sens où « il fait de l'homogénéité nationale la condition nécessaire de tout exercice démocratique de la domination politique[179] ». Loin d'être associée à la forme du débat contradictoire et argumenté, la participation égalitaire des citoyens à la formation de la volonté politique est considérée par Schmitt « comme l'expression d'un accord spontané, la manifestation de la volonté des membres d'un peuple plus ou moins homogène[180] ». Habermas reproche à cette conception de l'égalité démocratique de reposer sur une *égalité substantielle*, qui pense l'identité nationale en termes de stricte similarité. Schmitt considère que cette forme d'identité est indispensable pour compenser le manque de potentiel intégrateur d'une démocratie définie en des termes procéduraux. Habermas conteste cette position en soulignant que la procédure démocratique paraît incapable de produire du lien social pour autant qu'on reste dans une « interprétation libérale du droit naturel[181] », comme si des individus dotés naturellement de liberté s'accordaient politiquement. À partir du moment où l'on remplace le modèle du droit privé par la pratique délibérative, on constate que la procédure démocratique dépasse le registre du simple compromis d'intérêts et qu'elle repose sur un arrangement communicationnel capable de créer une « solidarité relativement abstraite, en tout cas fondée sur le droit, entre des personnes qui sont des étrangers les uns pour les autres[182] ». Dans cette perspective, les personnes ne sont plus conçues comme « propriétaires d'elles-mêmes[183] » mais comme des individus se réalisant « au moyen de la communication[184] ». L'identité nationale change dès lors de statut. « L'idée d'une souveraineté populaire ainsi rendue procédurale et orientée vers l'avenir, prive de tout sens l'exigence de rattacher la formation de la volonté politique à l'*a priori* concret d'un consensus passé, établi au niveau pré-politique entre compatriotes semblables[185]. »

En ce sens, le pari de Habermas consiste à affirmer la possibilité d'une reconnaissance culturelle qui ne se fonde pas sur une égalité substantielle et qui écarte ainsi le spectre de

[179] *Ibid.*, p. 127.
[180] *Ibid.*
[181] *Ibid.*, p. 132.
[182] *Ibid.*, p. 155.
[183] *Ibid.*, p. 132.
[184] *Ibid.*
[185] *Ibid.*, p. 130.

l'homogénéisation identitaire. À ses yeux, c'est par une meilleure interprétation du système des droits individuels et non par l'adjonction de droits collectifs que la reconnaissance des contextes culturels peut et doit être garantie. Comme le souligne Stéphane Courtois :

> Ce qui manque à la notion de droits individuels pour que soient assurées les conditions de leur réalisation conséquente et intégrale, ce n'est pas un concept (substantiel) de droit collectif à l'autodétermination nationale, mais plutôt un concept (délibératif ou procédural) de participation démocratique[186].

2.2. Intégration des immigrés et respect de l'identité culturelle

Que devient l'exigence de reconnaissance quand il s'agit non plus d'une minorité nationale mais des minorités issues de l'immigration ? Nous avons vu que, pour Kymlicka, l'objet qu'il s'agit de reconnaître, *i.e.* l'identité culturelle, n'est pas comparable dans les deux cas, dans la mesure où les premières sont des communautés relativement stables définies par un territoire, une langue, une histoire communes et qu'elles conservent ainsi une structure culturelle dont sont dépourvues les secondes, qui sont formées d'individus ayant abandonné leur communauté d'origine. Bien que les immigrés aient tendance à se rassembler entre anciens compatriotes dans le pays d'accueil, les sociologues de Chicago ont montré que l'identité culturelle revendiquée par les communautés de migrants n'est pas une simple transposition de celle du pays d'origine mais une création originale d'individus en voie d'adaptation aux normes de la société d'accueil. La perspective adoptée par Habermas amène à revenir sur la portée normative de la distinction entre minorités nationales et minorités ethniques. Elle conteste l'idée qu'il y ait des communautés éthiques dont le niveau objectif de structuration impose la reconnaissance. Pour Habermas, c'est le droit qui intègre les membres d'une démocratie et c'est dans le cadre de la communauté juridique que la reconnaissance de la dimension éthique de l'existence doit se faire. En d'autres termes, il ne pense pas comme Kymlicka que les droits culturels servent à protéger les minorités nationales d'un côté et à intégrer les minorités ethniques de l'autre[187]. Ils répondent tous au contraire à la même exigence, celle d'une intégration politique sensible aux différences, capable de respecter la diversité des contextes de socialisation c'est-à-dire d'individuation.

---

[186] S. COURTOIS, « Habermas et la question du nationalisme : le cas du Québec », *Philosophiques* 27/2 – Automne 2000, p.392.

[187] Seules les minorités nationales ont des droits à l'autogouvernement, afin de pouvoir déterminer leur propre politique en termes d'éducation, d'immigration, de droit familial et de développement économique. Les minorités ethniques ont des droits polyethniques qui préservent certaines pratiques culturelles et religieuses lorsque celles-ci sont désavantagées par le marché ou par les lois du pays d'accueil.

2.2.1. Les deux niveaux d'intégration

Dans la mesure toutefois où le cas des minorités ethniques est abordé par le biais d'une réflexion sur la situation particulière qui est la leur, celle de l'immigration, et qui est à ce titre indissociable du problème dit d'intégration, Habermas est amené à préciser celle qu'on est en droit d'exiger d'individus qui n'ont pas été socialisés dans le pays d'accueil. Il distingue alors l'*intégration politique* de l'*intégration culturelle*. La première est selon lui nécessaire et exige des immigrés « l'assentiment aux principes de la Constitution à l'intérieur de la marge d'interprétation définie, à un moment donné, par la façon dont les citoyens et la culture politique du pays comprennent leur identité politique en termes d'éthique politique[188] ». Quant à l'intégration culturelle, Habermas la juge excessive :

> [Elle inclut] la volonté d'acculturation, c'est-à-dire non seulement la volonté de s'adapter extérieurement, mais de s'habituer aux modes de vie, aux pratiques et aux usages de la culture du pays dans toute son extension ; d'où une assimilation dont les effets se répercutent jusqu'au niveau de l'intégration à la culture éthique et donc affectent plus profondément l'identité collective de la culture d'origine que la socialisation politique[189].

L'opposition de ces deux formes d'intégration ne doit pas induire en erreur dans la mesure où elles comportent l'une et l'autre une dimension culturelle que l'opposition du *politique* au *culturel* tend à effacer. Historiquement, cette différence apparaît dans l'écart qui sépare les modes de socialisation communautarien ou assimilationniste des immigrés, et que Habermas illustre en se référant à l'opposition classique des États-Unis et de la France. Les premiers n'exigent de leurs citoyens d'origine étrangère qu'une intégration politique qui se traduit par l'allégeance à la Constitution et qui prend, dans le cadre de la culture politique américaine, la forme d'une religion civile. La fidélité des Américains à la Constitution s'exprime en effet dans le langage de la foi – « *In God we trust* » - qui porte la marque de la culture protestante des Pères Fondateurs mais qui renvoie désormais à l'attachement pour les valeurs démocratiques que la nation américaine défend, et qui peut ainsi susciter l'adhésion des croyants et des athées. En France, en revanche, le refus républicain de tenir compte des origines et l'insistance sur l'unité et l'indivisibilité du peuple français a conduit à associer l'intégration politique à une forme plus prononcée d'adaptation culturelle qui ne se limite pas à la seule adoption de la culture politique. Ces exemples historiques montrent bien qu'une forme de culture s'impose aux immigrés dans un cas comme dans l'autre, ce qui explique

[188] *Ibid.*, p. 233.
[189] *Ibid*., p. 234.

d'ailleurs pourquoi la limite entre ces deux « modèles » d'intégration est difficile à fixer et sujette à caution. Si l'allégeance à la Constitution suppose l'adhésion à la religion civile qui s'inscrit clairement dans la tradition protestante anglo-saxonne, ne constitue-t-elle pas en effet elle aussi une forme d'intégration culturelle ? Habermas estime pourtant qu'intégration politique et intégration culturelle doivent être distinguées sur un plan normatif. La part de culture qui se maintient dans l'intégration politique s'explique, à ses yeux, par la nature même du droit démocratique. Celui-ci n'est pas un système de droits transcendantaux, mais la courroie de transmission qui permet de maintenir une solidarité dans les sociétés modernes. L'arrangement communicationnel qu'il instaure s'inscrit dans une histoire et porte à ce titre la trace du processus d'entente qui a amené une communauté politique à reconnaître un ensemble de droits fondamentaux. La culture politique d'une démocratie plonge ainsi « ses racines dans une interprétation des principes constitutionnels que chaque nation politique fait du point de vue de son contexte d'expérience historique et qui ne peut, en ce sens, être éthiquement neutre[190] ».

L'orientation éthique des principes constitutionnels ne crée pas malgré tout de situation de domination culturelle. Elle est indissociable en effet d'un niveau de solidarité inédit qui est avant tout juridique et qui n'est éthique que dans la mesure où tout système juridique exprime une forme de vie particulière. Les démocraties modernes ne sont pas unies par un *ethos* commun, c'est-à-dire par des valeurs et des pratiques homogènes, mais par un système de droits qui assurent la protection de l'autonomie privée et qui laissent ainsi aux individus la possibilité d'exprimer leurs différences, que celles-ci relèvent de leurs intérêts privés ou de leur façon spécifique de penser leur identité. On constate en effet, dans le cas de la religion civile américaine, que la charge éthique contenue dans l'allégeance à la Constitution n'impose nullement la négation des différences religieuses. La forme historique et culturelle que prend l'attachement des citoyens au droit démocratique ne compromet donc pas le maintien et l'expression de leurs différences.

L'exemple du rapport à la langue d'origine permet de distinguer ces deux niveaux d'intégration. Le désir de perpétuer cette langue ne peut à l'évidence pas se faire au détriment de l'apprentissage de la langue du pays d'accueil. En tant que forme concrète que prend le langage ordinaire dans une société donnée, la langue nationale est la condition *sine qua non* du fonctionnement de l'arrangement communicationnel que forme un système de droits démocratiques. Le pouvoir d'intégration de cet arrangement s'évanouit sans ce médium

[190] *Ibid.*, p. 229.

minimal. La langue constitue, à ce titre, la manifestation principale de l'orientation éthique qui caractérise l'adhésion aux principes constitutionnels. L'obligation d'apprendre la langue du pays d'accueil ne saurait donc être contestée d'un point de vue normatif. Ceci étant admis, le traitement des langues minoritaires peut largement varier. Si la possession de la langue officielle est nécessaire pour intégrer la communauté politique qui repose sur le système des droits démocratiques, ceux-ci permettent simultanément la défense des langues minoritaires. La communication qu'ils rendent possible implique en effet que des raisons éthiques puissent être avancées dans les débats politiques, notamment celles qui exigent une forme de reconnaissance linguistique. L'intégration politique quoique linguistiquement déterminée, n'empêche donc pas qu'on reconnaisse la légitimité d'une socialisation polyglotte.

Or, c'est pourtant ce principe qu'un pays comme la France ne reconnaît pas quand elle refuse de ratifier en 1999 la Charte européenne des langues régionales et minoritaires[191], ou encore quand des représentants du peuple français créent une suspicion autour du bilinguisme des populations d'origine immigrée, comme l'illustre l'affaire récente du rapport Bénisti[192]. Dans le cas des langues minoritaires, le refus porte sur la reconnaissance officielle de langues régionales qui remettent en cause le principe constitutionnel de l'indivisibilité de la République française, incarné dans le monopole de la langue française[193]. Quant aux minorités ethniques, elles revendiquent rarement en France la reconnaissance officielle de leur langue d'origine et se contentent généralement de la perpétuer dans le cadre des échanges privés. Or, c'est la liberté même d'agir ainsi qui est remise en cause dans le rapport Bénisti. Dans ce rapport, des parlementaires cherchent les moyens d'associer une politique préventive aux mesures sécuritaires adoptées par le gouvernement pour lutter contre la délinquance. Leur analyse les amène à privilégier le facteur culturel sur les facteurs socio-économiques dans l'identification des causes de la délinquance : ce serait parce qu'ils parlent mal français et que, de ce fait, ils perçoivent mal les codes culturels de la société française, que les jeunes d'origine étrangère seraient marginalisés dès le plus jeune âge et qu'ils seraient plus

[191] Dans son avis rendu le 20 mai 1999, le Conseil constitutionnel expose les motifs de ce refus :
« Comme premier motif, le Conseil déclare que prendre en considération les besoins et les vœux exprimés par les groupes pratiquant les langues régionales est une option politique « contraire aux principes constitutionnels d'indivisibilité de République, d'égalité devant la loi et d'unicité du peuple français ». […] comme second motif, le Conseil a soutenu que « reconnaître à chaque personne un droit imprescriptible de pratiquer une langue régionale minoritaire dans la vie *privée et publique*, ce serait s'engager dans des dispositions contraires à la Constitution », et notamment contraires à la modification opérée en 1992 de l'article 2 de la Constitution, qui affirme pour la première fois que la langue de la République est le français » (A. RENAUT, A. TOURAINE, *Débat sur la laïcité*, Paris, Stock, 2005, p. 51-52).
[192] Rapport « Sur la prévention de la délinquance », remise à Dominique de Villepin, Ministre de l'Intérieur, de la sécurité intérieure et des libertés locales, en octobre 2004, par Jacques Alain Bénisti, député du Val de Marne.
[193] Cf. Constitution de la République Française de 1958, article 2 : « La langue de la République est le français »

prédisposés que d'autres à tomber dans la délinquance. Pour lutter contre ce processus de marginalisation, les parlementaires préconisent l'abandon de la langue d'origine dans la sphère domestique, sous l'influence et le contrôle des travailleurs sociaux et des enseignants. Selon une telle analyse, la marginalité des individus d'origine étrangère serait donc liée au maintien d'une différence culturelle, manifestée par leur polyglossie, ce qui suggère symétriquement que l'intégration à la communauté sociale et politique passe par l'adoption d'un *ethos* commun. Cette analyse est tributaire, à nos yeux, d'une lecture communautarienne du lien linguistique, puisque ce dernier n'est plus simplement pensé comme le vecteur de la communication juridique entre des individus différents, mais comme la base d'une identité culturelle qui est *homogène,* dans la mesure où elle est jugée incompatible avec le maintien d'autres identités linguistiques.

Quand Habermas oppose l'intégration politique à l'intégration culturelle, il n'exclut donc pas tout lien culturel entre les membres d'une société démocratique mais seulement ceux qui sont pensés sur le mode de l'homogénéité. L'intégration politique représente en ce sens, chez lui, le type de lien social qu'est censé produire la solidarité organique pour Durkheim, à savoir une solidarité qui ne réduit pas les différences mais qui au contraire les suppose. L'originalité de cette pensée consiste à reconnaître la dimension culturelle des normes constitutionnelles sans réduire leur portée universaliste, ce que nous préciserons en deux temps. Nous reviendrons d'abord sur le caractère culturellement non dominant des principes constitutionnels qui sont au fondement du projet démocratique. Nous examinerons ensuite, à partir du cas de la laïcité française, l'importance du processus d'interprétation historique qui est impliqué, d'après Habermas, dans l'adhésion à ces principes.

2.2.2. Il n'y a pas de fondamentalisme des droits de l'homme

Un argument culturaliste fort consiste à affirmer que, dans la plupart des régimes démocratiques, la majorité culturelle tend à s'identifier à l'universel et à imposer ses propres normes culturelles sous couvert d'assurer l'égal respect de tous. Ce qui fait qu'une personne se sent respectée dépend de tout un ensemble de catégorisations et de déterminations culturelles, si bien que la perception de sa propre dignité n'est pas nécessairement liée à l'idée que l'individu possède, en tant que tel, une valeur inconditionnelle. Dans les cultures traditionnelles au contraire, la valeur personnelle est étroitement liée à l'inscription des individus dans une hiérarchie communautaire et dépend du respect des valeurs qui la fondent. On peut donc s'interroger sur la neutralité culturelle des droits de l'homme, notamment quand

on observe les réactions contrastées que suscitent les traditions non-libérales tels que les mutilations rituelles, les mariages forcés, la non-reconnaissance de la propriété privée. Ces pratiques heurtent les sentiments collectifs des citoyens du pays d'accueil alors que les immigrés les plus récents y restent généralement attachés. D'après le raisonnement de Habermas, l'intégration politique semble alors supposer qu'on impose autoritairement aux immigrés le respect des principes constitutionnels, en interdisant les pratiques dégradantes et en sanctionnant ceux qui enfreignent l'interdiction. Pour les culturalistes durs, une telle imposition est pourtant illégitime, car elle repose sur une culture individualiste que les immigrés ne partagent pas nécessairement.

Habermas aborde ce problème indirectement, non pas à propos des minorités ethniques mais en critiquant la déclaration faite à Bangkok en 1993 par Singapour, la Malaisie, Taïwan et la Chine sur les « Valeurs partagées » par les pays d'Orient. D'après ces pays orientaux, les droits de l'homme, tels qu'ils sont établis notamment depuis la Déclaration Universelle de 1948, sont indissociables d'une culture individualiste et entrent de ce fait en contradiction avec les valeurs communautariennes héritées du confucianisme. Ces pays invoquent donc l'argument de la différence culturelle pour se libérer de l'obligation de respecter les droits de l'individu. Or, pour Habermas, il n'est pas pertinent de considérer les droits de l'homme comme une forme d'impérialisme culturel et d'interpréter leur importance croissante dans les relations internationales comme un processus d'évangélisation moderne. Cette vision des choses repose à ses yeux sur la confusion conceptuelle du moral et du juridique. En effet, « le concept de droit de l'homme n'est pas d'origine morale, mais une modalité spécifique du concept moderne des droits subjectifs, et donc d'un concept juridique. Les droits de l'homme ont, par nature, un caractère juridique[194] ».

Les droits qui imposent le respect inconditionnel de la personne existent, en effet, en tant qu'ils sont garantis par le système juridique d'un certain État de droit. Leur particularité réside sur leur mode de justification, puisque leur fondation repose exclusivement sur le point de vue moral, *i.e.* sur le point de vue de l'impartialité, qui oblige à respecter la dignité de tout individu quel qu'il soit. Les droits de l'homme se distinguent à ce titre des autres droits démocratiques dont la légitimité s'élabore aussi en fonction des raisons pragmatiques et des raisons éthiques qui sont recevables dans une communauté démocratique donnée, tout en devant être conciliables avec les raisons morales. En rappelant la diversité des niveaux de raisons qui fondent la légitimité juridique, Habermas insiste sur le fait que :

[194] *Ibid.*, p. 190.

> ce mode de justification ne prive nullement les droits fondamentaux de leur qualité juridique et ne les transforme donc pas en normes morales. Les normes juridiques […] conservent leur forme juridique, quel que soit le type de raisons qui permet de fonder leur prétention à la légitimité[195].

Rappelons, en effet, que la forme juridique des droits subjectifs consiste à « libérer les sujets de droit des commandements moraux en accordant aux acteurs les marges légales d'une action fondée sur les préférences de chacun[196] ». Le droit constitue en d'autres termes une sorte de vêtement qui protège l'individu, alors que celui-ci est comme nu devant la morale. Il en résulte que même si les droits de l'homme tirent leur justification du point de vue moral, ils n'existent que dans le cadre d'un système de droits auquel les individus obéissent pour des raisons qui ne sont ni nécessairement ni exclusivement morales.

La démocratie, éclairée à la lumière de la théorie de la discussion, innocente donc l'Occident de tout fondamentalisme des droits de l'homme. Habermas souligne que ces normes, loin de se confondre avec une morale occidentale, traduisent avant tout le processus de modernisation du droit qui accompagne nécessairement la complexification des échanges économiques. La structure individualiste des normes juridiques est liée aux impératifs mêmes de la modernité. Seul un droit individualiste convient aux exigences fonctionnelles des sociétés économiques qui dépendent de décisions décentralisées d'un nombre important d'acteurs indépendants. Ainsi, dans les échanges commerciaux internationaux, les sociétés asiatiques utilisent le même droit que les sociétés occidentales pour les mêmes raisons fonctionnelles de sécurité juridique. C'est donc l'évolution socio-économique du monde qui explique la diffusion d'un droit structuré autour de la figure de l'individu, et non une quelconque puissance politique expansionniste. La déclaration sur les « Valeurs partagées » se ramène ainsi, pour Habermas, à une pure stratégie d'évitement menée par des élites autoritaires qui trouvent dans l'argument culturaliste un prétexte pour différer la libéralisation politique de leur pays.

L'argument que Habermas formule ici dans le cadre du débat sur la neutralité culturelle des normes juridiques internationales, peut être étendu, nous semble-t-il, au contexte intérieur de chaque démocratie. En imposant le respect des droits de l'homme à des immigrés qui viennent de cultures de plus en plus éloignées et différentes, du fait de la mondialisation des

---

[195] *Ibid.*, p. 192.

[196] Habermas fait remarquer que Kant définit les droits de l'homme uniquement dans la *Doctrine du droit*, et qu'ils ne sont pas conceptualisés dans sa théorie morale. « *Selon Kant, tous les droits de l'homme particuliers sont fondés sur le droit originel unique selon lequel tous disposent de libertés subjectives égales : « La* liberté *(l'indépendance par rapport à autre arbitre contraignant), dans la mesure où elle peut subsister avec la liberté de tout autre suivant une loi universelle, est ce droit originaire unique qui appartient à tout homme en vertu de son humanité* » » (J. HABERMAS, *L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 193).

mouvements migratoires, les nations occidentales ne se rendent coupables d'aucun prosélytisme moral. Elles ne font que mettre en œuvre le système des droits subjectifs, dernière instance de régulation susceptible de tisser des rapports de solidarité dans les sociétés complexes. L'argument de Habermas permet toutefois de préciser que cette imposition ne repose pas sur l'inculcation d'une morale officielle, mais avant tout sur l'apprentissage de la langue du pays d'accueil et sur la formation juridique d'individus issus de sociétés traditionnelles et brusquement plongés dans la modernité sociale et économique. En d'autres termes, s'intégrer politiquement suppose bien plus d'apprendre à connaître ses droits - ce qui passe notamment par le fait de les voir respecter au quotidien - que de faire preuve de sa « bonne volonté » d'intégration.

2.2.3. L'interprétation historique des principes constitutionnels : le cas de la laïcité en France

Il s'agit à présent de revenir sur la dimension plus spécifiquement culturelle qui, d'après Habermas, est indissociable des principes constitutionnels et qui conditionne l'intégration politique. En tant que normes juridiques, les principes constitutionnels n'existent que dans le cadre d'un certain État de droit. De ce point de vue, leur apparente fixité ne doit pas tromper. « La priorité que la technique juridique accorde à la constitution sur les simples lois est inhérente au système des principes caractérisant l'État de droit ; mais elle ne signifie qu'une fixation *relative* du contenu des normes constitutionnelles[197]. » La fixité des principes est relative, car ces derniers, ayant été historiquement instaurés, sont interprétés en fonction d'un certain « contexte d'expérience historique[198] ». On retrouve ici le communautarisme libéral de Durkheim, qui compare le respect des droits individuels à un culte se cristallisant autour de certains symboles nationaux, dans chaque démocratie. Ceci apparaît clairement dans le cas de la laïcité, principe constitutionnel auquel les Français sont le plus attachés. Ce principe a une dimension universelle dans la mesure où il affirme un droit humain fondamental, celui de la liberté de conscience. Il est toutefois typiquement français, dans la mesure où le respect de cette liberté a été historiquement lié au combat anticlérical dans un pays qui se considérait au XIX^{e} siècle comme la « fille aînée de l'Église ». Défendre la liberté de conscience supposait alors de lutter vigoureusement contre la mainmise de l'Église catholique sur toutes les institutions sociales et politiques, ainsi que le rappelle Claude Nicolet :

[197] J. HABERMAS, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 147.
[198] *Ibid.*, p. 229.

> Le rôle de l'Église dans l'État ne se limitait pas au problème de l'organisation d'un culte : les Églises - mais surtout, assurément, la catholique – avaient en réalité pénétré l'État dans quelques-unes de ses structures les plus importantes, d'abord la fonction enseignante, mais aussi au niveau du recrutement et de l'orientation politique, l'armée, la magistrature, voire les institutions politiques elles-mêmes. Les républicains inventèrent ou utilisèrent le mot « cléricalisme » pour désigner cette pénétration, cette influence, directes ou indirectes[199].

La laïcité représente donc bien le lien étroit qui unit la reconnaissance d'un droit fondamental à son interprétation historique. En termes durkheimiens, on peut dire qu'elle joue en France le rôle d'un symbole sacré cristallisant l'attachement des Français pour la liberté individuelle. Cette dimension sacrée rend compte, nous semble-t-il, de la stabilité revendiquée des principes constitutionnels et du fait qu'ils soient souvent pensés comme naturels ou anhistoriques. Il s'agit pourtant de savoir jusqu'où va cet attachement et si l'intégration des immigrés et de leurs descendants en France suppose le même respect inconditionnel du principe de laïcité. Une telle question a été soulevée à l'occasion de « l'affaire du voile » que nous avons déjà examinée à la fin de la partie précédente et que nous souhaitons reprendre à la lumières des concepts habermassiens.

En manifestant l'attachement des Français pour la loi sur la laïcité, l'affaire du voile a réactivé, autour d'un principe constitutionnel lié à un héritage historique, l'engagement des Français en faveur de la liberté de conscience, mais aussi, de façon plus large, en faveur de l'égalité des sexes. Si l'on se place dans la perspective de Habermas, il semble, à première vue, que le renforcement juridique de la laïcité soit légitime. L'intégration politique suppose en effet que les immigrés et leurs descendants respectent des principes aussi fondamentaux, d'un point de vue démocratique, que la liberté de conscience et l'égalité des sexes ; or, l'insistance de Habermas sur la « coloration éthique » du droit paraît impliquer simultanément qu'ils respectent la laïcité telle que la perçoit une grande partie des Français, puisque l'histoire de France a indissociablement lié ces deux aspects dans l'opinion commune. Ceci ne correspond toutefois pas à la position habermassienne. Pour lui en effet, affirmer que la Constitution est le fruit d'une interprétation oblige à reconnaître le caractère dynamique et ouvert du processus interprétatif. La Constitution offre « l'horizon d'interprétation commun à partir duquel on engage, à propos des sujets d'actualité, des controverses publiques sur l'identité collective des citoyens d'une république[200] ». L'affaire du voile a été à l'évidence l'une de ces controverses publiques. Elle a soulevé, comme nous l'avons vu, le problème de la perception de l'identité française et des divergences sur la façon dont les Français interprètent

[199] C. NICOLET, *Histoire de l'idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1994, Tel, p. 448.
[200] J. HABERMAS*, L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 229.

leur propre système de droits. En ce sens, la référence à la laïcité ne peut être présentée comme un héritage juridique indépassable, ce qui reviendrait à défendre une conception strictement communautarienne de l'identité nationale. La théorie de la discussion invite au contraire à percevoir cette identité collective à la lumière « d'une *compréhension dynamique* de la Constitution comme projet inachevé[201] ». La laïcité à la française s'inscrit en effet dans le projet d'une libération volontariste des individus à l'égard de la tutelle religieuse. Elle rattache les Français d'aujourd'hui à cet idéal, en les incitant à juste titre à se méfier des nouvelles formes d'aliénation des individus. Néanmoins, en tant qu'il est indissociable de la forme abstraite de solidarité produite par le droit démocratique, il reste fondamentalement ouvert à l'appréciation de nouveaux points de vue, dont le droit permet et garantit l'expression. Ainsi :

> L'État de droit démocratique ne se présente pas comme une configuration achevée, mais comme une entreprise fragile, délicate et surtout faillible et sujette à révision pour, dans des conditions variables, réaliser *à nouveaux frais* le système des droits, autrement dit pour mieux l'interpréter, pour l'institutionnaliser de façon plus adéquate et puiser plus adéquatement dans ses ressources[202].

Habermas écrit ce passage à propos de la désobéissance civile et il nous semble que cette expression permet de qualifier l'attitude des quelques jeunes filles voilées qui ont refusé de se soumettre à la loi à la rentrée des classes de septembre 2004. Les médias nationaux ayant faiblement relayé leur position, la portée politique de cet acte de désobéissance est restée limitée. Elle a toutefois trouvé des prolongements dans le cadre des réseaux informels de l'opinion, issus de la société civile. Le travail de contestation et d'argumentation, mené par des nombreuses associations d'enseignants, de travailleurs sociaux, de croyants, relayé la plupart du temps dans les forums numériques[203], a ainsi favorisé l'expression publique des points de vue minoritaires, indispensables pour renouveler la compréhension des normes juridiques. Ces discussions mettent en évidence la diversité d'appréciation que l'on peut faire du principe de laïcité. Elles montrent que ce principe constitue l'héritage historique à partir duquel tous les Français peuvent débattre des modalités d'application de la liberté de conscience et qu'il ne doit donc pas prendre la forme d'un argument d'autorité. Il ne suffit pas, en effet, d'invoquer la laïcité pour prétendre que l'on a résolu une fois pour toutes le problème, au sens où l'absence de signes religieux dans des services publics tels que l'école serait la seule façon de garantir l'égalité républicaine. Il semble que, aux yeux de Habermas,

[201] J. HABERMAS, *Droit et démocratie, op.cit.*, 1992, p. 411.
[202] *Ibid.*, p. 411-412.
[203] Nous pensons notamment à l'important travail d'argumentation coordonné par Pierre Tévanian sur le site *Les mots sont importants*. Cf. le lien « Argumentaire ».

ce type d'attitude aboutisse à une forme *négative* de paternalisme. Le paternalisme que l'on pourrait qualifier de *positif* consiste à attribuer certains droits à une population défavorisée, sans l'avoir associée au processus d'élaboration, si bien que ses membres n'en perçoivent pas la valeur d'usage. Inversement, un paternalisme négatif consisterait à refuser d'accorder certains droits - comme celui de manifester son identité culturelle dans l'espace public - arguant du fait que la distinction entre ce qui relève du public et ce qui relève du privé a été fixée, une fois pour toutes, aux origines de la République.

Cette sacralisation du passé aboutit paradoxalement à déformer le sens historique de la loi. Esther Benbassa s'étonne en effet de voir qu' « on projette sur l'islam d'aujourd'hui ce que, hier, avant la séparation, on projetait sur l'Église. Or, comment comparer l'ampleur de l'influence de l'Église au début du XX^{e} siècle avec celle de l'islam, seconde religion de France, certes, mais religion minoritaire tout de même en Occident en ce début de XXIe siècle[204] ? ». Alors qu'en 1905, la loi cherchait à garantir aux citoyens une émancipation politique, en écartant les décideurs religieux des principaux organes de pouvoir, en 2004, elle semble étrangement priver les citoyens les plus démunis, du fait de la ségrégation sociale et ethnique qu'ils subissent, du respect qui leur est dû en dépit de leur différence culturelle. Ce détournement du sens historique de la loi est d'autant plus gênant qu'il fragilise le pouvoir fédérateur de ce principe constitutionnel, d'un point de vue habermassien. Dans cette perspective en effet, l'apparente stabilité des principes constitutionnels – ce qui fait qu'ils paraissent sacrés et intangibles à la plupart des citoyens – n'est pas contredite par le processus d'interprétation historique, mais bien au contraire conditionnée par lui. « Toute Constitution est un projet qui n'acquière de *persistance* que sur le mode d'une interprétation permanente de la Constitution, continuellement menée à tous les niveaux du droit[205] ». En d'autres termes, c'est parce que les droits démocratiques garantissent à chacun le droit de faire valoir son point de vue, quand bien même celui-ci irait à l'encontre de l'opinion dominante, que ces droits parviennent à créer de la solidarité et à renforcer l'attachement des citoyens pour les principes normatifs qu'ils instituent. Une loi qui, sous couvert de réaffirmer un

[204] E. BENBASSA, *La République face à ses minorités*, Paris, Mille et une nuits, 2004, p. 63. Si l'on prend les chiffres disponibles, on compte en France 3,7 millions de personnes « possiblement » musulmanes (Chiffres donnés par Michèle Tribalat, *L'Express*, 4-10 décembre 2003). L'étude menée par l'INED en 1995 indique qu'un tiers seulement des musulmans potentiels se déclare croyant et fréquente les mosquées régulièrement. Pour Benbassa, même si le contexte international pousse une frange de la jeunesse musulmane française à se radicaliser, on est encore bien loin du risque d'islamisation redouté par certains (cf. courrier des lecteurs du *Figaro* du 25 novembre 2003 : « Actuellement le voile est devenu le symbole politique d'un mouvement qui vise à gangréner la République pour installer la théocratie ») (*Ibid.*, p. 62 -63).
[205] *Ibid.*, p. 147.

principe constitutionnel fondateur, discrédite l'identité culturelle de certains, pourrait ainsi contribuer à fragiliser l'attachement des citoyens pour la Constitution au lieu de la renforcer.

Il y a là, nous semble-t-il, une voie théorique intéressante pour préciser en quoi l'attachement moral des citoyens pour les principes constitutionnels, que Durkheim associe au « culte de l'individu », n'est pas aveugle et conservateur – au sens où l'on ne remet pas en cause ce qui est sacré. Le sentiment d'obligation morale que ces principes suscitent ne les empêche pas d'être institués par un arrangement communicationnel structurellement ouvert et dynamique. Le cas de la laïcité nous paraît exemplaire dans la mesure où le symbole qui cristallise l'attachement moral n'est pas un slogan, ni un drapeau, ni un hymne, mais une loi. Or, la loi, du fait de sa structure universelle, est un objet qui peut être la source d'un attachement aux multiples facettes, aux multiples raisons. La laïcité peut ainsi servir de foyer commun à la divergence des interprétations, qui permet de concilier la fidélité de certains pour leur tradition démocratique à la vision alternative qu'adoptent d'autres citoyens. Le fait que la Constitution reste un projet, chez Habermas, confirme l'idée, déjà affirmée par Durkheim, que « la raison n'abdique pas ses droits » face au culte de l'individu. Celui-ci se confond en effet avec la rationalité qui est à l'œuvre dans le monde réel que Durkheim associe à une loi d'évolution dégagée par le sociologie et que Habermas trouve dans la rationalité communicative du droit démocratique.

Toutefois, si l'interprétation historique d'un principe constitutionnel comme la liberté de conscience doit rester ouverte aux nouveaux points de vue, même minoritaires, elle reste soumise au point de vue moral, du fait même de l'exigence d'inclusion illimitée liée à la pratique argumentative. Or, sur ce point, la question du voile est intéressante puisqu'elle ne relève pas de la simple liberté de conscience mais semble compromettre le principe de l'égalité des sexes. Comme le fait remarquer Yves Sintomer :

> Même interprété dans le cadre d'une culture ouverte et de façon distanciée par rapport à la tradition, le foulard fait reposer sur les femmes la charge principale de la pudeur. Pour employer les catégories habermassiennes, il est moralement discriminant envers celles-ci et ne saurait se réduire à un impératif éthique de pudeur. Il n'est donc pas l'équivalent d'une pratique comme le jeûne rituel (ramadan) [206] ».

Aux yeux de Sintomer, il faudrait distinguer parmi les revendications éthiques celles qui sont morales et celles qui ne le sont pas. La pratique du ramadan relèverait du premier cas de figure et le port du voile du second, dans la mesure le premier fait culturel est compatible avec

[206] Y. SINTOMER, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999, p. 354.

le principe d'égalité – hommes et femmes doivent également jeûner – alors que le second contredit ce principe – seules les femmes doivent porter le voile qui est le signe de leur soumission à Dieu et à leur mari. Pour Sintomer, dans la mesure où la théorie de la discussion implique l'existence et la priorité logique du point de vue moral, elle n'offre pas de modèle pertinent pour justifier politiquement le respect d'une pratique comme le port du voile. Bien que Habermas « semble plus offrir que Rawls […] car il conceptualise davantage la discussion publique de questions culturelles[207] », il raisonne à partir d'un modèle d'argumentation rationnelle qui suppose en définitive la possibilité d'un consensus moral. Sur une question telle que le voile, Sintomer estime que :

> Un point de vue rawlsien semble du coup plus pertinent qu'un point de vue habermassien : l'autorisation du foulard est davantage susceptible d'un consensus par recoupement que d'un consensus rationnel (qui impliquerait que les féministes radicales et les jeunes filles portant le foulard s'accordent pour les mêmes raisons)[208].

Cette critique mérite d'être analysée car elle réduit la portée de la perspective habermassienne. Le désaccord manifeste qui oppose les musulmanes voilées et les féministes radicales n'invalide aucunement la théorie de la discussion puisqu'elle celle-ci est précisément construite pour répondre au problème des désaccords normatifs. Lorsqu'il applique cette théorie au droit démocratique, Habermas présente le droit comme le processus où la recherche de l'entente traduit non pas l'état achevé des débats publics, mais leur condition de possibilité. De ce point de vue, Sintomer néglige la distinction fondamentale dans la philosophie du langage entre le *perlocutoire* et l'*illocutoire*. L'entente qui est au cœur de la discussion n'est pas l'effet recherché par ceux qui discutent, effet extérieur à leur propos et dont la réalisation est contingente, mais la condition de possibilité de la discussion elle-même. Ceux qui émettent des prétentions à la validité normative doivent convoquer des raisons qui doivent paraître acceptables et ce, en élargissant toujours plus la communauté possible des interlocuteurs, ce qui conduit jusqu'au point de vue universel, le point de vue moral. Dans la mesure où, dans les sociétés démocratiques, ce processus d'entente est médiatisé par le droit, il y a paradoxalement un lien de solidarité qui unit ceux qui s'affrontent dans les débats publics, quand bien même ils n'aboutiraient jamais à un accord.

Pourtant, l'application de la théorie de la discussion au droit démocratique oblige à nuancer le rôle joué par le point de vue moral. Celui-ci ne doit pas réduire la spécificité des normes juridiques. La légitimité de ces dernières ne repose pas seulement sur des raisons morales

[207] *Ibid.*
[208] *Ibid.*

mais aussi sur des raisons éthiques et pragmatiques. Que le port du voile soit moralement discriminant n'empêche pas son autorisation d'être légitime à partir du moment où elle permet à certains individus de respecter leur propre conception de l'authenticité éthique. Y a-t-il véritablement discrimination morale, quand une attitude de soumission est adoptée librement par une personne et qu'elle n'engage qu'elle ? Tant que les droits individuels restent garantis et que l'on n'impose pas autoritairement à toutes les femmes musulmanes de porter le voile, il n'y a pas de raison d'empêcher une femme de préférer la soumission à son mari à un mode de vie libéré. Un tel choix, en ce cas, n'est pas plus condamnable que celui qui pousse certaines personnes vers des pratiques sexuelles comme le masochisme, qui n'est pas interdit en France. En outre, si l'on maintient que ce genre de choix dégradant doit être combattu par la loi, alors celle qui interdit le port du voile n'est pas juste. Sous couvert d'être générale et de s'attaquer à tous les signes religieux ostensibles, elle vise plus spécifiquement certains signes que d'autres - le voile en l'occurrence - et introduit ainsi une discrimination légale entre les femmes en fonction de la visibilité sociale de l'oppression qu'elles subissent. Sachant que la plupart des grandes religions permettent de justifier le sexisme et cautionnent encore aujourd'hui des modes de vie traditionnels, à quels signes devra-t-on reconnaître la soumission de la femme à son mari, quand il s'agit des catholiques, des protestants, des juifs, des hindous, etc. ? En définitive, en appliquant son éthique de la discussion à la démocratie, Habermas ne nie pas la conflictualité des positions normatives, mais il s'efforce d'expliquer pourquoi le lien social se maintient par delà la diversité des croyances, des références culturelles et des choix individuels. Le point de vue moral se déduit de la structure illocutoire du langage ; il contribue à ouvrir la discussion sur des raisons toujours plus inclusives, mais il ne réduit pas la spécificité de la légitimité juridique. La solidarité démocratique se nourrit d'une entente qui ne repose pas exclusivement sur le point de vue moral et qui laisse une place à la divergence normative.

Pour nous, l'erreur de Sintomer à propos du « consensus rationnel » chez Habermas procède d'une surévaluation des valeurs religieuses. Sintomer estime en effet que la discussion publique à propos des discriminations sexistes ne peut guère avoir de portée dès lors qu'il s'agit de religion et il reproche à Habermas de croire que celle-ci est « entièrement soluble dans le discours[209] ». Il oppose, à ce propos, le cas du voile au cas des publicités sexistes, qui abaissent la femme au rang d'objet de désir en abusant du registre de l'érotisme et de l'appropriation sexuelle. D'après lui,

[209] *Ibid.*

> La critique publique du sexisme d'un symbole religieux ne peut s'adresser aux croyants de la même façon que la critique du sexisme de la publicité aux consommateurs, parce que le symbole religieux renvoie en dernière analyse pour ceux qui ajoutent foi à une vérité vécue sur le mode de la révélation et ne pouvant telle quelle être infirmée par le biais d'une discussion rationnelle[210].

Cet argument repose sur l'opposition entre une identité irrationnelle, liée à la religion, et une identité sur laquelle le jugement critique aurait plus de prise, liée à la société de consommation, opposition que nous jugeons contestable. De nombreux éléments portent à croire, en effet, que l'influence de la publicité sur la construction identitaire est du même ordre que celle des religions révélées. Dans les deux cas, les institutions religieuses ou médiatiques jouent sur le registre affectif pour susciter l'attachement des personnes. Les techniques de manipulation psychologique dans lesquelles les publicitaires excellent ne diffèrent pas, sur le fond, des méthodes d'endoctrinement religieux. Il convient même de se demander, vue l'ampleur des moyens financiers et techniques dont disposent actuellement les publicitaires, si la propagande commerciale ne joue pas un rôle beaucoup plus important de nos jours sur la formation des identités individuelles que la propagande religieuse.

En outre, bien que les identités religieuses véhiculent une forte charge affective, elles n'en sont pas moins devenues réflexives à l'époque moderne. Sintomer raisonne comme si ces identités se transmettaient encore mécaniquement, alors que Habermas, héritier de la pensée de Durkheim, est sensible aux modifications que la modernité a fait subir aux identités collectives. Dans des sociétés modernes, travaillées par la différenciation des comportements et des normes, celles-ci tendent structurellement à devenir réflexives. On l'observe dans le cas du voile qui est susceptible d'une réappropriation moderniste, comme l'ont montré Farhad Khosrokhavar et Françoise Gaspard[211]. Dans la mesure où la théorie de Habermas reconnaît la spécificité du registre éthique - le « nous » d'une communauté culturelle - au sein du processus d'entente démocratique, elle nous paraît offrir une base de réflexion susceptible de rendre compte de telles évolutions. Plutôt que d'interpréter le retour du religieux comme une régression, comme le signe d'un repli sur sa culture d'origine, il s'agit de comprendre ce que les revendications éthiques peuvent apporter au débat démocratique et comment elles complètent le point de vue moral sans nécessairement le contredire. Plutôt que d'invoquer la laïcité comme un impératif d'invisibilité du fait religieux dans l'espace public, il faut admettre qu'il appartient « aux processus démocratiques de redéfinir, toujours à nouveaux frais, les frontières précaires qui divisent le privé et le public[212] ».

---

[210] *Ibid.*
[211] F. GASPARD, F. KHOSROKHAVAR, *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995.
[212] J. HABERMAS, J. RAWLS *Débat sur la justice politique, op.cit.*, p. 186-187.

On ne saurait oublier toutefois la dimension de provocation politique que traduit parfois le port du voile. Pour certaines jeunes filles, il s'agit de nier ouvertement la légitimité de la République française, en revendiquant leur fidélité envers une communauté religieuse qui déborde la communauté nationale. Cette tendance s'est accentuée avec la radicalisation du conflit israélo-palestinien, depuis le commencement de la seconde Intifada. D'après l'analyse de l'historienne Esther Benbassa, ce conflit a contribué à donner une forme au sentiment d'exclusion partagé par de nombreux jeunes Français issus de l'immigration maghrébine, en les incitant à se rattacher à la « communauté imaginée » des Musulmans plutôt qu'à la nation française, selon l'expression de Benedict Anderson. Les concepts habermassiens permettent ici encore une fois de dégager la portée normative de ce phénomène, au lieu de le diaboliser en agitant le spectre du communautarisme. Même dans sa forme agressive et conflictuelle, le port du voile représente en effet un moyen pour certains de se donner un contexte de communication au sein duquel leur souffrance sociale peut prendre sens à leurs propres yeux et à ceux des autres. Bien qu'il y ait là la possibilité de dérives vers la violence politique, on peut malgré tout analyser ce phénomène comme le déploiement des ressources communicationnelles du monde vécu, dans une situation fortement marquée par les difficultés sociales, plutôt que comme la trace résiduelle du traditionalisme et de la superstition religieuse.

L'enjeu du nationalisme diasporique qui serait en train de se développer d'après Benbassa en France notamment invite à revenir, pour finir, sur les rapports entre identité nationale et solidarité démocratique, dans la mesure où ce point reste empreint d'une certaine ambiguïté dans les écrits de Habermas.

2.3. L'identité nationale, un mode d'intégration dépassé ?

Le néo-républicanisme de Habermas repose comme on l'a vu sur le rejet d'un ancrage éthique pensé en des termes communautariens. La solidarité politique dépend en effet de la loyauté des citoyens pour des principes juridico-politiques et non de l'attachement à une même identité culturelle. Cette solidarité prend ainsi la forme d'un « patriotisme constitutionnel » qui permet d'envisager des voies d'intégration politique postnationale. D'après Habermas, les membres des démocraties européennes devraient parvenir à s'unir dans une communauté qui déborde les frontières nationales dans la mesure où ils sont tous attachés aux principes fondateurs de l'État de droit démocratique. La construction européenne

contribue donc à mettre en évidence la contingence du rapport qui existe entre la citoyenneté et la nationalité. Le fait que la démocratie soit née sous la forme de l'État-nation est une réalité historique qui n'a pas, en tant que telle, de nécessité conceptuelle. Pour Habermas, le dépassement de l'État-nation est d'autant plus important qu'il est exigé par l'évolution du monde moderne. Cette évolution se traduit par une dissociation croissante des trois modes d'intégration - économique, social et culturel - qui étaient jusque là associés dans la figure de l'État-nation. D'une part, la mondialisation des échanges économiques place de plus en plus l'État dans la dépendance des grandes multinationales et des flux financiers, le privant de sa capacité à réguler la répartition des richesses entre les citoyens et à assurer ses fonctions d'État-providence. La société nationale se trouve ainsi progressivement soumise aux aléas d'une économie mondialisée. Pour retrouver la maîtrise des processus économiques, les États-nations se sont rassemblés au sein de fédérations plus larges, comme on l'observe dans le cas de la construction européenne. D'autre part, la mondialisation des migrations se traduit par un double phénomène : une uniformisation des modes de vie qui fait perdre aux nations leur spécificité culturelle et un multiculturalisme de plus en plus marqué à l'intérieur des nations, lié à l'immigration. Dès lors, pour respecter la diversité des modes de vie présents dans une société donnée, il faut : « rompre la symbiose que l'État constitutionnel a formée avec la *nation* […] afin que la solidarité citoyenne puisse se régénérer au niveau plus abstrait d'un universalisme sensible aux différences[213] ».

L'engagement connu de Habermas en faveur du patriotisme constitutionnel ne doit toutefois pas masquer l'ambiguïté de sa position quant au rôle des identités nationales. On lui reproche souvent de défendre une position cosmopolitique idéaliste, qui croit à tort pouvoir fonder l'attachement des individus sur des principes abstraits et écarter résolument l'irrationalité des sentiments d'appartenance nationaux. Or la position de Habermas n'est pas aussi tranchée. Ce dernier n'affirme-t-il pas en effet, à propos de l'Union européenne, que « niveler les identités nationales des États-membres n'est ni possible ni souhaitable[214] » ? D'après Patrice Canivez, il y a ainsi une ambiguïté dans la théorie de Habermas à propos du caractère postnational, qui semble s'appliquer tour à tour à la fédération elle-même et aux nations qui la constituent. En exhortant d'une part à préserver les spécificités nationales, Habermas semble suggérer que l'attachement aux principes abstraits se réalise surtout au niveau de la solidarité fédérale. Mais en insistant d'autre part sur le processus de différenciation interne qui travaille les nations elles-mêmes, il semble dire que c'est au sein de

[213] J. HABERMAS, *Après l'État-nation*, Paris, Fayard, 2000, p. 83.
[214] *Ibid.*, p. 105.

la solidarité nationale elle-même que se met en place le patriotisme constitutionnel. Pour Canivez, cette ambiguïté se fonde en définitive sur le rapport exclusif que Habermas établit entre vie éthique et pratique politique.

> Concept exclusif signifie que l'importance de l'une grandit à mesure que s'affaiblit l'importance de l'autre. Plus le lien social fondé sur une culture homogène est faible, plus le lien politique devra être fort. Plus l'affirmation d'identité est importante, plus le lien proprement politique est compromis. Mais en même temps, le lien entre vie éthique et pratique politique ne peut être rompu. Entre les deux, la relation doit être aussi étroite qu'extérieure[215].

Le néo-républicanisme de Habermas s'avère paradoxal. Il prétend dépasser la position communautarienne du républicanisme classique en remplaçant le macro-sujet qu'est la nation par la communauté intersubjective de discussion que fonde la Constitution. Il cherche ainsi à montrer, comme les libéraux, que l'intégration politique peut être dissociée de l'intégration éthique et qu'elle n'empêche pas l'expression du pluralisme axiologique et de la diversité identitaires. Mais contrairement aux libéraux qui réduisent l'accord politique à la forme du compromis, Habermas insiste sur la dimension communautaire de l'intégration politique qui se confond avec le processus d'entente institutionnalisé par le droit démocratique. Or comme tout système de droit exprime « une forme de vie particulière », il semble que sa solution ne fasse que reproduire à l'intérieur de la théorie elle-même l'opposition de l'éthique et du politique qu'il prétend dépasser. Canivez reproche ainsi à Habermas de rester enfermé dans l'opposition du particularisme national et de l'universalisme politique, au lieu de « penser l'évolution et la transformation des nations elles-mêmes […] de penser l'universalisation de la tradition[216] ». Il s'agirait donc de « dépasser l'opposition entre l'homogénéité culturelle et l'action politique intersubjective, entre l'affirmation des identités nationales et l'adhésion aux principes de l'État constitutionnel[217] », en envisageant la politique comme « un élément dans l'évolution et la transformation d'une culture[218] »

La conclusion de Canivez converge, à nos yeux, avec ce que Gérard Noiriel met en évidence, lorsqu'il propose de reconsidérer l'identité nationale à la lumière du concept de solidarité organique. Cette hypothèse permet, comme nous l'avons montré, de redéfinir la nation comme une identité spécifiquement moderne, étroitement liée à la médiation indirecte du droit, qui relie les individus entre eux via l'État démocratique. C'est cette solidarité propre aux communautés moralement polymorphiques qui permet « l'universalisation de la

[215] P. CANIVEZ, *Qu'est-ce que la nation ?*, *op.cit.*, p. 62-63.
[216] *Ibid.*, p. 64.
[217] *Ibid.*, p. 64-65.
[218] *Ibid.*, p. 65.

tradition » dont parle Canivez, dans la mesure où elle fonde la possibilité d'une identité ouverte, compatible avec l'expression de différences culturelles. Habermas, en revanche, ne relie pas explicitement ses analyses sur la solidarité juridique à l'identité nationale. Il définit la nation de façon plutôt traditionnelle en insistant sur la figure de l'homogénéité culturelle. Quand il aborde explicitement cette question, il se réfère d'une part à l'étymologie pour rappeler qu'avant de prendre un sens politique au XVIII^{e} siècle, le terme de *natio* renvoie aux « communautés d'origine intégrées géographiquement par la colonisation et le voisinage, culturellement par le langage, les mœurs et les traditions communes, mais pas encore politiquement au moyen d'une forme d'organisation étatique[219] ». Il souligne ainsi à quel point le modèle de l'État-nation est lié au contexte historique des sociétés européennes, qui ont d'abord été des grands royaumes ayant créé « une homogénéité culturelle et ethnique sur la base de laquelle la démocratisation de l'État a pu s'imposer depuis la fin du XVIII^{e} siècle, au prix, il faut le dire de l'oppression et de l'exclusion de plusieurs minorités nationales[220] ». En replaçant cette forme d'organisation politique dans son contexte historique, Habermas souligne le caractère contingent du rapport entre citoyenneté et nationalité. Dans d'autres contextes, la démocratie aurait pu se mettre en place différemment, comme dans le cas des fédérations politiques qui parviennent à unir politiquement des nations différentes. Habermas pense donc l'identité nationale comme une unité culturelle préétablie, comme l'expression d'une relative homogénéisation éthique produite par une ancienne centralisation. Il reconnaît d'autre part que la conscience nationale est un fait moderne, élaboré par les élites bourgeoises et diffusé par les médias de masse, mais il semble qu'à ses yeux cette exacerbation identitaire n'aurait pas pu se faire en l'absence d'une relative homogénéisation culturelle préalable. En d'autres termes, il se représente l'identité nationale comme la récupération politique d'un donné culturel, permettant de donner une dimension affective et concrète à un projet politique idéal et abstrait.

Ce qui précède montre que Habermas rejoint d'une certaine façon la position de Schnapper, qui distingue, comme nous l'avons vu, la *raison* démocratique et la *passion* nationale. De la même façon, Habermas semble réduire la charge affective que véhicule l'identité nationale à sa dimension instrumentale. L'État démocratique crée à ses yeux « un niveau inédit de solidarité fondé sur le droit[221] », mais « cette mobilisation politique supposait une idée assez forte pour marquer les consciences et qui, plus que la souveraineté populaire et

[219] J. HABERMAS*, L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 70.
[220] *Ibid.*, p. 69.
[221] *Ibid.*, p. 103.

les droits de l'homme, en appelait au cœur et au sentiment[222] ». Habermas associe donc l'affect national à une forme d'irrationalité, utilisée historiquement pour mobiliser les populations en faveur de la démocratie. En ce sens, il manque le fait que l'identité nationale n'est pas un affect arbitrairement mis au service d'un projet rationnel, mais qu'elle participe intimement du processus de démocratisation. Si Habermas passe à côté de cela, c'est, nous semble-t-il, parce qu'il raisonne à partir de la théorie du langage. Son analyse du droit démocratique montre en effet le pouvoir d'intégration du principal symbole social qu'est le langage discursif. Cette perspective amène à considérer le droit comme le nerf d'un processus d'entente collective, comme la « courroie de transmission de la solidarité » qui fonde l'unité des sociétés modernes. Habermas est amené, en raisonnant de la sorte, à préciser le statut de l'identité nationale, mais on peut dire, en transformant la formule de Sintomer, qu'il tend « à la dissoudre dans le discours ». Pour lui, l'identité collective n'a pas de valeur objective en tant que telle, mais seulement dans la mesure où elle s'intègre au processus de discussion, et en tant qu'elle fournit un certain de type de *raisons*. Elle correspond en effet au registre *éthique* du « nous », qui renvoie aux valeurs par lesquelles une communauté historique se définit et se distingue ainsi des raisons *pragmatiques* et *morales*. D'autre part, si Habermas reconnaît que la solidarité sociale créée par le système juridique est caractérisée par une certaine « coloration éthique », c'est uniquement pour insister sur le caractère réflexif de l'intégration juridique : chaque démocratie établit des lois en fonction d'une *interprétation* des choses qui lui est propre. Ce raisonnement ne semble pas tenir compte de l'identité nationale en tant qu'elle constitue un fait matériel, comme si cette identité n'avait de réalité que dans et par le discours réflexif. À nos yeux, cette perspective conduit Habermas à dématérialiser les phénomènes culturels en ne leur accordant d'importance que lorsqu'ils sont repris et réinterprétés à l'intérieur du discours. L'intérêt de cette approche est d'éviter tout essentialisme, mais elle gomme le fait que l'identité nationale est aussi une réalité matériellement et psychologiquement intériorisée, au point d'échapper à la conscience des nationaux la plupart du temps.

C'est pour dépasser cette vision partielle qu'il nous paraît utile de compléter les analyses de Habermas par celles de Durkheim sur le symbolisme social. Nous avons vu que cette théorie accorde une grande importance à la dimension matérielle des symboles sociaux, qui réactive l'attachement des individus à leur groupe. Elle permet à ce titre d'insister sur un point que Habermas néglige. Ce dernier découvre dans le langage ordinaire une orientation vers

[222] *Ibid.*

l'entente sur laquelle il s'appuie pour expliquer l'intégration sociale. Or il n'insiste pas suffisamment sur le fait qu'il n'y a pas de langage sans langue, qu'il n'y a pas de signifiant sans signifié. Si le langage est le symbole fondateur du contexte de communication sans lequel la solidarité sociale est impossible, alors il ne faut pas négliger la dimension matérielle de ce contexte. Ce point nous paraît important dans la mesure où le symbolisme social contribue, chez Durkheim, à exprimer et à recréer l'attachement au groupe. « L'emblématisme, nécessaire pour permettre à la société de prendre conscience de soi, n'est pas moins indispensable pour assurer la continuité de cette conscience[223] ». Habermas refuse une telle perspective, comme nous l'avons vu dans les critiques qu'il adresse à Michelman. Le républicanisme qui vit dans la sacralisation des moments fondateurs et des emblèmes qui y font référence est trop communautarien à ses yeux. Il suggère en effet que l'identité collective est donnée, au lieu de voir qu'elle existe dans la seule mesure où elle est discutée et réélaborée au cours du processus de communication politique. Pour Habermas, l'intégration des sociétés démocratiques est *juridique* et non *éthique*.

En termes durkheimiens, on peut donc dire qu'il considère que la solidarité négative du droit restitutif – *i.e.* du droit qui permet la cohabitation des libertés individuelles – suffit à assurer le lien social. Or, on sait que pour Durkheim, cette solidarité négative n'existe que sur fond de solidarité positive et que celle-ci n'a pas disparu à l'époque moderne. De ce point de vue, la solidarité établie par le droit ne se limite pas au processus d'entente par lequel le système juridique fait sens. Il exprime aussi une solidarité éthique, un lien social spontané et non réflexif, qui se traduit notamment dans le fait que le système juridique est linguistiquement déterminé. Cette analyse ne permet pas seulement d'insister - plus que Habermas ne le fait - sur la dimension éthique de la médiation juridique, mais elle invite aussi à réintégrer, dans la réflexion sur la solidarité sociale, l'ensemble des symboles nationaux qui favorisent les sentiments communautaires. Il ne s'agit nullement ici de dire qu'il faut juxtaposer une sorte de propagande symbolique à la régulation juridique, pour compenser le caractère trop abstrait de cette dernière, mais d'indiquer que celle-ci, en tant qu'elle relève elle-même du symbolisme social, participe à son renouvellement. C'est ce que nous avons essayé de montrer à la fin de la partie précédente, en restituant les propos de Noiriel sur le rôle civique de l'histoire. L'histoire permet en effet de faire évoluer la mémoire collective, en la rendant plus ouverte et plus sensible à la diversité culturelle qui traverse la France contemporaine. Elle doit, à cet égard, aider à lutter contre le « non-lieu de mémoire » dont

[223] E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 331.

souffrent injustement les Français issus de l'immigration et favoriser l'émergence de nouveaux symboles nationaux susceptibles de renouveler l'attachement des citoyens pour leur communauté politique. Rappeler que le système des droits démocratiques s'éclaire à la lumière du « culte de l'individu » et du symbolisme social qui le perpétue, revient à dire que le contexte de communication doit permettre, non pas la commémoration répétitive du moment fondateur de la République, mais l'évolution des symboles républicains. Compléter le juridisme habermassien par le symbolisme durkheimien ne nous paraît donc pas incompatible avec la conception ouverte de la communauté politique que défend l'auteur de *Droit et démocratie*.

CONCLUSION

La façon dont la pensée de Habermas s'inscrit dans les débats actuels sur le multiculturalisme est révélatrice de la richesse de sa réflexion sur les rapports entre culture et politique. On ne peut pas reprocher au philosophe en effet d'avoir réduit la portée du concept de culture. Il en a non seulement saisi la polysémie, mais il a surtout su articuler les différentes acceptions de la notion au sein d'une théorie sociale et politique majeure. Pour Habermas, la culture prend d'abord le sens de *cultura animi* et renvoie à la disposition d'esprit que l'échange d'informations et l'argumentation rationnelle développent chez les individus. Mais dès l'*Espace public*, Habermas s'intéresse aux origines sociales et aux conséquences politiques de cette culture du débat, ce qui revient à dire que dès le début de sa réflexion, il appréhende la culture-*Aufklärung* dans sa dimension intersubjective et collective. C'est cette attention concrète aux conditions d'avènement de la culture démocratique et ce redoublement de la notion - puisqu'il s'agit de comprendre les conditions culturelles d'avènement du rôle de la culture dans la vie politique - qui amène Habermas à ne pas dissocier la culture comprise comme formation de l'esprit à la culture comprise comme fait communautaire. En ce sens, sa réflexion sur l'espace public démocratique, qui se caractérise essentiellement par la culture du débat, est étroitement liée aux enjeux de l'identité collective en tant que celle-ci est créatrice d'un lien moral entre les individus. Sa théorie politique offre ainsi l'intérêt d'ancrer le fait communautaire démocratique dans la réflexion sociologique sur la solidarité, plutôt que de définir le lien politique à partir d'une procédure déduite de la raison pratique. Il n'y a pas, de ce point de vue, de communication démocratique sans communauté juridique, sans système de droits subjectifs établissant un arrangement

communicationnel susceptible de relayer les attentes normatives des citoyens au niveau de la société dans son ensemble et de créer ainsi un rapport de solidarité entre eux. Habermas partage donc l'avis de Kymlicka : la sphère publique ne saurait être neutre d'un point de vue culturel, elle est toujours « coloré éthiquement », du fait du caractère historiquement situé du système juridique sur lequel elle repose. Le modèle de la tolérance religieuse s'avère donc trop simplifié pour articuler l'unité politique et la diversité culturelle.

Toutefois, fort de ses analyses sur l'espace public, Habermas ne verse pas dans le culturalisme à l'instar de Kymlicka. La culture, comprise comme identité ethnique, ne devient pas chez le philosophe allemand, la seule source du lien social, ni le système de sens par excellence, sans lequel il n'est pas d'action libre possible. La réflexion de Habermas sur le langage moral, développée dans son éthique de la discussion puis appliquée au droit démocratique, l'empêche de réifier les appartenances culturelles, comme Kymlicka tend à le faire. En rappelant que les identités culturelles s'affirment aujourd'hui dans le cadre d'une culture démocratique, Habermas interdit de considérer ces identités comme des faits bruts, comme des appartenances incontournables que le droit doit prendre en compte. Il insiste sur le fait que ces identités, parce qu'elles se déploient dans le cadre de sociétés complexes, où le droit s'est progressivement substitué à la tradition pour assurer le lien social, sont nécessairement réflexives, susceptibles d'être mises à distance et appréhendées à partir de points de vue différents. Même si Habermas va sans doute trop loin dans cette appréhension réflexive de l'appartenance culturelle, au point de « dissoudre » l'appartenance nationale dans le discours, elle n'en demeure pas moins indispensable pour écarter les contradictions dans lesquelles les revendications identitaires risquent en permanence de s'enfermer. En effet, n'est-ce pas l'expérience du mépris social qui amène nombre d'individus à réclamer une forme de reconnaissance publique pour des traits identitaires qui caractérisent leur personne privée ? Or un tel processus est éminemment paradoxal. Car en exigeant la reconnaissance, l'individu méprisé ne réclame pas seulement qu'on oublie sa différence et tous les clichés stigmatisants qui lui sont associés. Il souhaite aussi que cette différence soit acceptée en tant que telle, ce qui peut conduire à entériner le processus de stigmatisation sociale dont il souffre. À l'évidence, les membres des minorités refusent d'être enfermés dans de tels clichés, mais qui est habilité à remplacer ces derniers par des représentations plus authentiques de l'identité méprisée ? Au terme de notre réflexion, on peut affirmer sans hésitation que, dans les sociétés individualistes et complexes qui sont les nôtres, il n'existe pas de réponse simple à une telle question. C'est précisément la raison pour laquelle il nous paraît moralement et

politiquement indispensable de garder à l'esprit le caractère réflexif des références identitaires. Aucune appartenance culturelle objective ne fonde de droit inaliénable à la différence, au sens où aucune minorité ne détient la vérité sur sa propre identité. Pour garantir démocratiquement le droit à la différence, le système juridique ne doit donc pas instituer des monopoles identitaires, mais tout mettre en œuvre pour favoriser l'expression de la diversité des points de vue, qu'ils viennent de la majorité ou des minorités, afin d'éviter aux membres de ces dernières d'être pris dans les rêts du stigmate et des préjugés.

CONCLUSION GENERALE

Notre réflexion sur le multiculturalisme nous a amenée à examiner dans quelle mesure le respect de la différence culturelle peut être intégré au projet civique et s'il justifie la mise en place d'une « citoyenneté multiculturelle ».

Dans la première partie, l'étude de la théorie des droits culturels chez Kymlicka nous a permis de comprendre ce qui rend un tel projet souhaitable, d'une part, et les insuffisances de la solution que propose le philosophe canadien, d'autre part. Nous avons vu les critiques adressées par ce dernier au modèle de la tolérance religieuse qu'il juge incapable de résoudre les problèmes de légitimation politique soulevés par la diversité culturelle. Religion et culture ne sont pas des termes interchangeables et les identités collectives ne se privatisent pas comme les croyances personnelles. Le principal intérêt de sa théorie consiste ainsi à replacer le concept de *nation* au cœur de la réflexion sur la justice démocratique. Elle dénonce le caractère simpliste de la distinction classiquement reçue, en rappelant qu'il n'existe pas de nation civique qui ne repose pas aussi sur une part d'identification ethnique. Elle en déduit que l'orientation ethnique de la sphère publique doit être compensée par des droits culturels, susceptibles de protéger les citoyens qui ne partagent pas la culture majoritaire. Or, la perspective juridique qui préside à la réflexion de Kymlicka le conduit à fonder le respect de la différence sur la réification des appartenances culturelles. Dans la mesure où il cherche à fonder la valeur de l'appartenance culturelle sur le respect des droits individuels, il est conduit à faire de la première la condition d'exercice des seconds, ce qui l'oblige à préciser la nature de cette *appartenance* et à privilégier dans son argumentation les groupes culturels les plus stables que sont les minorités nationales. Il en résulte une ambiguïté fondamentale dans l'usage du terme même de *nation* qui est employé tour à tour pour désigner ces groupes minoritaires et la communauté politique, ce qui suggère que les premiers restent des structures culturelles indépendantes de la seconde. Dès lors, même si la réflexion de Kymlicka part d'un constat incontournable en rappelant la dimension ethnique de la nation civique, elle opère en définitive une réduction ethnique du fait civique. La nation politique est considérée comme

une identité ethnique parmi d'autres sans que soient examinés les effets de la démocratisation politique sur la nature de l'identité collective et de la culture commune.

Dans la seconde partie, nous avons défendu l'utilité des sciences sociales qui, en France, s'intéressent au processus d'intégration nationale, pour dépasser cette faiblesse principale du raisonnement de Kymlicka. Elles invitent à ne pas dissocier, au sein des nations démocratiques, l'évolution du lien culturel de la modernisation des rapports sociaux, tant sur le plan économique que politique. Le constat de Kymlicka sur le caractère ethnique de la nation civique se prolonge ainsi, dans le discours des sciences sociales, par la réflexion sur le maintien d'un lien communautaire dans les sociétés modernes. Max Weber et Emile Durkheim sont les sources théoriques principalement sollicitées pour montrer que la montée de l'individualisme et la rationalisation des rapports collectifs ne sonnent pas le glas de l'attachement moral à un groupe commun. Les études récentes en sociologie des relations interethniques et en histoire de l'immigration adaptent la réflexion des premiers sociologues aux enjeux soulevés par la diversité culturelle dans les démocraties modernes. Elles prolongent ainsi leurs analyses en réhabilitant un concept plutôt négligé par ces derniers et en insistant sur la dimension *nationale* du fait communautaire à l'époque moderne. L'examen comparé des travaux de Dominique Schnapper et de Gérard Noiriel nous a engagée à privilégier la voie durkheimienne sur la voie wébérienne. En suivant plutôt la seconde, Schnapper tend à réduire l'identité nationale à sa dimension affective : elle la considère comme une passion nécessaire à la réalisation du projet civique, mais sans préciser ce qui rend alors le processus d'identification ethnique plus démocratique dans le cas de la nation que dans le cas des autres groupes ethniques. La façon dont Noiriel interprète la sociologie durkheimienne s'avère moins réductrice. L'historien voit dans le concept de solidarité organique le moyen d'éclairer le processus de nationalisation du lien social qui se joue au tournant du siècle. Le parcours des immigrés de France est à cet égard révélateur de la profonde transformation des rapports sociaux qui touche tous les Français. Celle-ci se traduit par l'émergence d'une nouvelle forme de solidarité sociale, s'exprimant au travers de liens culturels qui ne dépendent plus de la transmission d'un héritage mais du droit démocratique. En considérant le concept de solidarité organique comme « la traduction sociologique de la citoyenneté nationale[1] », Noiriel pense donc moins le lien national en termes d'attachement affectif qu'en termes d'intériorisation de nouvelles règles sociales. Pour lui, la diversité ethnique produite en France par l'immigration oblige ainsi à changer de perspective sur la

[1] G. NOIRIEL, *État, nation et immigration, op.cit.*, p. 366, note 75.

dimension identitaire de la nation civique. Elle permet de réhabiliter une conception républicaine de l'identité nationale, qui abandonne l'*a priori* de l'enracinement ancestral des Français et qui n'est pas hostile au pluralisme culturel de la communauté politique.

Dans la troisième partie, nous avons approfondi l'analyse philosophique de cette conception républicaine en nous appuyant sur le débat de philosophie politique contemporaine. Si la sociologie durkheimienne permet de redéfinir la dimension identitaire de la communauté démocratique, c'est en vertu d'une conception originale de l'individualisme moral qui fonde les démocraties modernes. Le respect inconditionnel de l'individu ne procède pas chez Durkheim du point de vue de la raison pratique et d'une procédure, comme dans le libéralisme contemporain d'inspiration rawlsienne, mais de la compréhension rationnelle de l'évolution des rapports de solidarité sociale. L'individu ne tire pas sa valeur inconditionnelle de lui-même, mais du « culte » qui relie les membres des sociétés modernes à la dernière chose qu'ils puissent honorer en commun, à savoir leur qualité d'homme. Pour Durkheim, le respect moral relève donc plus du sentiment du sacré que de l'intérêt rendu équitable par une procédure telle que la position originelle chez Rawls[2]. Dans la perspective du premier, l'accord politique des citoyens ne saurait être purement procédural et engage nécessairement une certaine forme de bien commun. L'individualisme moral, conçu à la lumière de ce modèle religieux, oblige à changer de perspective sur les revendications culturelles. Au lieu de les réduire à des conflits d'intérêts, ou d'y voir la permanence d'allégeances traditionnelles, il convient de les appréhender comme des luttes morales menées au nom de la solidarité moderne. Qu'elles dénoncent l'exclusion sociale produite par les discriminations ethniques, ou qu'elles traduisent l'attachement légitime des citoyens pour des groupes secondaires, caractérisés par leur identité culturelle ou religieuse, ces revendications œuvrent contre les situations de domination que favorisent les préjugés identitaires. Telle est la raison pour laquelle la sociologie durkheimienne apporte des éléments essentiels en faveur d'une approche républicaine du multiculturalisme, telle que Philip Pettit la conçoit. La lutte en faveur des minorités passe moins par la reconnaissance juridique de certains groupes culturels que par la politisation des problèmes sociaux liés aux différences culturelles, politisation que rend possible l'appartenance à la nation conçue comme identité plurielle et ouverte. Le droit

[2] Rappelons que l'opposition à Rawls ne concerne que l'interprétation kantienne que celui-ci élabore dans la *Théorie de la justice*, fondant ainsi une conception « incompatibiliste » de la justice sociale, selon l'expression de Guillarme. Il conviendrait toutefois de nuancer cette opposition en examinant de façon plus approfondie les conséquences de l'évolution de la pensée de Rawls. Pour Mark Cladis en effet, l'élaboration du « consensus par recoupement » rapproche fortement Rawls de la position durkheimienne. Cf. M. CLADIS, *A Communitarian Defense of Liberalism*, pp. 256-271.

joue à l'évidence un rôle dans ce combat politique, mais loin de le précéder et de le fonder en raison, comme le pense Kymlicka, il n'en est que l'instrument et perd ses vertus émancipatrices s'il est d'emblée constitutionnalisé et séparé de la communication politique qui donne sens à la liberté républicaine.

Dans la dernière partie, il nous a paru important de montrer comment la théorie politique de Jürgen Habermas approfondit l'approche républicaine du multiculturalisme en s'appuyant précisément sur le concept de communication. Habermas a analysé la façon dont l'idéal démocratique s'est affirmé à travers l'émergence d'un espace public favorisant la rationalisation de la souveraineté politique. Très sensible au début de sa carrière intellectuelle au thème de la dialectique de la raison et au fait que cette dernière perd son pouvoir émancipateur pour devenir une source inédite d'aliénation à l'âge de la culture de masse et de la bureaucratisation administrative, Habermas défend malgré tout, dans la suite de ses travaux, le modèle alternatif d'une rationalité fondée non plus sur le rapport fin/moyen mais sur la communication intersubjective. Il retrouve cette rationalité communicationnelle à l'œuvre au sein du droit démocratique. Ce dernier est le mode d'intégration spécifique des sociétés complexes et son efficacité ne dépend pas seulement de critères fonctionnels mais aussi de raisons normatives, comme l'ont bien vu les fondateurs de la sociologie, Emile Durkheim et Max Weber. Le droit permet ainsi de maintenir une forme de solidarité dans les sociétés modernes, de caractère plus abstrait que celle qui unit les sociétés traditionnelles. Il est l'ultime vecteur de la communication sociale qui donne sens aux règles collectives, communication qui contribue à leur efficacité. Le droit démocratique constitue à ce titre la base d'une actualisation du concept d'espace public qui ne se limite plus aux institutions initiales que sont principalement la presse et les partis. Le droit garantit en effet le déploiement des libertés communicationnelles au sein des réseaux informels que forment les associations et les différents forums de la société civile, espace public non institutionnel grâce auquel des opinions inédites parviennent à s'affirmer et à renouveler les questions politiques, par delà les pesanteurs systémiques. Dans cette perspective, le statut civique retrouve sa portée politique : il est moins caractérisé par le système de droits universels et réciproques qui placent les individus sur un pied d'égalité, que par le processus de communication qui le rend légitime. Cela permet, aux yeux de Habermas, de montrer que l'universalisme civique n'est pas hostile à la différence et qu'il est tout à fait en mesure de prendre en charge les revendications que le multiculturalisme suscite. Sa théorie invite ainsi à envisager avec méfiance le principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, que la théorie des droits

culturels de Kymlicka contribue à réhabiliter, à ne pas tomber dans le paternalisme culturel et à défendre avec force le droit des citoyens d'origine différente à réclamer la reconnaissance de leur différence au sein de la culture nationale. Toutefois, si Habermas développe à sa manière l'intuition durkheimienne selon laquelle la nation serait une communauté culturelle ouverte aux différences, il tend malgré tout à dissoudre cette référence identitaire dans le discours et n'accorde pas toute l'attention souhaitée au concept d'intériorisation mis en avant par Durkheim.

Au terme de cette argumentation en faveur d'une approche républicaine du multiculturalisme, il nous faut revenir sur la question de son originalité. Le républicanisme qu'il s'agit de promouvoir est en effet de type libéral ; il ne cherche pas à réduire le pluralisme axiologique des sociétés modernes. En outre, son projet se confond avec celui de la citoyenneté multiculturelle, dans la mesure où il défend la compatibilité du projet civique et du droit à la différence. On peut donc se demander ce qu'un multiculturalisme *républicain* ajoute véritablement au multiculturalisme *libéral*. Si leur différence porte plus sur des questions théoriques, comme la nature du lien social et la conception de la liberté, que sur d'importantes divergences d'orientation normative, ne se réduit-elle pas à une affaire de nuances, voire de préciosité intellectuelle ? En outre, d'un point de vue stratégique, si l'on souhaite promouvoir la cause multiculturaliste, n'aurait-il pas été préférable de se concentrer sur les arguments des adversaires – arguments que nous n'avons pas négligés mais sans les privilégier – plutôt que de s'enfermer dans ce qui risque d'être pris pour une querelle de famille ? Nous défendons pour notre part que ce travail de distinction conceptuelle n'a rien d'un exercice intellectuel gratuit et que, du point de vue du débat français, il possède un réel intérêt stratégique.

Premièrement, si le républicanisme que nous avons examiné est lui aussi libéral, il s'agit, à nos yeux, d'un libéralisme mieux fondé et cette démarche fondationnelle n'a rien de superflu. Proposer d'envisager la sphère publique démocratique à la lumière du modèle religieux élaboré par Durkheim permet en effet de dépasser les insuffisances de la conception libérale de la justice. Le respect des droits individuels qui unit les citoyens des démocraties modernes ne repose pas exclusivement sur des principes procéduraux mais engage aussi le partage d'un bien commun. Cela se manifeste nettement dès qu'on aborde les enjeux soulevés par le multiculturalisme. Il ne suffit pas que le droit garantisse aux minoritaires le respect de leur culture pour instaurer une société multiculturelle. Sans s'assurer que ce respect de la différence s'ancre dans l'attachement commun pour les droits du sujet, on risque au contraire

de jeter les bases d'une société multicommunautaire. Comme le souligne Alain Touraine, « le pluralisme culturel ne peut être obtenu que par la rupture des communautés définies par la correspondance d'une société, d'un pouvoir et d'une culture[3] ». Il nous semble que c'est précisément cette rupture dont Kymlicka ne prend pas acte quand il propose de mieux répartir le pouvoir entre les différentes « structures culturelles » existantes au sein d'une nation. La rupture entre société, pouvoir et culture suppose l'existence d'un principe commun et que l'on peut identifier, avec Touraine, à la laïcité qu'il définit de la manière suivante : « le multiculturalisme bien tempéré repose avant tout sur la laïcité, c'est-à-dire sur la séparation d'une culture – en particulier d'une religion – et d'un État[4]. » On a vu que d'un point de vue culturel cette séparation ne peut pas être complète et l'argumentation que nous avons développée permet de justifier pourquoi elle continue malgré tout de faire sens. Le principe de la laïcité ne s'impose pas du seul point de vue d'une justice procédurale, il forme aussi un bien culturellement intériorisé au sein d'une même nation. Contrairement à ce qu'affirme Dominique Schnapper, cette dimension culturelle n'est pas le « prix à payer » de l'idéal démocratique, mais la condition de réalisation d'une société multiculturelle : « une conscience nationale ouverte est indispensable au multiculturalisme, comme la loi de la majorité est indispensable au respect des minorités[5] ». Le principe de la laïcité ne s'affirme pas seulement rationnellement, mais aussi parce qu'il a été porté par une culture commune :

> La sécularisation de l'État, la laïcité doivent avoir comme contrepartie une culture nationale ou régionale forte, c'est-à-dire une forte capacité à produire du sens, donc des discours sur soi-même, d'être réflexive et évaluative. C'est seulement s'il existe une culture de référence, capable elle-même d'assurer sa liberté, donc de faire respecter la laïcité de l'État, ce qui veut dire en fait capable de gérer ses propres débats et combats internes, que les cultures minoritaires peuvent être reconnues et peuvent entrer en dialogue entre elles et avec la culture de référence[6].

Une nation démocratique n'a donc pas à renier son identité culturelle, mais plutôt à s'appuyer sur elle pour favoriser la communication entre les groupes culturels. Comme nous avons tâché de le montrer, cette communication est rendue possible par le fait que, dans les sociétés modernes, l'attachement au groupe n'est plus le même que dans les sociétés traditionnelles : il s'explique à partir du polymorphisme moral propre aux sociétés où la division du travail est poussée et ne relève plus de la solidarité « par similitudes », si bien que l'attachement de l'individu au collectif est pluriel, nécessairement polyvalent et qu'il

[3] A. TOURAINE, « Faux et vrais problèmes », M. WIEVIORKA, *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte & Syros, 1996, p. 312.
[4] *Ibid.*, p. 311.
[5] *Ibid.*, p. 314.
[6] *Ibid.*, p. 313.

n'empêche en rien l'intégration à la nation. Culture majoritaire et cultures minoritaires peuvent donc dialoguer, à condition toutefois que la forme prise par la première n'écarte pas d'emblée la possibilité du dialogue en présentant d'elle-même une image homogénéisante et figée.

Concevoir l'espace public démocratique à la lumière du modèle religieux souligne donc le caractère essentiellement politique que doit prendre, à nos yeux, le plaidoyer en faveur du multiculturalisme et le risque qu'il y a à s'en tenir au projet libéral de la citoyenneté multiculturelle : « catégorie juridique, la notion de citoyenneté, même très élargie, ne saurait apporter la clé assurant la résolution de demandes aux sources à la fois identitaires et sociales[7] ». Se contenter de cette catégorie, c'est faire l'économie des conditions concrètes requises pour que soit reconnue la différence culturelle. C'est croire que le modèle libéral de la tolérance, une fois complété par les droits culturels, suffit à promouvoir cette reconnaissance. Or, :

> d'immenses difficultés guettent tout projet d'ouverture démocratique à la différence par le truchement du droit et des institutions sans autre médiation. Car comment mettre en relation directe, sans examens et délibérations concrètes, diverses réalités sociales, l'existence de toutes sortes de demandes et d'affirmations identitaires au contenu plus ou moins variable avec un ensemble institutionnel, juridique et étatique supposé s'appuyer sur des règles unifiées dont certaines au moins, de surcroît, doivent avoir une portée internationale[8] ?

Les demandes de reconnaissance culturelle sont le fait de sociétés complexes, où les individus s'affirment de plus en plus comme des sources autonomes d'action et de pensée. L'identité culturelle, majoritaire comme minoritaire, devient ainsi une ressource que chaque individu peut exploiter pour s'affirmer comme un sujet autonome. La diversité des parcours et des combinaisons que ce processus de subjectivation suscite rend la voie de la citoyenneté multiculturelle excessivement schématique, peu adaptée à la complexité des situations sociales que recouvre le multiculturalisme. Cela ne signifie pas que les demandes de reconnaissance qui en procèdent n'aient aucune valeur normative, mais qu'elles concernent « le système politique […] bien plus, en définitive, que les institutions et le droit, et en tout cas en amont[9] ». C'est en ce sens que la laïcité reste un bien commun indispensable, en tant qu'elle fonde la possibilité du débat politique à propos du traitement de la différence culturelle. Inversement, en abandonnant toute référence à un tel bien commun au nom de la tolérance complétée par les droits culturels, la voie libérale risque paradoxalement de

[7] M. WIEVIORKA, « Culture, société et démocratie », M. WIEVIORKA, *Une société fragmentée ?*, p. 53-54.
[8] *Ibid.*, p. 53.
[9] *Ibid.*, p. 54.

compromettre la communication indispensable à l'existence d'une société multiculturelle tout en cherchant à justifier le droit à la différence. Défendre un multiculturalisme républicain ne consiste donc pas à nuancer le multiculturalisme libéral, mais à mettre en garde contre les dérives dont il est porteur.

Deuxièmement, si la voie républicaine que nous avons mise en avant permet de défendre, sur un plan conceptuel, la dimension politique du multiculturalisme, elle offre aussi l'avantage, sur un plan plus stratégique, de clarifier les enjeux du débat français. Car si l'originalité de cette voie républicaine n'est peut-être pas flagrante aux yeux des libéraux anglophones, elle l'est nettement quand on la confronte au point de vue de ceux qui, en France, revendiquent l'étiquette « républicaine ». Si l'Affaire du voile qui a agité la France en 2003-2004 nous a servi de cas d'étude privilégié, c'est qu'elle a mis en évidence « dans les infléchissements contemporains du républicanisme français une propension à un communautarisme d'un certain type qui chercherait à faire prévaloir en France la représentation d'une communauté culturellement et linguistiquement homogénéisée, donc débarrassée de sa diversité[10] ». Au cours de cette Affaire, l'étiquette « républicaine » a souvent servi à cautionner des attitudes intolérantes, xénophobes ou racistes. Ce genre de dérive souligne à quel point le débat philosophique reste essentiel pour clarifier rationnellement les positions normatives des uns et des autres. Sans nier la diversité des situations historiques et des traditions intellectuelles, il nous paraît urgent de renoncer à la logique de l'exception française, pour autant que celle-ci favorise l'ambiguïté et l'imprécision ; le débat des universitaires anglophones sur le libéralisme, le communautarisme et le républicanisme a une portée tant conceptuelle que politique pour prendre du recul sur la façon dont la référence républicaine est sollicitée dans les débats publics en France. Nombre d'intellectuels qui s'en réclament s'offusqueraient de se voir taxer de communautarisme, eux qui ne cessent de déplorer le repli communautaire et la perte du sens civique. Il leur revient pourtant de démontrer en quoi le « laïcisme intégriste[11] » qu'ils prônent favorise la lutte contre la domination que subissent les membres des minorités. Il leur revient de prouver qu'ils ne dévoient pas le sens véritable du bien commun que représente la laïcité en l'érigeant en principe intangible et en compromettant ainsi la communication au

[10] Propos d'Alain Renaut *in* A. RENAUT et A. TOURAINE, *Débat sur la laïcité*, Paris, Stock, « Les essais », 2005, p. 110.

[11] Selon l'expression de Renaut et Touraine pour désigner ceux qui assimilent le principe de la laïcité à une abstention totale de l'État dans les questions religieuses et culturelles, et au refus de toute affirmation publique des différences culturelles. Cf. p. 24-30.

sein de la communauté nationale. Tout cela présuppose que l'on retrouve, derrière l'imprécision des mots, la force des concepts et des arguments.

Cette perspective stratégique permet en outre de défendre la place centrale que le débat anglophone nous a amenée à accorder à la pensée d'Emile Durkheim. La lecture qu'en font les commentateurs que nous avons sollicités est à l'évidence limitée et contestable. On peut trouver, chez Durkheim, des développements qui invitent à nuancer fortement le caractère progressiste de sa sociologie[12]. Nous avons vu que Cladis et Miller sont eux-mêmes obligés de corriger les insuffisances des arguments *de Durkheim* pour adapter la *théorie durkheimienne*, lorsqu'ils abordent la question du corporatisme. On peut, en outre, leur reprocher une certaine tendance à l'anachronisme, dans le fait de plaquer un débat contemporain sur une théorie sociologique vieille d'un siècle. Il nous semble pourtant que leur parti-pris interprétatif, loin d'être anachronique, présente l'immense intérêt d'ancrer la réflexion sur la justice sociale dans une référence centrale du patrimoine intellectuel français. La théorie de Durkheim joue un rôle majeur non seulement dans la sociologie française mais aussi dans la philosophie républicaine. Elle jette ainsi un pont entre deux champs disciplinaires que la spécialisation de la recherche a sans doute trop séparés et permet d'appréhender de façon renouvelée le vieux débat philosophique sur la nation ethnique et la nation civique. Le républicanisme de Durkheim donne à cet égard une réelle consistance conceptuelle à « la conscience nationale ouverte » que Touraine juge indispensable à la viabilité d'une société multiculturelle. Il permet en effet de n'abandonner le thème de la nation ni aux idéologues xénophobes, ni aux laïcistes, qui nient chacun à leur façon le pluralisme culturel de la France contemporaine. On peut s'appuyer sur sa sociologie pour défendre, contre eux, la possibilité de penser ensemble le multiculturalisme et le républicanisme, grâce à une meilleure définition de l'identité nationale. Elle offre ainsi une chance à l'idéal républicain français de retrouver sa force de conviction démocratique.

Il convient donc d'écarter résolument l'idée que ce retour à Durkheim irait dans le sens d'un retour au moralisme largement dénoncé par ceux qui se préoccupent de l'évolution de la question sociale[13]. Expliquer les difficultés d'intégration des personnes de cultures différentes en se référant à leur manque de volonté, à l'incivisme que favoriserait leur culture, c'est-à-dire en définitive à leur déviation par rapport à une norme culturelle supposée, revient en effet

[12] Nous pensons notamment aux positions de Durkheim sur les rapports entre hommes et femmes, qui mériteraient d'être reprises et approfondies à la lumière des critiques féministes.

[13] Cf. D. LAPEYRONNIE, « La gauche face aux exclus », *Penser le sujet : autour d'Alain Touraine. Colloque de Cerisy [juin 1993]*, Paris, Fayard, 1995, p. 565-570 et E. RENAULT, *Mépris social*, Bègles, Éditions du Passant, 2000, « Introduction », p. 9-15.

à nier le caractère social et politique des logiques d'exclusion. C'est refuser d'analyser le problème collectif qui sous-tend la déviance individuelle. Quand Durkheim affirme que son époque souffre « non pas [d']une plus grande misère économique mais [d']une alarmante misère morale[14] » et que les conflits sociaux ne se réduisent pas à une « question de revenus », il ne cède pas à un tel discours moralisateur. Il s'intéresse aux faits moraux dans la mesure où ils sont vecteurs de solidarité sociale, mais il ne fait pas dépendre cette dernière exclusivement de la bonne volonté des citoyens. Loin de conforter les phantasmes sur l'intégration nationale qui passerait par l'allégeance à la culture des Français dits « de souche », la sociologie durkheimienne aide à les écarter, en insistant sur la dimension sociale des processus d'exclusion à caractère ethnique et en forgeant les concepts susceptibles de fonder la légitimité politique du pluralisme culturel.

Le débat sur le multiculturalisme n'est donc pas la « nouvelle vulgate planétaire[15] » que dénoncent Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant. Lancer ce débat en France ne se réduit pas au fait de calquer des catégories américaines sur le contexte français et de négliger ainsi la spécificité de ce dernier dans le seul but de se faire une place dans le champ universitaire. Cela ne consiste pas à occulter les problèmes sociaux sous le respect de la diversité culturelle, ni à ériger l'altérité en nouveau cache-misère politique. Ce débat offre au contraire une chance à la collectivité de devenir « plus et mieux consciente d'elle-même[16] », selon l'expression de Durkheim, notamment en adoptant un recul critique à l'égard de son idéal républicain, afin que ce dernier retrouve sa capacité à promouvoir une république respectueuse des différences.

[14] E. DURKHEIM, *Le suicide*, Paris, P.U.F., 1995, p. 445.
[15] « La nouvelle vulgate planétaire », *Le Monde Diplomatique*, mai 2000.
[16] E. DURKHEIM, « La raison individuelle et la réalité morale », *Sociologie et philosophie*, Paris, « Quadrige », 2004, p. 96.

BIBLIOGRAPHIE

ALUND, Alexandra, ULRICK SCHIERUP, Carl, *Paradoxes of Multiculturalism. Essays on Sweedish Society*, Aldershot, Avesbury, 1991, 192 p.

ANDERSON, Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2002, 212 p.

AUDARD, Catherine, "French Republicanism and "Thick" Multiculturalism", BHARGAVA R., KUMAR BAGCHI A., SUDARSHAN R., *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

- « Exploitation ou exclusion, penser la justice dans le contexte post-marxiste », *Critique*, n° 642, novembre 2000, pp. 976-987.
- « Multiculturalisme et transformation de la citoyenneté », *Archives de philosophie du droit*, dossier sur « L'américanisation du droit », 2001, n° 45, pp. 227-243.
- (dir.), *John Rawls. Politique et métaphysique*, Paris, P.U.F., « Débats philosophiques », 2004, 175 p.

BARATIER, Edouard, *Histoire de la Provence*, Toulouse, Privat, 1969, 607 p.

BARKER, Martin, *The New Racism*, Londres, Junction Books, 1981, 224 p.

BARRY, Brian, *Equality and Culture*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001, 399 p.

BENBASSA, Esther, *La République face à ses minorités. Les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui*, Mille et Une Nuits, 2004, 154 p.

BERLIN, Isaiah, *Eloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988, 282 p.

BESNARD, Philippe, *L'anomie*, Paris, P.U.F., 1987, 424 p.

BIK, M., *The liberal-communautarian debate : a defence of holistic indivualism*, Th. Philosophy, University of Oxford, 1987.

BIRNBAUM, Pierre, « Du multiculturalisme au nationalisme », *La pensée politique*, 1995, n°3 « La nation », pp. 129-139.

BOUCHER, Manuel, *Les théories de l'intégration : entre universalisme et différentialisme*, Paris, L'Harmattan, 2000, 337 p.

BOUCHINDOMME, Christian, *Vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses, 2002, 80 p.

BOUDON, Raymond, BESNARD, Philippe, CHERKAOUI, Mohamed, LECUYER, Bernard-Pierre (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 1999, 279 p.

BOURDIEU, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, 670 p.

- « L'opinion publique n'existe pas », *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, pp. 222-235.
- « Esprit d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°96-97, mars 1993, pp. 49-62.

BOURDIEU, Pierre, WACQUANT, Loïc, « Sur les ruses de la raison impérialiste », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 121-122, mars 1998.

BRAUDEL, Fernand, *Identité de la France 1. Espace et histoire*, Paris, Flammarion, 1986, 367 p.

- *Identité de la France 2. Les hommes et les choses*, Paris, Flammarion, 1986, 2 vol.: 221 p. et 476 p.

BRICKER, David C., « Autonomy and Culture: Will Kymlicka on Cultural Minority Rights », *The Southern Journal of Philosophy*, 1998, vol.36, pp. 47-58.

BRUN, Jeanine, *America, America. Trois siècles d'émigration (1620-1920)*, Paris, Gallimard, « Archives », 1980, 252 p.

CALHOUN, Craig, *Habermas and the public sphere*, Cambridge (Mass.) and London, Massachusetts Institute of Technology, 1992, 498 p.

CALLICOTT, J. Baird, « Diversité biologique, diversité culturelle », *Nature vive*, Paris, Muséum national d'histoire naturelle, Fernand Nathan, 2000, 135 p.

CANIVEZ, Patrick, *Qu'est-ce que la nation ?*, Vrin, « Chemins philosophiques », 2004, 126 p.

CARENS, Joseph H., « Liberalism and Culture », *Constellations*, April 1997, pp. 35-47.

CASTLES, Stephen, "Democracy and multicultural citizenship. Australian debates and their relevance for Western Europe", BAUBOCK Rainer (dir.) *From Aliens to Citizens*, Aldershot, Aveshbury, 1994.

- "Multicultural Citizenship : A Response to the Dilemma of Globalization and National Identity", *Journal of Intercultural Studies*, 1997, vol. 18, n° 1, pp. 5-22.

CESARI, Jocelyne, *Musulmans et républicains*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1998, 166 p.

CHEVRIER, Georges, « Remarques sur l'introduction et les vicissitudes de la distinction entre « jus privatum » et « jus publicum » dans les oeuvres des anciens juristes français », *Archives de philosophie du droit*, 1952, pp. 5-77.

CLADIS, Mark, *A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and contemporary social theory*, Stanford California, Stanford University Press, 1992, 360 p.

CONSEIL D'ÉTAT, *Sur le principe d'égalité*, Paris, La Documentation Française, 1998, 245 p.

CONSTANT, Fred, *Le multiculturalisme*, Paris, Flammarion, 2000, 117 p.

COSER, Lewis A., "Durkheim's conservatism and its implications for his sociologicla theory", WOLFF K., *E. Durkheim, A collection of Essays*, The Ohio State University Press, Columbus, 1960, pp. 211-232.

COSTA-LASCOUX, Jacqueline, *De l'immigré au citoyen*, Paris, La Documentation Française, 1989, 160 p.

COURTOIS, Stéphane, « Habermas et la question du nationalisme : le cas du Québec », *Philosophiques* 27/2 – Automne 2000, pp. 377-401.

CROWLEY, John, « Ethnicité, nation et contrat social », DELANNOI G. et TAGUIEFF P.-A. (dir.), *Théories du nationalisme. Nation, nationalité, ethnicité*, Paris, Kimé, 1991, pp. 178-218.

CRUBELLIER, Maurice, *Histoire culturelle de la France. XIX-XX^e siècles*, Paris, Armand Colin, 1974, 454 p.

CUCHE, Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, « Repères », 2004, 122 p.

CUSSET, Yves, *Habermas : l'espoir de la discussion*, Paris, Michalon, « Le bien commun », 2001, 122 p.

DEBRAY, Régis, *Le Code et le Glaive. Après l'Europe, la nation ?*, Paris, Albin Michel, 1999, 133 p.

DEWEY, John, *The Public and its Problems*, Athens (Ohio) : Swallow Press-Ohio University Press, 1991, 236 p.

DEWITTE (dir.), Philippe, *Immigration et intégration. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1999, 442 p.

DOPPELT, Gerald, « Is there a multicultural Liberalism ? », *Inquiry: A Interdisciplinary Journal of Philosophy*, june 1998, vol. 41, n° 2, pp. 223-248.

DOYTCHEVA, Milena, *Le multiculturalisme*, Paris, La Découverte, « Repères », 2005, 123 p.

DUBET, François, WIEVIORKA, Michel (dir.), *Penser le sujet : autour d'Alain Touraine. Colloque de Cerisy (juin 1993)*, Paris, Fayard, 1995, 633 p.

DUFLO, Colas, *La raison du droit*, Paris, Michalon, 1999, 119 p.

DUPEUX, Georges, *La société française 1789-1970*, Paris, Armand Colin, 1972, 271 p.

DUPUY, Jean-Pierre, « Rawls, penseur du multiculturalisme », *La pensée politique*, 1993, n°1.

- *Libéralisme et justice sociale : le sacrifice et l'envie*, Paris, Hachette-Littérature, « Pluriels », 1997, 374 p.

DURKHEIM, Emile, « L'élite intellectuelle et la démocratie », *Revue bleue*, 1904, tome 1, 5e série, p. 705-706.

- *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris, Rivière, « Petite bibliothèque sociologique internationale », 1953.
- *Textes 1*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1975, 509 p.
- *Textes 2*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1975, 507 p.
- *Textes 3*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1975, 568 p.
- « Les principes de 1789 et la sociologie », *La science sociale et l'action*, Paris, P.U.F., « Le sociologue », 1987, p. 215-225.
- « Sur la définition du socialisme », *La science sociale et l'action*, Paris, P.U.F., « Le sociologue », 1987, p. 226-235.
- « L'individualisme et les intellectuels », *La science sociale et l'action*, Paris, P.U.F., « Le sociologue », 1987, pp. 261-278.
- *L'éducation morale*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 1992, 242 p.
- *Les règles de la méthode*, Paris, Champs-Flammarion, 1988, 255 p.
- *Le suicide*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 1995, p. 215-225., 464 p.

- *De la division du travail social*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 1998, 416 p.
- *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 2003 , 647 p.
- *Leçons de sociologie*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 2003, 245 p.
- *Sociologie et philosophie*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 2004, 143 p.

DWORKIN, Ronald, "What is equality ?". Part I : "Equality of Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, 1981, vol.10, n°3, pp. 185-246.

- "What is equality ?". Part II : " Equality of Ressources", *Philosophy and Public Affairs*, 1981, vol.10, n°4, pp. 283-345.
- *A Matter of principle*, Harvard University Press, 1985, 425 p. ; *Une question de principes* (trad. A. Guillain), Paris, P.U.F., 1996, 504 p.

ELIAS, Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, 342 p.

FABRE, Clarisse, FASSIN, Eric, *Liberté, égalité, sexualités*, Paris, Belfond, 2003, 272 p.

FELOUZIS, Georges, « La ségrégation ethnique au collège et ses conséquences », *Revue française de sociologie*, juillet-septembre 2003, vol 44, n° 3, pp. 413-447.

FERRY, Luc, RENAUT, Alain, « Des droits de l'homme à l'idée républicaine », *Philosophie politique*, tome 3, Paris, P.U.F., 1985, pp. 156-181.

FEUERWERKER, David, *L'émancipation des Juifs en France de l'Ancien Régime à la fin du Second Empire*, Paris, Albin Michel, 1976, 775 p.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Discours à la nation allemande* (trad. A. Renaut), Paris, Imprimerie nationale, « La salamandre », 1992, 396 p.

FISHMAN, Joshua A., *The sociology of language*, Newbury House, Rowley, Mass,1972.

FORST, Rainer, « Fondations of a theory of multicultural justice », *Constellations*, April 1997, p. 63-71.

FOUCAULT, Michel, « Polémique, politique et problématisations », *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 591-598.

- « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 679-688.

FRIEDMANN, Georges, *Le travail en miettes : spécialisation et loisirs*, Paris, Gallimard, 1964, 374 p.

GASPARD, Françoise, KHOSKOKHAVAR, Farhad, *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1999, 216 p.

GELLNER, Ernest, *Nations et nationalismes* (trad. B. Pineau), Éditions Payot & Rivages, 1989, 208 p.

GLAZER, Nathan, MOYNIHAN, Daniel Patrick, *Beyond the melting pot*, MIT Press, 1970, 363 p.

GOULDNER, Alvin, *The coming crisis of Western sociology*, Heineman, Londres, 1971, 528 p.

GREEN, Thomas Hill, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Longman's, Green and co, London, 1941, 252 p.

GUILLARME, Bertrand, « Le républicanisme libéral de John Rawls », AUDARD Catherine, *John Rawls. Politique et métaphysique*, *op.cit.*, p. 119-140.

HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1* (trad. J.L. Schlegel), Paris, Fayard, 1987, 448 p.

- *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (trad. M. B. de Launay), Paris, Payot, 1993, 324 p.
- « L'individualisation par la socialisation » *in La pensée post-métaphysique : essais philosophiques*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 187-241.
- *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme), Paris, Gallimard, 1997, 551 p.
- *L'intégration républicaine. Essais politiques* (trad. R. Rochlitz), Paris, Fayard, 1997, 386 p.
- *Après l'État-nation : une nouvelle constellation politique* (trad. R. Rochlitz), Paris, Fayard, 2000, 157 p.

HABERMAS et RAWLS, Jürgen et John, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, « Humanités », 1997, 189 p.

HALL, Robert Tom, *Emile Durkheim : ethics and the sociology of morals*, New York, Greenwood Press, 1987, 234 p.

HALLER, Markus, « Doing justice to multiculturalism », *Acta Analytica*, 1997, p. 123-147.

HAUT CONSEIL À L'INTEGRATION, *Lutte contre les discriminations : faire respecter le principe d'égalité*, Paris, La Documentation Française, 1998, 127 p.

HEATH, Joseph, « Culture: Choice or Circumstance ? », *Constellations*, 1998, vol 5 n°2, pp. 183-200.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit* (trad. J-F Kervégan), Paris, P.U.F., « Quadrige », 1992, 500 p.

- *Phénoménologie de l'esprit* (trad. J. Hyppolite). Tomes 1 et 2, Paris, Aubier « Bibliothèque philosophique », 1995, 358 p. et 357 p.

HERDER, Johann Gottfried, *Histoire et cultures* (trad. M. Rouché), Paris, G.-F., 2000, 202 p.

HIRSCHMAN Albert O., *Les passions et les intérêts : justifications politiques du capitalisme avant son apogée* (trad. P. Andler), P.U.F. « Quadrige », 2001, 136 p.

HOBHOUSE, Leonard Trelawney, *Social Evolution and Political Theory*, New York, The Columbia University Press,1911, 218 p.

HOGGART, Richard, *La culture du pauvre : essai sur le style des classes populaires en Angleterre* (trad. J.-C. Garcias et J.-C. Passeron), Paris, Éditions de Minuit, 1970, 423 p.

HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance* (trad. P. Rusch), Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, 232 p.

HOUZIAUX, Alain, *Le voile, que cache-t-il ?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2004, 119 p.

JAFFRELOT, Christophe, « Les modèles explicatifs des nations et du nationalisme ; revue critique », DELANNOI G. et TAGUIEFF P.-A. (dir.), *Théories du nationalisme. Nation, nationalité, ethnicité*, Paris, Kimé, 1991, pp. 139-178.

JALLON, Hugues, MOUNIER, Pierre, *Les enragés de la République*, Paris, La Découverte, 1999, 125 p.

KANT, « Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique », *Opuscules sur l'histoire*, Paris, G.-F., 1990, p. 69-90.

- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1991, 211 p.
- *Métaphysique des moeurs II*, Paris, G.-F., 1994, 411 p.

KROEBER, Alfred L., KLUCKHOHN, Clyde, *A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Mass. : Peabody Museum of American archaeology and ethnology, 1952, 223 p.

KYMLICKA, Will, *Liberalism, Commmunity and Culture*, Oxford University Press, Clarendon Press, 1989, 280 p.

- *Les théories de la justice. Une introduction* (trad. M. Saint-Upéry), Paris, La Découverte, 1999, 362 p.
- *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte, 2001 (éd. Originale 1995), 358 p.

LACORNE, Denis, *La crise de l'identité américaine : du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard, 1997, 394 p.

LACROIX, Justine, *Communautarisme versus Libéralisme . Quel modèle d'intégration politique ?*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2003, 186 p.

LACROIX, Bernard, *Durkheim et le politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1981, 324 p.

LAPEYRONNIE, Didier, *L'individu et les minorités : la France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*, Paris, P.U.F., « Sociologies », 1993, 361 p.

LARRÈRE, Catherine, « Libéralisme et républicanisme: y a-t-il une exception française ? », *Cahiers de philosophie de Caen*, 2000 n° 34, p. 127-146.

LEBOVICS, Herman, *La « vraie » France : les enjeux de l'identité culturelle* (1900-1945), Paris, Belin, 1995, 235 p.

LE GOFF, Alice, « Y a-t-il une notion spécifiquement républicaine du politique ? », *Atala*, n°8, 2005, pp. 171-197.

« Le spectre du multiculturalisme américain », *Esprit*, 1995, n°212.

LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, 246 p.

LOCKE, John, *Lettre sur la tolérance et autres textes* (trad. J. Leclerc et J.-F. Spitz), Paris, GF-Flammarion, 1992, 273 p.

LUKES, Steven, « L'attachement social et ses mythes : sur la querelle entre libéralisme et communautarisme ». Entretien avec Steven Lukes, *Le Banquet*, 1995, n° 7, pp. 174-190.

MAC INTYRE, Alasdair, *Après la vertu : étude de théorie morale* (trad. L. Bury), Paris, P.U.F., « Léviathan », 1997 (éd. originale 1981), 282 p.

MACKINNON, Catharine A., *Feminism Unmodified : Discourses on Life and Law*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1987.

MARGALIT, Avishaï, *La société décente* (trad. F. Billard revue par L. d'Azay), Castelnau-le-lez, Climats, 1999, 275 p.

MARGALIT, Avishaï & RAZ, Joseph, "National Self-Determination", *Journal of philosophy*, september 1987.

MARSHALL, Thomas Humphrey, *Class, Citizenship and Social Development*, Garden City (N.Y.) : Anchor Books : Double Day, 1965, 365 p.

- *Citizenship and Social Class*, London, Concord (Mass.), Pluto Press, 1992, 101 p.

MAUSS, Marcel, *Œuvres tome 3, Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, 734 p.

MESURE, Sylvie, RENAUT, Alain, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, « Alto », 1999, 304 p.

- « La discussion républicaine du libéralisme moderne », RENAUT, Alain (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, tome 4, Paris, Calmann-Lévy, 1999, pp. 319-359.

MEYER-BISCH, Patrice (dir.), *Les droits culturels. Projet de déclaration*, Paris, Éditions UNESCO, Fribourg, Éditions Universitaires 1999, 49 p.

MICHELET, Jules, *Le tableau de la France*, Paris, Orban, 1987, 147 p.

MILL, John Stuart, *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, Ed. H. Acton. J. M. Dent & Son's, London, 1972.

MOLLER OKIN, Susan « Le genre, le public et le privé », *Genre et politique. Débats et perspectives*, Paris, Folio « Essais », 2000, p.345-396.

NICOLET, Claude, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, « Tel », 1994, 528 p.

NISBET, Robert, *Emile Durkheim : with selected essays*, Wesport (Con.) Greenwood Press, 1976, 179 p.

- *La tradition sociologique* (trad. M. Azuelos), Paris, P.U.F, « Quadrige », 1993, 409 p.

NOIRIEL, Gérard, *Le creuset Français. Histoire de l'immigration XIX-XX*e *siècles*, Paris, Éditions du Seuil, « Points Histoire », 1992 (éd. originale 1988), 437 p.

- *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris, Belin, « Socio-histoires », 2001, 400 p.

- « Petite histoire de l'intégration à la française », *Manières de voir*, mars-avril 2002, p. 30-34.

- « Michel Foucault. Les trois figures de l'intellectuel engagé » *Penser avec, penser contre. Itinéraire d'un historien*, Paris, Belin, « Socio-histoires », 2003, p.229-248

- « Histoire, mémoire et engagement civique », *Hommes et Migrations*, janvier-février 2004, n°1247, p. 17-26.

- *Les fils maudits de la République. L'avenir des intellectuels en France*, Paris, Fayard, 2005, 334 p.

NOIRIEL, Gérard, BEAUD, Stéphane, « Penser l'intégration des immigrés », *Hommes et Migrations*, juin 1990, p. 43-53.

NORA, Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984 (7 tomes)

- *Les France : de l'archive à l'emblème* (avec la collaboration de Maurice Agulhon), Paris, Gallimard, 1992, 1034 p.

- *La nation 1 [Héritage, historiographie, paysages]* (avec la collaboration de Colette Beaune), Paris, Gallimard, 1986, 610 p.

- *La nation 2 [Le Territoire, l'État, le patrimoine]* (avec la collaboration de François Bercé), Paris, Gallimard, 1986, 662 p.
- *La nation 3 [La gloire, les mots]* (avec la collaboration de Jean-Pierre Babelon), Paris, Gallimard, 1986, 667 p.
- *La République* (avec la collaboration de Charles-Robert Ageron), Paris, Gallimard, 1984, 674 p.

PAREKH, Bikhu, « Dilemmas of a multicultural theory of citizenship, *Constellations*, April 1997, p. 54-62.

PARSONS, Talcott, *Le système des sociétés modernes* (trad. G. Melleray), Paris, Dunod, 1973, 170 p.

PAYROW SHABANI, Omid, « The Implications of Will Kymlicka's View on Culture and Freedom for Immigration Policy », *De philosophia*, 1997, p. 117-130.

PETTIT, Philip, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004 (éd. originale 1997), 444 p.

- « Pour illustrer les atouts de la philosophie politique : la démocratie délibérative et les arguments pour la dépolitisation du gouvernement », *Le Banquet*, mai 2002, n°17, pp. 219-34.

PHILIPPE, Béatrice, *Être Juif dans la société française du Moyen-Âge à nos jours*, Bruxelles, Complexe, 1997, 471 p.

PHILLIPS, Anne, "Dealing with Difference: A Politics of Ideas or a Politics of Presence", *Constellations*, 1994, 1/1, 2000.

- « Espaces publics, vies privées », *Genre et politique. Débats et perspectives*, Paris, Folio « Essais », 2000, p.397-454.

PLUMYÈNE, Jean, *Les nations romantiques: le XIX^e^ siècle*, Paris, Fayard, 1979, 462 p.

POCOCK, John G. A., *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique* (trad. L. Borot), Paris, PUF, « Léviathan », 1997, 586 p.

RAYNAUD, Philippe, « De la tyrannie de la majorité à la tyrannie des minorités », *Le Débat*, mars-avril 1992, p. 50-59.

RAWLS, John, *Théorie de la justice* (trad. C. Audard), Paris, Éditions du Seuil, « Essais », 1997, 666 p.

- *Justice et démocratie* (trad. C. Audard, P. de Lara, F. Piron et A. Tchoudnoswsky), Paris, Éditions du Seuil, « Essais », 1993, 387 p.
- *Libéralisme politique* (trad. C. Audard), Paris, P.U.F., « Philosophie morale », 1995, 450 p.

RENAN, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ? : et autres essais politiques*, Paris, Presses Pockets, « Agora », 1992, 316 p.

RENAULT, Emmanuel, *Mépris social*, Bègles, Éditions du Passant, 2000, 117 p.

- *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2000, 412 p.

RENAUT, Alain, TOURAINE, Alain, *Débat sur la laïcité*, Paris, Stock, 2005, 177 p.

REYNAUD, Jean-Daniel, *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin, 1997, 348 p.

- « La formation des règles sociales », P. BESNARD, M. BORLANDI, P. VOGT, *La division du travail social. La théorie de Durkheim un siècle après*, Paris, P.U.F., « Sociologie », 1993, pp. 295-317.

RIALS, Stéphane, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette, « Pluriel », 1988, 771 p.

RIOUX, Jean-Pierre, *La révolution industrielle 1780-1880*, Paris, Éditions du Seuil, « Points Histoire », 1989, 273 p.

RIOUX, Jean-Pierre, SIRINELLI, Jean-François (dir.), *Histoire culturelle de la France*, Paris, Éditions du Seuil, « Points Histoire », 2005, tome 3 : *Les dix-huitième et dix-neuvième siècles*, 496 p. ; tome 4, *Le temps des masses*, 505 p.

RORTY, Richard, "Postmodernist Bourgeois Liberalism", *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre Dame Press, 1985.

ROULAND, Norbert, PIERRE-CAPS, Stéphane, POUMAREDE, Jacques, *Droit des minorités et peuples autochtones*, Paris, P.U.F., 1996, 581 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Le contrat social*, Paris, G.-F., 1966, 187 p.

- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF, 1992, p. 25-55.

ROY, Olivier, « Djihad hexagonal », *L'Expansion*, 30 avril 2004.

- « Ethnicité, bandes et communautarisme », *Esprit*, 1991, février, n°169, p. 37-47.

RUDDER, Véronique de, POIRET, Christian, VOURC'H, François, *L'inégalité raciste : l'universalité républicaine à l'épreuve*, Paris, P.U.F. « Pratiques théoriques », 2000, 213 p.

RUSHDIE, Salman, *Les versets sataniques*, Paris, Bourgois,1989, 587 p.

SANDEL, Michaël, *Le libéralisme et les limites de la justice* (trad. J.-F. Spitz), Paris, Éditions du Seuil, 1999, 330 p.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995, 520 p.

SAYAD, Abdelmalek, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, 437 p.

SCHNAPPER, Dominique, « La nation et l'étranger », *Philosophie politique*, 1993, n°3.

- *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994, 228 p.
- *La relation à l'autre : au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998.
- *Au fur et à mesure. Chroniques 2001-2002*, Paris, Odile Jacob, 2003, 272 p.
- « La République face aux communautarismes », *Etudes*, février 2004, p. 177-188.

SEGRESTIN, Denis, « Les communautés pertinentes de l'action collective », *Revue française de sociologie*, 1980, n°2.

SEMPRINI, Andrea, *Le multiculturalisme*, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », 2000, 127 p.

SINTOMER, Yves, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999, 403 p.

SKINNER, Quentin, *La liberté avant le libéralisme* (trad. M. Zagha), Paris, Éditions du Seuil, 2000, 131 p.

SMITH, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Cambridge (Mass.), Blackwell, 1986, 312 p.

SORLIN, Pierre, *La société française (1840-1914)*, Paris, Arthaud, 1969, 400 p.

SPITZ, Jean-Fabien, *La liberté politique : essai de généalogie conceptuelle*, Paris, P.U.F., « Léviathan », 1995, 509 p.

- « Le républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarianisme », *Le Banquet*, 1995, n°7, pp. 215-238.

TAGUIEFF, Pierre-André, *La République menacée* (entretien avec Philippe Petit) Paris, Textuel, 1996, 119 p.

TAGUIEFF, Pierre-André, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Mille et une nuits, 2001, 202 p.

TAKAKI, Ronald, *A Different Mirror. A History of Multicultural America*, Little Brown and Co, 1993, 520 p.

TAMIR ,Yaël, *National Liberalism*, Princeton University Press, 1993, 194 p.

TARDE, Gabriel, « Questions sociales », *Revue philosophique*, 1893, n° 35, p.618-638.

TAYLOR, Charles, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, London, New York, Cambridge University Press, 1979, 180 p.

- *Justice after Virtue*, Legal Theory Workshop Series, Faculty of Law, University of Toronto Press WS, 1987-8, n°3.

- « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », A. BERTEN, P. DA SILVEIRA, H. POURTOIS, *Libéraux et communautariens*, Paris, P.U.F. « Philosophie morale », 1997, p. 87-119.

- *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Champs Flammarion, 1997, 144 p.

THOMAS, William Isaac, ZNANIECKI, Florian., *Le paysan polonais : récit de vie d'un migrant (Chicago 1919)*, Paris, Nathan, 1998, 446 p.

TÖNNIES, Ferdinand, *Communauté et société* (trad. J. Leif), Paris, P.U.F., 1944, 247 p.

TOULEMONDE, Jacques, Naissance d'une métropole, histoire économique et sociale de Roubaix et Tourcoing au XIX^{e} siècle, Tourcoing, Georges Frère, 1966, 249 p.

TOURAINE, Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1997, 395 p.

TRIBALAT, Michèle, KALTENBACH, Jeanne-Hélène, *La République et l'islam. Entre crainte et aveuglement*, Paris, Gallimard, 2002, 338 p.

TRIBALAT, Michèle, *Faire France : une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, 1995, 231 p.

VIDAL DE LA BLACHE, Paul, *Tableau de la géographie de la France*, Paris, Hachette, 1908 (éd.originale 1903), 394 p.

WALZER, Michaël, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* (trad. P. Engel), Paris, Éditions du Seuil, 1997, 475 p.

WATTS MILLER, Will, « Les deux préfaces : science morale et réforme morale », P. BESNARD, M. BORLANDI, P. VOGT, *La division du travail social. La théorie de Durkheim un siècle après*, Paris, P.U.F., « Sociologie », 1993, pp. 147-164.

- *Durkheim, Morals and Modernity*, London, Mac Gill Queen's University Press, 1996, 288 p.
- « Liberté de la volonté et science sociale », C.-H. CUIN (dir.), *Durkheim d'un siècle à l'autre : lectures actuelles des « Règles de la méthode sociologique »*, Paris, P.U.F, « Sociologie », 1997, pp. 223-235.

WEBER, Eugen, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale 1870-1914*, Paris, Fayard, Éditions Recherche, 1971, 844 p.

WEBER, Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, 231 p.
- *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, 539 p.
- *Economie et société I & II*, Paris, Pocket, 1995, 410 p. et 424 p.

WEIL, Patrick, *La France et ses étrangers : l'aventure d'une politique d'immigration de 1938 à 1991*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, 403 p.
- *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Paris, Grasset, 2002, 403 p.

WIEVIORKA, Michel, *L'espace du racisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, 251 p.
- *La différence*, Paris, Balland, 2001, 200 p.
- (dir.) *La France raciste*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, 389 p.
- (dir.) *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte & Syros, 1997, 318 p.

YACOUB Joseph, *Les minorités dans le monde : faits et analyses*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 923 p.

YOUNG, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, 286 p.
- "A Multicutural Continuum: a critic of Will Kymlicka's ethnic-nation dichotomy", *Constellations*, April 1997, p. 48-53.

ZASK, Joëlle, « The Question of Multiculturalism in France », LUKIC, Renéo, BRUIT, Michaël (dir.), *Culture, Politics and Nationalism in the Age of Globalization*, Ashgate, 2001, p. 113-144.

238 références bibliographiques.

INDEX DES NOMS

A

ADORNO, Theodor W., 370, 373
ALUND, Alexandra, 15
ANDERSON, Benedict, 68, 164-166, 185, 189, 236-237, 460
ARON, Raymond, 161-162
AUDARD, Catherine, 1, 5, 7, 15-16, 61, 68, 264, 315, 399, 400
AUSTIN, John Langshaw, 395

B

BARATIER, Emile, 195
BARKER, Martin, 23
BARRY, Brian, 39, 79, 106, 128-131, 177-178, 187, 255, 427-430, 437
BEAUD, Stéphane, 151, 153
BENBASSA, Esther, 146, 358, 455, 460
BENEDICT, Ruth, 121
BENHABIB, Seyla, 432
BENOIST, Alain de, 306
BESNARD, Philippe, 13, 312
BIK M., 249
BIRNBAUM, Pierre, 306
BOAS, Franz, 20, 120, 146
BONALD, Louis de, 335
BORLANDI, Massimo, 281, 312
BOUCHER, Manuel, 147, 213
BOULAINVILLIERS, Henri, 201
BOURDIEU, Pierre, 23, 130, 156, 198, 375
BRAUDEL, Fernand, 208-211, 215-216
BRICKER, David, 118
BRUN, Jeanine, 195
BRUNETIÈRE, Ferdinand, 291-292
BURKE, Edmund, 335

C

CALHOUN, Craig, 308, 373, 375, 390-391, 433
CANIVEZ, Patrice, 174, 301, 461, 462
CARENS, Joseph, 126
CARRE DE MALBERG, Raymond, 206
CASTLES, Stephen, 15
CHEVRIER, Georges, 26
CICÉRON, 252
CLADIS, Mark,, 249-250, 290-292, 295-296, 315, 318, 338-342, 367, 440, 471, 477
COSER, Lewis, 248
COSTA-LASCOUX, Jacqueline, 184
COURTOIS, Stéphane, 445
CROWLEY, John, 163
CUCHE, Denys, 111-112, 220-221
CUSSET, Yves, 371-372, 392, 395, 397

D

DEBRAY, Régis, 40
DELANNOI, Gil, 163
DERRIDA, Jacques, 371
DEWEY, John, 70
DEWITTE, Philippe, 194, 361
DOPPELT, Gerald, 39, 87
DREYFUS, Capitaine, 231, 291-293, 301, 309, 353, 357, 436
DUFLO, Colas, 270, 272
DUPUY, Jean-Pierre, 263-264, 267-268
DURKHEIM, Emile, 33-34, 56, 154, 166-170, 177, 181, 187-188, 216, 219-231, 233, 235, 237-239, 242-243, 245, 247-250, 263, 281-303, 309-315, 318, 320, 327-357, 361, 363-370, 372, 392, 406-407, 409-411, 423-426, 436, 440, 449, 452, 456, 459, 464-465, 470-473, 477-478
DWORKIN, Ronald, 39, 59, 62, 64, 80-83, 99, 101, 279

E

ELIAS, Norbert, 219, 220
ERHENBERG, Alain, 369
ESMEIN, Adhémar, 206

F

FASSIN, Eric, 150
FELOUZIS, Georges, 333
FICHTE, Johann Gottlieb, 21, 58, 169, 393
FILLOUX, Jean-Claude, 300
FORST, Rainer, 115
FOUCAULT, Michel, 159, 160, 199, 371
FRASER, Nancy, 308, 432, 433
FRIEDMANN, Georges, 312

G

GASPARD, Françoise, 360, 459
GAUCHET, Marcel, 158
GELLNER, Ernest, 113-116, 164-166, 173
GLAZER, Nathan, 147
GOULDNER, Alvin, 249
GREEN, Thomas Hill, 70
GRIMM, Jacob et Will, 200
GROTIUS, Hugo de Groot dit, 307
GUILLARME, Bertrand, 279, 280, 471

H

HABERMAS, Jürgen,, 27, 34, 184, 258, 261, 308, 368, 370-393, 395, 397-446, 449-467, 472
HAYEK, Friedrich, 274, 390
HEATH, Joseph, 80, 82-83
HEGEL, G.-W. Friedrich, 26, 34, 44, 51, 100, 293-294, 335, 350-351, 370, 377
HERDER, Johann Gottfried, 21, 100, 169
HIRSCHMAN, Albert O., 185
HOBBES, Thomas, 264, 307, 382, 399
HOBHOUSE, Leonard Trelawney , 70

HOHENDAHL, Peter Uwe, 433
HONNETH, Axel, 33
HORKEIMER, Max, 370, 373
HUNTINGTON, Samuel P., 245

J

JAFFRELOT, Christian, 163
JAHN, Friedrich, 200
JULLIARD, Jacques, 158

K

KANT, 50, 92, 155, 160, 191, 263-271, 278, 286-290, 293, 380, 383-384, 393, 400, 403, 414-415, 430, 451
KARDINER, Abram, 121
KHOSROKHAVAR, Farhad, 360, 459
KYMLICKA, Will, 16-18, 24, 27, 30-34, 37-38, 40-44, 46, 48-78, 80, 82-104, 106-139, 141-143, 148-149, 153, 163, 175, 177, 179, 181, 186, 192, 220, 229, 230, 245, 247, 250, 255, 260, 263, 278-281, 293-294, 319-322, 364, 367-368, 432, 437, 442-443, 445, 467, 469-470, 472-474

L

LACORNE, Denis , 245
LACROIX, Bernard,, 103, 248, 296-297, 299-300, 302, 310, 343, 351-353
LACROIX, Justine, 40, 41, 99, 103
LAPEYRONNIE, Didier , 147, 316-318, 334
LARRÈRE, Catherine, 45, 252
LE GOFF, Alice, 253, 255
LEBOVICS, Herman, 231
LÉVI-STRAUSS, Claude, 371
LINTON, Ralph, 121
LOCKE, John, 26, 76, 264, 380, 384
LUHMANN, Niklas, 408, 409
LYOTARD, François, 371

M

MAC INTYRE, Alasdair, 39, 40, 47-48, 52-53, 94
MACHIAVEL, Nicolas, 252
MACKINNON, Catharine A., 17
MAISTRE, Joseph de, 335
MALINOWSKI, Bronislaw, 120
MARGALIT, Avishaï, 68, 315-316
MARX, Karl, 218, 262, 381, 408
MAUCO, Georges, 196
MAUSS, Marcel, 174, 346
MEAD, George Herbert, 121, 394, 395, 439
MEAD, Margaret, 121
MEYER-BISCH, Patrick, 18, 389
MICHELET, Jules, 201-205, 209, 212, 243
MICHELMAN, Frank I., 421, 465
MILL, John Stuart, 70
MOLLER OKIN, Susan, 148
MONTESQUIEU, Charles de Secondat, baron de La Brède et de, 156, 157, 247
MOYNIHAN, Patrick, 147

N

NICOLET, Claude, 234, 452
NISBET, Robert, 248
NOIRIEL, Gérard, 144, 150-151, 153-154, 157-162, 193-220, 223, 231-244, 247, 250, 309, 332, 345, 347-348, 354, 357, 361-366, 462, 465, 470
NORA, Pierre, 193, 194, 212, 236
NOZICK, Robert, 274, 390

O

OLSON, Mancur, 312, 313

P

PAREKH, Bikhu, 79
PARETO, Vilfredo, 275
PARK, Robert, 146, 154
PARSONS, Talcott, 248, 407, 411, 412, 413
PETTIT, Philip, 252-255, 262, 306-308, 323-327, 335, 346, 368, 418, 471
PEYREFFITE, Alain, 158
PHILLIPS, Anne, 88, 148
PIERRE-CAPS, Stéphane, 109, 141
PLUMYÈNE, Jean, 172
POCOCK, John G.A., 252-253, 259, 418
POIRET, Christian, 29
POUMAREDE, Jacques, 109, 141

R

RAWLS, John, 33, 35, 39, 43, 45-46, 50-52, 60-62, 68-69, 92, 257, 263-282, 286, 290, 294, 303, 320, 373-374, 387, 397-405, 409, 422, 457, 471
RAZ, Joseph, 68
RENAN, Ernest, 58-59, 95, 202-209, 236-237, 297
RENAULT, Emmanuel, 33
RENAUT, Alain et MESURE, Sylvie, 22, 125, 147, 251, 256-262, 279, 322
REYNAUD, Jean-Daniel, 311, 312-314, 319
RIALS, Stéphane, 200
RICŒUR, Paul, 203
RORTY, Richard, 51-52
ROULAND, Norbert, 109, 141
ROUSSEAU, Jean-Jacques, 76, 145, 228, 247, 254-257, 264, 268, 327, 344, 414-415, 429
ROY, Olivier, 317, 334
RUDDER, Véronique de, 29
RUSHDIE, Salman, 89

S

SANDEL, Michaël, 39-40, 43-48, 51, 94, 267, 294, 398
SAUSSURE, Ferdinand de, 123
SCHIERUP, Carl Ulrick, 15, 479
SCHMITT, Carl, 444
SCHNAPPER, Dominique, 144, 151-157, 161-163, 166-193, 219, 234-235, 247, 257, 463, 470, 474
SEARLE, John, 395
SEGRESTIN, Denis, 314
SHABANI, Omid Payrow, 134
SIDGWICK, Henry, 267
SIEGFRIED, André, 208
SINTOMER, Yves, 456-459
SKINNER, Quentin, 252-253, 259, 261-262, 418
SMITH, Anthony, 166

SMITH, Adam, 282
SPENCER, Herbert, 167, 250, 282-287, 344
SPINOZA, Baruch de, 384
SPITZ, Jean-Fabien, 246, 252, 262, 267, 294

T

TAGUIEFF, Pierre-André, 40, 163
TAKAKI, Ronald, 15
TARDE, Gabriel, 249, 357
TAYLOR, Charles, 16, 39-41, 44, 71, 94, 100-104, 179-180, 257-258, 293, 306, 438, 439, 440, 442
TEMIME, Emile, 194
THOMAS, William Isaac, 154, 347
TOCQUEVILLE, Alexis de, 256, 257, 258, 307
TÖNNIES, Ferdinand, 56, 167, 170, 223, 224, 407
TOULEMONDE, Jacques, 195
TOURAINE, Alain, 147, 316, 474, 476-477
TRIBALAT, Michèle, 147, 233, 455

V

VIDAL DE LA BLACHE, Pierre, 205- 209, 235
VOURC'H, François, 29

W

WACQUANT, Loïc, 23
WALZER, Michael, 39-40, 52, 94-100, 103-104, 110, 138, 179, 257, 321
WATTS MILLER, Willie, 249, 290, 329, 336-338, 355, 356
WEBER, Eugen, 215
WEBER, Max,, 56, 63, 161-162, 166, 170-173, 177, 181, 184, 212, 215, 219, 303, 371, 410, 411, 412, 456, 470, 472
WIEVIORKA, Michel, 13-15, 25, 28, 30, 38, 147-148, 474-475
WITTGENSTEIN, Ludwig, 395

Y

YOUNG, Iris Marion, 133, 321

Z

ZASK, Joëlle, 148, 149
ZNANIECKI, Florian, 347

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 13
1. Le contexte 13
1.1. Le multiculturalisme : un fait social, un choix politique et un enjeu normatif 13
1.2. Égalité démocratique et respect de l'identité culturelle 19
2. La méthode 23
2.1. Interroger la neutralité de la sphère publique 24
2.2. Poser le problème du multiculturalisme en France 28
2.3. Une démarche interdisciplinaire 31
3. L'argumentation : d'une perspective libérale à une perspective républicaine 33

PREMIERE PARTIE LES LIMITES DE LA « CITOYENNETE MULTICULTURELLE » 37

Introduction 37
1. Le retour de l'ethnique sur la scène politique 37
2. Articuler l'évolution politique au débat philosophique 39

Chapitre 1 : La valeur de l'appartenance culturelle 43
1. Une réponse libérale aux objections communautariennes 43
1.1. L'argument du vide (*the emptiness argument*) 44
1.2. L'argument de la perception de soi (*the self-perception argument*) 45
1.3. L'argument du soi-enchâssé (*the embedded-self argument*) 47
1.4. L'argument de la corroboration sociale (*the social self-confirmation argument*) 49
1.5. L'argument du point de vue moral universel et anhistorique 51
2. Définition de l'appartenance culturelle 53
2.1. Les cultures comprises comme nations 53
2.2. Nation civique ou nation ethnique ? 58
3. L'appartenance culturelle, une condition nécessaire au respect de soi 60
3.1. Les cultures sociétales sont des contextes de choix 60
3.2. La notion de structure culturelle 63
3.3. La fonction psychologique de l'appartenance culturelle (*cultural membership*) 66
Conclusion 69

Chapitre 2 : Espace public et égalité culturelle 70
1. L'illusion de la color-blind constitution 70
1.1. Le renversement des libéraux à propos de l'appartenance culturelle 70
1.2. Le modèle inadéquat de la tolérance religieuse 74
1.2.1. L'indétermination politique des droits de l'homme 75
1.2.2. Une scission du public et du privé non transposable au registre culturel 76
2. Rétablir l'égalité entre les groupes culturels 79
2.1. La situation minoritaire, une circonstance injuste 80
2.2. Les droits culturels 84
2.3. Des droits libéraux ? 89
3. Les limites de la défense communautarienne 93
3.1. Michaël Walzer et les ambiguïtés de la communauté politique 94
3.2. Charles Taylor et la délicate « présomption d'égale valeur » 100
Conclusion 104

Chapitre 3 : Les ambiguïtés de l'appartenance nationale 106
1. Les minorités nationales : le problème des nations intérieures 109
1.1. Les minorités nationales, clé de voûte de la « citoyenneté multiculturelle » 109
1.2. Des nations modernes ou traditionnelles ? 112
1.3. Droit à la différence et culture libérale 116

1.4. Les limites du modèle culturaliste 120
1.4.1. Institutions et système culturel 120
1.4.2. Culture et personnalité de base 121
2. Les minorités ethniques et le risque de l'assimilation culturelle 126
2.1. Des droits polyethniques infondés 126
2.2. Le postulat de l'homogénéité culturelle 132
2.3. Une conception culturellement orientée de l'immigration 135

Conclusion 139

DEUXIEME PARTIE LES SCIENCES SOCIALES FACE A L'IDENTITE NATIONALE 141

Introduction 141

Chapitre 1 : La question du multiculturalisme en France 145
1. Une question polémique 145
1.1. L'obstacle de la culture politique 145
1.2. De la lutte minoritaire à la question nationale 148
2. Citoyenneté démocratique et sociologie de l'immigration 152
2.1. Quelle est la portée normative de thèses sociologiques ? 152
2.2. Le « relativisme relatif » de Dominique Schnapper 155
2.3. Gérard Noiriel, un « chercheur engagé » 157
Conclusion 161

Chapitre 2 : Passions ethniques et identité nationale dans la communauté des citoyens ... 163
1. La nation est une « communauté de citoyens » 163
1.1. La nation est une communauté culturelle liée aux conditions de vie modernes 163
1.2. Réhabiliter les facteurs politiques dans l'émergence des nations 166
1.2.1. La thèse de la solidarité organique 167
1.2.2. La nation entre sociation et communalisation 170
1.2.3. La nation, entre corps politique et communauté culturelle 173
2. Passion nationale contre passions ethniques 177
2.1. Le « prix à payer » pour le projet politique 177
2.2. L'identité nationale, une passion compensatrice ? 181
2.2.1. L'argument pratique 182
2.2.2. L'argument juridique 183
2.3. La reconnaissance identitaire, une passion dangereuse ? 188
Conclusion 191

Chapitre 3 : Identité nationale et solidarité organique 193
1. Le « non-lieu de mémoire » de la nation française 193
1.1. L'immigration, objet illégitime pour les historiens 193
1.2. Un processus d'extériorisation confirmé par la sociologie 197
1.3. L'a priori de l'enracinement des historiens républicains 199
1.3.1. La synthèse pluraliste : Jules Michelet 201
1.3.2. L'inflexion conservatrice : Ernest Renan 202
1.3.3. Les racines sociales de la France : Paul Vidal de la Blache 205
1.3.4. L'enracinement et la « longue durée » : Fernand Braudel 208
Conclusion 210
2. Les leçons du « creuset français » sur la solidarité nationale 212
2.1. Les immigrés face à l'émergence de la frontière nationale 212
2.2. Nationalisation du lien social et solidarité organique 215
2.3. La dimension culturelle de la sociologie durkheimienne 219
2.3.1. La « culture » et la « nation », des concepts absents de la pensée de Durkheim ? 219
2.3.2. Le concept de conscience collective 221
2.3.3. Modernité et communauté 223
2.3.4. Une approche socioculturelle des faits moraux 226

3. Pour une conception républicaine de l'identité nationale *231*
3.1. Critiquer la thèse de l' « enracinement » culturel 231
3.2. Les limites des théories du « sentiment d'appartenance » 234
3.3. Les ambiguïtés du sentiment d'appartenance 241

Conclusion 244

TROISIEME PARTIE VERS UNE TROISIEME VOIE REPUBLICAINE 247

Introduction 247

Chapitre 1 : De l'individualisme libéral À l'individualisme républicain 252
1. Y a-t-il une alternative républicaine au libéralisme ? *252*
1.1. Le républicanisme contemporain 252
1.2. La critique libérale 255
1.3. Individualisme et a priori social 260
2. Le modèle économique *263*
2.1. Contrat et respect de la personne 264
2.2. Donner au kantisme « un visage humien » 266
2.3. L'atomisme rawlsien 269
2.3.1. L'atomisme politique 269
2.3.2. Équilibre du marché et lien social 273
2.3.3. Stabilité et lecture incompatibiliste de Rawls 277
3. Le modèle religieux *281*
3.1. L'individualisme vu par Durkheim 282
3.1.1. La critique du contrat 282
3.1.2. La valeur sacrée de la loi morale 286
3.2. Culte de l'individu et communauté nationale 290
3.2.1. La défense des dreyfusards au nom de « l'existence nationale » 290
3.2.2. Une défense communautarienne du libéralisme 292
3.3. Lien politique et symbolisme social 296
Conclusion *302*

Chapitre 2 : La politique républicaine de la différence 305
1. La république contestataire *305*
1.1. Contestation et démocratie 305
1.2. Luttes morales et solidarité sociale 309
1.2.1. Le socialisme de Durkheim 309
1.2.2. Anomie et changement social 311
1.2.3. Exclusion et exigence démocratique 315
1.3. Le risque de fragmentation sociale, un diagnostic libéral 319
2. Les enjeux de « l'autonomie éclairée » *322*
2.1. Non-domination et savoir commun 323
2.2. « La république par et pour la science » 327
2.2.1. La portée pratique de la science des faits moraux 327
2.2.2. Juger les revendications ethniques 331
3. L'État républicain face à la diversité culturelle *334*
3.1. La diversité culturelle conçue comme polymorphisme moral 335
3.2. La nation, une identité ouverte 342
3.2.1. L'État, « cerveau social » de la « société politique » 342
3.2.2. Intériorisation et identification 345
3.3. La nation, un enjeu démocratique 349
3.3.1. Communication et démocratie 349
3.3.2. Le rôle de la science dans la communication démocratique 354
3.3.3. Essai d'analyse critique : le cas de la loi sur la laïcité de 2004. 357

Conclusion 367

QUATRIEME PARTIE NEO-REPUBLICANISME ET RESPECT DE L'IDENTITE CULTURELLE CHEZ JÜRGEN HABERMAS 369

Introduction 369

Chapitre 1 : L'élaboration de la raison communicationnelle 373
1. La thèse de l'espace public 373
1.1. Les conditions socio-économiques d'émergence de la « sphère publique bourgeoise ». 375
1.2. Les origines culturelles d'un usage public de la raison 378
1.2.1. Culture littéraire et débat rationnel 378
1.2.2. Une approche non idéologique de la culture 381
1.3. Une définition élitiste de la culture ? 383
1.3.1. Le modèle de l'*Aufklärung* 383
1.3.2. Culture de masse et instrumentalisation de l'opinion publique 384
1.4. Une défense non libérale de l'universalisme démocratique 387
Conclusion 390
2. Langage ordinaire et raison communicationnelle 391
2.1. Langage et intersubjectivité 392
2.2. Performativité du langage et orientation vers l'entente 395
2.3. La critique du consensus par recoupement raisonnable 398
Conclusion 404

Chapitre 2 : Interprétation néo-républicaine du droit démocratique. 406
1. Le droit, « courroie de transmission de la solidarité » dans les sociétés modernes .. 406
1.1. Le mode d'intégration des sociétés modernes 406
1.2. Renouer le discours sur les faits avec le discours sur les normes 408
1.3. Le retour à la sociologie durkheimienne 411
2. Le républicanisme renouvelé par l'éthique de la discussion 413
2.1. « L'idée démocratique » des droits subjectifs 413
2.2. Un républicanisme sans ancrage éthique 418
2.3. Démocratie délibérative et solidarité organique 423
Conclusion 426

Chapitre 3 : Néo-républicanisme et droits des minorités 427
1. Contester la stratégie de privatisation libérale 427
1.1. De l'universalité des lois démocratiques 427
1.2. La frontière dynamique entre le public et le privé 431
2. La défense des minorités culturelles 437
2.1. L'identité collective est-elle un bien qu'il faut garantir ? 438
2.1.1. La critique de la politique de la reconnaissance de Taylor 438
2.1.2. Du « droit » des peuples à disposer d'eux-mêmes 443
2.2. Intégration des immigrés et respect de l'identité culturelle 445
2.2.1. Les deux niveaux d'intégration 446
2.2.2. Il n'y a pas de fondamentalisme des droits de l'homme 449
2.2.3. L'interprétation historique des principes constitutionnels : le cas de la laïcité en France 452
2.3. L'identité nationale, un mode d'intégration dépassé ? 460

Conclusion 466

CONCLUSION GENERALE 469

BIBLIOGRAPHIE 479

INDEX DES NOMS 491

TABLE DES MATIERES 495

ABSTRACT :

From multicultural citizenship to the republic of differences

Are specific rights edicted to protect the identities of various minorities justified by the respect owed to cultural difference, as Will Kymlicka argues ? The multicultural citizenship project, far from being a national curiosity, raises questions of fundamental interest to all democratic States - it enhances how inadequate the model of religious tolerance may prove when used to protect the right to cultural difference. Indeed, if beliefs belong to the private sphere, cultural identity is obviously a public matter, since no civic nation can be said to exist without some sort of ethnic identity as well.

This work aims at shedding a new light on the problem worked out by the Canadian philosopher and the limits of the solution he offers, by using the theories of ethnic identities in modern societies – especially in France – as elaborated by social sciences. The works of Dominique Schnapper et Gérard Noiriel are thus used to understand the ethnic component of a national community, as, in a theoretical level, they promote an original way of achieving this aim – through Emile Durkheim's theory of solidarity. This work purports to show that this theory promotes an idea of national identity that remains open to cultural pluralism, and to study how it grounds the legitimacy of cultural recognition in the philosophical soil, not of political liberalism but of republicanism. The fact that Habermas' theory of the public sphere and of the democratic right pushes Durkheim's theory further confirms that it can provide an alternative way of taking into account the project of a republic that would be respectful for differences.

RÉSUMÉ : Le respect de la différence culturelle justifie-t-il, comme l'affirme Will Kymlicka, la mise en place de droits spécifiques afin de protéger l'identité des cultures minoritaires ? Le projet de la « citoyenneté multiculturelle », loin d'être une curiosité canadienne, pose un problème qui concerne toute démocratie. Il souligne les limites du modèle de la tolérance religieuse pour garantir le droit à la différence culturelle, car si les croyances personnelles sont de l'ordre du privé, l'identité culturelle est à l'évidence une affaire publique, puisqu'il n'est pas de nation civique qui ne repose aussi sur une identité de type ethnique. Ce travail s'efforce d'éclairer le problème soulevé par le philosophe canadien et les limites de la solution juridique qu'il propose, en s'appuyant sur les analyses des sciences sociales à propos de la diversité ethnique dans les sociétés modernes, plus particulièrement en France. Les travaux de Dominique Schnapper et de Gérard Noiriel y sont sollicités afin d'approfondir la dimension ethnique de la communauté nationale, dans la mesure où ils dégagent une voie théorique originale pour y parvenir : la théorie d'Emile Durkheim sur la solidarité sociale. Il s'agit donc de montrer en quoi cette voie promeut une conception de l'identité nationale ouverte au pluralisme culturel et comment elle parvient à fonder la légitimité des demandes de reconnaissance culturelle en s'inscrivant dans la perspective philosophique, non pas du libéralisme politique mais du républicanisme libéral. L'approfondissement des intuitions durkheimiennes dans la théorie de Jürgen Habermas sur l'espace public et sur le droit démocratique conforte l'originalité de cette voie alternative et sa capacité à prendre en charge le projet d'une république respectueuse des différences.

DISCIPLINE : Philosophie

MOTS-CLÉS : citoyenneté, culture, démocratie, Émile Durkheim, ethnicité, immigration, Jürgen Habermas, Will Kymlicka, libéraux/communautariens, multiculturalisme, nation, Gérard Noiriel, John Rawls, républicanisme, Dominique Schnapper, solidarité.

ADRESSE : C.R.E.P.H.I.N.A.T. et U.F.R. de philosophie, Université Michel de Montaigne – Bordeaux III, Domaine universitaire, 33607 PESSAC CEDEX