Centre Perelman
de philosophie du droit

Université Libre de Bruxelles

http://www.philodroit.be

La rhétorique du multiculturalisme

Guy Haarscher

Série des Working Papers du
Centre Perelman de philosophie du droit
n° 2007/9

Comment citer cette étude ?
G. HAARSCHER, *La rhétorique du multiculturalisme*, Working Papers du Centre Perelman de philosophie du droit, n° 2007/9, http://www.philodroit.be

La rhétorique du multiculturalisme

Par Guy Haarscher

Président du Centre de philosophie du droit de l'Université libre de Bruxelles

1. Introduction

L'expression « multiculturalisme » est utilisée très fréquemment dans les débats de société contemporains. Elle a acquis une sorte de statut dominant, à l'instar, il y a quelques années, de la « société civile », ou, voici bien plus longtemps déjà, du « socialisme ». Chaque fois, il s'agit d'une notion aux contours vagues, qui porte en quelque sorte l'espoir d'un monde meilleur. Chaque fois également, son succès entraîne de nombreux « utilisateurs » à la démesure : on lui fait couvrir un champ très large, elle pénètre des domaines dans lequels elle perd la force critique ou explicative qu'elle possédait tant que son usage restait contrôlé. Nous sommes pathétiquement, et bien plus que nous n'osons nous l'avouer, à la recherche de « clés » qui nous ouvriraient le domaine rêvé du salut séculier. Mais les clés n'ouvrent que quelques portes. Si nous les utilisons de façon irréfléchie pour tenter de pénétrer dans tous les lieux imaginables, nous n'y entrerons que par effraction, en « forçant » les notions et en corrompant la pensée. J'essaierai d'entamer ici, au sens kantien de l'expression, une critique du multiculturalisme, c'est-à-dire de définir le champ d'exercice légitime de la notion.

Le terme « multiculturalisme » décrit d'abord – ce n'est, on l'imagine, pas le sens le plus mobilisateur – une situation de fait : la coexistence de groupes divers relevant de différentes cultures, non seulement dans le monde mais dans un même pays. Cette dernière situation résulte notamment de l'immigration, mais aussi par exemple de la modification des frontières au cours de l'histoire.

Au-delà d'une signification descriptive, le multiculturalisme possède un sens normatif : il indique alors qu'une telle multiplicité, un tel pluralisme ou une telle diversité constituent une richesse et non un handicap pour les démocraties libérales. Il faut donc encourager l'expression de cette diversité pour que ceux qui sont arrivés le plus récemment ou ont pâti de modifications de frontières (ils sont minoritaires et moins puissants) puissent se sentir « chez eux ». Dans un tel cas – s'ils bénéficient de cette reconnaissance de leur « identité » – on imagine ou on espère qu'ils se montreront loyaux à l'Etat démocratique, ne chercheront pas à faire sécession (s'ils sont territorialement concentrés) ou à récuser l'ordre établi comme ne reflétant que la « culture » de la majorité, des plus forts ou des plus anciens (les citoyens dits – souvent par l'extrême droite – « de souche »).

On ajoutera que l'argument de la loyauté qu'engendrerait la politique « multiculturaliste » (donc au sens normatif du terme) n'est pas le seul disponible : on a pu aussi par exemple, à l'instar de Herder et, plus tard, du romantisme politique, valoriser la richesse des diverses cultures comme telle, un peu (l'analogie a ses limites) comme on défend la diversité des espèces biologiques. Des trésors de sagesse disparaîtraient s'ils n'étaient pas préservés. Mais cette politique de conservation éprouverait des difficultés à séparer le bon grain de l'ivraie (les traditions enrichissantes des préjugés les plus obscurantistes) : la

diversité des espèces est le produit d'une sélection naturelle (le *struggle for life* de Spencer[1]) brutale et cruelle.

Le Canada, au début des annés 1970, sous la houlette du premier ministre Pierre Elliott Trudeau, a inauguré une politique officielle de multiculturalisme. Le pays constitue une sorte de laboratoire de la gestion des différences culturelles : il comporte une minorité nationale (les francophones), c'est une terre d'immigration, et des populations indigènes y vivent nombreuses[2].

2. Les deux sens du mot « culture »

Essayons tout d'abord, pour comprendre les enjeux du débat, de clarifier tant que faire se peut la notion. Les mots ne deviennent confus que quand ils sont utilisés à tort et à travers : on risque alors de les transformer, comme le disait Mallarmé, en monnaie usée, d'avoir trop circulé de main en main. En premier lieu, bien entendu, il est nécessaire de savoir de quoi l'on parle quand on utilise le mot « culture », tellement chargé de sens. Je proposerai, pour des raisons pédagogiques, deux définitions du mot. Cette dichotomie ne rend sûrement pas compte de la richesse du terme tel qu'il est utilisé par l'anthropologie culturelle, la sociologie des religions et d'autres disciplines. Mais elle « capture » les éléments essentiels du débat contemporain. Je citerai d'abord Alain Finkielkraut, qui a très clairement énoncé les enjeux d'une telle dualité.

« Le terme de culture... a aujourd'hui deux significations. La première affirme l'éminence de la vie avec la pensée ; la seconde la récuse : des gestes élémentaires aux grandes créations de l'esprit, tout n'est-il pas culturel ? Pourquoi alors privilégier celles-ci au détriment de ceux-là... ? Malaise dans la culture. Certes, nul désormais ne sort son revolver quand il entend ce mot. Mais ils sont de plus en plus nombreux ceux qui, lorsqu'ils entendent le mot "pensée", sortent leur culture. Le livre que voici est le récit de leur ascension, et de leur triomphe. »[3]

Au premier sens du terme, le substantif « culture » renvoie à l'individu « cultivé ». La culture, en ce sens, c'est la connaissance désintéressée, la littérature, l'histoire, l'art, la philosophie (la « vie avec la pensée »). Elle est acquise par ce que l'on appelait jadis, d'un terme aujourd'hui tombé en désuétude, l' » éducation libérale ». Eduquer à la liberté de l'esprit signifie émanciper l'individu des contraintes mentales – les préjugés, l'étroitesse spirituelle – de son milieu. C'est l'ouvrir à l'universel, aux autres expériences, lui permettre de s'enrichir, de se raffiner, de comparer, de jeter un regard critique sur le donné, c'est-à-dire le contexte au sein duquel il est né et a, dit l'existentialisme, été « jeté » par hasard. La culture joue un rôle émancipateur et critique.

Mais on appelle aussi « culture » un phénomène vraiment très différent. C'est la culture des ethnologues, laquelle caractérise un mode de vie global, des pratiques symboliques, des croyances, des manières d'aborder le monde et de vivre tant le quotidien que les grands problèmes de la condition humaine : naissance, vie, pouvoir, joie, amour, maladie, peur, mort... En ce sens, la culture constitue la tradition, lentement formée, d'un groupe humain. Respecter cette culture, c'est valoriser l'*enracinement* de l'individu dans une

---

[1] C'est une idée d'inspiration darwinienne : "This survival of the fittest, which I have here sought to express in mechanical terms, is that which Mr. Darwin has called 'natural selection', or the preservation of favoured races in the struggle for life." (H. SPENCER, *Principles of Biology*, 1864 [New York, Appleton, 1897]).

[2] Voir M. ADAMS, *Unlikely Utopia. The surprising triumph of Canadian pluralism*, Toronto, Viking Canada, 2007 (partic. Le chapitre 1: "Immigration, multiculturalism and Canadian identity", pp. 1-42).

[3] A. FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, p. 9.

identité qui, dit-on, donne sens au moindre de ses gestes. C'est dans cette perspective que je parlais plus haut de loyauté : respecter les enracinements produirait des effets bénéfiques puisque les membres de la communauté minoritaire, se voyant reconnus par le groupe dominant, traduiraient en quelque sorte leur gratitude par une attitude de loyauté et de patriotisme. Quoi qu'il en soit – et nous verrons plus loin la complexité du problème – le multiculturalisme ne possède de sens immédiat que pour la *seconde* signification du mot « culture ». La *première* transcende les limites des groupes, des Etats, des « civilisations » pour nous faire accéder à l'universel.

Mais il n'est pas suffisant, même s'il est nécessaire, de soutenir que ces deux sens du mot « culture » sont différents, et que seul l'un des deux s'applique d'évidence au multiculturalisme, tant dans sa dimension descriptive que normative. Il faut encore souligner que les deux idées sont en tension forte, et que vouloir les appliquer ensemble – créer des individus cultivés, à l'intelligence critique, dans une société de respect des « identités culturelles » multiples (*multi-*) – ne constitue pas une entreprise aisée. Et cela tout d'abord parce que les deux versions du mot « culture » semblent indiquer des orientations opposées, si bien que l'on pourrait croire, au moins à première vue, qu'il s'agit d'un jeu à somme nulle : ce que l'on gagnerait d'un côté, on le perdrait nécessairement de l'autre. La culture de l'homme cultivé et de la « vie avec la pensée » implique une sorte de déracinement : l'individu se déprend petit à petit des traditions, ou en tout cas de ce qui, en elles (c'est parfois considérable), relève du conditionnement ou de la soumission aveugle à ce que Max Weber appelait l' « autorité de l'éternel hier ». Mais la culture du multiculturalisme s'identifie à un respect – voire implique un encouragement – des enracinements. S'il existe en effet un signe caractéristique de notre époque, c'est la valorisation contemporaine des traditions historiques, alors qu'il y a une génération, quand nous nous focalisions sur le futur – le progrès et l'émancipation humaine, quelle que fût sa forme –, le respect du passé ne possédait que peu de valeur normative. Evidemment, il serait pratiquement miraculeux que l'homme cultivé et déraciné, l'individu universaliste, s'accorde totalement avec celui qui, immergé dans la particularité de ses traditions, aurait, peut-être inévitablement, tendance à adopter des normes de comportement très différentes.

3. Les deux concepts de culture dans le corpus des droits de l'homme

Avant d'entrer dans le vif de ces débats et controverses, il sera utile de nous demander de quelle manière les deux concepts de culture se rapportent au corpus des droits de l'homme. La culture est mentionnée dans de nombreux instruments de protection des droits de l'homme. Nous y retrouvons les deux sens brièvement définis plus haut. L'article 22 de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 stipule : « Toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale ; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité, grâce à l'effort national et à la coopération internationale, compte tenu de l'organisation et des ressources de chaque pays. » Et l'article 27 : « 1. Toute personne a le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent. 2. Chacun a droit à la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur. » L'article 15 du Pacte international sur les droits économiques, sociaux et culturels est formulé de façon très similaire et stipule que « les Etats s'engagent à assurer le maintien, le développement et la diffusion de la science et de la culture. » Ils devront favoriser la « coopération et [l]es contacts internationaux dans le domaine de la science et de la culture ». Il semble clair que le mot « culture » tel qu'il est

utilisé dans ces textes renvoie à la *première* signification : la « vie culturelle », le « progrès scientifique », littéraire ou artistique – tous ces éléments appartiennent au domaine de la « haute » culture, ce que Finkielkraut appelle la « vie avec la pensée ». La définition « particulariste » et anthopologique de la culture n'y joue aucun rôle. D'ailleurs, le lien entre la première définition de la culture et les droits de l'homme apparaît évident au moins sous deux aspects. D'une part, tous deux visent l'universel. La culture – au sens de l'éducation libérale – est comprise comme arrachement aux particularismes et aux horizons limités des traditions; les droits de l'homme signifient le primat de normes valant pour l'universalité des individus sur les valeurs locales, historiques et contingentes. D'autre part, le projet des Lumières consiste à raffiner les moeurs par la culture de telle sorte que les préjugés et les « superstitions », qui divisent, cèdent progressivement la place à une humanité réconciliée dans l'universalité de l' « humanisme » : la prévalence de ce qui nous est commun sur ce qui nous rend différents. Ce qui élève rapproche. On notera dans ce contexte que l'universel en question est tout sauf abstrait, « froid » et extérieur ou artificiel : il constitue le produit d'un travail sur soi, d'une « civilisation des moeurs », pour reprendre le beau titre de la traduction française d'un livre de Norbert Elias[4].

Les articles cités de la Déclaration universelle et du Pacte sur les droits économiques, sociaux et culturels présupposent que l'accès à la culture (universellle, considérée comme le patrimoine commun de l'humanité) est rendu difficile, voire impossible, par des obstacles considérables. Obstacles politiques et religieux : le potentiel critique de la culture menace le pouvoir des petits ou grands despotes, il sape l'autorité auparavant incontestée des Eglises et des Etats. Obstacles économiques et sociaux : sans droit à l'éducation, à l'enseignement et aux ressources culturelles – en cas de pauvreté et d'analphabétisme –, l'accès à la culture sera irrémédiablement barré. Trop souvent, les obstacles politico-religieux et socio-économiques s'additionnent. La tâche se révèle donc ardue, mais l'objectif est au moins clair, en tout cas dans sa généralité.

D'autres instruments juridiques internationaux se réfèrent de façon non équivoque au *second* sens du mot « culture ». Par exemple la Déclaration de l'UNESCO sur les principes de la coopération culturelle internationale (art.1) : « 1. Toute culture a une dignité et une valeur qui doivent être respectées et sauvegardées. 2. Tout peuple a le droit et le devoir de développer sa culture. 3. Dans leur variété féconde, leur diversité et l'influence réciproque qu'elles exercent les unes sur les autres, toutes les cultures font partie du patrimoine commun de l'humanité. » L'expression « toute culture » désigne des entités particularisées; un peuple a « sa » culture, et il a « le droit et le devoir de la développer ». On remarquera que nous entrons ici dans une zone grise des droits de l'homme : qui est le titulaire de ce droit, lequel, paradoxalement, se présente aussi comme un devoir ? Nous nous trouvons ici aux antipodes de la notion universaliste de culture, qui possède un potentiel critique par rapport aux valeurs et modes de vie d'un « peuple » ou d'une communauté donnée. D'autres déclarations et instruments juridiques vont dans le même sens.

4. Les droits des minorités culturelles

Je m'intéresse au premier chef, dans ce contexte, aux dispositions relatives aux droits des minorités et aux enjeux politiques et intellectuels qu'elles recouvrent souvent de

[4] Voir Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, 1969 [1ère éd. 1939], publié en France en deux volumes : *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, et *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

leur simplicité apparente[5]. La protection des minorités constitue la voie royale d'entrée de la « culture » (au sens particulariste du terme) dans le domaine des droits de l'homme. Je l'ai déjà indiqué : cette rencontre semble au départ tout sauf évidente. Les droits de l'homme font corps avec l'esprit universaliste des Lumières – on a suffisamment reproché à leurs défenseurs de verser dans l'ethnocentrisme européen. Le danger que présentent des valeurs collectives particulières, souvent présentées comme sacrées, pour les droits de l'homme, a été suffisamment souligné. Mais si les membres de telles communautés sont minoritaires, méprisés, menacés, discriminés, persécutés? Si le groupe apparaît vulnérable (je laisse ici de côté les minorités *dominantes*[6])? N'y aura-t-il pas alors matière, au nom de droits de l'homme, à rétablir l'égalité et à lutter fermement contre de telles discriminations et persécutions?

Toute la difficulté commence maintenant. La protection des minorités présuppose l'existence d'un contexte multiculturel, ici simplifié pour les besoins de la démonstration : une majorité dominante et une minorité dominée. S'il existe une relation de domination, celle-ci doit être corrigée au regard du principe même des droits de l'homme. Mais la plupart du temps, le problème paraît mal posé. Voici quelques questions essentielles, dont je ne pourrai survoler qu'une partie. Il faut d'abord définir de quelle minorité il s'agit, distinguer entre des minorités que l'on peut à juste titre qualifier de culturelles (au second sens du terme) et d'autres, qui doivent être caractérisées différemment. Il faut aussi, à l'intérieur de la catégorie des minorités culturelles, opérer de nouvelles distinctions qui permettent d'affiner l'approche. Et il est aussi nécessaire de réfléchir de façon critique aux solutions possibles : le strict respect des droits de l'homme de première et de deuxième génération suffit-il à résoudre le problème des minorités culturelles vulnérables? D'autres droits – ou d'autres politiques – se révéleront-ils indispensables? On peut alors voir se dessiner les enjeux d'une politique « multiculturaliste », trop souvent présentée, de façon politiquement correcte, comme allant de soi (valorisation naïve de la diversité) ou, de façon catastrophiste, comme menant inéluctablement au démantèlement des démocraties libérales (tribalisation de la société par le « communautarisme »).

On peut considérer que la protection internationale des minorités commence véritablement en 1919, à la Conférence de la Paix qui suit la fin de la première guerre mondiale[7]. Les vainqueurs (Etats-Unis, Grande-Bretagne, France, Italie, pour l'essentiel) modifient en profondeur, par un acte de volonté (mais aussi « poussés dans le dos » par les faits accomplis sur le terrain), les frontières d'Europe centrale et orientale. Le droit des peuples à l'autodétermination (qui fut le grand projet du président américain Woodrow Wilson) reçoit un début d'application. Le droit des peuples, c'est le droit des majorités. Il restera toujours des minorités, auxquelles on ne peut raisonnablement accorder le statut de « peuples » sous peine de créer le chaos et d'engendrer des processus bientôt immaîtrisabes : *fiat justitia, pereat mundus*. Le droit des peuples, aussi bien après 1918 qu'après 1945 dans le cadre de l'ONU, possède une bonne part de contingence, voire d'arbitraire. Mais ce qui aggrave le problème en 1919, c'est que la modification des frontières *crée* des minorités (les Allemands dans la Pologne ressucitée; les Russes dans les pays Baltes devenus indépendants; les Hongrois dans la Transylvanie devenue roumaine, dans la Slovaquie désormais partie de la

---

[5] Voir sur ce sujet G. HAARSCHER, « La protection des minorités et ses paradoxes », in *Variations sur l'éthique, Hommage à Jacques Dabin*, Publications des FUSL, Bruxelles, 1994, pp. 357-371, et "Integrity and neutrality of legal institutions", in A. SAJO, ed., *Judicial Integrity*, Leiden/Boston, Nijhoff, 2004, pp. 43-67.

[6] Voir Amy L. CHUA, *World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*, 2003.

[7] Voir sur ce qui suit l'excellent ouvrage de M. MACMILLAN, *Paris 1919*, New York, Random House, 2003.

République tchécoslovaque, dans la Voïvodine appartenant maintenant au Royaume des Serbes, Croates et Slovènes, qui prendra en 1926 le nom de Yougoslavie, etc.). Les grandes puissances portent donc une responsabilité directe, qu'elles doivent assumer. C'est l'une des origines du système de protection des minorités instauré sous l'égide de la SDN. Il concerne en particulier les *minorités nationales*, c'est-à-dire ces groupes d'individus qui, ayant auparavant vécu dans un Etat indépendant ou ayant bénéficié d'une large autonomie culturelle, se trouvent soudainement inclus dans un Etat dont la majorité relève d'une culture différente. Circonstance aggravante, ces minorités sont souvent constituées par les anciens groupes dominants (Allemands, Magyars, Russes), lesquels non seulement éprouvent des difficultés à s'intégrer à – et d'abord à se faire comprendre par – la majorité, mais suscitent en même temps une hostilité liée parfois à de siècles d'humiliation.

Les *immigrés* ne se distinguent pas « essentiellement » des minorités nationales. Ils possèdent également des caractéristiques culturelles (au second sens du terme) particulières, et constituent une minorité vulnérable. Mais ils s'opposent aux minorités dites nationales par leur *origine* : eux ont quitté leur pays, ils ont librement décidé d'émigrer (même si une telle liberté se trouve parfois très réduite à cause du dénuement matériel et de la simple pression de survie). En général, quel que soit le contexte, la cause des immigrés se révèle relativement plus difficile à plaider que celle des minorités nationales, dans la mesure où ces dernières, « minorités par destin », n'ont pas *voulu* la situation nouvelle : les frontières ont pour ainsi dire bougé autour d'elles. Leurs membres, eux, sont restés où ils étaient, mais le régime juridique a fondamentalement changé. Dans la mesure où les immigrés ont fait le choix d'appartenir à une nouvelle société, leur « dossier » face aux pressions de la majorité se révèle plus faible : on pourra toujours leur rétorquer qu'elles ont choisi de vivre loin de chez elles, et qu'elles doivent respecter la loi du lieu, bref s'assimiler. Ce n'est pas – ou c'est moins – le cas des minorités nationales, dans l'exacte mesure où elles n'ont *pas décidé* de leur nouveau destin.

Mais il reste que les deux sortes de minorités sont culturelles, au second sens du terme défini plus haut : elles rassemblent des individus qui ont vécu une histoire différente de celle de la majorité, ont hérité de traditions différentes, parlent très souvent (mais pas toujours) une autre langue, et sont parfois l'objet d'hostilité et de préjugés de la part du groupe dominant, lequel a quasi naturellement tendance à monopoliser l'Etat à son profit. Les deux derniers éléments mentionnés sont particulièrement susceptibles d'engendrer des discriminations, ou en tout cas des handicaps, sans mentionner la pauvreté, qui est souvent la marque notamment des populations immigrées. En d'autres termes, quand la misère se combine à l'impossibilité de communiquer, c'est-à-dire de se faire comprendre, ainsi qu'à une hostilité liée à l'histoire, le groupe minoritaire risque de vivre dans une situation de domination et d'inégalité des chances assez radicale. Le multiculturalisme de fait (il y a une culture majoritaire et une culture minoritaire) se révèle dès lors inégalitaire, à l'opposé du multiculturalisme normatif défendu aujourd'hui, c'est-à-dire un multiculturalisme égalitaire, basé sur le respect et la reconnaissance mutuelle des « identités ». On se demandera évidemment ce que peut bien signifier une égalité entre « cultures », mais il est clair que dans le cas des minorités nationales et immigrées, si la société ne fait rien pour compenser les handicaps, les *individus* minoritaires deviendront inéluctablement des oubliés des droits et bénéfices de la vie en société.

On appelle souvent « minorités ethniques » les minorités culturelles. L'ethnicité est aussi une noton très à la mode, et elle risque donc également de se transformer en « monnaie usée ». L'*ethnos* s'identifie à l'origine au groupe familial; c'est le village selon Aristote : une communauté résultant de l'engendrement successif des générations. Une ethnie

est une famille (parfois très) élargie[8]. Sans entrer dans les détails de l'histoire particulièrement complexe de la notion, on peut souligner le fait que, quand un groupe ethnique vit relativement isolé des autres, quand il communique peu avec le reste du monde et que, par conséquent, les mariages à l'extérieur de la communauté sont quasi totalement absents, il transmet de génération en génération des manières d'être, de sentir, de penser, d'agir et d'évaluer, bref une culture. Certes, une fois que les groupes entrent de façon massive et systématique en contact les uns avec les autres, les cultures peuvent se « séparer » des groupes ethniques qui les ont pour ainsi dire engendrées. Mais quand deux groupes sont étrangers et ont peu communiqué auparavant, leur langue, leurs traditions et leurs cultures (au second sens du terme) diffèrent parfois fortement. Cette différence a été souvent artificiellement accentuée par la formation des identités nationales modernes. Une nation « ethnique », c'est un groupe culturel qui, à un moment, a bénéficié de la création d'un Etat, lequel, via notamment l'usage commun d'une langue et un système d'éducation élaboré, a permis de conserver, et souvent d'étendre, d' » exporter » les caractéristiques du groupe. Le nationalisme s'est la plupart du temps constitué *contre* les autres identités, ce qui a eu pour conséquence inéluctable, notamment dans la situation paradigmatique de 1919, l'émergence de tensions très fortes entre majorités et minorités. Il en va de même pour les immigrés quand ils proviennent de pays avec lesquels existe un contentieux d'hostilité.

Les minorités dont nous avons parlé jusqu'ici sont toutes « culturelles ». Il n'en va pas de même d'autres types de minorités, parfois également vulnérables, mais de nature différente. Il ne faut pas confondre ces catégories de groupes minoritaires, parce que leur différence de nature requiert peut-être l'invention de solutions spécifiques. Deux types de minorités que l'on ne peut pas rigoureusement qualifier de culturelles (bien qu'on le fasse souvent, au risque de vider de tout sens la notion de multiculturalisme) doivent retenir ici notre attention : les minorités *religieuses* et les minorités *« raciales ».* Certes, dans la réalité empirique, des groupes d'individus cumulent parfois les caractéristiques des minorités ethno-culturelles, religieuses et « raciales ». Mais nous allons voir qu'il est essentiel de bien distinguer les différentes catégories en question : on ne « soigne » un mal qu'en en connaissant d'abord la nature et en ne se trompant pas sur le diagnostic. Je ne mentionnerai ici que les minoités religieuses[9].

Une minorité religieuse adopte des croyances et pratique un culte différents de ceux de la majorité. En Europe, durant les Temps modernes, ce sont d'ailleurs les conflits religieux nés dans le sillage de la Réforme qui ont pour la première fois posé de façon sérieuse la question du statut des minorités religieuses. Quand, pour des raisons historiques, le principe *cujus regio, ejus religio* (la population adopte la religion du Prince) n'a pu être appliqué, quand différentes confessions (toutes chrétiennes à l'époque) ont durablement coexisté dans un pays, il est devenu progressivement nécessaire de prendre cette situation inédite en considération. En France, à la fin du XVIe siècle, l'Edit de Nantes incarne une tolérance (le mot ne figure pas dans le texte) réticente : la majorité catholique et la minorité protestante pensent qu'il ne s'agit que d'une situation provisoire, et que la vraie religion finira par triompher. Cette prévision se réalisera en 1685, avec la révocation de l'Edit de Nantes, au détriment de la « religion prétendue réformée ». Mais en Angleterre à la même époque, après des décennies de guerres civiles religieuses, John Locke déclare que les orientations

---

[8] Pour Aristote, une nation barbare n'est « qu'un *ethnos*, une coalition de villages identiques dispersés, et non une vraie *polis* organisée. » (P. NEMO, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen* Age, Paris, PUF, 1998, p. 147

[9] Pour les minorités « raciales », voir G. HAARSCHER, « Tolérance, racisme et protection des minorités ethniques », in W. OSSIPOW, F. DERMANGE & G. CLAVIEN (éds.), *Racisme, libéralisme et les limites du* tolérable, Genève, Georg éditeur, 2004, pp. 61-88.

religieuses ne sont pas l'affaire de l'Etat. Il exclut certes encore de la tolérance les catholiques, qui manifestent une double loyauté (à l'égard de l'Etat et à l'égard du pape, chef politico-religieux)[10] et les athées (qui ne peuvent s'engager devant Dieu à obéir à la loi civile)[11]. Mais le mouvement est lancé, qui aboutira à l'idée de laïcité, comprise au sens large du terme comme garantissant la liberté de conscience, la non-discrimination pour raisons d'orientation religieuse et la neutralité de l'Etat.

Une telle solution n'a rien *a priori* d' « ethnique ». Elle vise à séparer le domaine politique (*the business of the State*) du domaine religieux et à garantir la pleine liberté de conscience. Peut-on la transposer au domaine des minorités culturelles? Non, parce qu'en matière culturelle (au second sens du terme), la « séparabilité » de l'Etat et de l'ethnicité n'est pas possible comme l'est celle du politique et du religieux[12]. Dans ce dernier cas, il est pensable de distinguer deux règnes, le monde et l'au-delà, et donc – malgré les inévitables conflits apparaissant dans les zones « grises » – les compétences de l'Etat et celles des églises.

Ce n'est pas le cas pour les minorités culturelles. Pourquoi? Considérons le cas, fréquent, dans lequel une culture (au second sens du terme) est porteuse d'une langue spécifique, différente de celle de la majorité. Les minoritaires se trouveront handicapés si la langue de la majorité est utilisée dans tous les actes utiles de la vie quotidienne – dans les rapports avec l'Etat, sur le marché du travail, etc. Il faut écarter le cas tout à fait improbable où une langue artificielle comme l'espéranto ou le volapück serait utilisée dans les interactions de la vie quotidienne, ce qui aurait pour conséquence que la langue de la majorité et celle de la minorité, toutes deux mises hors jeu, se retrouveraient sur le même plan. Mais leur égalité serait obtenue au prix de leur survie : des langues seulement utilisées dans la vie privée et non dans les interactions importantes de la vie sociale deviendront quasi nécessairement folkloriques, et s'étioleront progressivement. Certes, les langues artificielles « universelles », créées à l'origine pour être utilisées dans le domaine restreint de la diplomatie et des relations internationales, sont – pour des raisons anthropologiques, linguistiques, philosophiques, etc. – bien incapables de remplacer les langues naturelles dans la communication du « monde de la vie ». Mais il n'empêche que *si* elles pouvaient le faire, elles provoqueraient probablement la disparition progressive des *deux* langues, la majoritaire tout autant que la minoritaire. Victoire à la Pyrrhus, dès lors.

5. Pour une critique du multiculturalisme

Il faut remarquer que cette hypothèse apparemment fantaisiste nous confronte à une ambivalence de la protection des minorités culturelles, c'est-à-dire du « multiculturalisme » au sens normatif du terme. S'agit-il de garantir des droits aux individus et de leur procurer les conditions du bien-être, auquel cas la disparition d'une langue, expression d'une culture, ne constituerait pas nécessairement un drame? En effet, dans un tel

---

[10] "That Church can have no right to be tolerated by the magistrate which is constituted upon such a bottom that all those who enter into it do thereby ipso facto deliver themselves up to the protection and service of another prince. For by this means the magistrate would give way to the settling of a foreign jurisdiction in his own country and suffer his own people to be listed, as it were, for soldiers against his own Government." (LOCKE, *A letter on toleration*, 1689).

[11] "Lastly, those are not at all to be tolerated who deny the being of a God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all; besides also, those that by their atheism undermine and destroy all religion, can have no pretence of religion whereupon to challenge the privilege of a toleration.". (*Ibid.*).

[12] Voir W. KYMLICKA, *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, notamment pp. 4 sq.

cas de figure, il serait question d'empêcher la discrimination *de facto* (voire *de jure*) d'individus en raison de leur appartenance culturelle. Si, au fil des générations, ils *changent de culture*, une entité collective sera appauvrie – disparaîtra peut-être un jour –, mais pas nécessairement au détriment de ses anciens membres. Combien d'enfants immigrés, par exemple aux Etats-Unis, n'ont-ils pas réussi leur vie et procuré des conditions d'existence avantageuses à leurs enfants et petits-enfants, même si le *melting pot* (au temps où il fonctionnait) les a petit à petit fait « oublier » leur enracinement d'origine? Certes, jusqu'à un certain point, les anciens immigrés « colorent » la vie majoritaire de leur présence, ils la marquent des restes de leur « identité » passée. Mais cette empreinte est légère, et elle n'est la plupart du temps pas ressentie comme telle comme un bénéfice ou une « compensation » par les intéressés.

Ou bien s'agit-il au contraire de préserver comme telles des *communautés* culturelles? Dans ce cas, les enjeux transcenderont inévitablement la destinée des individus : quelque chose de « plus » qu'eux sera en jeu, une entité qui contiendra davantage que la somme de ses parties (les membres individuels du groupe). Si la diversité culturelle se trouve valorisée en tant que telle, l'assimilation dans le style du *melting pot* deviendra inacceptable[13]. Mais comment réconcilier les deux points de vue? De quelle manière préserver une tradition culturelle minoritaire dans un pays tout en garantissant aux individus la fin des discriminations, comme dans la dynamique du *melting pot*? Telle est la difficulté. Si nous reprenons la question du handicap culturel telle que nous l'avons rapidement esquissée plus haut, nous pouvons dire qu'il est nécessaire de compenser les désavantages non mérités (pour parler comme John Rawls) affectant des individus que l'appartenance culturelle de départ place dans une position difficile. Si l'on adopte la stratégie de l'assimilation – qui, je le rappelle, fera « disparaître » la langue et la culture minoritaires sur le territoire en question –, il faudra développer des politiques d'*affirmative action*, visant à mettre l'individu minoritaire à niveau (notamment par l'apprentissage des langues, voire par des politiques de véritable discrimination positive). Mais il faut répéter que cette solution, qui est loin de se révéler universellement praticable, se situe à l'opposé des politiques multiculturalistes, puisqu'elle permet l' « absorption », par la (mono)culture majoritaire, des individus prédédemment membres du groupe minoritaire. Cependant, si l'on se situe du point de vue « libéral » (c'est-à-dire dans la perspective des droits de l'individu), la réussite d'une telle politique prend tout son sens. A l'inverse, une politique multiculturaliste conséquente visera à faire en sorte que l'individu puisse « rester » au sein de sa culture, pratiquer sa langue, sans subir de discriminations de fait sur le plan des rapports avec l'administration, dans les relations de travail, etc. Mais Will Kymlicka a bien montré le *prix* d'une telle politique : il faudra que la minorité possède des écoles publiques subsidiées, et même des universités, pour éviter que les emplois les plus qualifiés et les plus gratifiants lui échappent. La langue minoritaire devra pouvoir être utilisée dans les relations professionnelles et marchandes, ce qui suppose une intervention forte des pouvoirs publics à laquelle le libéralisme pourra se révéler hostile.

Et puis, surtout, il faut évaluer les avantages et les inconvénients de ce que j'appellerai, pour faire bref, les stratégies d'assimilation et de coexistence multiculturelle, en prenant pour hypothèse que ces deux politiques, correctement menées, annulent le handicap culturel de départ des individus qui en bénéficient. L'assimilation permet la communication par l'usage d'une langue commune et l'acquisition d'une culture partagée. Cette « unité » nationale enracinée dans les mentalités constitue une condition nécessaire (sinon suffisante) de la formation d'une communauté de citoyens, loyaux à l'Etat, se reconnaissant comme

---

[13] Sur la notion complexe de *melting pot*, voir D. LACORNE, *La crise de l'identité américaine*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1997, notamment pp. 238-240.

responsables de la « chose publique » (*res publica*). Après la fin de la seconde guerre mondiale, et au vu de l'exploitation par l'Allemagne de Weimar du système de protection des minorités établi sous l'égide de la Société des Nations, puis de la radicalisation de cette instrumentalisation, hors SDN, par Hitler, l'idée de l'assimilation par l'Etat-nation était devenue populaire, voire dominante à l'ONU.

A l'inverse, les politiques de coexistence multiculturelle, si elles permettent (quand tout va bien, ce qui est loin d'être acquis) aux membres de la minorité d'atteindre l'égalité des droits, ont pour inconvénient majeur de tribaliser la société : chacun risque de rester chez soi, ou plutôt « en soi », enfermé dans les murs de « sa » culture, et, inévitablement, la force de la loyauté s'exercera sur la communauté culturelle au lieu de porter sur la communauté nationale des citoyens. Comme la majorité et la minorité n'ont dans cette perspective que peu de choses à partager, le lien citoyen se distendra ou n'arrivera pas à se stabiliser. Certes, la culture minoritaire se maintiendra, ce qui – d'un point de vue holistique et non individuel – constituera un avantage substantiel par rapport à la politique d'assimilation, laquelle implique un appauvrissement que n'entraîne pas le multiculturalisme. Mais en même temps, plus les individus se reconnaîtront dans une communauté « chaude » et limitée, moins la première dimension de la culture, définie au début de cet article, pourra se manifester dans sa dimension critique, « élargissante » et universaliste. Il ne faut certes pas sous-estimer le danger d'un nationalisme assimilateur, se définissant « contre » l'Autre, l'extérieur, l'étranger, et se révélant dès lors aussi fermé que les communautés du multiculturalisme. Mais au moins les nations modernes se sont-elles construites, dans le meilleur des cas, sur l'idée d'une communauté de citoyens se reconnaissant comme libres et égaux dans leur engagement pour la chose publique, ce qui a au moins permis de domestiquer partiellement la dimension de nation « ethnique », avec tous les éléments d'exclusivisme et de particularisme qu'elle comporte (de la nation civique au nationalisme ethnique, il n'y a souvent qu'un pas)[14]. Un multiculturalisme bien compris – compatible avec les droits de l'homme et la démocratie – devra strictement limiter les tendances des communautés à s'approprier la loyauté qui revient à la nation civique et, au-delà d'elle, à l'humanité en tant que telle. Ce n'est qu'à ce prix que les deux dimensions de la culture pourront être réconciliées. C'est sans doute l'ouverture de la « vie avec la pensée » qui constitue, par-delà toute l'ingénierie institutionnelle imaginable, le meilleur antidote aux replis communautaires qui constituent la face noire de la notion politiquement correcte de multiculturalisme. Une « éducation européenne »[15], et, au-delà, cosmopolite.

---

[14] Voir B. BARBER, *Jihad v. McWorld*, *How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, New York, Ballantine Books, 1996.

[15] Voir R. GARY, *Education européenne*, Paris, Calmann-Lévy, 1945.