Toiles@penser

Cahiers d'éducation permanente de

La Pensée et les Hommes

De la tolérance à la reconnaissance. Une lecture des débats philosophiques sur la diversité

Janie Pelabay

Dossier n° 2009 - 010

La Pensée et les Hommes

Émissions de philosophie et de morale laïque
pour la radio et la télévision
Publications

Fondateurs (1954)
Robert Hamaide, Georges Van Hout

Comité exécutif
Jacques Cels, Chemsi Cheref-Khan, Paul Danblon,
André Dejaegere, Anne-Marie Geritzen, Jacques Ch. Lemaire

Rubriques
Publications – Radio – Télévision

Secrétariat
Christiane Loir

Adresse centrale
Avenue Victoria, 5 – 1000 Bruxelles
http://www.lapenseeetleshommes.be
Publications – Abonnements :
(02) 650.35.90 – christiane.loir@ulb.ac.be
Radio – Télévision :
(02) 640.15.20 – secretariat@lapenseeetleshommes.be
Fax : (02) 650.35.04
http://www.lapenseeetleshommes.be

La Pensée et les Hommes

Association reconnue d'éducation permanente par la Communauté française de Belgique

Connaissez-vous nos publications ?

Nous publions annuellement trois dossiers thématiques et un numéro « Varia ».

Dans sa nouvelle conception, notre revue paraît annuellement sous la forme de trois livres brochés qui comptent chacun environ cent pages et regroupent le point de vue d'une dizaine de spécialistes du sujet traité.

Chaque volume ambitionne de faire le point sur une question relative à la philosophie et à la morale de notre temps ou de traiter en profondeur un sujet qui intéresse les défenseurs des idéaux laïques. Aussi, tout naturellement, nos numéros ont pris place dans la collection « Espace de Libertés » qu'édite le *Centre d'Action Laïque*.

Comment s'abonner à nos publications ?

En effectuant un versement au profit du compte :
000-0047663-36
de *La Pensée et les Hommes* Asbl

Le prix de l'abonnement annuel s'élève à 25 € (pour trois volumes thématiques et un numéro de « Francs-Parlers ») ou plus pour un abonnement de soutien. Si votre domicile implique un envoi par voie aérienne, majorez s'il vous plaît votre versement de 5 €.

Pour en savoir plus, visitez notre site Internet
http://lapenseeetleshommes.be

Les numéros relatifs à l'abonnement pour l'année 2009 seront consacrés aux thèmes suivants (sous réserve) **:**

n° 73 – *1834. L'ULB fête ses 175 ans*
n° 74 – *Réflexions sur la bioéthique*
n° 75 – *Évolution et créationnisme*
n° 76 – *Francs-Parlers n° 4*

Nos Toiles@penser

disponibles sur demande et sur notre site http://www.lapenseeetleshommes.be

Projets d'action économique et sociale

Un atelier d'improvisation pour les détenues de la prison de Berkendael, P. Houyoux, 2008.
Faut-il avoir peur des communautés immigrées ? A. Manço, 2008.
Quel avenir pour la recherche scientifique en Belgique ? J. C. Baudet, 2008.
Article 27. Un réseau créatif, L. Adam, 2007.
Les enfants dans les centres fermés pour illégaux, V. Silberberg, 2007.
Désirs éthiques et désirs critiques pour une politique culturelle de gauche, M. Hellas, 2007.
D'un papillon à une étoile, J. Cornil, 2007.
Complexité, identité, fraternité, citoyenneté : le quadrige de la reliance, M. Bolle de Bal, 2007.
Brèches, J. Cornil, 2007.
Comment vivre à Bruxelles malgré le coût des loyers, N. Castelijn, 2006.

La lutte contre les fausses croyances et les fausses sciences

Les droits humains, ici et maintenant, P. Galand et B. Van der Meerschen, 2008.
Que penser de l'intégrisme féministe ? J. Gabard, 2008.
Deux voix de témoignages : Rwanda et Shoah, A. Goldschläger, 2008.
« Tyrannie de la majorité » selon Tocqueville et « Droits des minorités », Ch. Coutel, 2008.
Égalité, discrimination, diversités : des constats aux actions, A. Manço, 2008.
Actualité des Protocoles, J. Jamin, 2007.
Droits et recours de la victime de prétendus voyants, gourous, mages, guérisseurs et autres charlatans invoquant le paranormal, N. De Becker, 2006.
Les complots : sujet de la littérature populaire, A. Goldschläger et J. Lemaire, 2006.
Le cinéma, la télévision et les jeux vidéos illustrent la peur des conflits,
A. Goldschläger et J. Lemaire, 2006.

La lutte contre les extrémismes politiques

L'homme qui ne portait pas de chaussettes ou Quel Einstein célébrons-nous ? P. Marage, 2008.
La sociologie est-elle une science ? Cl. Javeau, 2008.
Le rôle de l'expérience en philosophie, D. Seron, 2008.
Un modèle d'univers, J.-F. Ponsar, 2008.
Le truchement majeur, J. Cels, 2008.
Propos d'un libertaire sur l'éthique, P.-J. Mainil, 2008.
Égalité, discrimination, diversités : des constats aux actions, A. Manço, 2008.
Les limites de la liberté, J. Jamin, 2007.
Nature, culture et extrême droite, J. Jamin, 2007.
Pour un personnalisme pluraliste, M. Bolle de Bal, 2007.
Les religions meurtrières, E. Barnavi et Ch. Cheref-Khan, 2007.
Réflexions sur la montée de l'islamisme, E. Barnavi et Ch. Cheref-Khan, 2007.
Récits de Colombie, J. Cornil, 2007.
Le totalitarisme, M. Hellas, 2007
Les otages politiques, Fr. Vanden Driesch, 2007.
Einstein et la politique, M. Voisin, 2006.
Extrême droite et éducation permanente, M. Maesschalk, 2006.
Après quarante-cinq ans de présence musulmane en Belgique : « Sire, il n'y a pas d'islam belge »,
Ch. Cheref-Khan, 2006.
Les tabous de l'immigration, J. Cornil, 2006.

Avancées en faveur de l'éducation

Éducation permanente et philosophie pour enfants, M. Voisin, 2007.
L'alimentation itnelligente, A. Buronzo, 2007.

Prison-sanction et prison-éducation, J.-Cl. De Potter, 2007.
Trente propositions pour une école de la réussite, A. Destexhe, 2006.
L'avenir de l'université, J.-Fr. Bachelet, 2006.
Ce que montre Pisa 2003 : les inégalités sociales dans l'enseignement en Belgique, N. Hirtt, 2006.
Les francs-maçons à la naissance de l'enseignement unviversitaire des sciences, J. Lemaire, 2006.
L'immersion linguistique, R. Briquet, 2006.
Coexistence des langues et des cultures. Entre utopie et réalités, R. Renard, 2006.

Ambitions de la laïcité

Héritier des Lumières, Condorcet « traducteur » de Voltaire, Ch. Coutel, 2008.
Les médecines parallèles, P. Debusschere, 2008.
Six années d'euthanasie légale : bilan, M. Englert, 2008.
Le conseiller laïque serait-il un semeur d'interrogations dès qu'il centre son action sur l'écoute de l'autre ? M. Mayer, 2008.
La franc-maçonnerie est-elle une secte ? C. Bryon-Portet, 2008.
La laïcité française et la loi sur le port de signes religieux dans les écoles publiques, A. Dumoulin, 2008.
Lettre ouverte sur la tolérance, G. Hottois, 2008.
Tiberghien, précurseur d'un idéal oublié, V. Dortu, 2008.
Islamophobie et culpabilité, A.-M. Delcambre, 2008.
Un catholique face à l'euthanasie, J.-J. Jaeken, 2008.
Euthanasie : le débat parlementaire, Ph. Monfils, 2008.
« Tyrannie de la majorité » selon Tocqueville et « Droits des minorités », Ch. Coutel, 2008.
Égalité, discrimination, diversités : des constats aux actions, A. Manço, 2008.
Divin et humain : religion et reliance, M. Bolle de Bal, 2007.
Bio-éthique et thanato-éthique, M. Bolle de Bal, 2007.
Vers une éthique de l'environnement, J. Cornil, 2007.
La crémation : une éthique pour notre temps, M. Mayer, 2006.
La loi de dépénalisation de l'euthanasie : une démarche citoyenne, J. Herremans, 2006.
La laïcité dans la vie sociale, Ph. Grollet, 2006.
Cent ans parès une loi mémorable de séparation des Églises et de l'État. Favoriser dans les sociétés plurielles les dialogues interculturel et interreligieux, R. Renard, 2006.
2.500 ans de pensée libre : 1ère partie, A.-M. Hansenne, 2006.
2.500 ans de pensée libre : 2e partie, A.-M. Hansenne, 2006.
La laïcisation de l'art, Chr. Loir, 2006.
Laïcité et diversité culturelle, R. Renard, 2006.

Réflexions sur l'éducation permanente

Éducation permanente et philosophie pour enfants, M. Voisin, 2007.
Prison-sanction et prison-éducation, J.-Cl. De Potter, 2007.
Extrême droite et éducation permanente, M. Maesschalk, 2006.
La FORel, A. Schleiper, 2006.
La culture, une généreuse éducation permanente, J. Cels, 2006.
Le rôle charnière du cardinal Bellarmin, J.-J. De Gheyndt, 2006.
Jonas et la liberté. Dimensions théologique, ontologique, éthique et politique, M.-G. Pinsart, 2006.
La rhétorique, moyen de convaincre, M. Meyer, 2006.
Représenter le zéro : un problème philosophique, J.-J. De Gheyndt, 2006.
Écrire en Belgique sous le regard de Dieu. La littérature catholique belge dans l'entre-deux-guerres, C. Vanderpelen-Diagre, 2006.
Réalisations de la Communauté française de Belgique, en matière d'éducation à la citoyenneté, P. Dupont, 2006.
Rêveries d'un promeneur solitaire. Vagabondages imaginaires autour du nouveau siècle, J. Cornil, 2006.

Comprendre aujourd'hui au travers des miroirs culturels

La Belgique, un anachronisme d'avenir ? Ch. Van den Eynde, 2008.
La spiritualité, Anonyme, 2008.
L'Europe méditerrannée, entre l'Occident et l'Orient, Ch. Coutel, 2008.
L'évolution du freudisme, W. Szafran, 2007.
La question rousse, V. André, 2007.
La valeur du temps dans un monde qui accélère, M. De Kemmeter, 2007.
Le récit de vie, pierre d'angle de la sociologie existentielle, M. Bolle de Bal, 2007.
Le Centre de culture européenne, M. Imberechts, 2006.

Relais du monde associatif

Présentation du réseau Financement Alternatif, A. Brouyaux, 2008.
La Ligue de l'Enseignement, V. Silberberg, 2007.
Les enfants dans les centres fermés pour illégaux, V. Silberberg, 2007.
Mal au fesses pour le Congo, H. Bokhorst, 2007.
Ni putes ni soumises : un mouvement international pour libérer la parole et les initiatives,
F. Sidibe, 2006.
Le Grip et ses activités, 2006.
Infor-Drogues. 1971-2006, trente-cinq ans déjà !, Ph. Bastin, 2006.
Les *conseillers moraux laïques en milieu hospitalier,*
en maisons de repos et en maisons de repos et de soins, N. Bollu, 2006.
Les Maisons médicales et la Fédération des Maisons médicales et des Collectifs de soins de santé, 2006.

Interrogations et projets d'action sur quelques données sociologiques

La liberté : un concept entre gris clair et gris foncé, F. André, 2008.
Est-il nécessaire d'établir une censure sur le Web ? M. Brodsky, 2008.
Parents de toxicomanes..., A.-M. Legrand et D. Cracco, 2008.
L'argent des fourmis : religions - migrations - développement, A. Manço, 2008.
Le jeu pathologique, une maladie de la modernité, S. Minet, 2007.
Déliance, reliance, alternance, M. Bolle de Bal, 2007.
Fraternité et/ou amitié : deux « reliances » à relier, M. Bolle de Bal, 2007.
Pour un personnalisme pluraliste, M. Bolle de Bal, 2007.
Des valeurs réinterrogées. Penser ou dépenser. Marchandisation des valeurs et valeur d'usage,
J. Cornil, 2007.
Questions de sexualité, J.-L. Génard, 2006.
Le travail : une valeur à réhabiliter, M. Bolle de Bal, 2006.
Violence, passions et guerres : cris des hommes, silence des dieux, M. Bolle de Bal, 2006.
Bribes réIfexives sur la nouvelle divinité mercantile, J. Cornil, 2006.
Conte le turbocapitalisme : Taxe Tobin et enquête sur les sociétés de clearing, J. Cornil, 2006.
Travers et valeurs de l'individualisme, J. Cornil, 2006.

Construire l'Europe

Le cheval de Troie. Sectes et lobbies religieux à l'assaut de l'Europe, M. Conradt, 2008.
Trois rêves évanouis, M. Bolle de Bal, 2007.
Le Centre de culture européenne, M. Imberechts, 2006.

Éduquer à la citoyenneté

La liberté : un concept entre gris clair et gris foncé, F. André, 2008.
L'origine de la liberté, A. Van Kerckhoven, 2008.
Valorisation des compétences et co-développement, A. Manço, 2008.
Quelle place pour l'expression des convictions religieuses à l'école ? N. Geerts, 2007.
Faits de société, M. Bolle de Bal, 2007.
Les discriminations et la démocratie de l'identité, A. Martens, 2007.
Les otages politiques, Fr. Vanden Driessch, 2007.
Brèches, J. Cornil, 2007.

Chronique d'un cours de philo. Intermède, H. Van Camp, 2006.
Réalisations de la Communauté française de Belgique, en matière d'éducation à la citoyenneté, P. Dupont, 2006.
Quelques références du Conseil de l'Europe en matière de citoyenneté, P. Dupont, 2006.
Évolution du statut de la femme. L'époque de la déesse-mère, Clav, 2006.
Évolution du statut de la femme. La réconciliation des sexes, Clav, 2006.
Évolution du statut de la femme. L'éveil de la conscience politique des femmes, Clav, 2006.

De la tolérance à la reconnaissance. Une lecture des débats philosophiques sur la diversité

Janie Pelabay
Docteur en philosophie
Chercheur au Centre de Théorie politique (Ulb)

La « reconnaissance » est devenue l'un des maîtres mots des discours et revendications que l'on rattache à la problématique du multiculturalisme. À lui seul, le terme de « reconnaissance » est porteur d'un ensemble de critiques, implicites ou explicites, à l'égard du modèle de la « tolérance » : il ne suffirait plus de tolérer les différences, il conviendrait désormais de les reconnaître pleinement, notamment en leur ménageant un espace pour s'exprimer, et s'épanouir, au sein même de la sphère publique des sociétés démocratiques.

Un tel passage de la *tolérance* à la *reconnaissance* est au cœur des débats philosophiques soulevés par la question dite de « la diversité » ainsi que par celle de sa « gestion publique » – pour employer ici une expression en vogue sur laquelle je reviendrai en conclusion. Toujours est-il qu'à la faveur de ces débats, on assisterait à un véritable *changement de paradigme* marquant la façon dont on appréhende, d'un point de vue à la fois théorique et pratique, la pluralité des valeurs et des cultures. Telle est du moins la grille de lecture ou d'interprétation que j'adopterai dans ce qui suit. Il s'agira de comprendre ce qui se joue philosophiquement dans une telle évolution, l'objectif étant, *in fine*, de mieux saisir la nature et la portée des défis politiques et sociaux que la diversité vient aujourd'hui poser à l'État de droit démocratique.

Après un rapide tour d'horizon des motifs invoqués à l'appui d'un passage de la tolérance à lareconnaissance, je tenterai d'abord de replacer dans la longue durée un tel glissement conceptuel. Nous verrons qu'il trouve son origine dans des controverses anciennes, portant sur les idéaux universalistes des Lumières, et qu'il est indissociable de la critique interne d'un certain humanisme. Ensuite, nous entrerons de plain-pied dans les débats philosophiques qui se sont développés, dans les années 1990, autour

de la « politique libérale de la neutralité », laquelle s'inscrit dans le droit fil de l'exigence moderne de tolérance. À l'issue de cet examen des deux principales *autocritiques* qui sous-tendent le passage de la tolérance à la reconnaissance, j'avancerai quelques pistes de réflexion sur l'évolution de ces discussions, en évoquant l'émergence d'un troisième paradigme, axé sur la *gestion* de la diversité.

La poursuite d'une longue (auto)critique

Revenons, en premier lieu, sur les reproches adressés au modèle de la tolérance. À suivre ces critiques, toute attitude consistant à simplement tolérer que d'autres puissent avoir des valeurs, des pratiques culturelles ou des modes de vies différentes s'avère profondément insuffisante afin de témoigner à autrui le respect qui lui est dû. Pour traiter l'autre à égalité, pour le traiter dignement, on ne peut se contenter de déclarer qu'il est mon égal *malgré* ses différences ou *en dépit* de ce qui en fait une personne singulière. Il faut encore l'accepter dans son altérité, dans ce qui le différencie de « moi » ou de « nous ». Autrement dit, cela demanderait de prendre en compte son originalité et ses traits distinctifs comme faisant partie intégrante de sa dignité. Où l'on voit qu'une volonté de conciliation entre égalité et altérité, entre dignité et particularité – celle-là même qu'exprime, en tant que telle, la notion d'« *alter ego* »[1] – anime le constat critique des insuffisances de la tolérance.

Il va de soi qu'un tel constat appelle à rechercher « autre chose », c'est-à-dire une autre façon d'envisager et de traiter la pluralité des identités, une autre posture qui vienne soit compléter la tolérance, soit la remplacer, mais, dans tous les cas, qui puisse combler les lacunes prêtées à cette dernière. Or, la réponse qui s'est peu à peu imposée, tant dans les discours publics que dans les cercles académiques, s'énonce en termes de « reconnaissance ».

La dénonciation des manquements de la tolérance n'est, en réalité, pas nouvelle ; pas plus que ne l'est, du reste, la promulgation de la reconnaissance comme remède à ses défaillances, voire comme destination ultime de la relation à autrui. Voici, en effet, ce que déclarait Goethe, dès 1809, dans ses *Maximes et Réflexions* : « La tolérance ne devrait au fond être qu'une attitude provisoire, elle doit conduire à la reconnaissance. Tolérer, c'est

[1] D'où le titre éloquent choisi par Sylvie Mesure et Alain Renaut pour leur ouvrage sur les représentations modernes et les reformulations contemporaines de la question identitaire : *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, coll. « Alto », 1999.

injurieux. »[2] Au travers de cette affirmation, la tolérance se révèle sous un jour « négatif », et cela à deux égards sensiblement différents.

D'abord, la tolérance peut être interprétée comme une pratique « négative » au sens strict où sa vocation première est d'*empêcher* les réactions de rejet, les violences et persécutions commises au nom d'identités particularisantes ou d'appartenances minoritaires (religieuses ou, plus largement, culturelles). Telle est bien la signification des « appels à la tolérance » qui exhortent à se montrer vigilants face à des tendances – que d'aucuns estiment être plus ou moins « naturelles » – à l'exclusion. Mais précisément, on perçoit aisément qu'il s'agit par là de réfréner certains comportements intolérants, voire intolérables, et qu'en aucun cas, il n'est question de reconnaître et célébrer la valeur positive de la diversité. Sous ce premier aspect, la tolérance a ceci de « négatif » qu'elle consiste à *nepas* persécuter autrui en raison de sa différence.

Ensuite, la tolérance suscite un jugement défavorable en ce qu'elle est largement perçue comme une attitude par défaut, comme un pis-aller face à la nécessité de coexister les uns avec les autres dans un contexte de pluralisme. Pour vivre ensemble, nous serions bien obligés de tolérer celui qui est porteur d'altérité, la probabilité devenant forte qu'au-delà d'un certain « seuil », une telle clémence ne soit plus de mise. De là provient en partie la connotation négative, péjorative, qui entoure aujourd'hui la tolérance, réduite qu'elle est à cette « généreuse – et dédaigneuse – indulgence, qu'on est toujours en droit de refuser ou de révoquer »[3].

En somme, le rôle fondamental acquis par la tolérance au sortir des guerres de religion semble dorénavant relégué au second plan. Ses vertus pacificatrices ne forcent plus guère l'admiration ; au contraire, ce à quoi la tolérance est avant tout assimilée, c'est à « une résignation consensuelle, qui peut être provisoire, devant un mal qu'on ne peut extirper qu'au prix d'un plusgrand mal »[4].

Nombreux sont ceux qui affirment que, dans le contexte pluraliste d'aujourd'hui, le modèle de la tolérance aurait trouvé ses limites. D'après certains auteurs, les « bases épistémologiques » de ce modèle, telles que la liberté de conscience ou le critère du « tort causé à autrui », invalident la possibilité de l'appliquer au-delà du champ du religieux, à des différences

[2] Cité par Heinz Wismann, « Les voix de la tolérance dans la philosophie allemande », dans F. Barret-Ducrocq (dir.), *L'Intolérance*, Académie universelle des cultures, Paris, Grasset, 1998, p. 97.

[3] Mohammed Talbi, « Tolérance et intolérance dans la tradition musulmane », dans F. Barret-Ducrocq (dir.), *op. cit.*, p. 53.

[4] *Ibid.*

(de genre, de culture, d'orientation sexuelle) qui sont désormais fortement « politisées »[5] et ne sont plus considérées comme étant strictement privées. D'autres estiment que le modèle de la tolérance est incapable de prendre en compte cette dimension nouvelle et capitale que représente le caractère collectif des revendications identitaires et des luttes pour la reconnaissance[6]. Pour beaucoup, la tolérance se résume à un acte de condescendance, sinon de mépris hautain à l'égard d'autrui. Loin de nous inciter à exploiter la richesse des différences, la tolérance nous enjoint à adopter, vis-à-vis d'elles, une posture d'abstention, de retrait, qui confinerait au désintérêt. En les « neutralisant » de la sorte, elle promeut une véritable culture de l'*indifférence*[7] qui ne permettrait en rien de respecter la pluralité des modes de vie et des cultures dans toute leur *authenticité*.

La notion d'authenticité – avec le souci de reconnaissance qui l'accompagne – occupe une place de premier plan dans les débats contemporains sur la diversité. C'est en son nom que sont justifiées des « politiques de la survivance » dont l'objectif est de préserver certaines pratiques ou certaines traditions spécifiques à une culture minoritaire menacée d'assimilation ou de disparition. Nous reviendrons plus loin sur ce qu'implique cette mesure multiculturaliste. Mais l'exigence d'authenticité ne s'applique pas seulement au groupe culturel ; elle peut également se décliner sur un mode plus personnel. Dans ce cas, elle renvoie à la valeur que les êtres humains donnent à leur propreexistence ainsi qu'à la capacité, pour l'individu, de s'épanouir dans toutes ses facettes identitaires.

Comprise de cette manière, la recherche d'authenticité est solidaire d'une conception « dialogique » de l'identité, développée par Charles Taylor et Jürgen Habermas selon des perspectives propres à chacun. La thèse qu'ils partagent est que l'identité se forme dans le *dialogue* avec les autres. Dans toute pratique de communication, se déploient des processus de reconnaissance réciproque qui sont déterminants pour la construction et l'épanouissement du moi (*self*). Lorsque certaines des composantes les plus cruciales de l'identité personnelle font l'objet d'un défaut ou d'un refus de reconnaissance, alors cette personne peut en arriver à perdre le sens de sa propre valeur ou l'estime de soi (*self-esteem*). Pire encore, l'individu (ou le groupe) qui est confronté à l'image négative projetée par autrui,

[5] *Cf.* Kirstie McClure, « Difference, Diversity, and the Limits of Toleration », *Political Theory*, vol. 18, n° 3, August 1990, pp. 361-383.

[6] Voir à ce sujet Anna Elisabetta Galeotti, « Citizenship and Equality. The Place for Toleration », *Political Theory*, vol. 21, n° 4, November 1993, pp. 585-605.

[7] Pour une analyse de la distinction entre tolérance, indifférence et respect, *cf.* George P. Fletcher, « The case for Tolerance », *Social Philosophy & Policy*, vol. 13, n° 1, 1996, pp. 229-239.

ou *a fortiori* celui dont les tentatives de reconnaissance se soldent par un échec, peut s'enfermer dans une logique douloureuse d'autodépréciation et d'autovictimisation. En un mot : sans reconnaissance, il y a véritablement « crise d'identité ». C'est pourquoi Taylor affirme cette thèse –tout à fait centrale dans sa philosophie – selon laquelle « la reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens, c'est un besoin humain vital.[8] »

Nul doute que cette affirmation donne une assise quasi existentielle aux appels en faveur d'unpassage de la tolérance à la reconnaissance. Le champ de la psychologie sociale ou celui de la sociologie des relations interethniques offre de nombreuses études illustrant et étayant le rôle prépondérant que joue la reconnaissance mutuelle dans les processus d'identification. Mais cette prise de conscience n'est pas dénuée de profondeur historique. Une interrogation sur ses soubassements philosophiques révèle la longévité d'une critique qui a traversé la modernité juridico-politique pour réapparaître aujourd'hui sous les traits du multiculturalisme. Car, en amont des plaidoyers actuels pour une « politique de la reconnaissance », derrière la dénonciation des insuffisances du modèle de la tolérance, il est possible de déceler les traces laissées par une controverse plus ancienne, dont les éléments de base se trouvent dans le fameux débat entre Lumières et romantisme.

Cette controverse a pour enjeu l'idée même d'humanité[9]. Pour résumer à très grands traits, les tenants des Lumières envisageaient le proprement humain comme un *arrachement* tant à la nature qu'à la tradition, ces deux termes étant étroitement corrélés. Dans ce cadre de pensée, l'émancipation consiste en un effort pour s'affranchir des contraintes posées par la nature – en la domestiquant – et pour se libérer de la tutelle exercée par des traditions « naturalisantes ». Ainsi les hommes sont-ils exhortés à prendre une distance critique vis-à-vis des communautés traditionnelles, voire à les quitter. En bref : la liberté est ici conçue en termes d'indépendance. Au contraire, les romantiques interprétaient la rupture des attachements communautaires et des liens qui unissent les hommes à la nature comme des signes de profonde déshumanisation. Ils concevaient plutôt l'humanité comme un *enracinement* dans des contextes historiques singuliers, dans

[8] Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994, p. 42.

[9] On pourra se reporter à l'ouvrage de Robert Legros, *L'Idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset, coll. « Le Collège de Philosophie », 1990. L'auteur montre (p. 16) que « C'est précisément parce que les Lumières représentent la sortie hors de l'attitude naturelle qu'elles conduisent à opposer l'homme comme membre d'une société particulière (l'homme naturalisé) et l'homme comme membre de l'humanité universelle (l'homme devenu majeur) ».

des cultures particulières, dans des traditions nationales revendiquant leur authenticité. C'est ainsi que, pour Herder, chaque peuple a sa manière spécifique d'exprimer l'humain. Et c'est à travers cette expression de l'humanité, irréductible à toute autre, qu'un peuple dévoile son génie propre. D'où l'exigence – qui trouve aujourd'hui une résonnance forte dans le débat multiculturaliste – de valoriser et de préserver les différences entre les cultures et les nations.

Nettement plus complexe que ne le laisse entrevoir cette présentation, le débat entre Lumières et romantisme ne se posait certes pas de façon aussi tranchée, comme s'il s'agissait, en fin de compte, de choisir entre individu ou communauté. Entre ces deux pôles, toute une gamme de positions se sont exprimées, qui font apparaître de fortes nuances méritant d'être creusées. Néanmoins, dans le cadre de notre réflexion, on se bornera à retenir l'idée suivante : la vision de la dignité humaine supportée par la pensée des Lumières conduit à concevoir l'égalité entre les hommes sur le mode de la similitude. À la base de cette « égalité comme similitude », figure la conviction d'après laquelle le respect de l'humain en l'autre implique de le reconnaître, d'abord et avant tout, comme le même que moi. En d'autres termes, c'est parce que nous sommes similaires que nous avons les mêmes droits et libertés inaliénables : « en émergeant du *même*, [l'homme] *se rend* capable de se percevoir comme un *individu*, en dehors de ses attaches naturelles et, dans un mouvement non naturel, *culturel*, de percevoir non plus simplement le *prochain*, mais le *lointain*, l'autre, l'étranger, dans son altérité et dans sa ressemblance avec lui »[10]. Mais, en l'occurrence, c'est bien le fait que nous soyons capables de la même liberté et de la même humanité qui prime sur la reconnaissance de l'altérité. À telle enseigne que cette vision de l'égale liberté, à tout le moins sous cette forme, est secondée au plan public par une « neutralisation politique et juridique des différences »[11].

Or, précisément, les débats contemporains sur la diversité sont venus relancer l'opposition à l'idée suivant laquelle l'abstraction des différences – l'attitude consistant à les dépasser – serait un gage de respect d'autrui. En même temps, l'impression que l'on aurait affaire à une simple réédition de la controverse entre Lumières et romantisme est trompeuse. Si les débats actuels témoignent effectivement de la postérité acquise par certains thèmes majeurs du romantisme politique, au premier rang desquels l'exigence

[10] Janine Chanteur, « La nation et ses démons », *Philosophie Politique*, n° 8, 1997, p. 89.

[11] Alain Renaut, « La nation entre identité et différence », *Philosophie Politique*, n° 8, 1997, p. 127.

d'authenticité, il convient toutefois de souligner que les reproches élevés au nom de la reconnaissance des différences n'émanent plus – en tout cas, plus majoritairement – d'auteurs hostiles aux idéaux des Lumières. La diversité a désormais tracé son sillon au sein même d'un cadre de pensée humaniste, modelé par le rationalisme, l'universalisme ou l'individualisme démocratique. En sorte qu'on devrait ici parler, non pas d'une critique, mais plutôt d'une *autocritique*.

C'est tout particulièrement le cas des travaux qui ont impulsé, puis nourri, une prise de conscience des « effets pervers » que pourrait avoir un certain humanisme. Dérives en termes d'*homogénéisation* et d'*exclusion* qui découlent d'une conception de l'humanité que le philosophe Alain Renaut qualifie d'« indifférenciée » (pour les raisons expliquées ci-dessus) et d'« essentialisée »[12]. Fondé sur un universel où l'altérité n'a pas sa place, cet humanisme se montre en outre « essentialiste » dans la mesure où il reste tributaire d'une définition particulière de la nature humaine, la plus fréquente étant que l'homme est, *par essence*, un individu doté de raison. La possession de cette nature, postulée comme étant commune aux êtres humains, sert de motif pour les inclure dans une même humanité ; et c'est également sur cette prémisse que repose l'octroi des droits de l'homme.

Mais alors, il n'est pas difficile de comprendre qu'en procédant de la sorte, un tel humanisme s'expose à de terribles dérapages. Tous ceux – individus ou groups – dont l'identité est marquée du sceau de l'altérité, tous ceux qui, en raison de différences imputées ou assumées, apparaissent comme n'étant pas, ou trop peu, conformes à cette définition préalable de la nature humaine, tous ceux chez qui les attributs essentiels de l'humain semblent faire défaut, tous ceux-là risquent de se voir rejetés hors du domaine de l'humanité. Ce qui a pour conséquence directe que la protection de leur dignité n'est plus assurée au moyen de droits dont l'universalité a pourtant été proclamée. Comme le déplore la juriste Danielle Lochak, l'intégralité des droits n'est pas d'emblée accordée à tous, mais seulement « à un individu "normalize", correspondant au modèle majoritaire et/ou dominant, à savoir le national, de sexe masculin, hétérosexuel, appartenant à l'ethnie et à la religion majoritaires, jouissant de toutes ses facultés physiques et mentales »[13]. Quant aux autres, « définis négativement par

[12] Alain Renaut, « Universalisme et différentialisme : le moment herdérien », dans A. Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, tome 3, pp. 237-252.

[13] Danielle Lochak, « L'Autre saisi par le droit », dans B. Badie et M. Sadoun (dir.), *L'Autre. Études réunies pour Alfred Grosser*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 181.

référence à cette norme-étalon »[14], ils restent profondément démunis face aux injustices perpétrées à leur encontre.

Il va sans dire que l'esclavage et le colonialisme offrent des illustrations manifestes des tendances combinées à l'homogénéisation et à l'exclusion que renferme une telle logique. Durant la période coloniale, les coutumes traditionnelles étaient, au mieux, renvoyées à du pur folklore, provoquant soit la raillerie soit une curiosité malsaine entretenue par le goût de l'exotisme. Pensons notamment au vif succès rencontré, en Europe, au début du XX^e^ siècle, par les « zoos humains »[15]. Et bien sûr, on ne saurait passer sous silence cet outrage que représente l'utilisation de la codification juridique pour reléguer l'esclave noir au rang de « bien meuble »[16]. Au-delà de ces exemples criants d'injustice, la dynamique d'uniformisation à l'œuvre dans cet humanisme essentialiste induit des effets inégalitaires plus insidieux. Au fondement de ce modèle, se trouve l'idée que « le droit est et doit rester aveugle aux différences. […] Mais – poursuit Danielle Lochak – on s'aperçoit vite que le droit à l'indifférence, à le supposer acquis, fondé sur la dénégation de l'altérité n'est pas toujours suffisant pour assurer l'égalité. Car l'application universelle de la même règle à tous peut produire des effets discriminatoires, en ce qu'elle aboutit soit à entériner des inégalités de fait, soit à placer certains individus, en raison de leur appartenance à un groupe minoritaire, dans l'impossibilité d'exercer effectivement des droits théoriquement reconnus à tous. »[17]

Ainsi donc, suivant des argumentations de cet ordre, de nombreux auteurs provenant d'horizons philosophiques variés ont entrepris de retravailler l'universalisme moderne de manière à le rendre « plus hospitalier à la différence ». On doit cette expression à Charles Taylor, qui nous encourage à cultiver une « universalité du particularisme »[18]. Mais d'autres formules existent, notamment celle d'un « universalisme pluriel »[19] ou encore celle d'un « universalisme critique »[20].Vont dans le même sens les

[14] *Ibid*.

[15] *Cf.* Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire, « 1931 ! Tous à l'Expo… », *Manière de voir*, n° 58, juillet-août 2001, pp. 46-49.

[16] Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, Puf, coll. « Pratiques théoriques », 1987.

[17] Danielle Lochak, *op. cit.*, p. 180.

[18] Charles Taylor, « La tradition d'une situation » (1989), dans *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Guy Laforest (éd.), Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, p. 158.

[19] Pierre Hassner, « Vers un universalisme pluriel ? », *Esprit*, n° 187, décembre 1992, pp. 102-113.

[20] Sylvie Mesure et Alain Renaut, *op. cit.*, p. 23.

tentatives de Jürgen Habermas pour penser les conditions d'une « pensée postmétaphysique » mettant l'universalisme hors d'atteinte du soupçon redoutable d'un « paralogisme ethnocentriste »[21].

Quelle que ce soit la formule retenue, ce qui prévaut, c'est l'ambition d'articuler l'universel et le particulier, de concilier l'égalité et la différence. Par là, il s'agit de mettre les pratiques en conformitéavec les principes de la citoyenneté démocratique. Or, les divers travaux de recherche auxquelles je viens de faire référence nous enseignent qu'une telle entreprise exige de « prendre acte des différences », non seulement « pour assurer une égalité véritable dont la réalisation est entravée pardes inégalités de fait », mais aussi, de façon « positive », pour « respecter en chaque individu sa part d'altérité, cette part d'altérité qui fait que la règle universelle peut, par sa rigidité, le priver de lapossibilité d'exercer effectivement certains droits reconnus à tous »[22].

C'est dire qu'une réalisation pleine et entière des idéaux universalistes de liberté et d'égalité passerait par une forme de reconnaissance – au moins factuelle – de la diversité culturelle. Loin des dénonciations postmodernes, voire des attaques antimodernes, cette autocritique incite à rompre le silence si précautionneusement observé au sujet des différences et des identités particularisantes, et cela, afin de mieux lutter contre les discriminations commises en leur nom. Au final, une telle démarche fait écho à cette conviction exprimée par Habermas : « Celui qui, au nom de l'universalisme, exclut l'autre, qui pour l'autre a le droit de rester un étranger, trahit sa propre idée »[23].

Les libéraux et la « politique de la neutralité »

Parallèlement à la discussion critique d'un universalisme et d'un humanisme insensibles à la diversité ethnoculturelle, on a vu se développer vers le milieu des années 1990, un débat plus ciblé, portant sur la « politique libérale de la neutralité ».

Avant de présenter en quoi consiste une telle « politique de la neutralité », et dans le but d'éviter tout malentendu, je voudrais préciser qu'ici, le terme « libéral » ne renvoie pas au néolibéralisme économique, mais au « libéralisme politique » qui se laisse comprendre, dans sa variante

[21] Jürgen Habermas, *De l'Éthique de la discussion*, trad. par M. Hunyadi, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Passages », 1992, p. 18.
[22] Danielle Lochak, *op. cit.*, pp. 190-191.
[23] Jürgen Habermas, *De l'Éthique de la discussion*, *op. cit.*, p. 108.

contemporaine, comme une théorie de la justice (politique, mais également sociale) articulée autour duprincipe de l'égale liberté des individus. Tel est notamment le sens qu'a contribué à lui donner John Rawls, dont les écrits sont considérés comme emblématiques de la position libérale[24]. Cette précision étant faite, j'indiquerais – pour ceux qui sont plus familiers de la théorie rawlsienne – que le début des années 1990 correspond à ce que l'on a coutume de nommer « le tournant pluraliste »[25] de John Rawls, marqué par la publication, en 1993, de *Libéralisme politique*[26]. Bien au-delà des écrits de Rawls, il convient de noter qu'un tel tournant est identifiable, à la même époque, dans de nombreuses branchesde la philosophie pratique (éthique, philosophie politique, philosophie du droit) ainsi que dans des disciplines voisines, au premier rang desquelles la psychologie morale, la sociologie et les sciences politiques.

Mais revenons à la manière dont le libéralisme politique aborde la problématique de la diversité. C'est dans sa forme *morale*, en tant qu'expression d'une pluralité de « conceptions du bien »[27], qu'elle est avant tout thématisée. S'agissant des problèmes que l'on rattache au multiculturalisme, ils apparaissent, en quelque sorte indirectement, à la faveur d'une réflexion sur la justification publique des principes de justice sur lesquels repose l'ordre politique. Ainsi Rawls se fixe-t-il pour tâche de formuler une conception *politique* de la justice qui puisse fournir aux citoyens « un point de vue publiquement reconnu » à partir duquel examiner « si leurs institutions sont justes ou non »[28].

Par là, est soulevée la double question de la légitimité et de la stabilité de l'État de droit démocratique. Une question qui, précisément, se pose dans un contexte pluraliste, où les désaccords à propos de ce qu'est une « vie bonne », une vie qui vaut la peine d'être vécue, s'imposent comme étant *indépassables*, et cela à deux égards. Premièrement, ces désaccords

[24] John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), trad. par C. Audard, Paris, Seuil, 1987.

[25] *Cf.* Daniel Weinstock, « Introduction », dans D. Weinstock (dir.), « Le défi du pluralisme », *Lekton*, tome I, vol. 3, n° 2, automne 1993, pp. 8-13.

[26] John Rawls, *Libéralisme politique* (1993), trad. par C. Audard, Paris, Puf, coll. « Philosophie morale », 1995.

[27] Selon la définition donnée par Rawls, « Une conception du bien consiste normalement en un système déterminé de buts et de fidélités auquel s'ajoute le désir que prospèrent certaines personnes et certaines associations, qui font l'objet d'engagements et de fidélités. Une telle conception comprend également une vision de notre relation au monde – religieuse, philosophique ou morale –, vision du monde en référence à laquelle sont compris ces finalités et engagements. » John Rawls, « Les libertés de base et leur priorité » (1982), dans *Justice et démocratie*, trad. par C. Audard, Ph. De Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1993, p. 168.

[28] John Rawls, « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique » (1985), dans *Justice et démocratie*, *op. cit.*, p. 213.

proviennent de la faillibilité de notre raison ou, en termes rawlsiens, de « difficultés du jugement ». Aussi, même lorsque nous faisons un « usage correct (et consciencieux) de nos facultés de raisonnement et de jugement »[29], l'existence de désaccords ne pourra être ni évitée ni dissipée, à moins d'une intervention coercitive ou d'un usage tyrannique du pouvoir politique. Ce qui nous conduit au second aspect sous lequel ces désaccords sont indépassables : ils découlent de l'exercice de notre liberté, notamment de notre liberté d'opinion et de conscience, dans une société respectueuse des principes de justice. On peut, dès lors, considérer, à l'instar de Rawls, que « le fait du pluralisme raisonnable » et les désaccords qui l'accompagnent sont « le résultat normal de l'exercice de la raison humaine dans le cadre des institutions libres d'un régime démocratique constitutionnel »[30].

Une fois posé le lien entre, d'une part, le respect de l'égale liberté des individus et, d'autre part, l'acceptation d'une part irréductible de désaccord à propos du bien, la question est de savoir comment instaurer une coexistence pacifique entre des individus et des communautés qui ne partagent pas la même vision du monde ou de la vie bonne. La réponse apportée par la théorie libérale consiste, pour ainsi dire, en une reformulation contemporaine du modèle de la tolérance religieuse. Afin d'assurer une coexistence pacifique dans un contexte de « pluralisme raisonnable », l'État est soumis à l'obligation de rester *neutre* à l'égard des diverses conceptions du bien véhiculées par les doctrines compréhensives ainsi que, plus largement, par les communautés composant la société. Dit autrement : l'État doit observer une position d'*impartialité* quant aux controverses sur la vie bonne. Il ne doit accorder son soutien à aucune conception spécifique du bien, y compris celle à laquelle souscrit la majorité, l'intention étant de ne privilégier aucun groupe culturel ni aucune forme de vie, au détriment d'autres composantes de la société qui se trouveraient alors publiquement dépréciées et dénigrées.

En retour, cette « politique de la neutralité » demande à l'ensemble des citoyens de s'engager à défendre leurs convictions en respectant les règles de la raison publique qui postulent, d'après un principe de réciprocité, le respect mutuel. Révélatrice de la séparation privée/public, cette obligation repose sur la distinction établie par Rawls entre, d'une part, l'identité *personnelle* ou *morale* chargée d'appartenances communautaires et, d'autre part, l'identité *publique*, *politique* ou *institutionnelle* du citoyen, laquelle est *indépendante* des valeurs et des affiliations qui façonnent

[29] John Rawls, *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 84.
[30] *Ibid.*, p. 4.

l'identité personnelle[31]. Par ailleurs, cette obligation est en concordance avec le principe d'une limitation (ou d'une autolimitation) des libertés individuelles qui est au cœur du dispositif libéral : les manifestations de la liberté individuelle qui entravent l'égale liberté d'autrui ne sauraient être justifiées ou autorisées. On peut donc ici dissiper un malentendu : la neutralité exigée de l'État libéral n'empêche nullement ce dernier d'utiliser son appareil coercitif (lois, pouvoir judiciaire) pour dissuader, et au besoin punir, tout comportement individuel dérogeant à l'impératif de respect mutuel et représentant une violation des droits fondamentaux.

Tels sont les axes principaux de la politique libérale de la neutralité. Au vu de cette présentation, on ne manquera pas de remarquer qu'il a surtout été question du pluralisme *axiologique*, portant sur les valeurs morales. Or, c'est en conservant la même ligne d'argumentation que leslibéraux appréhendent la question du pluralisme *culturel*. Les problèmes relatifs à la diversité des formes de vie culturelles et à leur coexistence pacifique au sein d'une société politique régie par les principes de justice reçoivent, en effet, de la part de Rawls et de ceux que l'on pourrait qualifier de « libéraux neutralistes » une réponse similaire. Celle-ci correspond à la réaffirmation d'une politique dela neutralité ou de l'impartialité de l'État à l'égard des communautés ethnoculturelles, considérées du point de vue des visions du monde et des conceptions du bien dont elles sont porteuses.

Au cours de la décennie 1990, un ensemble de travaux regroupés sous la bannière du « multiculturalisme » se sont attachés à remettre en cause ce modèle de la « neutralité libérale ». Se rattachant à cette mouvance, Will Kymlicka et Iris Marion Young avancent des arguments quirelèvent d'une critique formulée au nom d'un principe de réalisme sociologique : il s'agit pour eux de soumettre le modèle libéral à l'épreuve de la réalité, puis de mettre l'accent sur les écarts persistants entre, d'une part, ses ambitions déclarées et, d'autre part, les pratiques réelles qu'il suscite et quirestent marquées par des phénomènes de discrimination et de marginalisation.

[31] *Ibid.*, p. 56 : « En tant que personnes libres, les citoyens demandent le droit de considérer leur personne comme indépendante de toute conception particulière du bien ainsi que du système de fins ultimes qu'elle comporte, et comme ne s'y identifiant pas. Étant donné leur faculté morale de former, de réviser et de poursuivre rationnellement une conception du bien, leur identité publique de personnes libres n'est pas affectée par les changements dans le temps de leur conception précise du bien. » Ce qui signifie que même si un citoyen change, au cours de sa vie, de conception du bien ou s'il révoque ses affiliations particulières, s'il quitte sa communauté d'appartenance, il est assuré d'être toujours considéré comme une personne *politique*, conservant les mêmes droits et devoirs fondamentaux.

Adoptant cette démarche, Will Kymlicka met en garde contre les effets pervers du paradigme neutraliste (ou de la simple tolérance). Ce philosophe canadien, qui revendique la paternité d'une « théorie *libérale* du droit des minorités »[32], montre que le traitement réservé par les libéraux à la diversité s'apparente à une forme de non-interventionnisme étatique dans le registre culturel : la neutralité libérale crée un libre commerce entre les différentes visions du monde et entre les groupes ethnoculturels qui les supportent. Ce « libre marché culturel »[33] postule que le devenir d'une communauté particulière dépend uniquement de l'attractivité qu'elle exerce sur ses membres actuels ou éventuels. Credo libéral que Kymlicka résume de la manière suivante : « À partir du moment où lesindividus sont libres de choisir entre des conceptions concurrentes de la vie bonne, c'est un véritable marché des idées que crée la neutralité libérale, et les perspectives de succès de telle ou telle forme de vie sur ce marché dépendent des biens qu'elle offre à ses partisans potentiels »[34].

Et c'est bien un raisonnement de ce type que suit Rawls lorsqu'il affirme que seules les doctrines « que les citoyens peuvent reconnaître comme dignes de leur total dévouement »[35] ont leur place dans une société bien ordonnée par les principes de justice. Voici comment Rawls justifie ce point de vue. Dans le cadre d'institutions garantissant l'égale liberté et la tolérance, tous les modes de vie sont censés bénéficier d'une « opportunité raisonnable » d'épanouissement. À présent, si l'un d'eux, pourtant placé dans les mêmes conditions, est incapable d'éviter la désaffection de ses adhérents, ou s'il ne parvient pas à en gagner de nouveaux, alors non seulement l'État ne peut pas intervenir ? mais il est fort douteux que la disparition de cette forme de vie soit regrettable[36]. Comme l'explique de son côté Kymlicka, la plupart des libéraux sont, au fond, persuadés que « dans des conditions de liberté,

---

[32] Will Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. par P. Savidan, Paris, Éditions La Découverte, coll. « Textes à l'appui/politique et sociétés », 2001.

[33] *Cf.* Will Kymlicka, « Liberal Individualism and Liberal Neutrality », *Ethics*, vol. 99, 1989, pp. 883-905.

[34] Will Kymlicka, *Les Théories de la justice*, trad. par M. Saint-Upery, Paris & Québec, Éditions La Découverte & Boréal, 1999, p. 239.

[35] John Rawls, « La priorité du juste et les conceptions du bien », dans *Justice et démocratie*, *op. cit.*, note 25, p. 307-308.

36 *Cf.* John Rawls, « Fairness to Goodness », *Philosophical Review*, vol. 84, 1975, p. 549 : « A well-ordered society defines a fair background within which ways of life have a reasonable opportunity to establish themselves. If a conception of the good is unable to endure and gain adherents under institutions of equal freedom and mutual toleration, one must question whether it is a viable conception of the good, and whether its passing is to be regretted. »

les formes de vie les plus satisfaisantes et les plus dignes d'être vécues tendrontà éliminer les moins satisfaisantes »[37].

Où l'on voit que la politique de la neutralité laisse aux individus l'entière responsabilité du devenir de leur culture : pour qu'une communauté donnée survive dans le cadre d'un « libre marché culturel », il faut que ses membres, convaincus de ses mérites, se donnent la peine d'agir de sorte qu'elle se maintienne ou prospère dans le temps. Pareille responsabilité est la contrepartie du principe de libre choix : les individus doivent avoir l'opportunité de faire évoluer la culture à laquelle ils s'identifient, tout comme ils doivent rester libres de rompre leurs appartenances, si telle est leur volonté. Assurément, cela peut conduire à mettre en péril une forme de vie, mais sa disparition ne représente pas, aux yeux des libéraux neutralistes, une *injustice*.

Le problème est que cet échafaudage conceptuel, avec la conviction qui le sous-tend, ne résisterait pas à l'examen des faits. À suivre les critiques multiculturalistes, la confiance que les libéraux placent dans le libre marché culturel est à la mesure de leur méconnaissance ou de leur négligence des rapports de pouvoir qui travaillent le monde social. Aussitôt que l'on confronte la théorie à la pratique – ce qu'entreprend de faire Kymlicka – on se rend compte que la neutralité libérale concourt à instaurer une politique de « laisser-faire » qui est à l'avantage d'une culture spécifique : celle de la population majoritaire. Quant aux cultures minoritaires, même si elles satisfont aux contraintes normatives posées par l'État libéral (I.E. s'accorder avec le respect des droits fondamentaux), elles ont des chances moindres de s'épanouir et de survivre. Car les efforts consentis par les membres de minorités afin de conserver leur mode de vie se heurtent immanquablement à l'hégémonie d'une majorité bénéficiant de forts appuis institutionnels et de puissants moyens de communication lui permettant, sans grande difficulté, de monopoliser la vie publique. Par conséquent, en refusant d'intervenir, l'État libéral observe une attitude inéquitable et facilite, sous couvert de neutralité, la domination du groupe majoritaire. En fin de compte, la politique de la neutralité en vientà contraindre les membres des minorités à une alternative douloureuse : ou bien ils s'assimilent à la culture majoritaire, ou bien ils se placent en position de subir des phénomènes de marginalisation, de stigmatisation et de discrimination. Les effets induits par le libre marché culturel sont à ce point préjudiciables aux membres de

[37] Will Kymlicka, *Les Théories de la justice*, *op. cit.*, p. 239.

groupes minoritaires qu'il y va bien – contrairement à ce qu'affirment les libéraux neutralistes – d'une question de *justice*[38].

Un tel diagnostic fait signe vers une véritable « *politique de la reconnaissance* ». Celle-ci peut se traduire en pratique par une multitude de mesures dont la teneur autant que les implications varient grandement. Pour des raisons évidentes, je ne peux, dans le cadre de cet article, en dresser la liste[39]. Je me contenterai de présenter les formules retenues respectivement par Will Kymlicka et Iris Marion Young.

Au nombre des dispositifs publics répondant à l'exigence de « justice ethnoculturelle », Kymlicka propose un ensemble de « droits spéciaux », qu'il départage en trois catégories.

1. Les « droits polyethniques » s'appliquent aux migrants et comportent des mesures telles que l'enseignement bilingue, le financement d'associations et d'événements « à caractère ethnique », l'exemption de certaines lois communes, des obligations d'« accommodement raisonnable » facilitant l'exercice de pratiques religieuses, etc. Ces mesures sont destinées à lutter contre les préjugés et les discriminations qui freinent l'intégration des populations immigrées et vont à l'encontre de leur désir de participer pleinement à la vie économique, sociale et institutionnelle de la société d'accueil.

2. S'appliquant pour l'essentiel aux femmes ou aux handicapés, les « droits de représentation spéciale » visent à corriger, par des dispositions *provisoires*, un défaut de représentation politique, l'idée étant que les institutions démocratiques reflètent davantage la composition plurale de la société.

3. Les « droits à l'autonomie gouvernementale » réservés aux peuples autochtones et aux minorités nationales prévoient le recours au fédéralisme, compris ici comme mécanisme permettant à la minorité de former une majorité dans un des États de la fédération ; ils incluent par ailleurs un droit de *veto* sur les politiques qui affectent la survie du groupe, une juridiction étendue sur les politiques ayant trait à l'éducation, la langue,

[38] C'est d'ailleurs en ce sens qu'il faut comprendre les plaidoyers de Kymlicka en faveur de l'introduction d'une dimension de « justice ethnoculturelle » au sein même de la théorie libérale. Voir à ce sujet : Will Kymlicka, « Droits de l'homme et justice ethnoculturelle », dans L. Sosoe (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris & Saint-Nicolas (Québec), L'Harmattan & Les Presses de l'Université Laval, collection « Dikè », 2002, pp. 387-406.

[39] D'autres dispositifs relevant du multiculturalisme sont discutés dans Janie Pélabay, « Le libéralisme politique à l'épreuve de la discrimination », *Raison Présente*, n° 152, décembre 2005, pp. 27-42.

la culture, l'immigration et l'exploitation des ressources naturelles, enfin, des dispositions spéciales sur le droit de la famille ou sur les pratiques culturelles telles que lachasse et la pêche traditionnelles.

Ces droits sont bâtis sur l'idée de « culture sociétale », notion qui permet de définir la communauté en tant qu'infrastructure culturelle à l'intérieur de laquelle les individus développent leur capacité d'autonomie et évaluent rationnellement les différentes conceptions de la vie bonne. Par cette définition, Kymlicka entend montrer que la protection des groupes minoritaires sert l'intérêt central que portent les libéraux au développement de l'autonomie individuelle, dont la communauté devient une condition structurelle. Un autre point mérite ici d'être souligné, tant il vient marquer la proximité de l'auteur avec les libéraux et creuser d'autant l'écart avec les partisans d'une version plus radicale – I.E. plus culturaliste ou conservatrice – du multiculturalisme. Chez Kymlicka, l'octroi des droits spéciaux a pour but de préserver la culture minoritaire *uniquement* de la « pression externe » exercée par la société plus large, une pression qui, à terme, risquerait de priver les individus des biens culturels (parmi lesquels la langue) offerts par leur communauté d'appartenance. Autrement dit, il s'agit de protéger les minorités d'une domination extérieure, mais en aucun cas d'empêcher une évolution interne de la communauté procédant de la volonté de changement soutenue par ses membres. On notera cependant que les moyens concrets permettant de désamorcer toute velléité de coercition interne restent encore flous et font l'objet de vifs débats où de multiples craintes sont exprimées quant à la capacité de ces droits d'éviter un « enfermement » des individus dans leur groupeculturel.

Passons à présent aux propositions formulées par Iris Marion Young sous le nom de « citoyenneté différenciée »[40]. Par cette expression, Young appelle de ses vœux une forme de démocratie qui sache surmonter les apories d'une « citoyenneté universelle », fondée sur le mythe de la « généralité ». Là encore, l'enjeu est de prendre conscience du fait que l'application d'un strict principe d'égal traitement, faute de prendre en compte certaines différences basées sur l'appartenance groupale (*group-based differences*), par exemple entre les noirs et les blancs, entre les hommes et les femmes, peut avoir des effets « inéquitables » qui désavantagent fortement ces groupes. Le modèle d'une « citoyenneté différenciée » procède de la conviction selon laquelle les personnes peuvent maintenir

[40] Iris Marion YOUNG, « Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », *Ethics*, vol. 99, n° 2, janvier 1989, pp. 250-274, ainsi que « Deferring Group Representation », dans I. SHAPIRO et W. KYMLICKA (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, New York, New York University Press, 1997, pp. 349-376.

leur identité spécifique et percevoir la réalité sociale au prisme de leurs expériences situées (*group-specific experience*), tout en faisant montre d'un esprit civique, au sens où elles sauraient se décentrer et être à l'écoute des revendications des autres. En somme, l'effet escompté est double : rendre explicite et assumer l'hétérogénéité de la société et, ce faisant, repolitiser la vie publique[41]. Ainsi la valorisation des différences irréductibles entre les citoyens vient-elle nourrir, chez Young, l'idéal d'une « coalition arc-en-ciel » (*rainbow coalition*)[42].

Inscrivant sa démarche dans le champ de la démocratie participative, Young suggère, plus concrètement, de compléter la représentation politique classique par les mécanismes institutionnels suivants : (1) l'auto-organisation des personnes appartenant à des groupes opprimés de sorte qu'elles puissent acquérir un sens du pouvoir collectif et une compréhension réflexive de leur propre expérience ; (2) l'obligation pour les décideurs politiques de prendre en considération les conséquences néfastes que les politiques sociales pourraient avoir sur ces groupes ; (3) un droit de *veto* sur les politiques affectant directement le groupe (par exemple, les droits relatifs à l'usage des terres pour les autochtones)[43].

Les critères retenus par Young pour caractériser une oppression sont l'exploitation, la marginalisation, l'absence de pouvoir, l'impérialisme culturel et la violence gratuite. Compte tenu de ces critères, la liste des groupes pouvant se prévaloir de droits spéciaux aux États-Unis (cadre national en référence auquel l'auteur construit sa réflexion) est d'une très grande amplitude : « les femmes, les noirs, les autochtones, les Chicanos, les Portoricains et les Américains hispanophones, les Asiatiques, les gays et lesbiennes, la classe ouvrière, les populations paupérisées, les personnes âgées, les personnes souffrant d'un handicap physique ou mental. »[44] Cette liste, à propos de laquelle Kymlicka se plaît à faire remarquer qu'elle « semble inclure quatre-vingts pour cent de la population » américaine[45], nous confronte au problème bien connu de la « boîte de Pandore », c'est-à-dire à la question de savoir comment, sur une base aussi large, éviter une extension à l'infini des revendications identitaires.

[41] Iris Marion Young, « Polity and Group Difference », *op. cit.*, p. 258.
[42] *Ibid.*, p. 264.
[43] *Ibid.*, pp. 261-262.
[44] *Ibid.*, p. 261.
[45] Will Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle*, *op. cit.*, p. 208.

Conclusion

Maintenant que nous sommes arrivés au terme de cette lecture des débats philosophiques impliquant l'idée d'un passage de la tolérance à la reconnaissance, je voudrais, en guise de conclusion, me risquer à formuler quelques hypothèses relatives à leur évolution actuelle.

On peut d'abord observer que ces débats se sont peu à peu déplacés vers des interrogations qui s'appliquent à certaines dimensions spécifiques de la diversité : par exemple, le genre ou le handicap. Ensuite, les discussions philosophiques, qui par définition s'articulent autour de questions de principe, sont aujourd'hui relayées par des interrogations d'ordre pratique, touchant aux manières (envisageables et appropriées) de répondre au besoin de reconnaissance. Ainsi que nous avons pu le noter, c'est à ce type de questions que conduisent les propositions avancées par Kymlicka et Young. Étant donné qu'une « politique de la reconnaissance » peut donner lieu à une large palette de mesures – allant de la féminisation des titres professionnels aux droits collectifs (*group rights*), en passant par la lutte contre les discriminations directes et indirectes – un nombre croissant d'auteurs, y compris dans les rangs des philosophes[46], se concentrent sur l'examen des conditions auxquelles tel ou tel dispositif précis s'avère, ou non, compatible avec les principes et les visées de la citoyenneté libérale et de l'État de droit démocratique.

Pour finir, une dernière hypothèse me semble pouvoir être émise, qui ne concerne pas la forme, ni même la tournure prise par ces débats, mais le fond du problème, à savoir la façon d'appréhender, en théorie et en pratique, la diversité. Or, à cet égard, il semblerait que l'idée d'une « gestion » de la diversité ait pris le dessus sur les modèles de la tolérance, puis de la reconnaissance.Ce que j'entends par là, c'est que la pluralité des identités culturelles est désormais présentée, et discutée, comme devant faire l'objet de politiques visant surtout à organiser, voire à contenir dans certaines limites, l'expression des différences au sein de l'espace public. Devant la peur d'une fragmentation de la société politique, on remarque un regain d'intérêt, tant dans les discours publics que dans les travaux universitaires, pour une réflexion portant sur les conditions du « vivre ensemble », sur ce que les citoyens ont en commun, et non pas sur ce qui les différencie. Dans cette perspective, il n'est pas rare que l'accent soit mis sur les dangers que comporterait une célébration sans frein, une

[46] Je pense ici, par exemple, au débat entre Charles Taylor et Jürgen Habermas quant à la question des « droits collectifs ». Voir à ce sujet, Jürgen Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », trad. par R. Rochlitz, *Cités*, n° 13, 2003, pp. 151-170.

valorisation trop poussée, de la diversité. Pensons, par exemple, à la « crise des accommodements raisonnables » au Québec[47] ou à la controverse qui s'est développée au Royaume- Uni autour des tensions entre politique de la reconnaissance et politique de redistribution[48]. De par les craintes ou même les réticences qu'ils expriment, ces débats concourent à faire de la *gestion publique* de la diversité un but prioritaire. Auquel cas, nous serions en présence d'un troisième paradigme, marquant un nouveau changement dans le traitement du fait pluraliste.

[47] On pourra se reporter au Rapport de la Commission de consultation « Bouchard-Taylor » sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Gouvernement du Canada, 2008.

[48] Connu sous le nom de « dilemme du progressisme », ce débat a été impulsé par l'article de David Goodhart, « Too Diverse ? », publié dans *Prospect magazine*, n° 95, février 2004.

Vous souhaitez être tenu(e) au courant de nos publications et de nos programmes d'émissions télévisées et radiophoniques ?

Rien de plus simple,
consultez notre site internet
http://www.lapenséeeetleshommes.be

ou

renseignez-nous votre adresse de courriel
et nous vous enverrons mensuellement nos programmes détaillés

La Pensée et les Hommes Asbl

Avenue Victoria, 5 – 1000 Bruxelles
Tél. 02/640.15.20 – Fax 02/650.35.04
secretariat@lapenseeetleshommes.be

Visitez notre site
www.lapenseeetleshommes.be

Association reconnue d'éducation permanente
par la Communauté française