

Jorge Cagiao y Conde  
& Alfredo Gómez-Muller (dir.)

# Le multiculturalisme et la reconfiguration de l'unité et de la diversité dans les démocraties contemporaines



Jorge Cagiao y Conde  
& Alfredo Gómez-Muller (dir.)

# **Le multiculturalisme et la reconfiguration de l'unité et de la diversité dans les démocraties contemporaines**



# Introduction

Alfredo GÓMEZ-MULLER

## Difficile universalité

Les débats liés à la reconfiguration contemporaine de la diversité et de l'unité rejoignent, pour une part essentielle, la question traditionnelle de l'articulation entre l'« universel » et le « particulier », qui, dans les conditions de la modernité politique et éthique, revêt une signification émancipatrice. En effet, la naissance de l'idée de l'« universel » pratico-normatif, pensé dans le sens de l'*intérêt général* de la tradition contractualiste, de la *loi commune* fondatrice de la « nation » selon Sieyès ou de l'universalité de la *loi* kantienne, se rattache historiquement à la lutte contre des formes du pouvoir politique, juridique, religieux et social qui tendent à privilégier les intérêts particularistes de certains groupes au détriment d'autres groupes de la société. Aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, l'« universel » s'oppose d'abord aux particularismes confessionnels concurrents qui se disputent pour l'hégémonie politico-religieuse, dans le cadre du processus qui prépare l'effondrement de l'universel religieux et la crise générale du fondement théologico-religieux du politique. Plus tard, aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, il va asseoir la critique des privilèges juridiques, politiques, économiques et sociaux de l'aristocratie (en Europe) ou des élites coloniales européennes (dans les Amériques). Enfin, à partir du deuxième tiers du XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'à nos jours, il nourrit notamment la critique de la domination économique, sociale et politique du capital et de ses expressions idéologiques qui tendent à considérer l'égalité universelle en termes purement formels (critiques du faux universalisme « bourgeois » par la pensée communautaire<sup>1</sup>, l'anarchisme et le marxisme). Dans la mesure où elle a pu être comprise comme corrélative à l'idée d'égalité, l'idée d'une normativité universelle est à la base du projet moderne d'émancipation et constitue sans doute l'acquis le plus important de la modernité politique et morale.

Or, histoire de l'idée et de la pratique de l'universel normatif révèle aussi que l'universel n'a pas toujours été porteur d'émancipation. Il a pu

---

<sup>1</sup> Nous reprenons cette expression de Jacques Rancière pour désigner les diverses expressions du socialisme dit utopique. Voir : Rancière, J., *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, collection « Folio Essais », 1998, p. 132.

être par ailleurs un dispositif idéologique d'oppression et d'aliénation, au service de l'entreprise européenne de colonisation : l'Europe, identifiée à la *civilisation*, est censée apporter « l'universel » (sa propre culture) aux *barbares* qui en seraient naturellement privés<sup>2</sup>. Au niveau de l'État-nation, « l'universel » de la République « une et indivisible » s'affirme non seulement comme négation des privilèges de l'aristocratie mais aussi comme négation des particularités culturelles et linguistiques, qui sont assimilées à des « particularismes » incompatibles avec l'égalité citoyenne. Cela peut se traduire par des politiques d'« anéantissement »<sup>3</sup> des langues autres que la langue du pouvoir central s'auto-instituant en pouvoir « public », mais aussi par des politiques « multiculturalistes » qui, comme le note Émilie Mendonça à propos du Guatemala contemporain, reproduisent de fait l'hégémonisme d'une langue particulière de telle manière que, dans la pratique, « le bilinguisme des institutions est quasi nul »<sup>4</sup>. Le prétendu universalisme de la Nation une et indivisible n'est qu'un particularisme déguisé : ainsi que le remarque Étienne Balibar, « un discours et une institution “publics” qui tirent essentiellement leur légitimité d'une formation historique *nationale* (et donc nationaliste, y compris sous la forme “républicaine”) n'est pas en lui-même *plus universel* ou universaliste que le discours d'une religion transnationale »<sup>5</sup>. L'ethnocentrisme de certaines formes de l'universel normatif tend à produire des formes d'unité politique et sociale basées sur l'exclusion de la diversité culturelle et/ou ethno-culturelle. Le discours sur l'« universel » opère ici une prodigieuse mystification : il se présente comme un « humanisme » tout en affirmant qu'il y a des *cultures proprement humaines* et des cultures qui, dans la mesure où elles ne reconnaissent pas l'universalité dans sa version libérale occidentale, ne seraient pas tout à fait humaines : il y aurait « un pôle d'universalité vers lequel tendent les cultures quand elles sont proprement humaines »<sup>6</sup>. La « relativisation de la valeur de la différence culturelle »<sup>7</sup> prônée par cet universalisme va donc de pair avec l'absolutisation de la valeur de la culture moderne occidentale qui est identifiée

<sup>2</sup> Sur ce sujet, voir notamment : Duchet, M., *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Paris, Maspéro, 1971 ; Sala-Molins, L., *Les misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Paris, Homnisphères, 2008.

<sup>3</sup> Voir : *Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française* (1794) de l'abbé Grégoire, dans : de Certeau, M., D. Julia et J. Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois : l'enquête de Grégoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 304 sq.

<sup>4</sup> Voir ci-dessous le texte d'Émilie Mendonça.

<sup>5</sup> Voir ci-dessous le texte d'Étienne Balibar.

<sup>6</sup> Renaut, A., « Le multiculturalisme est-il un humanisme ? », in Lukas K. Sosoe (dir.), *Diversité humaine : démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris et Québec, L'Harmattan/Presses de l'Université Laval, 2002, p. 115.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 114.

à la *culture en général* (la culture universelle) : « il est des cultures plus incompatibles que d'autres avec les valeurs de la culture en général (...), des cultures qui portent en elles la négation de la dignité propre de l'être humain »<sup>8</sup>. Dans ce discours qui est devenu un lieu commun de l'ethnocentrisme en Occident, l'universalité fonctionne comme un dispositif idéologique de domination.

## Relectures multiculturalistes de l'universalité

L'émergence et l'extension à l'échelle planétaire, à partir de la décennie 1970, de revendications sociales et politiques liées à la reconnaissance publique de formes de l'identité qui ont été ou qui sont encore niées, dévalorisées ou méprisées, a créé des conditions nouvelles pour la critique de cette « universalité » ethnocentrique. Ainsi, le multiculturalisme – compris au sens d'une politique de prise en charge publique de ces revendications visant à la reconnaissance de la diversité culturelle dans le cadre de l'État-« nation » – propose une resignification de l'universel normatif qui passe, tout d'abord, par la critique de la dichotomie traditionnelle entre l'« universel » et le « particulier », c'est-à-dire de la croyance selon laquelle il y aurait une universalité normative *pure*, non contaminée par des contenus particuliers, et, par conséquent, culturellement *neutre*. Dans la perspective du multiculturalisme libéral – représenté notamment par des auteurs comme W. Kymlicka et Ch. Taylor –, une telle universalité relève de la fiction car tout État est nécessairement l'agent d'une politique culturelle particulière : les États déterminent des politiques de la langue et de l'enseignement, définissent les jours fériés, délimitent les frontières administratives et les modalités de répartition des pouvoirs, décident des politiques de l'immigration, choisissent certains symboles pour se représenter ; à travers ces décisions, les États promeuvent toujours certaines identités culturelles au détriment des autres : dès lors, la politique publique de « neutralité bienveillante » prend en fait parti pour une expression culturelle particulière (majoritaire ou non), témoignant ainsi d'une position ethnocentriste ou d'hégémonisme culturel<sup>9</sup>.

Pour le multiculturalisme libéral, il s'agit donc de construire un véritable universalisme qui n'ignorerait pas le concret des conditions de son application et qui serait fondé sur l'équité entre les cultures. Dans le contexte de certaines cultures nationales ou de certaines nations qui

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Kymlicka, W., *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale des droits des minorités*, Paris, La Découverte, 2001, p. 78. Sur le multiculturalisme de Kymlicka, voir notre entretien avec cet auteur : « Les droits culturels et les principes sociaux-démocrates », in Alfredo Gómez-Muller et Gabriel Rockhill (dir.), *Critique et subversion dans la pensée contemporaine américaine*, Paris, Le Félin, 2010.

coexistent avec d'autres nations dans le cadre d'un même système étatique, l'équité semble exiger la déconstruction de l'imaginaire de l'État-nation unitaire, et, selon la position défendue ici par Alain-G. Gagnon<sup>10</sup>, Christophe Parent<sup>11</sup> et Jorge Cagiao<sup>12</sup>, la construction d'un fédéralisme multinational comme alternative au fédéralisme territorial actuel fondé sur le primat de la « nation » une et indivisible (au Canada ou en Espagne, par exemple). À distance du fédéralisme « à la belge » que Min Reuchamps<sup>13</sup> caractérise comme un fédéralisme fait de « compromis subtils » qui peuvent seulement apporter des solutions à court terme, être la source de nouvelles tensions et devenir par là même un facteur de sécession, le fédéralisme multinational se présente comme un véritable projet politique impliquant un projet de société et de culture.

Dans d'autres contextes de diversité culturelle où n'intervient pas nécessairement la diversité nationale, l'universalité réclame non pas un traitement identique mais différencié des droits, « afin de tenir compte de besoins différents »<sup>14</sup> ; de même, la question de la citoyenneté doit être « particularisée en fonction de la tradition et de la culture de chaque société »<sup>15</sup>. Dans une société plurilingue, par exemple, la langue n'est pas une affaire purement privée : la « liberté » que peuvent avoir les membres d'un certain groupe de pratiquer leur langue dépend des possibilités d'existence sociale de cette langue : étant par définition un fait collectif, la langue ne peut exister que si elle est pratiquée socialement et, dans le cas des langues minoritaires ou des langues des cultures opprimées, la possibilité de cette pratique est conditionnée le plus souvent par l'adoption de politiques publiques<sup>16</sup> de reconnaissance, protection et promotion de ces langues – à l'instar de la politique linguistique québécoise décrite par Juan Jiménez-Salcedo<sup>17</sup>. L'universalité normative exige que les cultures minoritaires puissent disposer de droits spécifiques, mais, comme l'indique le cas bolivien analysé par Inge Sichra, le droit n'est pas tout : les politiques linguistiques doivent être élaborées de concert avec les populations concernées, de « bas en haut », et ces mesures doivent aller de pair avec des politiques socio-économiques

---

<sup>10</sup> Voir ci-dessous le texte d'Alain-G. Gagnon.

<sup>11</sup> Voir ci-dessous le texte de Christophe Parent.

<sup>12</sup> Voir ci-dessous le texte de Jorge Cagiao.

<sup>13</sup> Voir ci-dessous le texte de Min Reuchamps.

<sup>14</sup> Kymlicka, W., *La citoyenneté multiculturelle...*, p. 166.

<sup>15</sup> Taylor, Ch., « Qui-pro-quos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », in A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Philosophie morale », 1997, p. 116.

<sup>16</sup> Kymlicka, W., *La citoyenneté multiculturelle...*, p. 162.

<sup>17</sup> Voir ci-dessous le texte de Juan Jiménez-Salcedo.

susceptibles de favoriser les conditions de reproduction culturelle par les peuples subalternisés, sur la base du respect du principe d'auto-détermination et de la reconnaissance de la « valeur de la différence »<sup>18</sup>. Le multiculturalisme – ce que Taylor nomme la « politique de la différence » – semble donc représenter un prolongement de la logique universaliste de la modernité, et non pas la rupture de cette logique. Loin de prétendre détruire le principe d'universalité, le multiculturalisme viserait à le réaliser, en lui conférant des contenus effectifs et non plus simplement formels et en articulant la reconnaissance de l'humain universel avec la reconnaissance de l'humain singulier.

Pour le multiculturalisme libéral, cette intégration du particulier dans l'universel de l'État-nation est conditionnée par la reconnaissance par tous d'une loi commune que les droits spécifiques viennent compléter. Développer le contenu de l'universel par la reconnaissance de droits culturels spécifiques équivaut en effet, chez Taylor et Kymlicka, à *compléter* une universalité normative *déjà existante* et considérée *fondamentale*. Les droits spécifiquement multiculturels ne sont donc pas en soi fondamentaux ; ils sont, au contraire, subordonnés aux droits fondamentaux, tels que les « droits de vie, de liberté, de justice, de liberté d'expression, de liberté religieuse »<sup>19</sup>. Taylor identifie ces « droits fondamentaux et vitaux » aux « libertés fondamentales » qui sont reconnues comme telles depuis le « début de la tradition libérale » et se rattachent au principe de l'égalité de dignité des personnes : « il ne saurait être question de différences culturelles pour déterminer l'application de l'habeas corpus »<sup>20</sup>. Dans la même perspective, Kymlicka établit une hiérarchie assez nette entre les droits multiculturels qui visent la *protection externe* des groupes ethnoculturels, d'une part, et les droits relatifs à l'autonomie individuelle ou à la liberté des « individus », d'une autre : la reconnaissance des premiers doit être selon lui toujours subordonnée au respect des seconds. Les droits collectifs d'un groupe ne doivent pas porter atteinte aux droits individuels de ses membres, tels qu'ils sont reconnus par la tradition libérale. Le principe de la liberté de l'« individu » apparaît dès lors comme une sorte de principe absolu qui fonde la hiérarchie des droits, pouvant prendre des formes diverses en fonction du statut des minorités concernées : imposer le respect des principes du libéralisme serait plus légitime, d'après Kymlicka, dans le cas des « groupes ethniques » (population immigrée) que dans celui des minorités nationales<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Voir ci-dessous le texte d'Inge Sichra.

<sup>19</sup> Taylor, Ch., *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, p. 81.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>21</sup> Kymlicka, W., *La citoyenneté multiculturelle...*, p. 241.

## **Les limites du multiculturalisme libéral**

Il y aurait donc d'un côté un noyau dur de l'universel normatif (la version libérale des droits fondamentaux) et, d'un autre, des droits qui se rattachent accessoirement à ce noyau dur (les droits culturels, considérés implicitement – et malgré la rhétorique du multiculturalisme libéral – comme des droits non fondamentaux au sens où ils sont lexicalement seconds par rapport à ceux dits fondamentaux). L'exigence d'une reconnaissance universelle de la diversité culturelle – reconnaissance qui se traduirait par l'affirmation de l'universalité normative des droits (multi) culturels – cesse d'être pertinente dès lors que des formes spécifiques de cette diversité culturelle sont jugées incompatibles avec le noyau dur de la normativité pratique libérale, que Ramón Máiz identifie au principe de l'autonomie individuelle<sup>22</sup>. À l'instar du libéralisme procéduraliste, le multiculturalisme libéral pose sa conception de l'universalité normative comme un absolu, soustrait à toute critique et notamment à toute réélaboration interculturelle et éthique. Il exclut d'emblée toute interculturalité dans le processus de définition de la valeur de la norme susceptible d'universalisation, qui est a priori assimilée à sa version occidentale, libérale, individualiste et capitaliste. Le principe de l'équité entre les cultures, qui était censé être la base d'un nouvel universalisme libéral ouvert à la différence culturelle, se révèle être une mystification. Par ce dogmatisme absolu, le multiculturalisme libéral n'échappe pas à l'ethnocentrisme qu'il prétend dépasser et qui transparait assez visiblement dans sa manière toute particulière de comprendre la culture comme quelque chose qui est susceptible de hiérarchisation (Taylor) ou bien comme quelque chose qui participe à la nature de la marchandise, voire qui *est* marchandise (Kymlicka)<sup>23</sup>.

Taylor se tient encore dans l'ancienne logique binaire et ethnocentrique qui prétend classer les cultures en cultures « supérieures » et « inférieures ». Sa position sur ce point est *réactionnaire* au sens propre du mot : ignorant les apports des sciences humaines et sociales et de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle (il « oublie » Lévy-Strauss et écarte a priori Foucault et Derrida en tant que « subjectivistes »)<sup>24</sup>, il rejette le principe anthropologique et éthique de la valeur égale des différentes cultures, en

---

<sup>22</sup> Voir ci-dessous le texte de Ramón Máiz.

<sup>23</sup> Cette critique du multiculturalisme libéral n'implique pas nécessairement la critique de la pensée libérale en général, ni celle de certains principes et pratiques susceptibles de s'y rattacher (comme l'égalité des droits, la liberté de conscience, le constitutionnalisme). Comme nous l'avons suggéré dans les pages précédentes, certains de ces principes et pratiques ont pu avoir historiquement une signification d'émancipation.

<sup>24</sup> Taylor, Ch., *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, p. 95.



affirmant que ce principe relève d'un « acte de foi »<sup>25</sup>. Ainsi, Taylor renvoie dos à dos le discours sur l'égalité de la valeur des cultures et le discours ethnocentrique (« lorsque les Zoulous produiront un Tolstoï, nous le lirons ! »), en prétendant chercher une « voie moyenne » qui serait basée sur l'étude culturelle « comparative »<sup>26</sup>. L'affirmation de l'égalité de la valeur des cultures n'est pour lui qu'une simple « présomption » initiale qu'une évaluation des cultures pourrait par la suite confirmer ou infirmer « objectivement ». Or, cette croyance de Taylor relève elle-même d'une « foi » purement idéologique : la comparaison de la valeur est toujours sous-tendue par une certaine compréhension de la valeur qui sert de principe de hiérarchisation des valeurs et des cultures. Dans ce retour à des formes de pensée traditionnelles, qui abordent le fait de la diversité culturelle à partir d'un discours idéologique sur la « valeur des cultures », se trouve, certainement, la partie la moins féconde de l'œuvre du philosophe canadien.

Kymlicka, de son côté, conçoit les rapports interculturels en termes de marché culturel. À l'instar de n'importe quelle marchandise offerte dans le cadre du « libre » marché, les cultures sont offertes à la consommation des « individus » qui décident souverainement d'adhérer à une culture ou à une autre en fonction du pouvoir d'*attraction* de cette dernière :

tout individu (...) est libre d'adhérer à l'association de son choix ou de se joindre aux associations existantes, de recruter pour elles de nouveaux adeptes sur le « marché de la culture ». Tous les modes de vie ont ainsi la possibilité d'attirer à eux de nouveaux adeptes, et, s'ils se révèlent incapables de gagner ou de conserver l'adhésion volontaire des individus, c'est malheureux, mais cela ne saurait être considéré comme une injustice<sup>27</sup>.

Dans ce texte étonnant, les *cultures* sont ici assimilées à des *associations* : les rapports d'appartenance culturelle seraient équivalents aux rapports d'appartenance associative. Les rapports qu'une personne entretient avec une ou des langues, par exemple, seraient du même ressort que les rapports qu'elle établit avec un club de football ou une association de végétariens ; le jour où elle trouverait que cette ou ces langues ne sont plus attrayantes, elle pourrait les quitter comme elle peut quitter le club ou l'association. En quelque sorte, on changerait de culture comme on peut changer de chemise. Cette conception dévaluée de la culture et des liens entre la personnalité et la culture – la culture perd ici tout caractère

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>27</sup> Kymlicka, W., *La citoyenneté multiculturelle...*, *op. cit.*, p. 157-158. Plus loin, Kymlicka affirme qu'il ne faut pas « rejeter purement et simplement l'idée d'un marché culturel. (...) [L]e marché de la culture a (...) un rôle important à jouer dans la détermination du caractère de la culture » (p. 166).

structurant – est corrélative à une conception non moins dévaluée de la personnalité, qui n'est plus précisément une personne – une praxis à la fois constituée et constituante – mais un individu abstrait ou, ce qui revient au même, une pure « liberté » entendue comme pure souveraineté. Un sujet sans « épaisseur » qui, comme le note Matthieu de Nanteuil, n'est pas un *faire* et ne se constitue pas « dans le jeu des interactions, entre assujettissement et résistance »<sup>28</sup>. Pour cet individu abstrait, l'identité se réduit à une affaire de choix, tout comme pour la version la plus répandue du multiculturalisme libéral – représentée par les positions de Kymlicka et des auteurs du rapport 2004 du PNUD<sup>29</sup> – la question de la justice culturelle se réduit à celle de la « liberté culturelle » entendue comme simple possibilité de « choisir » sa culture. Dans la perspective de ce type de multiculturalisme libéral, la justice culturelle et la justice redistributive sont considérées comme deux questions tout à fait étrangères l'une par rapport à l'autre, note Alfredo Gómez-Muller<sup>30</sup>. Cette séparation entre ces deux dimensions de la justice permet de comprendre l'adéquation relevée par Franck Gaudichaud et Hervé do Alto entre certaines politiques dites « indianistes » et le néolibéralisme, en Amérique latine<sup>31</sup> – des « politiques de reconnaissance *light* », selon l'expression de Marie-Laure Guillard<sup>32</sup>.

La conception de l'humain qui sous-tend toute la tradition libérale individualiste est présentée, elle aussi, comme absolue : l'être humain authentique et qui a atteint le stade supérieur de l'évolution et du progrès est l'*individu* occidental, libéral et individualiste ; toute affirmation d'une conception autre de l'humain est rejetée sous l'anathème du différentialisme, de l'exotisme ou de l'essentialisme identitaire. Le multiculturalisme libéral exclut la possibilité d'un apport de l'autre à l'élaboration d'une nouvelle pensée et d'une nouvelle pratique du respect de la personne, impliquant une compréhension renouvelée de la liberté et de l'égalité. La levée de cette exclusion sera sans doute l'enjeu central pour la définition non-ethnocentrique d'un multiculturalisme à venir.

---

<sup>28</sup> Voir ci-dessous le texte de Matthieu de Nanteuil.

<sup>29</sup> Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), « La liberté dans un monde diversifié », in *Rapport mondial sur le développement humain 2004*. <<http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2004/chapters/french/>> (consulté le 21 juin 2013).

<sup>30</sup> Voir ci-dessous le texte d'Alfredo Gómez-Muller.

<sup>31</sup> Voir ci-dessous le texte de Hervé do Alto et Franck Gaudichaud.

<sup>32</sup> Voir ci-dessous le texte de Marie-Laure Guillard.