

La société libérale face au défi du pluralisme culturel. De la politique de la tolérance à la politique multiculturaliste

Hervé Pourtois

Citer ce document / Cite this document :

Pourtois Hervé. La société libérale face au défi du pluralisme culturel. De la politique de la tolérance à la politique multiculturaliste. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 98, n°1, 2000. pp. 6-26;

http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2000_num_98_1_7285

Document généré le 25/05/2016

Abstract

The classical liberal tradition responded to the challenge of religious pluralism by defending the principle of tolerance. However, this principle encounters limitations when it comes to facing up to cultural pluralism. The article shows these limitations and suggests that the idea of multicultural politics developed by Will Kymlicka makes it possible to go beyond them. This step can only be grounded in a conception of recognition which questions some of the normative premises of liberal political philosophy, particularly the onesided valorization of negative liberty and the opposition between the politics of equality and the politics of difference.

Résumé

La tradition libérale classique a répondu au défi du pluralisme religieux par une défense du principe de tolérance. Ce principe rencontre toutefois des limites lorsqu'il s'agit de faire face au pluralisme culturel. L'article montre ses limites et suggère que l'idée d'une politique multiculturaliste, développée par Will Kymlicka, permet de les dépasser. Toutefois ce dépassement ne peut être fondé que sur une conception de la reconnaissance qui met en question certaines prémisses normatives de la philosophie politique libérale — en particulier la valorisation unilatérale de la liberté négative et l'opposition entre les politiques de l'égalité et les politiques de la différence. Will Kymlicka, permet de les dépasser. Toutefois ce dépassement ne peut être fondé que sur une conception de la reconnaissance qui met en question certaines prémisses normatives de la philosophie politique libérale — en particulier la valorisation unilatérale de la liberté négative et l'opposition entre les politiques de l'égalité et les politiques de la différence.

La société libérale face au défi du pluralisme culturel

De la politique de la tolérance à la politique multiculturaliste

L'évolution récente de nos sociétés a conduit la philosophie politique à s'intéresser, aux cours des dernières années, à la question de savoir comment un Etat libéral et démocratique doit faire face au défi du pluralisme culturel¹. Certes la coexistence au sein d'un même espace politique de groupes culturellement distincts n'est pas un phénomène nouveau. Mais l'acuité des revendications de certains de ces groupes et la sensibilité croissante d'une part du public à ce type de revendications pose la question du bien-fondé de politiques qui ne viseraient plus seulement la protection des individus et de leurs droits culturels mais aussi à la préservation et à la promotion des cultures en accordant à certaines d'entre elles des droits ou des avantages spécifiques. Cet enjeu est notamment au cœur du débat contemporain dans la philosophie politique anglo-saxonne. Le problème y est ainsi posé: comment une société libérale *lato sensu*² doit-elle se soucier de la diversité des cultures en protégeant, au besoin, les cultures minoritaires? Ou doit-elle ignorer cet enjeu dès lors, qu'en vertu du principe moderne d'égalité, les citoyens ne peuvent être traités et considérés en fonction de leurs statuts ou leurs appartenances? Un Etat libéral peut-il, doit-il, pratiquer des politiques multiculturelles? La question n'est pas facile à traiter. En effet deux séries d'objections, sociologiques et morales, sont souvent adressées à ceux qui y répondent positivement.

¹ La littérature contemporaine sur la question est abondante. Parmi les références majeures, on mentionnera: KUKATHAS, 1992; KYMLICKA, 1989, 1991, 1995, 1998; KYMLICKA (éd.), 1995; MARGALIT et RAZ, 1990; TAYLOR, 1992.

² Je prends le concept de libéralisme au sens que lui donne aujourd'hui J. RAWLS (1993). Une société libérale est une société qui garantit à chacun de ces citoyens la même liberté de choisir et de réaliser sa conception de la vie bonne. Cette caractérisation du libéralisme se situe en deçà du débat sur le point de savoir si la liberté doit seulement être formellement garantie ou si, comme Rawls le prétend, elle doit aussi être matériellement garantie aux moyens de mécanismes de redistribution et de politiques sociales appropriés.

Les objections sociologiques sont celles qui mettent en garde contre les dangers de dissolution du lien social et du lien politique. En introduisant les différences culturelles dans l'espace public, la politique multiculturaliste induit une dissolution du lien politique. L'engagement en faveur du groupe culturel tend à primer sur l'engagement citoyen. De plus, le multiculturalisme ouvre à chaque groupe culturel la possibilité ou la perspective de s'autonomiser politiquement par rapport à la communauté politique et expose celle-ci à des dérives sécessionnistes (Weinstock, 1998). Cette dissolution mettrait en péril le ciment social nécessaire à fonder la légitimité de l'État et en particulier les politiques sociales de redistribution qu'il met en œuvre.

Je n'envisagerai pas ici cette objection sociologique, concernant l'unité sociale. Elle ne me semble toutefois pas dirimante. Certes il arrive que la reconnaissance de droits culturels à des groupes soit un facteur d'éclatement. Mais l'inverse peut être vrai. La reconnaissance de revendications culturelles et de droits culturels spécifiques peut aussi être un facteur d'intégration (Kymlicka, 1995: 173 *sq.*). C'est le cas, semble-t-il, pour la minorité germanophone en Belgique.

Une autre catégorie d'objections contre les politiques multiculturalistes de protection et de promotion des identités culturelles est de nature morale. Ces politiques mineraient les exigences universalistes de liberté et d'égalité. En accordant des droits spécifiques à certains groupes ou aux membres de certains groupes, le multiculturalisme violerait le principe d'égalité. En reconnaissant des droits collectifs, le multiculturalisme donnerait aux groupes une emprise sur les individus qui en sont membres et violerait leur autonomie (Todorov, 1995).

Ces objections normatives doivent certainement nous mettre en garde contre une forme de politique multiculturaliste qui reposerait sur l'idée que les cultures ont une valeur intrinsèque et que la diversité culturelle serait, elle aussi, une valeur en soi. Il ne semble pas que l'on puisse produire une argumentation solide sur base d'une telle position culturaliste³. Car elle risque de conduire à l'idée que l'on peut limiter les droits fondamentaux de certains individus en vue de protéger l'intégrité culturelle d'une communauté.

Une défense solide du multiculturalisme devrait plutôt tenter de montrer que la protection des identités culturelles peut se justifier sur

³ Cf. néanmoins MUSSCHENGA, 1998.

une base morale individualiste. J'entends par là l'idée que le rôle de l'autorité politique est de veiller aux intérêts fondamentaux de tous les citoyens en garantissant à chacun un égal respect et une égale sollicitude (Dworkin, 1985, 205 *sq.*) et la liberté de choix d'une conception de la vie bonne (Rawls, 1993). Dans cette perspective, la seule justification morale acceptable de droits et de mesures visant à protéger certaines identités culturelles est que cette protection vise à garantir les intérêts fondamentaux des individus concernés par celles-ci. Tel est le point de vue de Joseph Raz lorsqu'il écrit: «Les groupes culturels, et autres, ont une vie propre. Mais leur prétention morale au respect et à la prospérité repose entièrement sur leur importance vitale pour le bien-être des individus humains» (Raz, 1994, 178).

La question que nous voudrions traiter ici sera la suivante: jusqu'à quel point peut-on, dans le cadre d'une société faisant droit à l'exigence libérale d'égale liberté dans le choix d'une conception de la vie bonne, fonder des politiques multiculturalistes de préservation des identités culturelles et de leur diversité? Pour y répondre nous envisagerons d'abord la réponse négative de Ch. Kukathas (1992). Nous en indiquerons les faiblesses et considérerons ensuite la réponse positive proposée par le philosophe canadien Will Kymlicka (1989, 1995). Nous montrerons l'intérêt de cette approche tout en relevant qu'elle n'est véritablement fiable qu'à la condition d'élargir les prémisses normatives sur lesquelles est construit l'individualisme politique moderne.

Avant toute chose, une précision conceptuelle s'impose qui marque les limites de l'approche du pluralisme culturel ici développée. Sous le concept de pluralisme culturel, nous considérerons la coexistence, au sein d'un même espace politique, de groupes qui, de manière plus ou moins explicite, tentent de maintenir et de faire reconnaître certaines de leurs spécificités culturelles (langue, religion, us et coutumes). Au sens que je lui donne ici, le pluralisme n'est pas une valeur. Il est un fait. Ce fait du pluralisme culturel ne s'identifie toutefois pas purement et simplement à celui de la diversité culturelle, à la multiplicité des modes de vie et des pratiques culturellement héritées. Le pluralisme culturel est ici conçu de manière plus étroite. Il désigne une forme de diversité culturelle qui présuppose l'existence de groupes possédant une identité de groupe et une volonté de maintenir celle-ci (Pour une caractérisation plus fine, voir Margalit et Raz, 1994). On exclura donc notamment de notre propos les questions relatives à la diversité des habitus culturels

propres à des catégories socioprofessionnelles ou aux genres. Nous nous limiterons à envisager les enjeux politiques liés à la poly-ethnicité⁴.

1. LE PLURALISME CULTUREL ET LE LIBÉRALISME DE LA TOLÉRANCE

Dans une perspective libérale classique, on a tendance à considérer que la réponse adéquate aux revendications des groupes culturels est de développer une politique de la tolérance. Cela veut dire que l'État n'a pas à privilégier ou à soutenir telle ou telle communauté culturelle particulière. Il doit se limiter à permettre à chacune de développer ses propres pratiques et modes d'expression à la condition de respecter la liberté fondamentale de chaque citoyen de pouvoir quitter le groupe. En matière religieuse comme en matière culturelle, la tolérance est une vertu essentiellement négative. Elle consiste à s'abstenir de poser certains gestes et ne contient aucune obligation positive de soutenir ou de promouvoir les différentes conceptions du bien» (Dumouchel, 1996, 177). «La tolérance ne vise pas à conserver l'héritage culturel ou éthique de l'humanité. Elle cherche à interdire certaines des façons de modifier les conceptions du bien, au profit d'autres façons, celles qui sont liées à la délibération politique» (*ibid.*, 181)⁵.

Telle est la position défendue, par exemple, par Ch. Kukathas. Contre les politiques multiculturalistes qui considèrent que les cultures et leur diversité constituent un patrimoine qu'il faut entretenir et enrichir, Kukathas estime que l'État n'a pas à se préoccuper de la préservation des minorités culturelles en tant que telles. Il doit seulement se préoccuper d'assurer des droits individuels identiques à tous les citoyens. De la sorte, il protégera, quoique indirectement, les cultures. Pour Kukathas, la réponse libérale au pluralisme culturel est analogue à celle qui fut donnée au pluralisme religieux. Elle tient en un principe: tolérance. Un État libéral doit se montrer tolérant à l'égard des différentes cultures comme il l'est à l'égard des différentes confessions. Cela veut dire qu'un État ne peut rejeter les cultures minoritaires. Il doit laisser tous les membres de la société libres de développer leurs propres pratiques culturelles. Il doit aussi garantir à chacun la possibilité de renoncer

⁴ Sur ce concept, voir KYMLICKA, 1991.

⁵ Pour une analyse plus approfondie du concept de tolérance, on se reportera au remarquable article de Manuel TOSCANO MENDEZ dans ce même numéro.

à ses pratiques culturelles et de quitter son groupe d'origine. Ce principe de tolérance se fonde à son tour sur la liberté d'association.

L'idée qui fonde cette politique de la tolérance est la suivante: dans une société libérale, les individus sont libres de s'associer pour cultiver des conceptions du monde et des modes de vie particuliers. Personne ne peut s'y opposer même si ces pratiques culturelles impliquent une soumission très forte à des autorités et à des dogmes établis. La seule exigence qu'impose le libéralisme à l'égard de telles pratiques autoritaires est que les membres du groupe consentent librement aux contraintes qu'elles imposent. Le libéralisme n'exigerait donc pas que les communautés culturelles soient libérales en leur sein. Il ne se préoccupe pas de leur fonctionnement interne et de leurs dogmes fondateurs. Il est donc parfaitement légitime qu'un groupe culturel n'accorde pas les mêmes droits et les mêmes pouvoirs aux hommes qu'aux femmes ou qu'il proscrive en son sein certaines pratiques voire certaines idées. Une société libérale doit seulement veiller à ce que l'appartenance à une quelconque communauté culturelle repose sur un libre consentement. Dans la mesure où la plupart de ces appartenances ne sont pas d'abord choisies mais héritées, il faut donc maintenir, à tout moment, la possibilité de quitter le groupe lorsqu'un membre le souhaite. Le droit de s'associer implique le droit de se dissocier. Ce droit suppose notamment la protection contre les violences physiques.

Une telle politique de tolérance permet de faire droit aux revendications culturelles dans un cadre qui préserve la liberté individuelle. Elle accorde en effet une autonomie maximale aux groupes dans leur fonctionnement interne et aux individus dans leur adhésion au groupe. L'autonomie d'un groupe à l'égard de ses membres n'est limitée que par l'obligation de maintenir un droit de sortie. L'autonomie de l'individu à l'égard de son groupe est entière puisqu'il peut le quitter à tout moment et, s'il le souhaite, reconstituer un autre groupe avec d'autres.

Une telle perspective implique le refus de considérer des droits collectifs de la communauté. Aucune communauté ne peut requérir de l'Etat qu'il lui assure les moyens de sa survivance. «La base de l'autorité de la communauté n'est pas un quelconque droit de la culture à la préservation, ou même à l'existence, mais l'acquiescement de ses membres» (Kukathas, 1992, 239). Il n'y a donc pas lieu d'accorder des droits spécifiques à des communautés culturelles ou aux membres de celles-ci. En effet de telles politiques figent les appartenances et les identités de groupes, négligent l'hétérogénéité de ceux-ci et consolident

les phénomènes d'inégalités et de domination qu'ils peuvent contenir. En leur reconnaissant des droits spécifiques, en particulier, ceux qui leur permettraient de s'administrer de manière autonome, un Etat leur conférerait une autorité sur leurs propres membres, donnant éventuellement à une majorité ou une faction dominante à l'intérieur du groupe la possibilité de conforter son pouvoir (pensons à la situation où, au nom de la protection de la culture d'un groupe, on lui accorderait le droit d'opérer des discriminations à l'égard des femmes au niveau du mariage).

Pour Kukathas, la seule manière de préserver la liberté individuelle contre l'Etat, mais aussi contre le pouvoir des groupes, est de ne reconnaître de droits fondamentaux qu'aux individus et, en particulier, d'assurer un véritable droit de sortie pour celle/celui qui souhaite quitter un groupe. Kukathas souligne d'ailleurs que cette protection individuelle est aussi, de manière indirecte, la meilleure garantie pour les cultures. L'Etat ne s'immisce pas dans les cultures. Il permet à celles-ci de se développer en toute autonomie allant jusqu'à tolérer que des groupes culturels ne soient pas libéraux en leur sein pour autant qu'ils maintiennent un droit de sortie. On peut en faveur de cet argument invoquer le parallèle avec la tolérance religieuse. La garantie de libertés individuelles sur le plan religieux a évidemment offert aux individus qui le souhaitent la possibilité de s'émanciper par rapport aux contraintes religieuses. Mais ces libertés ont aussi permis aux communautés religieuses de se développer de manière autonome en dehors de toute interférence du pouvoir politique ou d'une autre religion dominante.

2. LES LIMITES D'UNE POLITIQUE DE LA TOLÉRANCE

On peut faire valoir plusieurs objections contre la thèse selon laquelle la seule réponse adéquate au pluralisme culturel serait une politique de la tolérance.

(i) Il semble difficile, voire impossible, dans nos sociétés contemporaines de développer une politique de tolérance, donc d'abstention, à l'égard des identités culturelles. En effet, à la différence de l'Etat minimal des libéraux du XIX^e siècle, l'Etat moderne est appelé à intervenir, parfois de manière massive, dans les différentes sphères de la vie sociale: de la famille à l'éducation en passant par l'économie ou l'aménagement de l'espace, aucune dimension de la vie sociale et individuelle

ne demeure hors d'atteinte des pouvoirs publics. Inévitablement cet accroissement des zones d'intervention rend de plus en plus difficile l'exercice de la tolérance comprise comme attitude d'abstention à l'égard des formes de vie culturelles. Prenons un exemple simple: celui des politiques familiales développés par l'Etat social. Ces politiques ont été conçues à une époque où le modèle culturel dominant en matière familiale était celui de la famille nucléaire (le père, la mère et les enfants vivant sous le même toit). Les transformations sociales et la présence de plus en plus importante de cultures issues de l'immigration ont progressivement conduit à éroder le monopole de fait dont jouissait ce modèle familial. D'autres modèles sont apparus. Dans un tel contexte, l'attitude de neutralité qu'exige la principe de tolérance semble de plus en plus difficile à adopter.

Un autre exemple intéressant est la politique de la langue. Une société démocratique est une société dans laquelle les autorités politiques doivent notamment rendre compte publiquement de leurs actes devant les citoyens et assurer à ceux-ci un niveau de scolarité minimal. Or ceci présuppose que l'Etat détermine une (ou éventuellement deux ou trois) langue(s) officielle(s) pour l'enseignement et pour les actes législatifs, judiciaires et administratifs. Or une langue reconnue comme officielle est inévitablement celle d'une culture particulière. Ce faisant, l'Etat privilégie cette culture et désavantage celles dont la langue n'est pas assez parlée ou pas suffisamment fixée pour recevoir un statut officiel. «L'Etat ne peut pas faire autrement que de rendre au moins partiellement officielle une culture lorsqu'il décide quelle langue sera utilisée dans l'enseignement public ou dans les services de l'Etat» (Kymlicka, 1995a, 111). *De facto* l'Etat ne peut pratiquer à l'égard des langues et des cultures la même tolérance que celle qu'il pratique à l'égard des religions. Dans les cours et tribunaux on peut remplacer le serment sur la Bible par un serment civil religieusement neutre, mais on ne peut faire en sorte que langue de la procédure soit culturellement neutre.

(ii) Une deuxième difficulté que rencontre une politique de la tolérance en matière culturelle concerne le droit de sortie. On ne peut contester le fait qu'un Etat libéral doit garantir à chaque citoyen la liberté de rompre avec ces appartenances, que celles-ci soient religieuses ou culturelles. Mais la mise en œuvre d'une telle garantie ne va pas sans poser de problèmes.

Une liberté de sortie authentique ne peut pas être seulement formelle (garantie par le droit). Elle doit aussi être réelle. Cela signifie qu'un Etat libéral ne doit pas seulement s'opposer à ce que l'on maintienne par la force un individu dans un groupe. Il doit aussi faire en sorte que le départ n'implique pas des coûts matériels et psychiques tels qu'il découragerait la plupart des candidats au départ. De plus, la liberté réelle de quitter le groupe et de renoncer à des engagements et à des allégeances suppose que l'on dispose de la capacité de juger de la valeur de ceux-ci et de comparer leur vices et leurs vertus à ceux d'autres engagements possibles. Pas de droit de sortie véritable pour un sujet qui n'a pu accéder à l'autonomie du jugement. Or il est clair que l'Etat soucieux de garantir cette liberté ne peut demeurer neutre à l'égard de formes de vie culturelles qui imposeraient un coût prohibitif à la sortie ou qui socialiseraient les personnes de manière à ce qu'elles ne puissent poser un jugement autonome sur la valeur de leur propre appartenance.

De surcroît, il faut aussi relever que même un Etat qui garantirait un droit de sortie réel ne pourra jamais empêcher que, dans nombre de situations, abandonner sa culture d'origine sera souvent douloureux et difficile et pourra engendrer des coûts psychiques.

(iii) Enfin, la difficulté philosophique essentielle de l'approche qui précède est qu'elle considère que l'appartenance ou la non-appartenance à une culture est purement et simplement l'objet d'un choix. Certes les tenants de ce point de vue concèdent que nous ne décidons pas d'appartenir à une culture comme nous prendrions l'option de nous affilier à un club de football ou à un parti politique. De facto, notre appartenance culturelle nous est assignée de par notre naissance. Mais le rôle de l'Etat libéral serait de faire en sorte que cette identité assignée devienne une identité consentie grâce à la garantie qu'à chaque instant on puisse décider de quitter le groupe et d'y renoncer. On doit avoir le droit de démissionner du club «culturel» auquel nos parents, souvent bien malgré eux, nous ont affilié à notre naissance.

Une telle approche est éminemment réductrice. Car l'appartenance culturelle n'est pas seulement objet de choix. On peut assez facilement vivre sans être membre d'un club de football, d'un parti politique ou d'une quelconque association. Certains individus peuvent être heureux sans s'affilier à ce genre de groupe. En revanche, il est beaucoup plus difficile de s'abstraire totalement de toute appartenance culturelle. Le renoncement n'est jamais total et le coût psychique qu'il occasionne est

souvent très lourd à porter. Le libéralisme de la tolérance prôné par Kukathas demeure lié à une conception négative de la liberté, au sens de Berlin (1990), dans laquelle celle-ci est conçue comme pur arrachement aux contraintes sociales. Or la philosophie communautarienne nous l'a à suffisance rappelé dans sa critique du libéralisme: l'arrachement lorsqu'il est possible présuppose une appartenance préalable dont nous ne pouvons nous dépouiller en totalité et sans frais (Taylor, 1989; Berten, da Silveira et Pourtois, 1997).

Les objections qui précèdent montrent que face au défi du pluralisme culturel, la politique libérale classique de la tolérance se montre insuffisante. Il ne faut pas pour autant renoncer à répondre à ce défi dans un cadre libéral. Telle est en tout cas la thèse que défend Kymlicka. On peut en effet fonder une politique de protection, voire de promotion active, des identités culturelles sur base des principes de liberté et d'égalité qui sont à la base de la tradition libérale. Cela exige toutefois de renoncer à une conception négative de la liberté au profit d'un concept d'autonomie.

3. LE LIBÉRALISME MULTICULTURALISTE DE WILL KYMLICKA⁶

Kymlicka estime qu'un Etat libéral peut et doit même, sous certaines conditions, protéger les cultures minoritaires. Pour le montrer, il développe un argument en deux temps. (i) La diversité culturelle et l'appartenance à une culture sont des biens fondamentaux nécessaires à l'autonomie et à l'identité personnelle. (ii) La préservation de la diversité culturelle et des appartenances culturelles peut exiger que l'on garantisse des droits spécifiques à des groupes culturels minoritaires.

Pas plus que Kukathas, Kymlicka n'accorde une valeur intrinsèque à la diversité des cultures. Toutefois, à la différence de Kukathas, Kymlicka estime que l'appartenance culturelle n'est pas purement et simplement un objet de choix. Elle est aussi une condition de possibilité de l'exercice d'un choix et d'une vie bonne. Deux arguments sont ici déterminants.

⁶ On trouvera une argumentation libérale très proche de celle de Kymlicka dans certains travaux de J. RAZ (1986, 1994).

(i) La diversité culturelle est un bien précieux pour tous les citoyens car elle est une des conditions fondamentales de l'autonomie. Une société juste est une société dans laquelle l'Etat garantit l'autonomie de chaque citoyen. Par autonomie, il faut entendre la capacité de former, de manière raisonnée, sa propre conception de la vie bonne, de vivre conformément à celle-ci et aussi d'en changer. Kymlicka s'efforce de montrer que l'Etat libéral doit garantir des droits culturels collectifs car l'existence d'un tissu culturel riche et diversifié est une condition fondamentale de l'exercice de l'autonomie, de la capacité de former sa propre conception de la vie bonne (Kymlicka, 1995a, 82 *sq.*). Kymlicka insiste notamment sur deux points:

- a. On ne peut choisir par soi-même sa conception de la vie bonne que si le contexte culturel offre une gamme d'options de vie significatives. Le choix d'un mode de vie ne s'opère pas dans le vide mais par rapport à un contexte culturel. C'est pourquoi un choix raisonné n'est possible que là où ce contexte est suffisamment diversifié.
- b. De plus, l'intégration dans une culture, l'appartenance culturelle, est une condition essentielle de l'autonomie. Elle est une condition essentielle pour développer une capacité à poser un jugement sensé sur un choix de vie. La socialisation dans une culture particulière est nécessaire pour acquérir une capacité de comprendre et de juger. Cette capacité peut parfois amener à rompre avec la culture d'origine. Mais la possibilité même d'une rupture signifiante est conditionnée par la formation au jugement que procure l'intégration réussie dans une culture particulière (Kymlicka, 1989, 127 *sq.*).

Sur base de ces idées, Kymlicka justifie le fait que l'Etat libéral doit veiller à l'existence d'un tissu culturel diversifié et signifiant. Cela peut exiger qu'un Etat libéral accorde des droits culturels collectifs à différentes communautés, en ce compris des protections spéciales, de manière à ce que chacun, quelle que soit son origine culturelle, puisse bénéficier d'une autonomie réelle.

Cette argumentation libérale fondée sur le principe d'autonomie se heurte à une difficulté. Elle ne prend pas pleinement la mesure des revendications identitaires. En effet, elle justifie le maintien d'un tissu culturel riche et diversifié. Mais cela n'implique pas pour autant la protection et la préservation des identités culturelles existantes. La disparition

d'une culture minoritaire ne représente pas nécessairement une perte importante au regard du principe selon lequel la culture doit offrir un contexte de choix signifiant.

Un exemple, proposé par Kymlicka lui-même, permet de comprendre l'objection: celui de la protection des cultures autochtones au Canada. Le Canada accorde en effet une grande importance à la protection de ces minorités culturelles, en leur octroyant notamment des droits collectifs spécifiques. Or, cette protection spéciale se révèle très coûteuse et très restrictive pour ceux qui n'en bénéficient pas (notamment en matière de droit d'occupation du sol), alors même que les cultures autochtones s'étiolent et concernent une faible minorité de Canadiens. Il est donc fort probable que la diversité culturelle au Canada pourrait être assurée à moindre coût et avec un meilleur bénéfice par d'autres moyens. Au lieu d'accorder un statut spécial aux communautés autochtones, on assurerait aux nombreux immigrants les moyens de continuer à parler leur langue d'origine (et à leurs enfants de les apprendre dans une école). Quant aux autochtones, on pourrait, à leur égard, mener une politique visant à les intégrer harmonieusement dans la société canadienne. Les politiques que l'Etat canadien devrait mener pour réaliser cet objectif seraient probablement moins onéreuses et moins restrictives en matière de droits individuels que celles qu'il mène actuellement à l'égard des populations autochtones.

Si l'on veut faire droit aux revendications identitaires touchant la protection des cultures et en particulier des cultures minoritaires, il est clair que l'argument libéral est insuffisant. Du reste, les revendications identitaires n'invoquent pas l'idée d'autonomie ou de contexte de choix signifiant pour exiger la reconnaissance d'une identité culturelle particulière. En général, lorsque l'on revendique à propos de ces questions, on invoque plutôt le fait que l'attachement à une culture particulière est, en quelque sorte, constitutif de l'identité particulière des individus. Pour beaucoup de gens, l'appauvrissement ou la disparition de leur culture (au singulier ou au pluriel) représenterait une perte identitaire irréparable, elle conduirait à la déstructuration de leur existence. C'est pourquoi, une défense du pluralisme des traditions morales et culturelles ne peut se contenter d'invoquer les conditions «cognitives» d'exercice de l'autonomie. Il faut aller plus loin. «Plus loin», cela veut dire passer par une réflexion sur la formation et le maintien d'une identité personnelle. Tel est le sens du second argument proposé par Kymlicka.

(ii) L'appartenance à une culture est un bien précieux pour l'identité de (presque) tous les citoyens. Un individu ne peut maintenir une identité personnelle (*self-identity*) si la culture du groupe auquel il s'identifie se décompose et n'est pas respectée. «L'identité culturelle fournit un ancrage pour la formation de l'identité et la sécurité pour une appartenance sûre et sans effort» (Kymlicka 1995a, 89)⁷. Kymlicka souligne que l'appartenance culturelle est la base du respect de soi (1989, 175). En être privé et dépouillé est pour la plupart des individus un obstacle majeur à la poursuite d'une vie bonne (tout comme l'est le fait d'être privé de ressources matérielles).

A l'appui de l'argument de Kymlicka, on pourrait invoquer les théories de la reconnaissance aujourd'hui développées par Charles Taylor (1992) et Axel Honneth (1992, 1997, 1999).

En termes simples, sans doute trop simples, on peut dire que la formation d'une identité personnelle suppose la capacité de maintenir et de développer un rapport positif à soi-même dont rend compte le concept d'estime de soi. La vie bonne suppose l'aptitude à reconnaître un sens et une valeur globalement positive à sa propre existence dans sa singularité. Or, on ne peut s'estimer soi si l'on n'est pas estimé par d'autres. La valeur que l'on accorde à sa propre existence a besoin d'une confirmation sociale qui vient du fait que d'autres nous reconnaissent. Je n'ai le sentiment que mon existence a de la valeur pour moi que si j'ai aussi le sentiment qu'elle en a pour d'autres. Cette importance de la reconnaissance dans la formation de la conscience de soi avait déjà été soulignée par Hegel. Elle implique que le respect de la dignité d'une personne ne passe pas seulement par les garanties apportées à son autonomie. Elle exige aussi la possibilité d'une reconnaissance positive de la valeur de son existence singulière. C'est ce qu'évoque Taylor lorsqu'il écrit: «Notre identité est en partie formée par la reconnaissance, la non-reconnaissance ou souvent la méreconnaissance par autrui; par conséquent, une personne ou un groupe de personnes peut subir un réel préjudice, une réelle perturbation, si les personnes ou la société qui les entourent leur renvoient une image d'eux-mêmes qui est réductrice, avilissante ou méprisante. La non-reconnaissance ou la méreconnaissance peut infliger du tort, peut être une forme d'oppression, enfermant quelqu'un dans un mode d'être faux, déformé et réducteur» (Taylor, 1992, 25).

⁷ On trouvera un argument analogue chez MARGALIT et RAZ, 1990.

La formation et le maintien d'une identité personnelle supposent que les valeurs particulières auxquelles on adhère ne soient pas dénigrées et obliérées. On doit pouvoir vivre et se développer dans un contexte social où le mode de vie singulier que l'on mène est socialement signifiant et estimé. Voilà pourquoi l'appartenance culturelle est un bien à ce point précieux qu'il justifie la protection des communautés et des identités culturelles. Le droit à la culture n'est pas seulement le droit d'adhérer à une culture, c'est plus fondamentalement le droit de préserver sa propre identité personnelle. Ce qui suppose l'accès à des communautés de reconnaissance. Voilà l'argument le plus radical en faveur d'une politique multiculturaliste. Toutefois il importe d'en mesurer la portée. Car, mal compris, il risquerait de conduire à une pure et simple reconnaissance inconditionnelle de la valeur intrinsèque des traditions culturelles et des conceptions de la vie bonne qui y sont liées. Dans les pages qui suivent nous voudrions donc formuler quelques observations à propos des deux arguments normatifs que nous avons invoqués en faveur de la protection des identités culturelles.

4. STATUT ET LIMITES D'UNE POLITIQUE MULTICULTURALISTE

(i) Les deux arguments qui précèdent sont de nature instrumentale. Ils ne reposent pas sur l'affirmation de la valeur intrinsèque de l'appartenance culturelle ou de la diversité culturelle⁸. Ils soulignent seulement que celles-ci figurent parmi les conditions nécessaires de l'accès à l'autonomie et à l'estime de soi. Par conséquent, lorsqu'une culture minoritaire est menacée dans son existence, il est légitime que l'Etat lui accorde une protection spéciale non pas en raison de sa richesse intrinsèque mais parce que sa disparition risque de causer des dommages graves à l'autonomie et à l'estime de soi des personnes. C'est sur cette base que l'on pourrait justifier des droits spéciaux accordés à des groupes culturels particuliers ou aux membres de ces groupes: droit à s'auto-organiser dans certains domaines tels que l'enseignement ou la culture, droit de veto sur les décisions publiques dans certains domaines, exemptions à l'égard de lois et règlements (par exemple, pouvoir se marier selon les coutumes de son propre groupe culturel même lorsque celles-ci vont à l'encontre des règles admises en matière de droit matrimonial),

⁸ On trouvera un bon état de ce type d'argument chez MUSSCHENGA, 1998.

droit à une représentation spéciale dans certaines instances et administrations publiques, etc.

Très souvent, ce type de mesure, qui est pourtant pratiqué dans de nombreux pays, se heurte à l'objection, déjà formulée par Kukathas, que les groupes culturels ne sont jamais homogènes et que parfois ils peuvent être oppressifs à l'égard de certains membres du groupe ou même d'une catégorie de membres. Ainsi, certaines cultures poseraient la femme dans un statut d'infériorité. Dans ces situations, accorder des droits spécifiques à un groupe en vue de maintenir son identité culturelle risque de perpétuer, voire de consolider, une situation de domination à l'intérieur de ce groupe, de privilégier la part majoritaire du groupe sur une part éventuellement minoritaire ou encore de consigner les membres du groupe dans leur appartenance en empêchant une prise de distance critique.

En adoptant une approche pragmatique du pluralisme culturel on peut aisément lever ce genre d'objection. Car les mêmes considérations d'autonomie et d'estime de soi qui justifient une protection spéciale de cultures minoritaires peuvent aussi justifier qu'on limite le pouvoir que celles-ci peuvent exercer sur leur membres ou sur leur propres minorités internes (Green, 1993). Si des droits collectifs visent à protéger des identités, ils ne peuvent «permettre à un groupe d'opprimer ou d'exploiter d'autres groupes» ou de «restreindre les libertés civiles et politiques de ses membres» (Kymlicka, 1995a, 152). On peut reconnaître à une communauté le droit d'adopter un régime d'enseignement spécifique ou un système d'enseignement différent mais en aucun cas on ne peut accepter que ceux-ci violent les droits fondamentaux qui garantissent l'autonomie de chaque citoyen.

On doit même aller plus loin. Dans une société pluriculturelle où les individus sont de plus en plus amenés à gérer des appartenances culturelles multiples et mouvantes, il est évident que les mesures de protection des identités culturelles ne peuvent suffire à la production de choix de vie et d'appartenance autonomes. Il importe également de créer les conditions dans lesquelles chacun est en position de pouvoir problématiser les valeurs culturelles établies pour éventuellement les déconstruire. Dans nos sociétés occidentales, l'accès à l'autonomie implique certainement la possibilité de mettre en cause des conceptions et des stéréotypes liés au rapport hommes/femmes dans la société (cf. Fraser, 1996, 27 *sq.*). Il en va de même à l'égard des communautés culturelles issues de l'immigration. La possibilité pour les ressortissants de ces communautés de

développer une estime de soi dépend autant de la préservation de leurs héritages culturels que de leur aptitude à pouvoir concilier cette appartenance avec d'autres appartenances, notamment celles que procure la société d'accueil.

Il faut ajouter ceci. Si l'appartenance à des communautés culturelles semble, pour beaucoup de personnes, être une condition d'accès à l'estime de soi, le respect de l'intégrité culturelle des personnes n'implique pas pour autant le respect de l'intégrité des cultures (Kymlicka, 1989, 167-171). En effet, si l'appartenance des individus à leur propre culture mérite le respect, cela ne peut tenir à la valeur intrinsèque de cette culture compte tenu d'une conception substantielle de la vie bonne. Cela se justifie plutôt par le fait que cette culture génère chez ceux qui y adhèrent un sentiment d'estime de soi, qui est une condition structurelle essentielle à l'accès à la vie bonne, à l'aptitude à construire son identité. Par conséquent, les actes ou les attitudes qui impliquent une altération d'une forme de vie culturelle ne constituent une atteinte à l'intégrité culturelle que si cette altération a pour conséquence de miner de manière irréparable l'estime de soi de ceux qui adhèrent à cette culture en les déposant de tout référent sur lequel puisse se fixer leur identité.

Le fait que des personnes considèrent qu'une situation sociale a des conséquences culturelles inacceptables pour leur conception de la vie bonne n'est donc pas une raison suffisante pour mettre un terme à cette situation. On peut ici reprendre un exemple que donne Kymlicka. Les membres d'une communauté religieuse peuvent considérer que le fait même de vivre dans une société où l'homosexualité est tolérée est inacceptable du point de vue de leur conception de la vie bonne et les empêche de vivre pleinement une vie bonne. Cela n'est pas une raison suffisante pour réprimer l'homosexualité. Car la pratique de l'homosexualité ne porte pas atteinte aux dispositions dont ses pourfendeurs auraient besoin pour développer leur identité. Elle porte seulement atteinte à leur possibilité de réaliser intégralement leur conception particulière de la vie bonne. L'intégrité culturelle d'une personne n'est vraiment menacée que lorsqu'une situation sociale a des conséquences telles qu'elle rend cette personne incapable de se forger une quelconque identité culturelle, c'est-à-dire lorsqu'elle génère ce que les sociologues appellent des situations d'anomie. La plupart des transformations du tissu culturel ne débouchent pas sur des situations aussi extrêmes: elles obligent simplement les personnes à aménager leur identité culturelle ou à la consolider. Ce n'est que lorsqu'une telle consolidation devient

impossible que la situation devienne préoccupante. Ce qui est le cas des cultures amérindiennes ou autres lorsqu'elles se voient confrontées, à grand renfort de médias, à des productions culturelles qu'elles ne peuvent intégrer à leur monde vécu (Ferry, 1991, II, 72).

(ii) L'argumentation «instrumentale» en faveur de politiques multiculturalistes de protection active des identités culturelles permet de dépasser une opposition conceptuelle qui a la vie dure. Très souvent, on considère les politiques multiculturalistes comme des «politiques de la différence» soucieuses de la protection des particularismes. On les oppose aux «politiques universalistes» qui, fondées sur le principe d'égalité, impliquent que les citoyens doivent être traités de manière identiques: jouir des mêmes droits et respecter les mêmes obligations. Cette opposition est notamment présente dans le travail de Ch. Taylor (1992) qui reproche aux politiques de l'égalité d'être aveugles aux différences⁹. Les arguments qui précèdent indiquent la futilité, ou à tout le moins le caractère secondaire d'une telle opposition. Toute politique doit se fonder sur le principe universaliste de l'égal respect des intérêts fondamentaux de la personne. Mais cela n'implique pas pour autant un traitement uniforme de tous les citoyens (Dworkin 1995: 332). Compte tenu des circonstances, l'égalité peut impliquer des traitements différenciés: cela est vrai en matière de politiques sociales comme en matière de politiques culturelles. Traiter tous les citoyens comme des égaux n'implique pas qu'on les traite de manière uniforme. Par rapport à un objectif politique donné tel que la protection du contexte culturel, la question de savoir s'il faut opter pour des mesures uniformes ou pour des mesures différenciées en fonction des groupes d'appartenance est une question secondaire qui doit être résolue pragmatiquement en fonction de l'adéquation à l'objectif recherché (sur ce point, voir Fraser, 1998, 32 sq).

(iii) Les deux arguments évoqués en faveur de politiques multiculturalistes se fondent respectivement sur deux valeurs fondamentales: l'autonomie et l'estime de soi. Ces deux valeurs sont irréductibles. On aurait tort de considérer que l'une n'est que la condition de l'autre. Les exigences de justice ne se réduisent pas aux conditions sociales de l'autonomie dans le choix d'une conception de la vie bonne. Si tel était le cas, cela impliquerait que là où cette autonomie est socialement garantie

⁹ Voir aussi NAGEL, 1991.

par des droits individuels, les personnes doivent être considérées comme pleinement responsables des «coûts» exigés par l'accès à l'estime de soi ainsi que de leur réussite ou de leur échec à développer un tel sentiment. En dehors de ces conditions, une personne ne pourrait rien exiger d'autrui ou de la société pour la satisfaction de son estime d'elle-même. Or, une telle conclusion va à l'encontre de certaines intuitions morales relatives au non-respect de l'intégrité éthique des personnes. En effet, nous ne limitons pas les attitudes moralement condamnables à celles qui portent atteinte à l'autonomie dans le choix d'une conception de la vie bonne. Nous pouvons, par nos paroles ou par nos actes, porter atteinte à l'estime de soi d'une personne sans pour autant violer son indépendance ou son autonomie. Ainsi, nous considérons comme moralement condamnable le fait d'adopter à l'égard d'autrui des propos ou des comportements qui sont injurieux pour son mode de vie particulier ou qui visent à dénigrer la conception de la vie bonne qui oriente son existence. Le droit rend compte de cette forme d'atteinte à l'intégrité d'autrui au moyen de la notion de 'dommage moral'. Il y a dommage moral par exemple lorsqu'une personne viole le droit qu'une autre personne a sur sa propre image¹⁰. Il faut en conclure ceci. La philosophie politique libérale renouvelée par Rawls a certes raison de considérer que l'autonomie dans le choix et dans la poursuite d'une conception de la vie bonne est un intérêt fondamental qui doit être protégé par l'Etat. Mais il est un autre intérêt qui mérite la même considération et le même statut: la possibilité pour un citoyen de développer un rapport positif à l'égard du mode de vie particulier qui est le sien. C'est sur cette base morale que nous pouvons comprendre pourquoi le respect de la dignité de la personne peut exiger la préservation des identités culturelles qui offrent les bases sociales de l'estime de soi¹¹.

¹⁰ Sur cette question, voir notamment POST, 1986.

¹¹ On pourrait objecter que Rawls lui-même accorde un statut important aux bases sociales du respect de soi dont il fait un des biens primaires (RAWLS, 1971: 209 et 479 *sq*; 1993: 319 *sq*). Il dit même parfois qu'il s'agit du bien primaire le plus important; le paradoxe est qu'il n'accorde guère de place à ce bien primaire dans la formulation des principes de justice et dans son concept du libéralisme politique. La raison en est la suivante. Pour Rawls, les biens primaires ne sont que des moyens destinés à garantir la satisfaction des intérêts fondamentaux du citoyen à former par soi-même sa conception de la vie bonne et à développer un sens de la justice. Les bases sociales du respect de soi ont donc une valeur instrumentale à l'égard de ces deux intérêts suprêmes de la personne. Or, pour être conséquent avec ce qu'il dit par ailleurs du respect de soi, Rawls n'aurait pas dû en faire un bien primaire mais un intérêt suprême de même niveau que l'intérêt à former par soi-même sa conception de la vie bonne.

Ceci évidemment pose une question. Les exigences de l'estime de soi ne peuvent-elles entrer en conflit avec celles de l'autonomie dans le choix d'une conception de la vie bonne? La préservation de l'identité culturelle ne peut-elle parfois se heurter au droit individuel de choisir sa conception de la vie bonne de manière autonome qui fut mis en avant par la tradition politique libérale? La réponse est oui.

Cela n'invalide certes pas l'argumentation qui précède. Toutefois cela doit probablement nous amener à tirer une conclusion philosophique assez radicale sur la nature même de la moralité. Une conclusion qui va dans le sens du pluralisme moral. Mais le mot pluralisme prend ici un autre sens que celui que j'ai évoqué jusqu'à présent. Il prend un sens proche de celui que lui donnait Isaiah Berlin (1990) ou que lui donne aujourd'hui Charles Larmore (1987) ou Charles Taylor (1989). Entendu en ce sens, le pluralisme moral doit être compris comme une doctrine philosophique relative aux sources de la normativité morale. Elle affirme que celles-ci sont irréductiblement plurielles (alors que le monisme affirme que toute exigence morale peut être déduite d'un principe unique). Il n'y a pas un principe unique, une valeur unique, qui serait au fondement de toutes les injonctions morales. Il y a, au contraire une diversité irréductible de valeurs, de principes voire de méthodes. Cela veut dire qu'il peut arriver de se trouver face à un conflit moral entre des obligations, qui est rationnellement insoluble dans la mesure où ces obligations sont fondées sur des valeurs incommensurables. Berlin donnait en exemple le conflit entre liberté et égalité dans le domaine politique. Je ne suis pas sûr que la liberté et l'égalité soient des valeurs incommensurables car ce ne sont pas des valeurs de même niveau (la liberté indique ce qui doit être respecté dans tout être humain, l'égalité indique comment ce respect doit être distribué¹²). Mais, en revanche, les exigences de l'autonomie dans le choix d'un mode de vie et de l'estime de soi dans la poursuite de celui-ci pourraient commander des injonctions contradictoires. Il n'est pas certains que l'on puisse déterminer a priori un ordre lexical entre ces valeurs ultimes.

Université catholique de Louvain
Chaire Hoover d'éthique économique et sociale
Place Montesquieu, 3
B-1348 Louvain-la-Neuve
pourtois@opes.ucl.ac.be

¹² Cf. LUKES, 1991, 50 *sq.*

Références bibliographiques

- AUDARD C., 1996, «Political Liberalism, Secular Republicanism: Two Answers to the Challenges of Pluralism», in D. Archard (éd.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 163-176.
- BERTEN A., P. DA SILVEIRA et H. POURTOIS (éds), 1997, *Libéraux et communautariens*, Paris, P.U.F. (Collection «Philosophie morale»).
- DUMOUCHEL P., 1996, «La tolérance n'est pas le pluralisme», *Esprit*, n° 224, p. 165-181.
- DWORKIN R., 1985, *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- DWORKIN R., 1995, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF.
- FERRY J.-M., 1991, *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine* (2 volumes), Paris, Cerf (collection «Passages»).
- FRASER N., 1996, «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age», in *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York-Londres, Routledge.
- FRASER N., 1998, «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation» in G. P. Peterson (éd.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 19, Salt Lake City, University of Utah Press, p. 1-67.
- GREEN L., 1994, «Les minorités internes et leurs droits», *Lekton*, 4/1, p. 81-101.
- HONNETH A., 1992, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992.
- HONNETH A., 1997, «Reconnaissance», in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, P.U.F., p. 1272-1278.
- HONNETH A., 1999, «Intégrité et mépris. Principes d'une morale de la reconnaissance», in J.-M. Chaumont et H. Pourtois (éds), *Souffrance sociale et attentes de reconnaissance. Autour du travail d'Axel Honneth*, numéro spécial des *Recherches sociologiques* (Louvain-la-Neuve), vol. 30, n°2, p. 11-22.
- KUKATHAS Ch., 1992, «Are There Any Cultural Rights?», *Political Theory*, 20/1, p. 105-139.
- KYMLICKA W., 1989, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- KYMLICKA W., 1991, «Le libéralisme et la politisation de la culture» in Seymour M. (éd.), *Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?*, Montréal, Bellarmin.
- KYMLICKA W., 1995a, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press (collection «Oxford Political Theory»).
- KYMLICKA W. (éd.), 1995b, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press.
- KYMLICKA W., 1998, «Introduction: An Emerging Consensus?», *Ethical Theory and Moral Practice*, I/2, p. 143-157.
- LARMORE Ch., 1987, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press.

- LUKES S., 1991, *Moral Conflict and Politics*, Oxford, Clarendon Press.
- MARGALIT A. et J. RAZ, 1990, «National Self-Determination», *Journal of Philosophy*, 87/9, p. 439-461.
- MILL J.S., 1859, *On Liberty*, Londres, Everyman, 1993.
- MUSSCHENGA A. W., 1998, «Intrinsic Value as a Reason for the Preservation of Minority Cultures», *Ethical Theory and Moral Practice*, 1/2, p. 201-225.
- NAGEL Th., 1991, *Equality and Partiality*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- NORMAN W., 1994, «The Ideology of Shared Values» in J. Carens (éd.), *Is Quebec Nationalism Just?*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1995.
- POST R. C., 1986, «The Social Foundations of Defamation Law: Reputation and the Constitution», *California Law Review*, 74, p. 691-742.
- RAWLS J., 1971, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press. Traduction française: *Théorie de la justice* (trad. C. Audard), Paris, Seuil, 1989.
- RAWLS J., 1993, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press («The John Dewey Essays in Philosophy»).
- RAZ J., 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- RAZ J., 1994, «Multiculturalism: A Liberal Perspective», in *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press.
- TAYLOR Ch., 1989, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR Ch., 1992, «The Politics of Recognition» in A. Gutmann (éd.), *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*. Princeton, Princeton University Press, p. 25-73. Traduction française: Taylor, Ch., *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion (Collection «Champs»), 1994.
- TAYLOR Ch., 1994, *Le malaise de la modernité*, trad. Ch. Melançon, Paris, Cerf (collection «Humanités»).
- TODOROV T., 1995, «Du culte de la différence à la sacralisation de la victime», *Esprit*, n°212, p. 90-102.
- WEINSTOCK D., 1993, «Le défi du pluralisme: Introduction», in D. Weinstock (éd.), *Le défi du pluralisme*, tome 1, numéro spécial de *Lekton*, vol. III/2 (automne 1993), p. 7-28.
- WEINSTOCK D., 1999, «La citoyenneté comme "réponse" au problème du pluralisme dans les sociétés modernes» in P. Coutu et alii (éds), *Droits fondamentaux et citoyenneté*, Oñati, Institut international de sociologie juridique (à paraître).

RÉSUMÉ. — La tradition libérale classique a répondu au défi du pluralisme religieux par une défense du principe de tolérance. Ce principe rencontre toutefois des limites lorsqu'il s'agit de faire face au pluralisme culturel. L'article montre ses limites et suggère que l'idée d'une politique multiculturaliste, développée par

Will Kymlicka, permet de les dépasser. Toutefois ce dépassement ne peut être fondé que sur une conception de la reconnaissance qui met en question certaines prémisses normatives de la philosophie politique libérale — en particulier la valorisation unilatérale de la liberté négative et l'opposition entre les politiques de l'égalité et les politiques de la différence.

ABSTRACT. — The classical liberal tradition responded to the challenge of religious pluralism by defending the principle of tolerance. However, this principle encounters limitations when it comes to facing up to cultural pluralism. The article shows these limitations and suggests that the idea of multicultural politics developed by Will Kymlicka makes it possible to go beyond them. This step can only be grounded in a conception of recognition which questions some of the normative premises of liberal political philosophy, particularly the one-sided valorization of negative liberty and the opposition between the politics of equality and the politics of difference.