Document généré le 2 avr. 2025 19:06

Politique et Sociétés

Politique et Sociétés

Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire : Taylor, Walzer, Kymlicka

Jean-Luc Gignac

Volume 16, numéro 2, 1997

URI : https://id.erudit.org/iderudit/040066ar
DOI : https://doi.org/10.7202/040066ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)
1703-8480 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Gignac, J.-L. (1997). Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire : Taylor, Walzer, Kymlicka. *Politique et Sociétés*, *16*(2), 31–65. https://doi.org/10.7202/040066ar

Résumé de l'article

Les trois pensées politiques analysées tentent de situer le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire dans le cadre de la démocratie moderne. De son côté, Charles Taylor soutient que la reconnaissance des identités communautaires peut favoriser la citoyenneté participative et la recherche de biens communs. Michael Walzer, pour sa part, affirme que l'appartenance à une communauté constitue un besoin primordial, aussi important que les droits fondamentaux. Enfin, Will Kymlicka avance que la reconnaissance de droits « différentiels » peut, dans certains cas, permettre d'appliquer l'esprit des principes de base du libéralisme que sont l'autonomie et la liberté des individus. L'article montre de plus que le multiculturalisme contient certains pièges : il peut notamment favoriser les groupes de pression particularistes et les idéologies du ressentiment.

Tous droits réservés © Société québécoise de science politique, 1997

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

SUR LE MULTICULTURALISME ET LA POLITIQUE DE LA DIFFÉRENCE IDENTITAIRE : TAYLOR, WALZER, KYMLICKA

Jean-Luc Gignac
Université du Québec à Montréal

« Le soleil est nouveau chaque jour. »
Héraclite

« Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même... »
Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*

Le concept de citoyenneté multiculturelle fait de plus en plus l'objet de réflexions philosophiques et de débats politiques. Sans doute est-ce l'omniprésence du discours sur l'identité, l'altérité et la différence[1] — et la multiplication des revendications juridiques et

[1] À ce sujet, il est intéressant de noter de quelle façon, au début de ses *Moralités postmodernes*, Jean-François Lyotard décrit la manière dont le discours sur l'altérité domine l'air du temps et confirme ainsi la place prédominante qu'occupe le paradigme de la différence dans la pensée contemporaine concernant l'identité : « Ah les autres! Ils n'ont que ça à la bouche. La différence, l'altérité, le multiculturalisme. C'est leur dada. Mon prof, il nous rappelait Kant : penser par soi-même, penser en accord avec soi-même. Aujourd'hui ils disent, c'est logocentrique, pas *politically correct*. Il faut que les flux aillent dans le bon sens. Qu'ils convergent. Tout cet affairisme culturel, les colloques, les interviews, les séminaires, pourquoi ? Juste pour s'assurer qu'on parle tous de la même chose. De quoi donc ? De l'altérité. Unanimité sur le principe que l'unanimité, c'est suspect. [...] En quoi est-ce que ça exprime ta différence ? Où est-elle passée, ton altérité ? [...] Que chacun exprime sa singularité. Qu'il parle à sa place dans le réseau sexe, ethnie, langue, classe d'âge, classe sociale, inconscient. La vraie universalité, qu'ils disent à présent, c'est la singularité » (Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, p. 17-18). Il faut, au surplus, noter le ton ironique employé par Lyotard pour

Jean-Luc Gignac, département de science politique, Université du Québec à Montréal, C.P. 8888, Succursale Centre-Ville, Montréal (Québec), H3C 3P8, Canada.

politiques qui en découlent — qui oblige un nombre de plus en plus grand de philosophes et de chercheurs des sciences sociales à se pencher sur le rôle que joue la variable de l'« appartenance »[2] culturelle et identitaire dans le processus d'intégration des individus à la société globale.

Il faut remonter particulièrement aux années 1960 pour retracer les sources théoriques du différentialisme politique contemporain. Comme le fait remarquer Stanley Aronowitz, c'est grâce aux réflexions sur l'altérité élaborées par des auteurs tels Albert Memmi et Frantz Fanon combinées à la déconstruction du « logocentrisme » opérée par Jacques Derrida et aux préoccupations pour la différence rencontrées chez Gilles Deleuze que des assises théoriques solides ont pu être mises en place et qu'elles ont permis de cautionner une politique de la différence identitaire[3]. Par ailleurs, au cours de cette période, de nouveaux mouvements sociaux et politiques s'inspirant des mouvements de décolonisation dans le tiers monde prenaient naissance dans les États libéraux. L'hégémonie de la rationalité politique et culturelle de l'Occident, qui avait été fortement ébranlée de l'extérieur par les luttes de libération nationale, se voyait rejetée à l'intérieur, cette fois, par des groupes minoritaires qui prétendaient mener des luttes contre un « colonialisme interne ». Certaines luttes contre le racisme et pour la libération des femmes et des homosexuels, notamment aux États-Unis, espéraient déboucher sur une construction « post-coloniale »[4] de l'identité, basée sur le respect des différences. Ainsi étaient visées les valeurs normatives dominantes perçues très souvent non comme des valeurs universelles, mais comme celles de la majorité masculine blanche au pouvoir[5]. Voilà comment la notion d'identité s'est constituée en tant que base de revendications politiques au cours des récentes décennies pour

---

dépeindre cette cohorte d'intellectuels bien-pensants qui font du multiculturalisme la nouvelle idée à la mode. Si bien que celle-ci serait devenue l'une des plus rentables sur le marché des idées, pense-t-il, et dont il faut absolument parler pour bien s'inscrire dans l'économie d'échange symbolique.

2 Le concept d'appartenance culturelle est un terme piégé. Il peut porter à penser que les individus sont des propriétés de leur culture et sont intégralement déterminés par celle-ci, ce qui risque d'engendrer l'intégrisme culturel. Or, les personnes composent, façonnent, interprètent et constituent les cultures bien plus qu'elles ne leur appartiennent. Cette dernière définition de l'appartenance est plus souple et laisse place à l'évolution du lien identitaire. C'est à cette conception de l'appartenance que nous ferons référence tout au long de cet article.

3 Stanley Aronowitz, « Reflections on Identity », dans John Rajchman (dir.), *The Identity in Question*, New York, Routledge, 1995, p. 122.

4 Voir : Homi Bhabha, « Freedom's Basis in the Indeterminate », dans Rajchman, *op. cit.*, p. 47.

5 Voir : Cornel West, « The New Cultural Politics of Difference », dans Rajchman, *op. cit.*, p. 155-157.

Résumé. Les trois pensées politiques analysées tentent de situer le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire dans le cadre de la démocratie moderne. De son côté, Charles Taylor soutient que la reconnaissance des identités communautaires peut favoriser la citoyenneté participative et la recherche de biens communs. Michael Walzer, pour sa part, affirme que l'appartenance à une communauté constitue un besoin primordial, aussi important que les droits fondamentaux. Enfin, Will Kymlicka avance que la reconnaissance de droits « différentiels » peut, dans certains cas, permettre d'appliquer l'esprit des principes de base du libéralisme que sont l'autonomie et la liberté des individus. L'article montre de plus que le multiculturalisme contient certains pièges : il peut notamment favoriser les groupes de pression particularistes et les idéologies du ressentiment.

Abtract. Three political thinkers who argue that identity politics and multiculturalism should be promoted within the philosophy of modern democracy are analysed. Charles Taylor believes « the politics of recognition » can promote participative citizenship and the search for common goods. Michael Walzer posits that community membership is an essential need as important as fundamental rights. Finally, Will Kymlicka argues that, in certain cases, « group differentiated rights » may be necessary to apply basic liberal principles. Also, this article demonstrates that multiculturalism runs the risk of promoting identity interest groups and the politics of resentment.

devenir l'une des valeurs centrales des nouveaux mouvements sociaux.

Le présent article propose une réflexion critique sur les dangers que suscite la tentation de répondre à la politique de la différence identitaire par la construction d'un modèle de citoyenneté multiculturelle, qui se présente comme une solution de rechange au modèle, dit jacobin ou républicain, basé sur le principe de citoyenneté uniforme. Depuis la Révolution française, celui-ci s'est imposé comme modèle paradigmatique à l'ensemble des États-nations modernes[6]. Mais voilà qu'il semble connaître une crise[7]

[6] Voir : Dominique Schnapper, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991.

[7] Voir : Jean-Michel Lacroix, « Quel avenir pour le multiculturalisme ? Nation et communautés en France et au Canada », dans Jean-Michel Lacroix et Fulvio Caccia (dir.), *Métamorphoses d'une utopie. Le pluralisme ethno-culturel en Amérique : un modèle pour l'Europe*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle/Triptyque, 1992, p. 205- 216. Voir aussi : Albert Mabileau selon qui même la France remet en question son modèle centraliste jacobin traditionnel. Si elle n'est pas encore dominante, la vision d'une France au pluriel vient néanmoins concurrencer la vision classique d'une France « une et indivisible » (Albert Mabileau, « L'État, la société civile et les minorités en France », dans Pierre Guillaume *et al.* (dir.), *Minorités et État*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1986, p. 24-26).

aujourd'hui et qu'il est de plus en plus remis en question dans le nouveau contexte de la diversité culturelle et identitaire. Le modèle d'intégration républicain, c'est-à-dire fondé sur la laïcité et sur une nette distinction entre le public et le privé[8] — entre le politique et le culturel — vise l'assimilation des individus et des immigrants aux valeurs universalistes de la République, sans égard à leurs valeurs et traditions culturelles particulières. L'intégration recherchée doit aboutir à la création d'une « communauté politique de citoyens »[9], et non d'une fédération de groupes ethniques ou culturels. C'est notamment en fonction de ce modèle « assimilationniste » que Français et Américains ont intégré plusieurs vagues massives d'immigrants au cours des deux derniers siècles.

Le modèle multiculturel prétend s'opposer au modèle jacobin. Celui-ci a été conçu en vue de former une population unifiée culturellement, tandis que celui-là se propose d'intégrer sans l'assimiler[10] la pluralité identitaire de sa population. Puisque les États contemporains deviennent plus fortement caractérisés par le pluralisme identitaire que par l'homogénéité de leur population, il est légitime de se demander lequel des deux modèles répond le mieux à la diversité du monde contemporain. Le philosophe Charles Taylor, de son côté, met toute sa confiance dans le modèle multiculturel et pense même que le Canada doit profiter de l'occasion pour proposer au reste du monde un nouveau modèle philosophique[11] de citoyenneté qui pourrait permettre à l'ensemble des pays de concilier la diversité de leur population avec le besoin d'unité politique. Il croit ainsi que l'ensemble des États pourrait bénéficier fortement de l'exemple canadien. Voici ce qu'il en dit :

> [...] un peu partout dans notre monde, les différences ressemblent en degré et en nature à celles qui règnent au Canada plutôt qu'aux États-Unis. Si un modèle de citoyenneté uniforme correspond davantage à l'image classique de l'État occidental libéral, il est

---

[8] Or, l'on sait très bien depuis le mouvement féministe que la distinction entre le public et le privé est beaucoup moins nette que celle qui est tracée par le libéralisme classique et que le privé aussi est politique.

[9] Voir : Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

[10] La critique du modèle assimilationniste s'inscrit dans la foulée des luttes contre le colonialisme tel que mentionné plus haut. Une méfiance se manifeste à l'endroit de la citoyenneté dite rationnelle, car celle-ci étant perçue comme ethnophage à l'endroit des identités particulières, on considère qu'elle ne favorise que le groupe culturel dominant.

[11] Il s'agit sans doute là d'une raison majeure et pour laquelle Taylor ne veut pas voir le Québec accéder à la souveraineté, ce qui priverait ce philosophe de la chance de proposer un nouveau modèle fonctionnel de citoyenneté à l'ensemble du monde.

> aussi vrai qu'il constitue une camisole de force pour bon nombre de sociétés politiques. Le monde a besoin que d'autres modèles soient auréolés de légitimité, afin de permettre que des modes de cohabitation politique plus humains et moins contraignants existent. Plutôt que d'accepter la rupture au nom d'un modèle uniforme, nous nous ferions une faveur tout en servant les intérêts des autres si nous explorions la solution de la diversité profonde. Pour ceux qui apprécient que l'on accorde aux gens la liberté d'être eux-mêmes, cette solution constituerait un gain pour la civilisation[12].

Entrons-nous dans une nouvelle ère socio-politique[13] où le modèle moderne universaliste de citoyenneté doit être fragmenté en plusieurs types de citoyennetés particulières en fonction des appartenances nationale, linguistique, religieuse, ethno-culturelle et identitaire des individus qui vivent sur le territoire d'un État donné ? Le modèle classique de l'État-nation doit-il être remplacé par celui de l'État multiculturel ? Si certains croient à la nécessité de s'ouvrir à l'autre et à la différence[14], des critiques, cependant, nous préviennent contre une forme d'ouverture dénuée de tout jugement critique, qui

---

[12] Charles Taylor, « Le pluralisme et le dualisme », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et société*, Montréal, Québec/Amérique, 1994, p. 82.

[13] C'est du moins la thèse défendue par Michel Maffesoli qui prétend que la logique de régulation sociale de la modernité construite autour de l'idée de raison et de la nation-contrat tire à sa fin et que l'unité sociale se structure désormais autour d'appartenances affective, tribale et identitaire. Voir, par exemple, Michel Maffesoli, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris, Grasset, 1992. Pour un exposé plus détaillé de la thèse maffesolienne sur les sociétés postmodernes il faut lire surtout Michel Maffesoli, *Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Librairie générale française, 1991 ; *L'ombre de Dionysos : contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Méridiens, 1985 ; *La conquête du présent : pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, P.U.F., 1979. Ces sociétés, selon l'auteur, ont fait éclater l'identité politique du sujet rationnel moderne en de multiples micro-identités qui se rassemblent non pas autour d'un contrat social, mais selon des forces dionysiennes d'unification telle la fête qui permet de mettre en commun des émotions.

[14] Julia Kristeva veut formuler un nouveau lien éthique à l'autre, qui ne soit pas basé sur le partage d'une humanité universaliste héritée des Lumières, mais sur la reconnaissance mutuelle de sa propre étrangeté. Se fondant sur la notion d'inquiétante étrangeté de la théorie psychanalytique freudienne, Kristeva montre que l'étrangeté est la condition existentielle première de la psyché et de l'identité humaine. À l'image du sujet qui est fragmenté, le regard psychanalytique montre que le corps social non plus n'est pas unifié. Kristeva nous invite donc à accepter notre propre étrangeté en nous (l'inconscient qui est l'autre du « moi ») pour ensuite accepter celle d'autrui : « Une communauté paradoxale est en train de surgir, faite d'étrangers qui s'acceptent dans la mesure où ils se reconnaissent étrangers à eux-mêmes » (Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988, p. 290 ; il faudrait aussi lire Sigmund Freud, « L'inquiétante étrangeté », dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1985, p. 163-210).

masque parfois un repli sur le « nous » communautaire et risque ainsi d'engendrer l'enfermement identaire plutôt que la rencontre des altérités[15].

Un modèle de citoyenneté multiculturelle, qui construit l'identité des individus suivant l'idéologie d'une identité fixe qui réduit ces derniers à un soi-disant groupe primordial d'appartenance (sexe, ethnie, religion, nation, etc.) hérité d'une tradition à perpétuer, peut devenir plus homogénéisant qu'un modèle qui n'impose pas *a priori* une identité de groupe aux citoyens. En effet, une telle position multiculturaliste ne reconnaîtrait qu'une « macro-diversité » (la diversité des groupes) et nierait la « micro-diversité », c'est-à-dire la diversité à l'intérieur des communautés : dissidents, marginaux, métissés identitaires, etc. Par ailleurs, une reconnaissance du pluralisme qui se limite à la diversité de groupe apparaît comme une conception essentialiste de l'identité et néglige la diversité résultant de l'expression de la pluralité des individus. Dans ce cas, le multiculturalisme ne devient qu'une nouvelle stratégie de surveillance et d'uniformisation servant à contrôler l'identité intra communautaire et à édicter les caractéristiques de ce que serait un vrai musulman, une vraie femme, un vrai homme, un vrai Québécois, un vrai Canadien, un vrai Japonais, etc.

Nous voulons analyser trois pensées philosophiques qui font l'apologie des politiques multiculturelles en s'inscrivant non dans un mouvement de rupture avec la modernité démocratique libérale, mais dans un mouvement de continuité avec celle-ci. Les deux premières sont celles de Charles Taylor et de Michael Walzer qui proposent une argumentation d'inspiration « communautarienne »[16] en faveur de la

---

[15] Voir, par exemple, cette critique du retour de l'ethnicité : Régine Robin, « Sortir de l'ethnicité », dans Lacroix et Caccia, *op. cit.*, p. 25-41.

[16] La pensée communautarienne ne doit pas être comprise comme une doctrine philosophique et un système de pensée rigides et unifiés. S'il demeure toutefois possible de regrouper des auteurs aussi différents que Alasdaire MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer ou Michael Sandel sous un même vocable, comme le fait Seyla Benhabib, c'est surtout par référence à l'attitude *critique* que ces auteurs ont développée à l'endroit du libéralisme souligne-t-elle (Seyla Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992, p. 70). Il ne faudrait donc pas se surprendre de retrouver plusieurs différences parmi les auteurs communautariens. Aussi, Taylor et Walzer ne doivent pas être perçus comme des communautariens anti-libéraux. Ils demeurent très attachés aux principes du libéralisme. Néanmoins, ils *critiquent* le libéralisme qui met trop l'accent sur les droits privés et qui néglige le bien commun. Leur critique vise aussi à souligner que la liberté a besoin d'une citoyenneté active et participative et d'une communauté pour se réaliser pleinement. Par ailleurs, pour illustrer la souplesse avec laquelle doit être utilisée la catégorie de penseur communautarien et pour montrer comment celle-ci permet d'inclure une pensée qui conserve un esprit critique face à la pensée communautarienne elle-même et de la sympathie face à la

reconnaissance de la diversité identitaire des citoyens. La troisième pensée est celle de Will Kymlicka qui, pour sa part, cherche à légitimer une politique de citoyenneté multiculturelle basée sur l'éthique libérale. Il situe donc son argumentation dans le cadre du paradigme libéral des droits et relie la reconnaissance d'une citoyenneté multiculturelle et la reconnaissance de droits collectifs. Ces trois pensées proposent un modèle de normativité différentialiste de citoyenneté qui conduit à la reconnaissance d'une « égalité complexe »[17] des citoyens. Notre but est d'éveiller le soupçon face aux présumées vertus de la politique de reconnaissance multiculturelle et montrer qu'elle peut contenir certains pièges, notamment celui d'engendrer une politique de contrôle identitaire plutôt qu'une politique de rencontre de l'altérité.

PLURALISME ET COMMUNAUTÉS

Le type de multiculturalisme défendu par Taylor vise à promouvoir un modèle de citoyenneté[18] qui peut rendre justice à la diversité culturelle des sociétés. Dans son essai publié en 1992[19], il cherche à comprendre ce qui réunit, au sein des démocraties libérales contemporaines, les revendications de groupes minoritaires aussi divers que les nationalistes québécois, les féministes et les communautés culturelles dans un concept unique, celui de la *reconnaissance*. Il désire voir de cette façon si le traitement « différentiel » qu'exige la situation particulière de ces groupes identitaires est conciliable avec les principes fondateurs à portée universelle de la modernité, laquelle s'appuie sur l'égalité et l'absence de discrimination.

---

pensée libérale, il suffit de se référer à un article de Walzer dans lequel notamment il affirme éprouver à la fois « [...] un mélange de sympathie et de distance critique » face aux conceptions communautariennes et libérales de la citoyennneté — voir : Michael Walzer, « Communauté, citoyenneté et jouissance des droits », *Esprit*, no 230-231, mars-avril 1997, p. 122.

[17] Le concept d'égalité complexe s'oppose à celui d'égalité simple. Il implique que, dans certains cas, des populations ou des individus, du fait de leurs besoins spécifiques, doivent recevoir un traitement particulier voire même privilégié pour survivre ou pour éviter la discrimination. Pour que l'égalité de principe se concrétise, l'inégalité de traitement entre citoyens inégaux de fait s'avère nécessaire.

[18] Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994 ; « Le pluralisme... », *op. cit.*, p. 61-84 ; « Le modèle des nationalistes québécois doit être revu », *La Presse*, 21 novembre 1995, p. B-3.

[19] Charles Taylor, *Multiculturalism and « the Politics of Recognition »*, Princeton, Princeton University Press, 1992 (traduit en français sous le titre de *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, *op. cit.*).

Aussi, en préface d'un recueil d'essais regroupés dans *Philosophical Arguments*, Taylor confirme que son projet de penser le multiculturalisme[20] et la politique de la différence s'inscrit dans celui, plus global, de repenser la modernité. Deux phénomènes socio-politiques dominants sont à constater, note-t-il, en cette fin du XX^{e} siècle. D'un côté, la modernité se mondialise, notamment par l'extension de l'État bureaucratique et de l'économie de marché. D'un autre côté, cette modernité ne transforme pas les cultures de façon fondamentale (la « diversité profonde » demeure) ; celles-ci, selon leurs traditions respectives, accueilleront et moduleront différemment ce modèle. Pour cette raison, la modernité doit s'adapter au contexte de la diversité, pense Taylor. Néanmoins, il ne croit pas que la reconnaissance de la pluralité des cultures doive conduire à la destruction du projet moderne. Mais, ce dernier devra formuler de nouveaux concepts pour faire face au pluralisme :

> « Rechercher un langage qui permette de reconnaître la diversité culturelle signifie en partie qu'il faut ou bien trouver un langage qui puisse accepter que la modernité soit interprétée de plusieurs manières possibles, ou bien produire une compréhension plus souple de la modernité afin de favoriser l'expression d'autres conceptions de celle-ci »[21].

---

[20] Une précision s'impose au sujet du terme « multiculturalisme », car ce concept demeure chargé d'ambiguïté. D'abord, il prend une signification différente selon qu'il est utilisé en Europe, aux États-Unis ou au Canada. De façon générale, en Europe, multiculturalisme s'emploie surtout dans le sens de multinational. Les Américains ont tendance à regrouper sous ce vocable les micro cultures de groupes minoritaires ou marginalisés comme les homosexuels, les handicapés, les minorités ethniques, les femmes etc. Au Canada, il est soit utilisé pour décrire une réalité sociologique : l'hétérogénéité des origines culturelles (au sens national ou ethnique) des Canadiens ; soit pour faire référence à la politique officielle sur le multiculturalisme du Gouvernement canadien. Plusieurs intellectuels du Québec ont critiqué l'ambiguïté du concept de multiculturalisme au Canada. Taylor utilise souvent le concept « multiculturel » à la fois dans son sens américain et canadien et dans son sens le plus général, c'est-à-dire dans celui qui englobe à la fois multinational et polyethnique. Cette ambiguïté peut être à la source de certains glissements conceptuels dans l'argumentation. C'est donc à juste titre que les termes de multinational et de polyethnicité sont préférés à celui de multiculturel par Kymlicka pour décrire la spécificité du pluralisme canadien : « Le Canada est donc à la fois multinational et polyethnique. Ces deux étiquettes sont moins populaires que le terme « multiculturel ». Mais ce terme peut porter à confusion, précisément parce qu'il crée une ambiguïté entre multinational et polyethnique » (Will Kymlicka, « Le libéralisme et la politisation de la culture », dans Michel Seymour (dir.), *Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix ?*, Montréal, Bellarmin, 1995, p. 95).

[21] Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, Massachusetts, Harvard University Press, 1995, p. XII. Notre traduction.

Nous pensons que le concept de reconnaissance apparaît à Taylor comme l'une des notions centrales qui doit constituer ce nouveau langage devant lui permettre de penser une modernité de remplacement.

Selon Taylor, les revendications contemporaines des groupes minoritaires s'inscrivent bel et bien dans l'esprit et la continuité du projet démocratique moderne : « La démocratie a inauguré une politique de reconnaissance égalitaire qui a pris différentes formes à travers les années, avant de revenir sous forme d'exigence pour l'égalité de statut des cultures et des sexes »[22].

En revanche, Taylor veut dépasser le *monologisme* libéral en le confrontant avec le caractère intrinsèquement *dialogique* de l'identité humaine. Il rappelle que la pensée humaine se constitue non pas dans l'isolement et dans l'instropection transcendantale, comme le laisse croire l'approche monologique, mais à partir des autres et par le dialogue :

> Nous la [l'identité] définissons toujours au cours d'un dialogue avec — parfois lors d'une lutte contre — les choses que nos « autres donneurs de sens » veulent voir en nous. Même après que nous avons dépassé en taille certains de ces « autres » — nos parents, par exemple — et qu'ils ont disparu de nos vies, la conversation avec eux continue à l'intérieur de nous-mêmes, aussi longtemps que nous vivons[23].

La pensée libérale sous-estime l'importance des autres et du dialogue dans la constitution de toute identité morale. C'est sur cette base philosophique que Taylor critique le libéralisme individualiste dont le principe de neutralité limite la reconnaissance de la dignité humaine en la ramenant aux droits individuels fondamentaux. Le professeur de l'Université McGill reproche à cette position d'être homogénéisante et de ne pas permettre de reconnaître les différences[24]. La morale libérale limite ainsi grandement l'intervention de l'État, car toute société qui a un but collectif — qui propose une action en fonction d'un *bien commun* — devra violer ce modèle de neutralité[25]. C'est là le principal reproche que Taylor adresse au libéralisme. Étant basé sur une conception atomisante du sujet, le libéralisme est incapable de comprendre les besoins collectifs et identitaires des communautés. Taylor redécouvre Johann Gottfried Herder et refuse la fausse dichotomie entre une conception

---

22 Taylor, *Multiculturalisme...*, *op. cit.*, p. 44.
23 *Ibid.*, p. 50.
24 *Ibid.*, p. 72-73.
25 *Ibid.*, p. 80.

purement rationaliste-politique de la citoyenneté et une autre jugée romantique-culturelle[26].

Taylor critique donc la version légaliste du libéralisme, qui est incapable de tenir compte de la légitimité des projets moraux des groupes. Comme le fait remarquer Kymlicka, Taylor trouve que le libéralisme met trop l'accent sur la primauté des droits et qu'il néglige les autres notions morales, telles que les devoirs moraux du citoyen et le bien collectif[27]. Il critique donc la version procédurale du libéralisme, axée sur les droits, pour lui opposer un humanisme civique qui favorise les vertus civiques et les responsabilités du citoyen[28].

Étant donné que les citoyens ont besoin d'une communauté pour se donner une identité morale, Taylor croit qu'il faut protéger contre l'atomisation libérale les groupes qui proposent des desseins collectifs. Le problème de la fragmentation est un problème d'identité, pense Taylor, car les citoyens sont incapables de s'identifier à la collectivité comme communauté politique. Et cela « [...] amène les gens à considérer la société d'un point de vue purement instrumental »[29].

LE PROJET DE TAYLOR : DÉPASSER LE LIBÉRALISME DE NEUTRALITÉ

Sur le plan philosophique, selon Taylor, la politique de reconnaissance permet de surmonter la tendance homogénéisante du libéralisme procédural. Le libéralisme neutre qui confine l'expression de la variété culturelle et identitaire au domaine privé favorise davantage leur *coexistence* que leur *rencontre*[30]. C'est la crainte de l'atomisation et la peur de l'éclatement de la société

---

[26] Il serait possible de faire ici un rapprochement avec l'analyse de Michel Wieviorka. Pour cet auteur, il n'est pas nécessaire d'effacer toute référence identitaire pour accéder à l'universel. Dès lors, il devient faux d'opposer modernité et différentialisme culturel. Wieviorka fait remarquer, par exemple, qu'aucune identité politique n'est purement abstraite et juge abusive la classique opposition entre la nation dite civique « à la française » et la nation dite ethnique « à l'allemande ». Wieviorka souligne que toutes deux ont contribué à façonner la modernité. Voir : Michel Wieviorka, *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte, 1993, p. 30-38.

[27] Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 75.

[28] Voir : Charles Taylor, « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », dans Taylor, *Philosophical...*, *op. cit.*, p. 181-204.

[29] Charles Taylor, *Gandeur et misère de la modernité,* Montréal, Bellarmin, 1992, p. 146.

[30] Taylor, *Multiculturalisme...*, *op. cit.*, p. 84-85.

moderne qui conduisent Taylor à revoir la philosophie libérale en fonction du concept de reconnaissance. Dans le cas du Québec, il est clair que, pour Taylor, la reconnaissance de la société distincte est une solution au risque d'éclatement du régime fédéral canadien, que représente le mouvement souverainiste québécois. Le manque de reconnaissance représente donc le principal risque d'éclatement du fédéralisme canadien croit-il : « Les sociétés « multinationales » peuvent toujours éclater, essentiellement parce qu'un groupe perçoit un manque de reconnaissance à son égard de la part d'un autre. C'est aujourd'hui, à mon avis, le cas du Canada [...] »[31].

La politique de reconnaissance des identités permettrait donc de lutter contre l'atomisation et la fragmentation que provoque le libéralisme bureaucratique : les citoyens pourraient mieux se reconnaître dans un État qui respecte les différences. De façon concrète, Taylor veut rendre le Canada plus accueillant envers le Québec en acceptant un statut de société distincte et envers les immigrants en pratiquant le multiculturalisme.

La principale motivation qui pousse Taylor à argumenter en faveur du multiculturalisme, c'est la conviction que la reconnaissance des identités par la communauté politique est la seule façon de lutter contre un retranchement des groupes identitaires dans une politique des intérêts particuliers. Ce qui, au fond, incite Taylor à promouvoir sa politique de reconnaissance des identités, c'est une volonté de récupérer la politique identitaire de la différence pour la rendre compatible avec une philosophie de la citoyenneté s'inspirant de l'humanisme civique. Le libéralisme moderne qui définit la citoyenneté essentiellement à travers le paradigme des droits conduit à une conception négative de la liberté : les droits inscrits dans les chartes imposent des limites aux actions de l'État. Taylor veut redonner à la citoyenneté sa dimension politique et participative dont la prive l'individualisme juridique. Il oppose donc à la liberté négative des libéraux la liberté positive qui se réalise dans la participation active aux prises de décision de la cité. Pour Taylor, la liberté constitue un bien commun, c'est-à-dire un bien dont les membres d'une communauté jouissent non seulement collectivement, mais surtout dans un rapport dialogique[32]. Dans cet esprit, les vertus civiques et la participation active aux débats démocratiques permettent mieux au citoyen de réaliser sa liberté que ne le fait une république procédurale qui ne définit la liberté qu'à travers des droits négatifs. Taylor pense que le citoyen moderne doit retrouver son identité politique, c'est-à-dire sa capacité à sortir de la sphère privée

---

31 *Ibid.*, p. 87.

32 Taylor, « Cross-Purposes... », *op. cit.*, p. 192.

afin de pouvoir débattre et définir des projets éthiques et des biens communs. Seul l'appartenance à une communauté politique peut rendre possible cette activité civique[33].

Le libéralisme encourage donc la vie privée au détriment de la vie publique et civique, il favorise l'expression des identités dans la vie privée, dans la société civile, ce qui fragmente la société politique. Taylor croit que la reconnaissance des communautés culturelles peut rendre légitime une participation politique basée sur l'identité et peut ainsi contribuer à la formation d'une nouvelle communauté politique élargie et plus ouverte grâce à une fusion des horizons[34] identitaires.

En revanche, Taylor s'oppose à un multiculturalisme corporatiste et à un nationalisme ethniciste. La reconnaissance « authentique » doit conduire à une fusion d'horizons[35]. Cette notion de fusion d'horizons est très importante car elle résulte de l'ouverture à l'autre. Taylor veut recomposer la communauté politique sur la reconnaissance des différentes communautés, car il pense que la citoyenneté redéfinie de façon communautaire permettra de faire revivre une citoyenneté participative par l'identification à un bien commun. Par la suite, le dialogue entre les différentes communautés recréera une communauté politique élargie et permettra à chacun de s'identifier dans un État devenu plus « hospitalier ».

PLURALISME ET POLITISATION DE LA CULTURE CHEZ WALZER

Michael Walzer croit qu'il est impossible d'éviter la politisation de la culture et il renoue avec les prédictions d'un des premiers

---

[33] L'insistance sur l'appartenance à la communauté politique rattache Taylor et plusieurs communautariens à une forme de néo-aristotélisme. Aristote définit l'homme comme un « animal politique » (*Politique*, 1253a 1-5). Cela signifie qu'il ne peut affirmer son identité intellectuelle et morale en dehors d'une communauté. C'est d'ailleurs pour cela, dit-il, que l'homme qui vivrait en dehors d'une communauté serait soit une bête soit un Dieu (*Politique*, 1253a 25-30). Aussi Aristote définit-il la communauté politique, la cité, comme une communauté de type supérieur parce qu'elle est formée en dehors du champ de la nécessité. Les citoyens s'unissent dans la cité pour être heureux (*Politique*, 1280a 30-35). L'homme réalise son essence de façon politique, car c'est dans la vie politique qu'il met le langage en commun en vue de réaliser son activité la plus noble qui consiste à discuter sur la connaissance et à débattre de ce qui est bien et mal pour définir ce qui est juste (*Politique*, 1253a 5-40). Chez Taylor, comme chez Aristote, c'est dans la communauté politique que l'homme acquiert une identité morale.

[34] Taylor, *Multiculturalisme...*, *op. cit.*, p. 98-99. L'édition française a traduit par « mélange ». Il s'agit d'une mauvaise traduction, puisque le texte anglais parle de « fusion ».

[35] *Idem.*

penseurs du pluralisme, Horace Kallen[36], qui, dans les années 1920, affirmait que les sociétés libérales finiraient par déboucher beaucoup plus sur des revendications d'identité collective que sur des revendications de droits et libertés individuels[37]. En conséquence, l'État démocratique devrait être compatible avec les revendications identitaires.

Quelle forme une politique pluraliste doit-elle prendre selon Walzer ? En plus de reconnaître les droits individuels, une telle politique devrait reconnaître aussi le droit à l'identité et à la spécificité culturelles. Le droit à l'émancipation nationale dont jouissent les communautés nationales en Europe doit pouvoir trouver son équivalent en Amérique, pense Walzer, et c'est sous la forme de droits culturels accordés aux communautés ethniques que ce droit à l'émancipation se réalise.

Dans son article « Pluralism in Political Perspective »[38], Walzer définit la société américaine contemporaine comme une société multiraciale. C'est ainsi qu'il distingue par ailleurs le pluralisme de l'Amérique de celui de l'Europe. Tandis que le pluralisme du Vieux Monde se compose d'une multitude de nations, celui du Nouveau Monde[39], résulte essentiellement de l'immigration *volontaire* d'*individus* qui se sont *dispersés* sur l'ensemble du territoire de l'Amérique. Cette distinction fondamentale entre ces deux types de pluralisme doit aussi se traduire par une distinction sur le plan des revendications. En Europe, les communautés nationales se croient légitimées de revendiquer leur autonomie sur le territoire qu'elles occupent. Par contre, leur dispersion sur le territoire américain ne permet pas aux communautés immigrantes de revendiquer le droit de sécession ou l'autonomie politique, puisqu'elles n'occupent aucun territoire de façon massive et homogène. Si le pluralisme de

---

[36] Kallen figure au rang des premiers penseurs du pluralisme aux États-Unis. Walzer dit que ces premiers penseurs voulaient faire de l'affirmation ethnique aux États-Unis l'équivalent de l'affirmation nationale en Europe. Par exemple, Kallen (*Culture and Democracy in The United States*, 1924) réclamait le droit pour les immigrants de se regrouper pour former une communauté culturelle et, de ce fait, lutter contre l'assimilation.

[37] Voir : Michael Walzer, « Pluralism in Political Perspective », dans Michael Walzer (dir.), *The Politics of Ethnicity*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 14.

[38] *Ibid.*, p. 1-29.

[39] Nous sommes ici en désaccord avec Walzer en ce qui concerne la limitation du pluralisme du Nouveau Monde à un pluralisme ethnique. Cette vision réductrice représente un déni flagrant du pluralisme national en Amérique du Nord. Que sont les Autochtones et les Québécois sinon des minorités de nations ? Kymlicka a aussi noté cette erreur taxinomique (voir : Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 20-21).

l'Amérique ne peut engendrer de revendications territoriales, c'est néanmoins dans l'affirmation ethnique que les immigrants ont trouvé un équivalent des luttes de libération nationale ailleurs dans le monde, pense Walzer.

En rupture avec la politique d'assimilation qui a longtemps caractérisé le *Melting Pot* américain, Walzer défend une politique qui reconnaît les différences. Cette politique peut prendre la forme d'une politique de quotas qui reflète la diversité culturelle de l'Amérique et assure une représentativité équitable des divers groupes au sein des institutions publiques. Toutefois, Walzer ne croit pas que la politique de quotas profite aux groupes en tant que groupes, de façon explicite et sans équivoque. S'il est vrai que les politiques de quotas assurent une meilleure représentativité du caractère multiethnique de l'Amérique et qu'elles visent à revaloriser l'image des ethnies non anglo-américaines d'origine, elles servent autant des intérêts assimilationnistes que différentialistes. Walzer affirme que ce sont les individus plus que les communautés qui profitent de ces politiques :

> Il est important de souligner que les programmes visant à introduire le respect des quotas dans les critères de sélection ont principalement pour but de permettre à ceux dont l'accès à certaines occupations est bloqué en raison de leur identité d'échapper au destin malheureux auquel les prédispose leur groupe d'appartenance. La fonction première de ces programmes consiste donc à fournir de meilleurs débouchés pour les individus et non pas de meilleurs moyens d'expression pour les groupes. S'ils favorisent l'enrichissement des individus, ces programmes ne conduisent pas nécessairement à une augmentation des ressources dans les communautés ethniques[40].

Par ailleurs, Walzer reconnaît que les politiques de discrimination positive posent le problème moral de la violation des droits individuels de ceux qui sont éliminés *a priori* à cause de caractéristiques identitaires (les hommes blancs par exemple). Mais il parvient à légitimer cette violation des droits individuels à l'aide d'un argument qui ne se situe pas dans le registre des droits, mais dans celui de la morale[41]. Si des individus ont été historiquement exclus de la société américaine du fait de leur appartenance identitaire (femmes, Noirs, immigrants, etc.), il devient donc légitime, en

---

[40] Walzer, « Pluralism... », *op. cit.*, p. 22. Notre traduction.

[41] La pensée d'inspiration communautarienne discute des droits en rapport avec le bien commun et, dans certains cas, au nom du bien commun, elle légitime une restriction mineure des droits des individus.

fonction du principe de la justice distributive, d'adopter des mesures qui permettent à chacun d'intégrer la société. Et comme, pour Walzer, l'appartenance à une communauté représente un « bien primordial »[42], sa théorie de la justice distributive doit aussi inclure ce bien parmi ceux qu'il faut distribuer. On comprend ici que cette théorie privilégie parfois le bien commun par rapport aux droits individuels, car c'est le principe de justice sociale et l'**objectif moral** d'établir une société sans préjugés qui l'emportent sur celui des droits de chaque individu[43].

Mais, de façon plus particulière, une politique différentialiste devra souligner les différences en favorisant les communautés en tant que communautés. Les exemples que donne Walzer de telles mesures sont la présence de fêtes multiethniques parmi les fêtes officielles, l'éducation biculturelle, l'introduction de l'histoire des groupes ethniques dans l'histoire nationale des États-Unis, etc.[44]. Cette solution proposée par Walzer ressemble à un compromis entre une vision assimilationniste et une vision autonomiste, celle-ci consistant à réclamer pour les communautés immigrantes une certaine autonomie à l'intérieur de leur communauté sans obligation de se soumettre aux normes de l'État central.

Pour Walzer, l'appartenance à une communauté représente un besoin fondamental. Tout comme Taylor, Walzer s'oppose à une identité rationaliste abstraite et à l'atomisation libérale. L'individu appartient d'abord à une communauté, à une culture, et c'est à l'intérieur de cette communauté et de cette culture qu'il forme ses conceptions de la justice et de la morale. C'est pour cette raison que les groupes d'appartenance sont considérés comme des biens en soi et qu'ils sont aussi importants que les droits de l'individu : « En soi, la communauté – culturelle, religieuse et politique – fait partie intégrante de nos besoins. Et c'est seulement sous l'égide de ces trois types de communautés que tous nos autres besoins peuvent se développer pour devenir *des besoins reconnus socialement* [...] »[45].

En résumé, Taylor et Walzer croient qu'une citoyenneté participative est inséparable de l'identification et de l'appartenance à une communauté. L'intégration à la communauté politique élargie ne peut se faire, dans les sociétés de masse contemporaines, qu'à condition de redéfinir la vie politique en tenant compte des besoins des communautés identitaires, nous disent-ils. C'est pourquoi la

---

42 Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic, 1983, p. 63.

43 *Ibid.*, p. 151-154.

44 Walzer, « Pluralism... », *op. cit.*, p. 18-29.

45 Walzer, *Spheres...*, *op. cit.*, p. 65. Notre traduction.

reconnaissance d'une citoyenneté pluraliste devient un élément important dans la redéfinition du concept de citoyenneté.

LE LIBÉRALISME DE KYMLICKA RÉINTERPRÉTÉ

Dans ses ouvrages théoriques Kymlicka tente de réinterpréter l'éthique et le projet politique libéral à la lumière du nouveau contexte pluraliste contemporain. Comme dans les approches d'inspiration communautarienne, il considère l'appartenance culturelle comme un bien fondamental que la théorie libérale ne peut ignorer. Toutefois, il se distingue sur le plan de l'argumentation. Les communautariens adoptent une grille de lecture holistique, tandis que Kymlicka suit la logique de l'individualisme démocratique. La conception morale communautarienne fait reposer la constitution de l'identité morale du sujet sur l'appartenance à une communauté, la conception libérale sur l'autonomie du sujet. Par conséquent, Kymlicka oriente son argumentation en faveur de la reconnaissance de droits collectifs à l'intérieur du paradigme libéral des droits.

La reconnaissance du pluralisme identitaire ne remet pas en question le libéralisme pense Kymlicka. Au surplus, il affirme que les droits différentialistes des groupes correspondent parfaitement à une logique libérale. Il ne croit donc pas qu'il faille opposer sur cette question libéraux et communautariens, universalistes et contextualistes, rationalistes et postmodernistes. Cette confusion tiendrait seulement au fait que les théoriciens libéraux ont évité de s'attarder à la question du pluralisme et de l'appartenance identitaire, non parce que selon ses postulats la pensée libérale serait intrinsèquement hostile aux différences, mais parce que ses théoriciens ont toujours eu tendance à se représenter les États-nations selon le modèle d'un État homogène[46].

C'est pour renverser ce paradigme dominant voulant que les droits individuels sont incompatibles avec les droits culturels que Kymlicka se propose de réviser la théorie libérale[47]. Selon lui, s'ils

---

[46] Kymlicka, *Multicultural...*, *op. cit.*, p. 128-129.

[47] Jacques-Yvon Thériault a utilisé l'exemple des revendications identitaires du mouvement souverainiste québécois pour démontrer que les droits culturels ne sont pas incompatibles avec les droits individuels. Il fait ressortir le lien entre l'affirmation de l'identité québécoise et le projet démocratique moderniste de la Révolution tranquille (voir : Jacques-Yvon Thériault, « L'individualisme démocratique et le projet souverainiste », *Sociologie et sociétés*, vol. XXVI, no 2, automne 1994, p. 19-32). Ailleurs, Thériault a déconstruit le préjugé de la fausse opposition entre l'individu-citoyen et l'individu-culture — qui au Canada anglais remonte à l'affaire Durham — pour soutenir que les droits collectifs s'inscrivent dans la continuité de l'individualisme démocratique (voir : Jacques-Yvon Thériault,

ne sont pas complétés par des mesures différentialistes, les droits individuels peuvent devenir discriminatoires, car ils ne tiennent pas compte du fait que des individus qui n'appartiennent pas à la culture dominante pourraient subir un traitement inégal même si, de façon formelle, ce n'est pas le cas.

Selon Kymlicka, si les libéraux reconnaissent difficilement l'existence des droits collectifs, ce n'est pas parce qu'ils négligent l'importance de la culture dans la constitution de l'identité, mais parce qu'ils accordent un statut ontologique différent aux individus et aux communautés. Pour les libéraux, les cultures n'existent pas en soi et n'ont l'importance que celle que leur accordent les individus[48]. Mais s'il veut tenir compte de l'épanouissement des individus, Kymlicka croit que le libéralisme doit aussi tenir compte de leur appartenance culturelle.

Si ce penseur opte pour les droits collectifs, c'est parce qu'ils sont essentiels à la liberté et à l'autonomie du sujet libéral : « Longtemps, j'ai proposé que les penseurs libéraux devraient se sentir concernés par la question de la viabilité des cultures sociétales. D'une part, parce que celles-ci contribuent à assurer l'autonomie des personnes et, d'autre part, parce que les gens se sentent profondément attachés à leur propre culture »[49]. Contrairement à la pensée libérale dominante, Kymlicka estime donc que l'appartenance culturelle joue un rôle fondamental dans l'acquisition de l'autonomie individuelle ; car l'individu appartenant à une communauté qui est privée d'autonomie subira dans sa vie personnelle les contrecoups d'une pareille déficience.

L'État libéral serait donc forcé de reconnaître certains « droits différentiels de groupe » pour réaliser les principes fondamentaux du libéralisme. Afin d'éviter un faux débat sur les droits collectifs et les droits individuels[50], Kymlicka propose de remplacer le concept de

---

« Nation et démocratie au Québec : l'affaire Durham », *Revue internationale d'études canadiennes. Identités et marginalités*, no 10, automne 1994, p. 14-27).

48 Kymlicka, *Liberalism...*, *op. cit.*, p. 140.

49 Kymlicka, *Multicultural...*, *op. cit.*, p. 94. Notre traduction.

50 C'est souvent parce qu'ils pensent ces deux catégories de droits sous le mode de l'opposition que les théoriciens libéraux hésitent à légitimer les droits collectifs. En effet, l'argument qui est souvent soutenu pour ne pas retenir les droits collectifs est celui de la menace que ceux-ci font porter sur les droits individuels. On craint que leur reconnaissance incite une communauté à évoquer la nécessité de préserver les valeurs du groupe pour, au nom de ses droits collectifs, justifier l'usage de la répression contre les membres dissidents qui remettent en question ces valeurs. Voir : Jean Rivero, « Vers de nouveaux droits de l'homme », *Revue des Sciences morales et politiques*, no 4, 1982, p. 677. Voir aussi : Nathan Glazer, « Individual Rights Against Group Rights », dans Alice Erh-Soon Tay et Eugène Kamenka (dir.), *Human Rights*, London, Edward Arnold, 1978, p. 87-104. Et il faudrait consulter Will

droits collectifs par celui de « droits différentiels de groupe » (*group differentiated rights*) ou « droits des minorités » (*minority rights*)[51]. Cette nouvelle terminologie permettrait d'éviter l'ambiguïté engendrée par le concept de droits collectifs. Selon Kymlicka, cette nouvelle formulation contribue à mettre l'accent sur les protections dont peut se prévaloir un groupe minoritaire contre les décisions d'un groupe majoritaire[52]. L'opposition ainsi conceptualisée se situe donc entre groupes et non entre individus et groupes. Des droits collectifs pourraient donc être reconnus à certaines minorités culturelles dans les cas où il est démontré que l'appartenance à un groupe culturel engendre pour les individus une injustice et une inégalité basée sur leur identité[53].

Par ailleurs, Kymlicka apporte une autre précision conceptuelle susceptible de résoudre le conflit théorique libéral entre les droits collectifs et les droits individuels : il crée les notions de « restrictions internes » (*internal restrictions*) et de « protections externes » (*external protections*)[54]. Les droits collectifs deviennent donc acceptables du point de vue de l'éthique libérale seulement s'ils permettent à une communauté de se défendre contre l'hégémonie d'une culture dominante (*external protections*). Toutefois, ils ne peuvent être invoqués pour supprimer l'expression des dissidents à l'intérieur de la communauté (*internal restrictions*). On voit bien que Kymlicka ne sacrifie pas les principes sacrés d'autonomie et de liberté individuelle que prônent les libéraux.

C'est à partir d'une argumentation en faveur des droits collectifs que Kymlicka légitime une citoyenneté multiculturelle différentialiste. Il distingue de plus deux types de droits multiculturels : 1) les droits des minorités nationales, 2) les droits des minorités ethniques. Il fait donc une distinction utile entre minorités ethniques et minorités nationales sur le plan des droits. Pour ce philosophe, « Il est évident que des groupes d'immigrants ne peuvent pas revendiquer les mêmes droits que des minorités nationales »[55]. Les immigrants se distinguent des nationaux sur le plan des droits collectifs dans la mesure où ils ont immigré de façon « **individuelle**

Kymlicka, « Individual and Community Rights », dans Judith Baker (dir.), *Group Rights*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 17-34.

51 Kymlicka, *Multicultural..., op. cit.*, p. 206 (note 19).

52 *Ibid.*, p. 45-48.

53 Les minorités autochtones représentent un exemple de ce type et Kymlicka a longuement argumenté en faveur de la reconnaissance de droits collectifs pour les minorités autochtones ; voir : *Liberalism, Community, and Culture, op. cit.*

54 Kymlicka, *Multicultural..., op. cit.*, p. 35-44.

55 Kymlicka, « Le libéralisme... », *op. cit.*, p. 108.

et **volontaire** »[56]. Ils ne pourront pas revendiquer, par exemple, le droit de se gouverner eux-mêmes, car ils n'occupent aucun territoire de façon majoritaire. Les minorités nationales peuvent revendiquer l'autonomie gouvernementale lorsqu'elles composent la majorité sur un territoire et forment une communauté historique. Kymlicka est donc opposé à l'octroi de droits nationaux aux immigrants, mais il leur reconnaît néanmoins des droits polyethniques. Il pense que la société d'accueil doit être hospitalière à l'endroit des nouveaux arrivants afin de faciliter leur intégration en leur reconnaissant certains droits distincts[57]. Ces droits polyethniques sont des droits à une représentation politique équitable, à des mesures de discrimination positive, au financement par l'État d'activités culturelles particulières, etc. Kymlicka pense, par ailleurs, que les droits polyethniques ont pour but de favoriser l'intégration des minorités ethniques aux institutions de la communauté politique majoritaire, tandis que les droits des minorités nationales favorisent davantage l'établissement d'institutions séparées de la majorité. Les droits des minorités nationales se rapprochent de ceux d'un État-nation indépendant, car ils contribuent à une plus grande autonomie du gouvernement de la minorité nationale.

ÉCUEILS ET LIMITES DU MULTICULTURALISME

Les modèles philosophiques de citoyenneté et d'intégration relèvent de logiques différentes en France et au Canada[58]. La France représente le type idéal du modèle universaliste, le Canada du modèle multiculturaliste. Le modèle français s'inspire du paradigme politico-juridique jacobin et vise à intégrer des individus neutres à l'État-nation considéré comme un État civique. La nation est donc comprise

---

[56] Certains groupes minoritaires ne répondent à aucun de ces deux critèrent et, pour cette raison, il faut considérer leur situation avec prudence, pense Kymlicka. C'est notamment le case des Afro-Américains qui ne doivent être considérés ni comme une minorité nationale, ni comme une minorité ethnique. Ils n'ont effectivement pas immigré volontairement, mais ont été forcés à venir en Amérique. Aussi, les esclaves noirs n'ont pas été encouragés à s'intégrer à la culture dominante, car les politiques ségrégationnistes les ont maintenus longtemps à l'écart de la société majoritaire. Par ailleurs, les Afro-Américains ne forment pas un groupe ethnique homogène, car ils proviennent de diverses régions africaines et parlent plusieurs langues maternelles. De plus, Kymlicka croit qu'il est irréaliste de vouloir créer un État noir aux États-Unis parce que les Noirs sont dispersés sur l'ensemble du territoire américain sans compter qu'ils ne forment la majorité d'aucun État. Pour toutes ces raisons, les Afro-Américains devraient voir leur situation recevoir une considération particulière.

[57] Kymlicka, *Multicultural..., op. cit.*, p. 96-97.

[58] Voir : Lacroix, « Quel avenir... », *op. cit.*, p. 205-216.

comme une société civique qui s'adresse à l'« Homme universel ». La nation ainsi conçue représente une communauté politique de citoyens[59]. Le modèle canadien, pour sa part, s'inspire du paradigme culturel. Il vise non pas à intégrer des sujets civiques abstraits à un État unitaire, mais des sujets concrets ayant une identité culturelle au sein d'un État multiculturel. Le modèle jacobin définit la citoyenneté d'un point de vue strictement politico-juridique, alors que le modèle multiculturel veut intégrer l'identité psycho-sociologique à sa définition de la citoyenneté.

Le modèle jacobin plonge donc ses racines dans la philosophie universaliste des Lumières, selon laquelle l'identité culturelle représente une caractéristique secondaire et accidentelle de l'« Homme universel ». Dans la perspective du modèle multiculturel, au contraire, l'identité culturelle est inséparable de l'identité politique des individus et tout État qui veut reconnaître une égale dignité à tous doit aussi reconnaître leur identité culturelle. Nous venons de voir deux pensées politiques[60] qui tentent de concilier la reconnaissance identitaire avec le projet de la modernité. Quoique construites sur deux argumentations différentes, la pensée communautarienne et la pensée libérale réinterprétée se ressemblent sous plusieurs aspects et estiment toutes deux que l'identité est un bien qui mérite d'être protégé par l'État. Regardons maintenant quels sont les écueils et les limites du multiculturalisme comme philosophie normative de reconnaissance.

MULTICULTURALISME ET COMMUNAUTÉS

Les communautariens critiquent la priorité accordée aux droits formels et abstraits reconnus par les régimes démocratiques et « [...] mettent par conséquent l'accent sur cette dimension de l'individu immergé dans un réseau social et dans ses traditions culturelles »[61].

---

[59] C'est la thèse centrale que défend Dominique Schnapper dans son essai *La communauté des citoyens*, *op. cit.*

[60] Bien que les philosophies étudiées ici aient été développées seulement après la mise en place du multiculturalisme officiel canadien et qu'elles n'aient évidemment pu, pour cette raison, participer à fonder et à articuler les principes théoriques de ce dernier lors de sa première construction au début des années 1970 elles demeurent, néanmoins, révélatrices et peuvent être interrogées pour mieux comprendre les apories de toute politique multiculturelle, car elles partagent avec ces dernières le même horizon philosophique. Celui de vouloir reconnaître le différentialisme identitaire à l'intérieur du paradigme de la modernité politique.

[61] Lukas K. Sosoe, « Sur les déconstructions féministes de la démocratie libérale », dans Josiane Boulad-Ayoub *et al.* (dir.), *Carrefour : Philosophie et Droit : actes du Colloque Dikè*, Montréal, ACFAS (Les cahiers scientifiques), no 80, 1995, p. 194.

C'est pour cela que chez Walzer la communauté culturelle est considérée comme un besoin aussi important que les droits individuels. Pour la conception communautarienne, ce n'est pas l'individu, mais la communauté, qui fonde la théorie de la justice. Dans le libéralisme réinterprété de Kymlicka, la défense des droits à l'identité garantit une plus grande autonomie aux individus. Pour y parvenir, ce dernier propose une philosophie de citoyenneté multiculturelle différente de celle des communautariens. Selon les arguments avancés par Kymlicka, ce n'est pas la communauté mais l'individu, ses droits et son autonomie qui doivent continuer de fonder une politique de reconnaissance.

Le multiculturalisme de Kymlicka est individualiste et vise une liberté et une égalité plus grandes entre les citoyens, tandis que le multiculturalisme communautarien est motivé par une redéfinition de la politique en fonction des vertus morales et de la primauté de la communauté. Le multiculturalisme des communautariens peut donc paraître plus dangereux pour l'expression de la différence individuelle que le multiculturalisme libéral, puisqu'il accorde de l'importance au **bien commun** et aux **libertés individuelles**.

Suivant une perspective communautarienne, il serait possible de surmonter une politique d'intérêts privés par une conception commune de la justice, conception qui reposerait sur le partage d'une même communauté. C'est sur ce point que Kymlicka s'oppose à cette philosophie. Il ne croit pas que la recherche du bien commun garantisse les droits individuels et il trouve même que cette approche, qu'il juge conservatrice, menace la démocratie. Comme il le remarque avec justesse, aucune tradition éthique ou culturelle n'est objective. Elles sont souvent élaborées par une élite pour servir ses intérêts. Le bien commun d'une tradition ou d'une communauté est par trop souvent non pas celui de la communauté toute entière, mais de l'élite de celle-ci. La solution des communautariens pour la reconnaissance des différences inquiète donc Kymlicka. C'est pour éviter le danger d'un communautarisme « totalisant » qu'il construit une théorie des droits multiculturels :

> La solution libérale veut fournir aux groupes opprimés des moyens qui les aideront à mieux définir et atteindre leurs objectifs. Il est possible que cette solution ne soit pas la meilleure. Mais, la solution que proposent les communautariens est sans doute pire. Sandel et Taylor prétendent qu'il existe certains biens qui sont partagés par tous ; ce qui montrerait que ces biens sont valables pour tous les groupes de la société. Pourtant, ces auteurs ne donnent aucun exemple de projets ou de pratiques sociales qui permettraient de confirmer l'existence de biens communs. La

> raison en est bien simple : c'est qu'il est impossible de trouver de tels exemples. En revanche, ils affirment qu'il faut interroger l'histoire des coutumes et des conduites sociales pour découvrir quels sont ces biens qui seraient partagés par tous. Seulement, ils négligent de dire que, traditionnellement, l'ensemble des pratiques et coutumes furent définies par une petite élite possédante dominée par des hommes blancs dans le but de servir leurs intérêts particuliers. Ce qui fait que de telles pratiques et coutumes véhiculent inévitablement les valeurs d'un certain groupe sexuel, d'un certain groupe racial et d'une certaine classe sociale. Ce qui demeure toujours vrai quand bien même l'on invite les femmes, les Noirs et les ouvriers à venir s'intégrer à celles-ci[62].

Étant donné la diversité culturelle des sociétés modernes, Kymlicka pense que l'État doit demeurer neutre face à la promotion d'une idée du bien. Il s'oppose donc aux communautariens et croit encore que le principe de neutralité du libéralisme demeure la meilleure solution au pluralisme[63]. C'est pour cela qu'il inscrit sa citoyenneté multiculturelle dans le cadre du paradigme des droits plutôt que dans celui de la tradition ou de la communauté.

Nous partageons en partie seulement cette critique et pensons qu'une conception communautarienne du bien et de la bonne vie risque de limiter la dissidence et le pluralisme (externe et interne). Puisque la politique communautarienne a pour objectif de se construire autour du partage d'un sens moral commun, les dangers de dérapage vers le moralisme sont très grands. Poussée à sa forme extrême, cette idéologie peut conduire à penser que l'individu qui sort de sa communauté rompt avec toute essence morale et perd son « soi ». D'un autre côté, il est difficile de penser le politique en dehors du bien commun. Celui-ci est même inséparable de l'agir collectif. Seulement, il faut savoir que tout bien commun peut se transformer en idéal de contrôle et devenir une source d'exclusion. Une manière d'éviter cela consiste à concevoir le bien commun dans la perspective que donne Chantal Mouffe[64]. Elle le définit comme un « point de fuite » (*vanishing point*). Un point de fuite n'est qu'un idéal heuristique qui ne peut jamais être atteint mais qui peut, tout de même, agir comme idéal de convergence. Il est donc possible de concevoir un bien commun non « totalitaire » si celui-ci est défini comme un point de fuite en mouvement, un point qui se déplace sans

---

62 Kymlicka, *Liberalism..., op. cit.*, p. 86. Notre traduction.

63 *Ibid.*, p. 95.

64 Voir : Chantal Mouffe, « Democratic Politics and the Question of Identity, dans Rajchman, *op. cit.*, p. 36.

cesse et qui peut toujours être redéfini en fonction des nouvelles conjonctures et des intérêts des acteurs.

Aussi, le multiculturalisme communautarien soulève une autre question : faut-il donc pour toujours river l'individu à une communauté spécifique ? S'il est juste que les individus construisent leur identité en interaction avec des groupes d'appartenance, il n'en demeure pas moins qu'il y a le danger de limiter ces groupes à des catégories dites premières ou plus naturelles — religion, ethnie, famille — qui joueraient un rôle plus fondamental. Traditionnellement, ces variables ont été surestimées par rapport à d'autres. Où faut-il situer la génération, la classe sociale, les handicaps physiques, le genre, le style de vie, etc., dans le registre de l'identité ? Comment accueillir, par exemple, le mouvement *Queer Nation* qui revendique la spécificité d'une culture homosexuelle[65] ? Une politique pluraliste non conservatrice devrait permettre la multiplication des appartenances et reconnaître que les identités contemporaines sont souples, électives et évolutives. Au sein des sociétés post-industrielles, les individus construisent leur identité à l'aide de multiples références[66] et les groupes d'appartenance qui sont significatifs pour eux ne se limitent pas à l'ethnie, à la famille ou à la religion. Par exemple, une jeune femme juive, d'origine marocaine, artiste, au surplus lesbienne et ayant immigré au Québec où elle aura épousé la cause souverainiste sera définie par la synthèse — ou l'absence de synthèse — qu'elle fera de ses multiples groupes d'appartenance. À différents moments et, selon les circonstances et ses intérêts, elle fera ressortir l'une ou l'autre composante de son identité. Mais qui pourra dire laquelle de ses nombreuses appartenances est la plus fondamentale et a le plus d'influence sur sa vie ?

Taylor, de son côté, reconnaît cette complexité des appartenances et le caractère éminemment paradoxal de l'identité contemporaine[67], mais il pense qu'en démocratie l'identité politique

---

[65] Voir : Brian Walker, « Une critique du nationalisme culturaliste : l'idée d'une nation gaie », dans François Blais *et al.* (dir.), *Libéralismes et nationalismes*, Québec, P.U.L., 1995, p. 211-226.

[66] « Quant à l'individu, il y a bien longtemps que son identité, sexuelle, idéologique, professionnelle, a volé en éclats, et qu'il se trouve confronté, d'une manière interne, à sa propre pluralisation, et d'une manière externe, à l'exacerbation d'une altérité des plus cruelles » (Maffesoli, *La transfiguration...*, *op. cit.*, p. 284).

[67] Voir : « Entretien avec Charles Taylor », dans Marcos Ancelovici et Francis Dupuis-Déri, *L'Archipel identitaire*, Montréal, Boréal, 1997, p. 25-27. Même s'il reconnaît le caractère complexe de l'identité humaine, Taylor refuse par contre de voir la vie comme une fragmentation d'actes isolés. Une vie doit continuer d'avoir une certaine unité et poursuivre certains biens, pense-t-il (voir : Charles Taylor, « La

du citoyen, qui ne peut se réaliser que dans le sentiment d'appartenance à une communauté politique, doit continuer de prédominer sur les identité culturelles. Celle-ci doit toujours être la plus importante et doit chercher à intégrer les diverses communautés culturelles. Taylor remplace ainsi le sujet transcendantal par la communauté politique comme fondement de l'unité de la société. Le projet de sa politique de reconnaissance vise à rendre la communauté politique suffisamment souple devant l'expression des différences pour que celles-ci se sentent inclues au sein d'une même communauté politique. C'est ainsi qu'il pense trouver un équilibre entre le projet universaliste de la modernité politique et le besoin d'expression différentialiste des identités particulières.

Par ailleurs, le sujet contemporain est fragmenté et s'identifie à plusieurs communautés dont les intérêts et les conceptions du bien commun entrent souvent en contradiction. La solution communautarienne ne peut parvenir à régler ce conflit entre les diverses communautés qu'en référence à une méta-communauté dont le bien commun doit primer sur celui des communautés particulières. Cette communauté ultime c'est la communauté politique[68]. Celle-ci sera donc obligée de créer une hiérarchie entre les biens communs pour éviter l'éclatement des identités. L'identité politique demeurant un bien commun supérieur aux identités particulières, elle peut dans certains cas devenir une limite à l'expression du pluralisme et de la différence. Cette limite apparaît légitime au nom du bien commun.

Par ailleurs, les représentations sociales relatives aux relations entre communautés sont un sujet très épineux. Prétendre que les communautés culturelles doivent dialoguer et fusionner leurs horizons comme le suggère Taylor, c'est postuler qu'elles ont une « conscience commune », qu'elles sont constituées et interagissent sur le modèle des relations interétatiques internationales (une distinction doit être faite du reste entre relations intercommunautaires dans les communautés culturelles et relations intercommunautaires entre communautés historiques formant des minorités nationales ou des majorités structurées politiquement[69]). Aussi, Walzer n'a pas

---

conduite d'une vie et le moment du bien », *Esprit*, no 230-231, mars-avril 1997, p. 167-168).

[68] L'utopie du consensus est ici ébranlée. Le consensus n'étant pas toujours possible, toute communauté politique sera, croyons-nous, obligée d'imposer ses décisions à une partie de la population. La communauté politique ne peut donner des droits de *veto* à chaque groupe minoritaire sans courir le risque de voir ceux-ci se transformer en minorités de blocage pour l'empêcher de gouverner.

[69] Par ailleurs, le besoin de survivance des cultures propres aux communautés issues de l'immigration n'est certainement pas le même que celui des communautés historiques. Dans le premier cas, les cultures des personnes continuent de survivre

raison de chercher un équivalent de l'émancipation ethnique en Amérique avec l'émancipation nationale en Europe, car il s'agit d'une conception qui amène à percevoir les communautés culturelles comme des micro nations enclavées dans un ensemble culturel étranger. Les minorités culturelles ou identitaires sont loin de représenter des corps sociaux unifiés et n'interagissent pas en tant que blocs homogènes. On retrouve plutôt des relations entre individus aux identités multiples et dispersés dans le corps social.

Aussi, l'objectif d'une fusion des horizons, telle que présentée par Taylor, pose un problème supplémentaire. Ce problème résulte de l'opacité intrinsèque de l'altérité. L'autre est constitué de zones d'ombre qui demeureront toujours inaccessibles. Cette altérité profonde, quand elle se manifeste dans les rapports politiques, constitue un obstacle majeur à la réalisation d'une fusion. C'est pourquoi les croyances et les projets politiques ne sont pas tous conciliables au sein d'un horizon commun. Cela nous amène au piège suivant. Taylor se voit ainsi obligé de privilégier et d'imposer un horizon commun (un point de vue — un méta-bien commun) sur la base duquel les autres horizons chercheront à fusionner. C'est le projet de la modernité qu'il choisit comme cadre. La politique de reconnaissance ne peut donc pas fonctionner au-delà de ce cadre. Ainsi limite-t-il l'expression du pluralisme aux seules revendications identitaires pouvant être situées dans l'horizon de la modernité. On comprend dès lors pourquoi Taylor rejette[70] toute altérité politique qui refuse de s'inscrire dans le sillon de l'espace normatif moderne. Sa politique de reconnaissance n'a donc pas pour but de faire éclater la modernité en diverses altérités irréconciliables, mais plutôt de chercher à les intégrer, en les fusionnant, au sein de celle-ci. Selon notre interprétation de Taylor, toute identité morale ou politique ne pouvant s'intégrer à la modernité deviendra donc incompatible avec la politique de reconnaissance[71].

---

dans les sociétés d'origine des immigrants et n'ont pas à être protégées de la même manière que les cultures des communautés historiques. Du reste, il n'est pas évident que les immigrants ont quitté leur pays avec le projet de faire survivre la culture de leur pays d'origine en terre étrangère. Il faut donc reconnaître que les diverses communautés ne sont pas placées devant les mêmes exigences de survivance. Les identités contemporaines sont multiples et complexes et ne partagent pas toutes le même objectif de la survie.

70 Taylor, *Multiculturalisme...*, *op. cit.*, p. 85-86.

71 Aussi, puisque ce modèle se présente comme une solution visant à concilier le besoin d'unité de la communauté politique avec l'exigence d'affirmation des différences, le risque est grand d'en faire une nouvelle norme, un nouvel axiome universel en dehors duquel il deviendrait impossible de discuter la reconnaissance liée au pluralisme et, par la suite, de considérer comme barbare toute affirmation de la différence qui ne respecterait pas le nouveau schème de reconnaissance.

MULTICULTURALISME ET DISCOURS DES DROITS

Le multiculturalisme de Kymlicka, pour sa part, rejette la solution communautarienne pour s'assurer que les individus puissent remettre en question, en tout temps, leur conception du bien. Les droits collectifs sont donc légitimés ici du point de vue de l'individu. Un individu, dont l'identité de groupe est opprimée par un groupe dominant, ne pourra jouir de la pleine égalité et de l'entière autonomie que par la mise en place de droits différentiels. Kymlicka s'inscrit, de ce fait, au sein de cette nouvelle tendance qui consiste à ramener l'expression du multiculturalisme dans la logique individualiste pour le réduire à une politique de spécificité individuelle.

Une politique de la différence identitaire qui serait réduite au langage des droits pose plusieurs problèmes. Notamment celui de faire triompher l'hégémonie de la démocratie procédurale dans le domaine des conflits liés à l'identité. Cela force les groupes identitaires à se convertir en groupes de pression et à jouer le jeu de la démocratie des groupes de pression. Enfin, une telle dérive ouvre la porte aux idéologies du ressentiment. Regardons maintenant comment la citoyenneté multiculturelle peut contribuer à produire de tels effets pervers. Au Canada, la culture politique tend, de plus en plus, à vouloir s'inscrire dans l'idéologie de la citoyenneté des droits. Aussi les interprétations du multiculturalisme sont-elles en plus soumises au contrôle de l'idéologie libérale de la citoyenneté. En relevant certains effets pervers engendrés par pareille conception de la citoyenneté au Canada, nous voulons illustrer les pièges et les limites d'une politique de reconnaissance qui adopte la solution des droits comme le suggère le libéralisme de Kymlicka.

La Charte canadienne des droits et libertés de 1982, qui a codifié juridiquement le multiculturalisme[72], est venue du même coup le normaliser par le contrôle libéral des droits. Cette politique est donc désormais clairement soumise à une charte qui propose une conception de la citoyenneté canadienne axée premièrement sur la promotion des droits et libertés individuelles. C'est pour cette raison que Nadia Khouri affirme ne pas craindre une dérive du multiculturalisme vers un pouvoir des communautés, car la Charte servirait de rempart à pareils débordements : « [...] la Charte réduit et régule la portée du multiculturalisme comme dictature des communautés »[73]. Sans équivoque, la Loi constitutionnelle de 1982

---

72 Notamment l'article 27 de la Charte.

veut davantage faire prendre au multiculturalisme officiel la voie de l'interprétation libérale, plutôt que celle de l'interprétation communautarienne.

Ainsi formulée, la politique du multiculturalisme n'accorde donc pas de préséance à la collectivité sur l'individu. L'identité de groupe est perçue comme un attribut de l'individu et ne doit jamais servir de prétexte pour venir abroger l'identité et la liberté individuelles :

> Même la Loi sur le multiculturalisme de 1988 pourrait servir à transmettre l'idée que le Canada forme bien « *une famille d'individus* » qui ne doit jamais perdre de vue le respect pour l'intégrité de la personne humaine. Et ce, même en plein cœur de périodes où le besoin pour mettre l'accent sur la diversité raciale et culturelle du pays peut se faire sentir[74].

Il est donc clair que le multiculturalisme d'après 1982 s'accorde davantage au langage des droits individuels qu'à la rhétorique communautaire. L'identité culturelle est perçue comme une propriété des individus et, à ce titre seulement, elle mérite que les chartes en tiennent compte. Le multiculturalisme ainsi perçu devient donc une politique de gestion du pluralisme et de la diversité, soumise au respect des libertés et droits fondamentaux. En se basant sur ce principe, on comprend mieux la thèse selon laquelle le multiculturalisme canadien, dès son origine (1971), s'inscrivait dans cette tradition du libéralisme de la neutralité. C'est ce qu'avance Hugh Donald Forbes[75] pour qui même le multiculturalisme de 1971 ne visait pas tant à protéger les cultures des immigrants qu'à assurer la neutralité de l'État face à ces immigrants en voulant éviter la discrimination basée sur la culture.

Maintenant, que devient, dans le contexte juridico-politique fixé par la nouvelle citoyenneté de la Charte, la citoyenneté multiculturelle et quelles sont ses conséquences pour la politique de la différence identitaire et pour la démocratie ? Puisque l'allégeance aux principes de la Charte doivent toujours prédominer, un glissement vers un libéralisme procédural des droits culturels est presque inévitable. Ce système de régulation risque de faire dériver

---

[73] Nadia Khouri, « La panique devant le multiculturalisme », *Cité libre*, vol. XXIV, no 2, mars-avril 1996, p. 15.

[74] Allan Smith, « First Nations, Race and the Idea of a Plural Community : Defining Canada in the Postmodern Age », dans Stella Hryniuk (dir.), *Twenty Years of Multiculturalism : Successes and Failures*, Winnipeg, St.John's College Press, 1992, p. 241. Notre traduction.

[75] Hugh Donald Forbes, « Canada : From Bilingualism to Multiculturalism », dans Larry Jay Diamond et Marc F. Plattner (dir.), *Nationalism, Ethnic Conflict, and Democracy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, p. 95-96.

l'expression du pluralisme vers une politique de groupes de pression réclamant ressources et allocations de l'État central en fonction de la différence identitaire. Dans le cadre corporatiste et individualiste, le particularisme identitaire devient un bien auquel l'État doit donner créance : « [...] le droit à la différence est devenu un bien de consommation collectif que l'État est bien obligé de prendre en charge »[76]. Wendy Brown critique cette nouvelle tendance du discours libéral à vouloir récupérer la politique identitaire ; car ce discours transforme la politique de l'identité en une politique d'intérêts privés, soutient-elle. De ce fait, toute force contestataire que peut contenir la politique de la disciplinaire libéral non pour venir contester les limites de ce différence se voit neutralisée. Les différences sont ainsi récupérées par le régime régime, mais plutôt pour aider à reproduire la logique du régime libéral de discipline bureaucratique[77].

Cette forme de multiculturalisme libéral procédural fait déraper l'expression politique du pluralisme vers une gestion bureaucratique et judiciaire des particularismes. Gilles Bourque et Jules Duchastel soutiennent que la Constitution canadienne de 1982 associée à une culture des particularismes identitaires a engendré une conception particulariste de la citoyenneté canadienne, qui pousse chacun à revendiquer ses droits en fonction de son appartenance identitaire[78]. La conception de la citoyenneté que véhicule la Charte permet aux citoyens de revendiquer des droits individuels, sociaux et culturels en fonction d'intérêts particuliers. Mais, selon ces deux derniers auteurs, cette nouvelle conception de la citoyenneté relève d'une logique encore plus profonde.

La citoyenneté serait devenue l'entité identitaire fondamentale par laquelle le Canada avec sa Charte de 1982 tente d'unifier tous les Canadiens au-delà de leurs différences. La Charte est basée sur l'individu-citoyen, et c'est seulement sur ce fondement que sont reconnues les identités[79]. Si la notion de citoyenneté particulariste sert à reconnaître les différences, ce n'est que dans le cadre d'une citoyenneté juridique unifiée. Selon cette idéologie, il n'existe pas de communautés en tant que telles, il n'existe que des droits de citoyens.

---

[76] Mabileau, *op. cit.*, p. 28.

[77] Wendy Brown, « Wounded Attachments : Late Modern Oppositional Political Formations », dans Rajchman, *op. cit.*, p. 205-206.

[78] Voir : Gilles Bourque et Jules Duchastel, « Pour une identité canadienne post-nationale, la souveraineté partagée et la pluralité des cultures politiques », *Cahiers de recherche sociologique*, no 25, 1995, p. 38.

[79] Gilles Bourque et Jules Duchastel, *L'identité fragmentée. Nation et citoyenneté dans les débats constitutionnels canadiens, 1941-1992*, Montréal, Fides, 1996, p. 151.

On retrouve ici la substance de la philosophie de Kymlicka, qui s'oppose à celle des communautariens. C'est en ce sens que Bourque et Duchastel prétendent que cette idéologie de la citoyenneté a entraîné une idéologie de la citoyenneté particulariste qui pousse chacun à percevoir ses différences identitaires comme pouvant faire l'objet de revendications de droits particuliers. En imposant une référence identitaire unitaire, la Charte des droits et libertés du citoyen prescrit donc une vision hégémonique de la résolution du problème du pluralisme. Celle-ci passerait par le régime des droits. Du même coup, elle réduit les relations intercommunautaires au Canada à un problème de régulation procédurale passant par la citoyenneté.

Et, pour cette raison, Bourque et Duchastel pensent que la construction de cette nouvelle référence identitaire à la citoyenneté répond à des stratégies politiques de contrôle qui consistent à limiter les revendications d'ordre collectif. Ainsi, les nationalismes québécois et autochtone sont minés par la citoyenneté de la Charte. Parce qu'elle confond les identités nationales avec des particularismes privés, la Charte est « ethnocidaire », pensent ces auteurs[80]. Ce fétichisme des droits fait voir le Canada comme une addition de citoyens juridiques ayant certaines spécificités identitaires et non comme un espace politique dans lequel habitent plusieurs collectivités historiques et des individus aux traits multiples[81]. Cette conception de l'identité mène donc à une dénégation de la reconnaissance de l'identité canadienne en tant qu'identité plurinationale.

Tout cela tend à démontrer que la Constitution de 1982, qui veut fonder au Canada une nouvelle citoyenneté unifiée par le patriotisme de la Charte, aurait paradoxalement tendance à se rapprocher du modèle de l'unité et à se distancier du modèle de la diversité[82]. Cela signifie que le principe de différenciation n'est possible que si un principe d'unification le précède. Ils se méprennent ceux qui perçoivent le multiculturalisme canadien comme l'équivalent d'une fédération de communautés culturelles. Ce multiculturalisme révèle que la reconnaissance du pluralisme identitaire nécessite d'abord l'existence d'un cadre d'intégration culturel et normatif commun. Le différentialisme ne peut prendre forme qu'une fois que les normes

---

80 *Ibid.*, p. 202.

81 *Ibid.*, p. 95-96.

82 On pourrait ajouter que le refus de reconnaître que le Québec forme une « société distincte » comme le proposait l'Accord du lac Meech montre que le Canada fonctionne, malgré les apparences et les discours incantatoires, sur le modèle d'une nation unifiée et homogène. Même s'il se dit « multiculturel », il demeure très unitaire face au Québec.

centrales et unificatrices ont été assimilées. De plus, en obligeant les groupes identitaires à formuler leur demande de reconnaissance dans le langage des droits, un tel multiculturalisme exerce dans les faits une certaine forme d'« assimilationnisme »[83], puisqu'il oblige les groupes minoritaires à adopter le langage normatif et les valeurs du libéralisme juridique pour se faire reconnaître. C'est donc le groupe dominant qui impose la manière selon laquelle la différence doit être discutée. Cette nouvelle forme d'« assimiliationnisme » veut assimiler les groupes à une méta-identité juridique procédurale et imposer un modèle dominant de discussion et de résolution de conflits.

Un pluralisme identitaire codifié par les droits enferme les différences dans des procédures au lieu de les laisser se rencontrer et s'interpénétrer librement dans un jeu démocratique ouvert et souple. Le pluralisme juridique ne favorise pas la rencontre de l'altérité profonde et entraîne le retranchement de chacun dans ses droits. C'est précisément cette dynamique qui l'a emporté dans les discussions sur l'Accord de Charlottetown en 1992. Bourque et Duchastel [84] ainsi que Stephen Schecter[85] partagent aussi cette analyse et affirment que cet accord a précisément échoué parce que chaque groupe identitaire s'est isolé dans ses particularismes. Les groupes d'« ayants droits » transformés en groupes de pression cherchaient à affirmer leurs droits particuliers à l'encontre de ceux des autres. Incapable de percevoir l'autre autrement que comme une menace, chaque groupe voyait la reconnaissance des droits d'autrui comme une restriction et une limite à leurs propres droits. Les compromis politiques étaient donc rendus impossibles par la nouvelle rhétorique des droits. Voilà comment la logique des droits peut

---

[83] Par ailleurs, en ce qui concerne le cas particulier des immigrants, les pressions sociales et économiques quotidiennes viennent s'associer à l'idéologie unificatrice de la citoyenneté juridique de la Charte et renforcer le principe de leur assimilation aux valeurs et à la culture de la majorité anglophone dominante : voir l'étude menée par Jeffrey G. Reitz et Raymond Breton, *The Illusion of Difference. Realities of Ethnicity in Canada and The United States*, Toronto, C.D. Howe Institute, 1994. Selon les auteurs de cette étude, il faut déconstruire le mythe voulant que le Canada représente une *mosaïque* qui s'oppose au *Melting Pot* américain. Ils ont montré que, dans les faits, le Canada est aussi assimilationniste que les États-Unis. J.A. Laponce va dans le même sens et démontre que le Canada est ethnophage et assimilationniste à la seconde génération (voir : J.A. Laponce, « L'ethnie comme consommatrice d'espace : exemples canadiens », dans Guillaume, *op. cit.*, p. 66). Aussi, on pourra consulter sur le même sujet : Morton Weinfeld, « Myth and Reality in The Canadian Mosaic : « Affective Ethnicity », *Canadian Ethnic Studies*, vol. XIII, no 3, 1981, p. 80-100.

[84] Voir : Bourque et Duchastel, *L'identité..., op. cit.*, p. 139-140, 256, 302.

[85] Voir : Stephen Schecter, *Zen et le Canada post-moderne. La Transcanadienne conduit-elle toujours à Charlottetown ?*, Montréal, L'Étincelle, 1994, p. 47.

amener tout un chacun à entrer en concurrence, à vouloir se nuire mutuellement et à faire obstacle à toute reconnaissance des droits d'autrui. Nous sommes bien loin du projet de fusion des horizons que souhaite Taylor. En plus de nuire au dialogue politique, cette logique de la citoyenneté juridique particulariste peut rapidement devenir un terrain fertile pour la progression des idéologies du ressentiment.

PARTICULARISMES ET RESSENTIMENT

La reconnaissance de la différence identitaire à travers des codes de droit tue la discussion et ouvre la porte au ressentiment, au règlement de compte et à la société de contrôle disciplinaire comme en font foi la création des comités de surveillance qui sont apparus dans le prolongement de la pensée politiquement correcte. Ces comités sont animés par une volonté de dénonciation qui vise surtout à punir tout comportement qui pourrait risquer de blesser les minorités prises en victimes. L'affaire Parizeau et l'affaire Roux[86] mettent cette tendance en évidence, et Jacques Beauchemin l'a noté dans un article. Ce que démontre Beauchemin c'est que, au cours de ces deux affaires, la discussion sur le présumé racisme de Parizeau ou de Roux est passée à l'arrière-plan au profit du règlement de compte. Le pouvoir disciplinaire, la punition l'ont emporté sur la discussion. Le nouveau pouvoir réglementaire codifié par les droits et les règles de déontologie exige, sans même tenir compte de leurs intentions profondes, l'application de sanctions contre tous ceux qui commettent un écart de comportement :

> La judiciarisation et, plus globalement, la procéduralisation réglementaire de nos rapports mutuels [...] fait de plus en plus en sorte de court-circuiter la discussion sur nos choix moraux et nous invite à les rabattre sur des prescriptions toutes faites prévues aux

[86] Pour le lecteur qui connaîtrait moins bien l'actualité québécoise, rappelons brièvement que Jacques Parizeau et Jean-Louis Roux furent respectivement premier ministre et lieutenant-gouverneur du Québec. Jacques Parizeau a été élu premier ministre le 12 septembre 1994. Le 31 octobre 1995, soit au lendemain de la défaite référendaire et de propos tenus concernant le « vote ethnique », il annonçait son intention de démissionner. Jean-Louis Roux a été assermenté lieutenant-gouverneur le 12 septembre 1996. Le 5 novembre 1996, il annonçait sa démission à la suite de la controverse suscitée par une entrevue au cours de laquelle il avait révélé avoir arboré la croix gammée en 1942 alors qu'il était encore étudiant. Notre intention n'est certainement pas ici de défendre les déclarations de ces deux hommes politiques. Nous voulons attirer l'attention sur le danger que représente la pensée politiquement correcte qui cherche à récupérer de telles affaires à outrance. Cela entraîne un état d'esprit qui exige la pureté morale de tous et ne reconnaît pas le droit à l'erreur. À long terme, une telle attitude nuit à la démocratie car elle risque d'aseptiser et d'uniformiser les discours.

> divers codes de comportement que les sociétés contemporaines ont fini par se donner dans la tentative essoufflée de reconnaître à tout un chacun ses droits. [...] Ce qui s'est alors perdu, c'est la capacité de réfléchir à ce que signifie le respect des droits. Leur codification (pensons à la charte canadienne des droits et libertés) appelle un respect automatique et, au sens strict, irréfléchi. [...] Les codes de déontologie appellent le même genre d'automatismes. La guillotine du respect des droits et de la règle n'attend plus dès lors que ses têtes à couper. Les dérogations à ces codes de rectitude sont alors punissables de congédiements, de démissions, d'excuses publiques ou de poursuites en dommages. Il est en effet frappant de constater que *le réflexe social est au règlement de compte plutôt qu'au débat* (nous soulignons)[87].

Les personnes animées par le ressentiment sont constamment à la recherche de coupables. Dans leur esprit, il faut faire payer quelqu'un, infliger un châtiment contre tous ceux que l'on tient responsables du malheur des victimes. Pour Nietzsche, les philosophies et les morales du ressentiment trouvent leur origine dans l'esprit de vengeance, dans la rancœur des faibles contre les dominants qui doivent payer[88]. C'est précisément pour dépasser ces forces réactives et négatives et les morales d'esclave que Nietzsche proposera son Zarathoustra dont la pensée et les valeurs ne seraient plus animées par les rancunes du passé, mais par la « *volonté de pouvoir* », par la volonté de devenir autre.

Il ne faut surtout pas oublier que ce sont les victimes de l'histoire, les groupes opprimés qui ont inspiré la politique de la différence identitaire. Donc, ce caractère de victime joue un rôle important dans la construction du différentialisme identitaire ; il légitime et nourrit les revendications des exclus. En conséquence, codifier par des droits des identités prises en victimes est un moyen assuré d'entretenir le ressentiment. D'une part, souligner et renforcer une identité de minoritaire au moyen des droits c'est placer les individus appartenant à des groupes minoritaires dans une position psycho-sociologique qui peut aggraver leur sentiment de faiblesse et leur donner l'impression que leur identité est menacée et malmenée. D'autre part, cela fait percevoir le monde extérieur comme un océan de dangers permanents contre lesquels les victimes auront toujours besoin d'être protégées par des droits distincts.

---

[87] Jacques Beauchemin, « Au pays des têtes qui roulent », *Le Devoir*, 3 décembre 1996, p. A-9.

[88] Ce thème est omniprésent à travers l'œuvre de Nietzsche. Pour une simple illustration, on pourra consulter, par exemple, Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, 1974, p. 77-78.

Ressentiment et judiciarisation de la différence vont donc de pair, pense Marc Angenot[89]. Les droits des groupes minoritaires entretiennent l'esprit de vengeance, soutient-il, et encouragent les membres de groupes marginalisés à se constituer en lobbies qui se chargeront de lancer des griefs rancuniers à l'endroit des groupes dominants afin de venger un passé constitué de souffrances[90]. S'inspirant de Nietzsche, Angenot pense que le ressentiment traduit une peur du devenir. La revanche des victimes encourage dès lors le fixisme identitaire. Les groupes qui demandent réparation au nom des injustices du passé peuvent, en effet, avoir tendance à figer l'essentiel de leur identité dans ce passé afin de poursuivre et de légitimer leurs griefs. Reconnaître que les identités évoluent et que les victimes d'hier ne sont plus nécessairement les victimes d'aujourd'hui — parce que les conditions historiques changent — viendrait miner la légitimité même de plusieurs revendications. Les droits à la différence procurent donc aux identités érigées en victimes un statut privilégié qu'elles ne voudront surtout pas perdre[91] par le « devenir-autre ». L'identité de ressentiment conduit donc facilement au repli sur soi, lequel nuit à la transformation identitaire.

En revanche, la rencontre avec autrui au sein de l'espace public peut plus facilement conduire à l'ouverture et à la transformation identitaire. La citoyenneté juridique et corporatiste a donc plus de chance de favoriser les idéologies du ressentiment que la citoyenneté politique et participative[92]. Le ressentiment risque, de plus, de se communiquer aux uns et aux autres et d'engendrer une véritable culture du ressentiment. Car pour réussir à trouver sa place dans cette logique de revendication des droits, tous comprendront qu'il faut adopter une identité de victime pour se faire entendre et reconnaître. Peut-être est-ce pour cette raison que le multiculturalisme perd constamment de sa popularité auprès des Canadiens[93]. Tandis qu'il figurait au rang de la fierté canadienne il y a une dizaine d'années,

---

89 Marc Angenot, *Les idéologies du ressentiment*, Montréal, XYZ éditeur, 1996, p. 52.

90 *Ibid.*, p. 76 et 87-93.

91 *Ibid.*, p. 29-37.

92 La solution communautarienne risque aussi de tomber dans une politique du ressentiment. Seulement, ce risque nous semble moins important chez les communautariens dans la mesure où ils veulent avant tout favoriser une citoyenneté participative au sein d'une communauté politique et la recherche d'un bien commun.

93 Un sondage mené en 1993 révélait que 72 % des Canadiens s'opposent au multiculturalisme et lui préfèrent le modèle d'assimilation à l'américaine (cité par Neil Bissoondath, *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism in Canada*, Toronto, Penguin, 1994, p. 1).

comme le dit Kas Mazurek, le multiculturalisme est de plus en plus critiqué et ridiculisé[94].

CONCLUSION

Cet article visait à montrer que la politique de la différence identitaire et le multiculturalisme contiennent certains pièges qui peuvent nuire à l'ouverture et à la rencontre de l'altérité. Le multiculturalisme communautarien et le multiculturalisme libéral présentent toutefois des risques différents. Soulignons que chacune de ces deux pensées a le souci de préserver les droits fondamentaux et l'héritage de la modernité tout en voulant reconnaître la différence identitaire. C'est au niveau des modes de reconnaissance que ces deux pensées diffèrent. Pour les communautariens, le bien commun est aussi important que les droits fondamentaux et ceux-ci doivent, pour cette raison, être modulés par le bien commun. En conséquence, les communautés doivent être reconnues pour que soient évitées la fragmentation et l'atomisation qui minent le bien commun. Les pièges d'un tel modèle est de ne rendre l'altérité acceptable que dans la mesure où elle contribue à définir un bien commun. L'altérité qui fragmente, donc qui échappe au contrôle de la communauté politique, est rejetée.

La pensée libérale, pour sa part, prend au sérieux la menace que la pensée communautarienne fait peser sur les possibilités de dissidence et, pour cette raison, elle refuse le bien commun. En revanche, elle court un autre risque : figer les identités par le recours aux droits et transformer la politique de différence identitaire en politique d'intérêts. Cela, au surplus, peut entretenir les idéologies du ressentiment. De plus, les droits différentialistes des groupes nuisent au dialogue politique en bureaucratisant et en judiciarisant les rapports sociaux. Ce modèle camoufle par ailleurs une idéologie unificatrice, car pour les identités qui réclament la reconnaissance de leur différence, il devient nécessaire de s'assimiler à la culture démocratique procédurale et au langage des droits. Ce qui, d'emblée, exclut toute démarche qui reposerait sur une autre conception de la démocratie. La politique de reconnaissance du pluralisme tombe ainsi dans une politique de contrôle identitaire par le régime des droits.

Toute politique de reconnaissance doit toujours imposer des limites à la reconnaissance parce que celle-ci vise à intégrer les différences au sein d'un espace normatif commun, que ce soit la communauté politique ou le régime des droits. Reconnaître la

---

[94] Kas Mazurek, « Defusing a Radical Social Policy : The Undermining of Multiculturalism », dans Hryniuk, *op. cit.*, p. 18.

différence identitaire contribue donc aussi à contrôler ses débordements. Ce sont les zones d'ombre qui font peur ; l'opacité de l'autre, qui échappe à la compréhension commune, dérange. C'est pourquoi les politiques de reconnaissance tentent de ramener l'altérité sur un terrain où ses revendications pourront être formulées et comprises par tous.

Ce n'est pas parce que l'on parle de plus en plus de pluralisme identitaire et de multiculturalisme que l'on assiste automatiquement à l'émancipation identitaire. Parler d'identité peut tout autant contribuer à surveiller, à contrôler et à discipliner les rapports sociaux qu'à les affranchir. Parler de l'autre, le définir et lui donner des droits c'est aussi une manière de le neutraliser et de limiter ses pouvoirs. C'est risquer de le limiter en l'enfermant dans sa zone identitaire. Michel Foucault a parlé du rôle de l'identité en tant qu'idéal normatif. Dans *Surveiller et punir*, notamment, il a montré que la subjectivation du prisonnier pouvait permettre de faire de celui-ci un objet de contrôle, notamment à travers le processus judiciaire. L'« âme » donnée au prisonnier (son identité) est ce par quoi le pouvoir disciplinaire l'assujettit[95]. Qu'on le sache : la manière de reconnaître la différence peut aussi cacher une certaine manière de l'assujettir.

---

[95] Michel Foucault, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.