

Table ronde 3

" États démocratiques et reconnaissances de la « diversité ». Analyse comparée du renouvellement du pluralisme politique "

Session 3

PÉLABAY Janie (CTP-ULB)

Janie.Pelabay@ulb.ac.be

**Le multiculturalisme est-il un communautarisme ?
Divergences à propos du pluralisme**

En France, il n'est pas rare que le « multiculturalisme » et le « communautarisme » soient étroitement associés, au point d'apparaître comme équivalents. Une telle association vaut en général dénonciation, dans la mesure où elle vient d'emblée traduire un sentiment de crainte devant la perspective d'une *fragmentation* de la communauté politique sous l'effet de revendications groupales particularistes. Au travers de prises de position se revendiquant volontiers de l'idéal républicain, le spectre conjugué du communautarisme et du multiculturalisme est évoqué pour appeler les consciences démocratiques à se mobiliser contre le risque de faire voler en éclat l'unité et la stabilité de la communauté politique.

Cette manière de poser le débat sur la reconnaissance de la diversité a de quoi surprendre. Sans même insister sur le fait que le paradigme libéral y fasse figure de grand absent – ce qui, comme nous le verrons, compromet une appréhension claire du débat – il me semble, à tout le moins, que ce postulat d'un multiculturalisme forcément communautarien mérite d'être soumis à un travail de clarification et de problématisation. Je mènerai cet effort en empruntant, d'abord, les chemins de la philosophie politique afin d'analyser quelles sont les convergences et les divergences entre la « pensée communautarienne » et les théories multiculturalistes. Ensuite, j'analyserai l'impact que peut avoir, auprès des tenants de la citoyenneté démocratique, le constat sociologique qui constitue le point nodal de la critique multiculturaliste. Enfin, je m'intéresserai aux mesures pratiques habituellement considérées comme relevant du multiculturalisme, en me concentrant plus particulièrement sur la question des « droits collectifs », et ce, dans le but de préciser les conditions auxquelles le multiculturalisme ne confinerait pas à un communautarisme.

Convergences et divergences philosophiques

Une étude qui relève, pour ainsi dire, d'une « histoire des idées très contemporaines » montre que les liens entre la pensée communautarienne et les théories multiculturalistes sont beaucoup plus complexes et ambiguës qu'il n'y paraît. Il n'est pas ici question de se livrer à une présentation détaillée des thèses communautariennes et multiculturalistes, mais plutôt de s'attacher aux logiques argumentatives qui travaillent chacune d'elles. Pour ce faire, il nous faut remonter jusqu'à la critique communautarienne du libéralisme politique.

Précédant d'au moins une décennie l'essor de la problématique multiculturaliste, la pensée communautarienne se présente avant tout comme un réquisitoire à l'endroit du libéralisme politique et, plus particulièrement, à l'encontre de la *Théorie de la justice* formulée par John Rawls.

Non sans quelque incohérence¹, ce réquisitoire porte, tour à tour, sur les *principes* libéraux et sur les *pratiques* que ces derniers secrèteraient dans la vie sociale et politique des démocraties contemporaines. Ce mélange des registres argumentatifs rend ardue la question de savoir s'il faut considérer la pensée communautarienne comme une alternative face au libéralisme politique ou simplement comme un « correctif » périodiquement appelé par le libéralisme lui-même [Walzer, 1997a, 325].

Toujours est-il que les théories multiculturalistes se sont développées au moment où la controverse entre les libéraux et les communautariens commençait de s'épuiser dans des argumentations dualistes à l'excès. Participant de cette complexification des positions en présence, mais aussi d'une réorientation du débat, elles ont ajouté un nouveau point à l'agenda philosophique : celui de la reconnaissance et de la promotion de la diversité ethnoculturelle. Thème qui, précisément, laisse entrevoir des convergences mais aussi des divergences entre la pensée communautarienne et les théories multiculturalistes.

Parmi les trois domaines où les communautariens déploient leur instruction à charge – à savoir, les domaines ontologique, éthique² et politique –, c'est sans doute dans le premier registre que les auteurs multiculturalistes ont le plus puisé.

Les communautariens jugent, en effet, irrecevable la conception libérale du sujet individuel. Le « moi » libéral souffrirait d'un manque total de vraisemblance et d'épaisseur. Il s'agirait d'un sujet abstrait et artificiel, « affranchi de tout conditionnement social », « un acteur impartial que son objectivité déracinée voue à être un citoyen de nulle part » [MacIntyre, 1997b, 298], un moi « désencombré » et « désengagé » de toute finalité particulière [Sandel, 1997]. Ce moi possède des frontières hermétiques qui le mettent « hors d'atteinte de l'expérience », au point de le rendre « transparent » et « invulnérable » [Sandel, 1992]. D'après les communautariens, ce « héros libéral, qui est son propre auteur et celui de ses rôles sociaux, n'est qu'un mythe » [Walzer, 1997b, 44]. Car le moi individuel est *toujours déjà* enchâssé dans ce que Taylor nomme des « contextes de signification ». Qu'il s'agisse du corps, de la langue, de la culture ou de l'histoire nationale, ce sont des liens auxquels il ne peut se soustraire, qu'il le veuille ou non. En cela, les communautariens projettent une conception « constitutiviste » de la communauté, au sens où elle lègue à l'individu les valeurs, les finalités et les rôles sociaux qui sont, au sens fort, *constitutifs* de son identité.

À leur tour, les auteurs multiculturalistes ont mis l'accent sur l'insertion des acteurs individuels dans des contextes culturels ; ils ont également souligné leur besoin d'appartenance et d'affiliation communautaire. Mais, pour autant, peut-on dire qu'ils souscrivent à la thèse « constitutiviste » des communautariens ? En tout cas, ce n'est pas

¹ Il y a là, en effet, un problème de cohérence car si le libéralisme politique se fonde – comme le soutiennent les communautariens – sur des principes dénués de tout ancrage empirique, on voit mal comment, dans le même temps, peut lui être reproché ce qui s'apparente à son trop grand succès pratique, à savoir : la « contagion » de la société par ces mêmes préceptes libéraux [Sandel, 1999].

² Je me concentrerai ici sur les volets ontologique et politique de la critique communautarienne. Pour une présentation du volet éthique, je me permets de renvoyer à ma contribution : PELABAY Janie (2006), « Le communautarisme », in Ludivine Thiaw-Po-Une (dir.), *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock Éditions, coll. « Les Essais », pp. 262-275.

l'option défendue par Will Kymlicka, référence incontournable dans la littérature multiculturaliste.

L'auteur d'une « théorie libérale du droit des minorités » [Kymlicka, 2001] retourne aux communautariens le reproche d'un manque de congruence avec la façon dont les individus conçoivent leur identité. À suivre les communautariens, la détermination d'une vie réussie consisterait à « découvrir ce que nous sommes déjà ». Or, c'est précisément l'inverse qui donne sa valeur à l'affirmation identitaire : « Nous ne nous considérons pas comme prisonniers de nos attaches actuelles, incapables de juger la valeur des objectifs dont nous avons hérité ou que nous avons choisi antérieurement » [Kymlicka, 1999, 233]. Ce qui compte pour Kymlicka, c'est que les individus aient accès à la palette la plus large possible de choix de vie. C'est à partir de ce raisonnement typiquement libéral qu'il exploite la thèse de l'insertion communautaire de l'individu dans un sens, pour ainsi dire, déflationniste : les cultures sont conçues en tant qu'« infrastructure culturelle » au sein de laquelle les individus exercent leur capacité de poursuivre et, surtout, de réviser leur conception du bien. C'est donc pour maintenir les conditions d'un choix véritable qu'il faudrait garantir un accès libre et égal aux « ressources culturelles nécessaires pour pouvoir acquérir une certaine familiarité avec les différentes conceptions de la vie bonne et une capacité de les évaluer intelligemment » [Kymlicka, 1999, 223]. Cette thématisation rejoint les travaux portant sur les mécanismes de l'individuation par la socialisation et, en cela, elle souligne effectivement le rôle crucial que joue l'environnement culturel dans la formation de l'identité individuelle.

Reste que cette thèse anthropologique est nettement en deçà de l'affirmation ontologique avancée par les communautariens. Pour eux, il ne s'agit pas simplement de dire que les valeurs culturelles ou les patrimoines historiques forment une référence à *partir de* laquelle les individus choisissent et délibèrent à propos du genre de vie qu'ils souhaitent mener³. La thèse « constitutiviste » ne se contente pas de poser un lien contingent entre les projets de vie individuels et les visions communautaires du bien. Ainsi que l'affirme Sandel, le moi ne saurait être un pur « sujet de la possession », c'est-à-dire, comme chez Rawls, un sujet qui *possède* des finalités, *acquiert* des valeurs qu'il peut, à sa guise, révoquer. Les « significations partagées » (« *shared meanings* ») et les « biens irréductiblement sociaux » sont constitutifs de la « matrice » [Taylor, 1997a] qui confère à l'identité individuelle son contenu et son épaisseur. En cela, le primat de la communauté signifie que, sans elle, les individus seraient privés des contenus substantiels leur permettant de bien agir.

Cette divergence n'est pas simplement théorique. Elle a des répercussions pratiques importantes, perceptibles au travers du reproche que Taylor adresse à Kymlicka. D'après ce dernier, la protection des minorités doit uniquement s'appliquer aux pressions extérieures que subit une culture en tant que *structure* de socialisation, et non pas au *contenu* même d'une culture. Sur cette base, Kymlicka distingue deux formes de droits des minorités, dont l'une seulement est légitime: « il y a d'une part les droits d'une culture minoritaire par rapport à une société plus vaste, et d'autre part les droits d'une culture minoritaire par rapport à ses propres membres », ajoutant en substance: « je crois que les premiers sont généralement compatibles avec le libéralisme, mais que les derniers ne le sont généralement pas » [Kymlicka, 1995, 118, note 53]. On le comprend aisément, ce qui est ici visé, c'est la capacité des membres d'une communauté de critiquer le statu quo traditionnel, d'œuvrer à l'évolution interne d'une culture, voire de révoquer leurs appartenances, si tel est leur choix. Or, pour Taylor, il ne suffit pas de protéger la communauté des pressions venant de l'extérieur. Une véritable « politique de la différence » doit garantir la « survivance » du contenu substantiel d'une

³ C'est d'ailleurs là un fait que nombre de libéraux acceptent sans encombre, à commencer par Rawls qui n'hésite pas à reconnaître que, pour construire nos projets de vie, « nous ne partons pas de rien » [Rawls, 1987, 604]

tradition particulière, dont les éléments constitutifs sont énumérés de la sorte : « préjugés, façons de voir les choses, goûts, aspirations, appartenances » [Taylor, 1996, 358].

Pour tout ceux qui craignent que le multiculturalisme ne signifie l'enferment des individus dans une culture essentialisée, une telle nuance – quant au rôle simplement processuel ou clairement substantiel que l'on accorde aux cadres communautaires – est à prendre en considération. Or, nous pouvons constater que ce point est loin de faire l'unanimité entre multiculturalistes et communautariens.

Mais c'est au regard du volet politique de la critique communautarienne que l'équivalence entre multiculturalisme et communautarisme semble la plus douteuse.

La crainte d'une fragmentation qui découlerait de la teneur « communautariste » du multiculturalisme a de quoi susciter une grande perplexité. Du moins, il est difficile de la saisir et de la justifier à partir des thèses communautariennes. Tout au contraire, la dénonciation de la fragmentation des sociétés libérales démocratiques représente l'un des leitmotiv du communautarisme philosophique. Les penseurs communautariens ne cessent, en effet, de s'insurger contre les effets délétères de la fragmentation sur la vie démocratique des sociétés contemporaines. Perte des valeurs communes, anomie sociale, repli des citoyens dans la sphère privée, développement d'une culture consumériste et bureaucratique, judiciarisation des rapports sociaux, relégation de l'État au piètre statut de prestataire de services : ce sont là autant de phénomènes qui nourrissent le « malaise de la modernité » [Taylor, 1994a].

On s'en doute, cette fragmentation est avant tout imputée au paradigme libéral, principalement à la priorité accordée aux droits individuels ainsi qu'à une conception « atomistique » de la société comme agrégation d'individus sur la base d'intérêts convergents. Mais on peut également y déceler – même chez les auteurs dits « modérés »⁴ – une ambiguïté plus profonde de la pensée communautarienne vis-à-vis du pluralisme. Rattachée à la permanence des désaccords sur la vie bonne, et même à une certaine valorisation de l'antagonisme, la défense libérale du pluralisme empêcherait les sociétés modernes d'atteindre le type de « consensus moral » à même d'assurer leur unité et leur stabilité ; ce faisant, elles resteraient dans l'impasse du conflit [MacIntyre, 1997a].

Pour lutter contre les tendances fissiles du pluralisme libéral, les communautariens défendent une « politique du bien commun » reposant sur le rôle « identificateur » des institutions publiques [Taylor, 1992]. Ici, la légitimité des institutions est intrinsèquement liée à leur capacité d'incarner les biens et les vertus constitutives de l'*ethos* de la communauté politique. Revêtant un caractère ouvertement « perfectionniste », l'État communautarien est habilité à évaluer publiquement les différents modes de vie. Il est également chargé de promouvoir une vision publique de la vie bonne, voire du bon citoyen. C'est à ce niveau que l'on peut établir une convergence de vues entre les communautariens et certains néorépublicains s'inspirant de l'humanisme civique. Les uns et les autres craignent qu'une « diversité radicale », prospérant à l'ombre de la « neutralité libérale », ne vienne mettre en péril les sociétés démocratiques. Pour y faire face, ils entreprennent d'asseoir la communauté politique sur des bases substantielles. Et il n'est guère surprenant qu'ils se rejoignent pour en appeler au dévouement et à la loyauté des citoyens envers leur communauté politique. Ainsi réclament-ils qu'à la froideur et à l'égoïsme des relations juridiques, soit substituée la solidarité « chaleureuse » de la patrie [Sandel, 1997, 269]. Des plaidoyers vibrants en faveur du patriotisme retentissent de

⁴ Nous suivons ici Justine Lacroix dans son argumentation selon laquelle, même chez des défenseurs de la pluralité des biens aussi sincères que peuvent l'être Walzer et Taylor, il subsiste une « tension mal résolue » entre, d'une part, leur souscription à une éthique communautarienne et, d'autre part, leur intention d'ouverture aux différences. Cette ambiguïté s'illustrerait notamment par la difficulté que Walzer et Taylor éprouvent à désamorcer les dérapages conservateurs et relativistes qui, au final, surgissent de leur vision de la critique sociale et de l'arbitrage des conflits entre biens concurrents [Lacroix, 2003].

part et d'autre, l'objectif étant de « capter les énergies morales » d'une vie démocratique vigoureuse [Sandel, 1999, 310].

Rien ne semble moins opposé aux attentes des multiculturalistes que l'alternative qui, à terme, se dégage de la politique communautarienne. Ainsi que nous allons le voir, la majeure partie du combat multiculturaliste consiste à affirmer que le respect véritable de la diversité, si chère aux libéraux, requiert de l'État démocratique qu'il veille à donner aux citoyens les moyens réels d'accéder à une large palette de conceptions du bien et de formes de vie.

Le perfectionnisme de l'État communautarien joue contre une telle visée. D'abord, il soumet les minorités à une véritable dictature de l'articulation (« *a dictatorship of the articulate* ») : sommés de justifier publiquement leurs choix de vie, elles auront du mal à trouver des arguments suffisamment persuasifs et audibles par la culture majoritaire. Ensuite, ce modèle n'entrevoit d'action collective qu'au travers du prisme de l'État, dont il néglige lourdement les velléités coercitives et assimilationnistes. D'où la menace de se voir privé du dynamisme d'une société civile indépendante où la diversité des conceptions du bien pourrait être plus adéquatement évaluée par les citoyens eux-mêmes [Kymlicka, 1989]. En fin de compte, la politique communautarienne apporte des garanties insuffisantes contre la perspective d'un État imposant sur un mode autoritaire, conservateur et paternaliste sa vision du bien commun à l'ensemble des membres de la communauté politique. Menace qui ne fait aucunement flancher Sandel : « la réussite du projet démocratique réclame davantage qu'une centralisation politique ; elle exige aussi la nationalisation de la politique » [Sandel, 1997, 271].

Aussi, il nous semble que les multiculturalistes auraient quelque peine à suivre les communautariens sur la voie d'une politique du bien commun et d'un État perfectionniste. Leurs revendications nous exhortent plutôt à prendre au sérieux le risque de reléguer le pluralisme des visions du monde et la diversité ethnoculturelle loin derrière les exigences d'unité et de stabilité de la communauté politique. Exigences dont la pensée communautarienne se fait le porte parole fervent, et qui creusent d'autant l'écart avec les desseins poursuivis par le multiculturalisme.

Multiculturalisme et libéralisme : pour un sursaut de réalisme sociologique

L'association des termes « multiculturalisme » et « communautarisme » fait peser sur le premier un soupçon d'antimodernisme : elle charrie d'emblée l'idée selon laquelle le multiculturalisme implique un rejet des idéaux modernes de la citoyenneté démocratique. En continuant de m'appuyer sur l'analyse de la littérature multiculturaliste, je voudrais à présent montrer ce qu'une telle interprétation peut avoir de superficiel.

Parmi les voies ouvertes par la controverse entre les « libéraux » et les « communautariens », le multiculturalisme s'est, effectivement, imposé sous la forme d'une tentative d'infléchissement de la citoyenneté démocratique en un sens plus respectueux de la diversité ethnoculturelle. Il n'est, dès lors, pas étonnant qu'une majorité des critiques multiculturalistes se soit portée sur le paradigme libéral, en ceci qu'il réitère avec force, parmi les principes qui l'animent, ceux-là mêmes que les multiculturalistes identifient comme étant à l'origine d'un lourd défaut d'inclusion de la citoyenneté démocratique. Diagnostic critique au vu duquel il s'agirait de faire entrer le thème de la diversité ethnoculturelle dans le giron du libéralisme politique, quitte à infléchir son engagement en faveur de la tolérance vers une véritable « politique de la reconnaissance ». D'après ses promoteurs, c'est à ce prix qu'on pourrait résorber le fossé entre, d'une part, les principes énoncés au nom de l'égalitarisme moderne et, d'autre part, les pratiques ayant réellement cours dans les sociétés contemporaines.

Mais pour que ces arguments soient mobilisables dans le cadre d'une inflexion multiculturaliste de la citoyenneté démocratique, encore faut-il qu'ils puissent se laisser entendre comme relevant d'un projet de transformation *interne*, d'une volonté d'approfondissement, et non pas de renversement, du paradigme libéral. Aussi, la question se pose de savoir par quels leviers argumentatifs les multiculturalistes se revendiquant d'une critique interne entendent impulser ce mouvement.

Dans ce qui suit, je voudrais montrer que leur démarche consiste, pour l'essentiel, à soumettre les principes à l'épreuve des faits. Autrement dit, ils en appellent à un sursaut de réalisme sociologique, à une prise de conscience des manquements persistants de la citoyenneté démocratique en matière d'inclusion des minorités ou des personnes marginalisées. Auquel cas, il deviendrait possible, pour les tenants du libéralisme politique eux-mêmes, de lire la critique multiculturaliste, moins comme un rejeton du communautarisme, et davantage comme une invitation à porter l'exercice de l'autoréflexion critique sur un terrain – celui de l'identité culturelle – où ils redoutaient, jusqu'à tout récemment, de s'aventurer.

Il est vrai que certains diagnostics aux accents postmodernes poussent si loin l'art de la déconstruction qu'ils semblent prêts à emporter dans leur sillage les préceptes les mieux établis de la modernité démocratique. L'universalisme abstrait est ici discrédité, réduit qu'il est à un commode prétexte pour renforcer l'hégémonie d'un particularisme, celui du groupe dominant. Et c'est encore le critère de la rationalité, autre pilier de la modernité, qui doit répondre de la suspicion d'une partialité « eurocentriste » et « androcentriste ». Défendant le modèle d'une « citoyenneté différenciée », Iris Marion Young impute à « l'idéal de la citoyenneté universelle » une tendance intrinsèque à l'exclusion, qu'elle explique par la logique perverse d'une égalité conçue comme similitude et d'un universalisme conçu comme généralité. Ce à quoi il faudrait ajouter la dichotomie entre une sphère publique, gardienne de cette généralité, et une sphère privée, dévolue au domaine de la particularité, de l'affectivité et du corps désirant. Sur ces bases viciées, les groupes marginalisés seraient d'emblée perdants, dans la mesure où leur désir d'inclusion buterait inévitablement sur la domination du groupe majoritaire. En occultant ces rapports de force, le modèle de la justice libérale se rendrait inapte à désamorcer les mécanismes d'oppression [Young, 1989]. Dans une perspective féministe, Sherene Razack développe une analyse similaire. La conception de l'homme comme agent rationnel, porteur de droits universels ainsi que l'insistance sur la capacité de poursuivre librement ses intérêts personnels constitueraient la principale entrave à la lutte contre l'oppression. Car un tel « discours des droits » rendrait en soi invisibles les relations de domination-subordination [Razack, 1994].

Les difficultés principales que soulève une telle grille d'analyse résident dans son goût immodéré pour la dénonciation. Poser comme préalable indispensable à la libération des groupes opprimés la déconstruction des schèmes modernes que sont le rationalisme et l'universalisme abstrait, c'est là une injonction tout à fait contestable et pour le moins hâtive. On peut à bon droit entreprendre de mettre en lumière les décalages entre une théorie généreuse dans ses principes et une réalité socio-juridique marquée par des phénomènes de marginalisation et de discrimination en visant une meilleure réalisation des idéaux libéraux démocratiques. C'est, à n'en pas douter, la posture qu'adopte la juriste Danièle Lochak lorsqu'elle se demande si la thématique des différences ne refait pas aujourd'hui surface « parce que les règles formulées de façon générale et impersonnelle, de portée soi-disant universelle, ont été en réalité conçues non pas en fonction d'une humanité abstraite idéalement présente dans tous les individus concrets mais pour s'appliquer à un individu "normalisé", correspondant au modèle majoritaire et/ou dominant, à savoir le national, de

sexe masculin, hétérosexuel, appartenant à l'ethnie et à la religion majoritaires, jouissant de toutes ses facultés physiques et mentales » [Lochak, 1996, 181]. Pareille attitude ne représente nullement une « réaction »⁵ au libéralisme des droits et à ses fondements conceptuels, mais incite à poursuivre un effort continu pour tendre vers la réalisation pleine et entière de ses ambitions proclamées.

Je voudrais maintenant revenir à l'argumentation qui sous-tend cet appel à un sursaut de réalisme sociologique. Le point nodal sur lequel se concentrent les critiques multiculturalistes est la politique libérale de la neutralité ou de l'impartialité.

Fondée sur le modèle de la tolérance religieuse, cette politique de la neutralité caractérise la manière dont les libéraux opèrent une gestion publique du pluralisme moral, puis culturel. Cette politique a pour objectif la coexistence pacifique des individus et des groupes ; elle part de la conviction suivante : dans un régime démocratique constitutionnel garantissant la liberté des citoyens, et notamment leur liberté de conscience, il est « normal » et incontournable que les citoyens soient en désaccord à propos de ce qu'est une « vie bonne » ou, si l'on préfère, à propos de ce qui constitue une vie authentiquement réussie [Rawls, 1995, 4]. Dès lors, l'individu est libre de poursuivre la conception du bien de son choix, pour peu qu'il respecte les droits fondamentaux et l'égalité de liberté d'autrui. Raisonnablement au vu de ce, l'État est soumis à l'obligation de rester neutre ou impartial vis-à-vis des différentes doctrines compréhensives. En d'autres termes, les institutions publiques ne sont autorisées à prôner aucune conception substantielle du bien, faute de quoi elles mettraient en péril leur légitimité. La manière dont les libéraux abordent la question de la reconnaissance des différences consiste, en quelque sorte, à réitérer ce principe de neutralité en l'étendant au pluralisme culturel. Pour être reconnu comme légitime par l'ensemble des citoyens, l'État ne doit soutenir publiquement aucune culture particulière, qu'elle soit majoritaire ou minoritaire. Dès lors, la politique de la neutralité laisse aux membres de telle ou telle communauté l'entière responsabilité du devenir de leur culture : c'est à eux, en fonction des mérites qu'ils lui reconnaissent, d'agir en sorte qu'elle se maintienne ou prospère dans le temps. Si, dans un cadre institutionnel garantissant l'égalité de liberté et la tolérance mutuelle, une communauté est incapable d'éviter la désaffection de ses membres, ou d'en gagner de nouveaux, alors non seulement l'État ne peut pas intervenir mais on peut se demander s'il faut seulement regretter la disparition de cette forme de vie [Rawls, 1975, 549].

On doit à Will Kymlicka d'avoir formulé la critique la plus élaborée de cette politique de la neutralité : il la thématise sous la forme d'un « libre marché culturel », d'un non interventionnisme de l'État dans la concurrence entre les systèmes de valeurs, les langues et les communautés culturelles [Kymlicka, 1989]. Le problème est que les mérites relatifs des conceptions de la vie bonne supportées par les diverses composantes de la société sont de peu de poids lorsqu'il s'agit de résister aux assauts d'une culture dominante qui bénéficie de puissants soutiens institutionnels, culturels et économiques. Pour autant, Kymlicka n'exige nullement l'abandon du principe de neutralité axiologique de l'État : il demande au libéralisme politique de garantir les moyens réels pour que les citoyens continuent d'avoir accès à la gamme la plus large possible d'options et de modes de vie. Or, par ses effets insidieux, une politique de « laisser-faire » culturel ne le permet pas. Loin d'être neutre, cette politique a pour résultat de contraindre les membres des minorités à une alternative très douloureuse : ou bien ils s'assimilent à la culture majoritaire, ou bien ils se placent en situation de subir des phénomènes de marginalisation, de stigmatisation et de discrimination. Contrairement à ce qu'affirment les libéraux, il y va bel et bien d'une question de justice. Fort

⁵ Je fais ici allusion à la manière dont Lukas Sosoe [1999] qualifie la posture communautarienne.

de cette conviction, Kymlicka plaide en faveur de l'introduction, au sein même de la théorie libérale, d'une dimension de « justice ethnoculturelle » [Kymlicka, 2001].

Je ne rentrerai pas dans le détail des dispositifs pratiques que Kymlicka et d'autres proposent à partir d'un tel raisonnement. Sans sous-estimer la gravité des questions que soulève l'instauration de « droits spéciaux », je préfère, pour l'heure, insister sur le potentiel critique, ou plutôt autocritique, que renferme la mise en lumière des effets pervers de la politique de la neutralité. En soi, cette critique n'est pas plus communautarienne, ou communautariste, qu'antilibérale, ou antirépublicaine. Elle s'adresse en premier lieu aux tenants du libéralisme politique et, plus largement, aux défenseurs de la citoyenneté démocratique – y compris à ceux qui se réclament d'un républicanisme à la française – et les poussent à s'interroger sur la capacité de l'État à respecter, ou à faire respecter, la règle de l'impartialité. Elle les interroge sur sa capacité à se doter de moyens efficaces pour lutter contre des injustices commises au nom d'une différence, assignée ou assumée. En cela, elle les invite à lever le lourd silence jusqu'alors observé à propos du thème de l'identité culturelle.

Au vu de la teneur de ce diagnostic, on comprend aisément pourquoi la réception française du multiculturalisme se soit avant tout effectuée dans le domaine de la sociologie, notamment au travers d'une interrogation sur la lutte contre les discriminations. Mais il convient de noter que plusieurs philosophes se sont également saisis d'un tel potentiel autocritique pour rouvrir, sur de nouvelles bases, le vieux dossier des Lumières et du romantisme. Ainsi peut-on observer que les débats autour du multiculturalisme ont été l'occasion d'impulser une large réflexion sur les apories d'un « humanisme essentialiste » [Renaut, 1999], peu enclin à reconnaître et respecter la part d'altérité en chaque individu. Des formules diverses ont vu le jour – sous le nom d'« universalisme pluriel » [Hassner, 1992] ou d'« universalisme critique » [Mesure et Renaut, 1999] – qui sont autant de tentatives pour concilier les exigences normatives de l'individualisme démocratique avec la reconnaissance des différences culturelles. Parmi ces tentatives, citons encore celle de Jürgen Habermas pour penser les conditions d'une « pensée postmétaphysique » mettant l'universalisme hors d'atteinte du soupçon redoutable d'un « paralogisme ethnocentriste » [Habermas, 1992, 18].

Il semblerait donc que l'exhortation à « en finir avec la fausse pour ne pas dire malhonnête opposition entre égalité et différence » [Juteau, 1998] commence à être entendue. Mais les travaux sociologiques sur l'identité ont également permis de dévoiler l'autre versant de l'essentialisme. Ils ont souligné combien, en usant à l'envi de la dichotomie entre universalité/majoritaire et différence/minoritaire, un multiculturalisme radical pouvait succomber à une naturalisation des identités culturelles tout à fait préjudiciable aux principaux concernés. À cet égard, Danielle Juteau souligne que « si le multiculturalisme implique l'acceptation et la reconnaissance de “la différence” comme un donné, comme un *en soi* qui fonde les groupes sociaux, il est incompatible avec l'idée moderne de citoyenneté. Se construisant sans voir ni analyser les rapports qui lui donnent naissance, il risque en effet de renforcer la naturalisation des êtres humains et de justifier leur exclusion » [Juteau, 1998]. Auquel cas le potentiel autocritique que renferme l'analyse des défaillances d'une politique de la neutralité viendrait s'enliser dans des contradictions insurmontables.

Toutefois, la question de savoir si le multiculturalisme aboutit nécessairement à cette perspective tragique ne saurait être tranchée de manière abstraite : c'est autour des mesures concrètes que doit se poursuivre l'analyse.

Les réponses pratiques : controverse autour des « droits collectifs »

Le constat sociologique dont je viens de présenter les ressorts argumentatifs recueille aujourd'hui un large consensus. Selon une prise de conscience solidaire de l'égalitarisme démocratique, nombreux sont ceux qui s'accordent, bien au-delà du camp multiculturaliste, pour admettre que la reconnaissance de la diversité ethnoculturelle et, a fortiori, la lutte contre les discriminations, sont des défis méritant mieux qu'un simple silence embarrassé. En revanche, les réponses, fort différentes, dont ce constat est assorti restent l'objet de vives discussions.

Ces réponses projettent notre réflexion dans le domaine *pratique*, au sens kantien du terme : « que devons-nous faire » pour que les pratiques soient mises en conformité avec les principes dont elles se revendiquent ? En jugeant ce que coûte, d'un point de vue normatif, chacune de ces réponses, on est amené à se prononcer sur le *pari* multiculturaliste : les propositions émises risquent-elles, par un revirement malheureux, d'amorcer un mouvement de différenciation qui saperait les exigences et les visées égalitaristes au service desquelles elles étaient destinées ? Car il peut surgir des contradictions importantes entre l'objectif déclaré et les moyens préconisés. C'est donc bien à ce niveau pratique que l'on mesure les enjeux d'une réflexion sur les convergences et les divergences entre multiculturalisme et communautarisme, notamment au regard des conditions d'un respect du pluralisme.

Avant d'aborder l'épineuse question des « droits collectifs » (qui constitue, avec juste raison, le point de mire des débats sur les dangers d'un multiculturalisme communautarien), je voudrais d'abord rappeler qu'ils sont loin d'être l'unique réponse au constat posé par les multiculturalistes.

Le « multiculturalisme comme politique » [Juteau, 2002] ouvre une large palette de dispositifs qui n'ont pas grand-chose à voir les uns avec les autres, que ce soit au regard de la grande disparité des cas sociologiques auxquels ils s'appliquent, ou bien au vu des coûts normatifs que chacun implique.

Un premier ensemble de mesures s'inscrit dans une logique proprement antidiscriminatoire, et cherche à rendre concrètes l'égalité de traitement, l'égalité devant la loi, l'égalité des chances. On peut ici penser à l'harmonisation des salaires entre les hommes et les femmes. C'est également le souhait d'être « reconnus comme les mêmes »⁶ qui sous-tend les revendications des gays et lesbiennes en matière de mariage, d'adoption, de droit successoral. Rentre enfin dans cette catégorie la lutte contre le racisme et les discriminations dans l'accès à l'emploi, au logement, à l'enseignement supérieur, aux loisirs. Plusieurs mécanismes institutionnels sont proposés à cette fin : la reconnaissance juridique des « discriminations indirectes »⁷ ou des « discriminations par effet préjudiciable » (« *adverse effects discriminations* ») et, bien sûr, l'*affirmative action*.

Certaines mesures dites « multiculturalistes » ont une portée largement symbolique (par exemple, la féminisation des titres socio-professionnels), et la critique principale qu'elles reçoivent concerne leur efficacité. D'autres ciblent, plus précisément, la représentation politique : en France, la loi sur la parité ou les débats sur l'absence de « minorités visibles » à l'Assemblée nationale soulèvent une réflexion critique sur les logiques de la « représentation miroir ». Enfin, d'autres dispositifs visent l'acceptation et la promotion de la diversité ethnoculturelle. On peut ici penser à la mise en place de programmes d'éducation

⁶ Selon l'expression et l'analyse de Justine Lacroix dans son article à paraître : « Communautarisme et pluralisme dans le débat français. Tentatives d'élucidation sémantique ».

⁷ Pour répondre aux exigences posées par le traité d'Amsterdam et diverses directives européennes, la notion de « discrimination indirecte » a fait son apparition en droit français au travers de la loi du 16 novembre 2001. Cette loi procède à un aménagement de la charge de la preuve au bénéfice du requérant et étend la liste des discriminations à l'orientation sexuelle, l'âge, l'apparence physique et le patronyme.

multiculturelle ainsi qu'à l'inclusion, dans les manuels scolaires, d'enseignements portant sur la contribution des minorités et des migrants à l'histoire nationale.

Ce panorama est loin d'être exhaustif et mériterait, sans aucun doute, d'être précisé. On y distingue cependant deux types de propositions : d'une part, celles qui cherchent à ce que les individus ne soient pas pénalisés au nom d'une différence qui leur serait imputée de l'extérieur et, d'autre part, celles qui s'engagent dans une reconnaissance publique de la diversité en tant que valeur des sociétés démocratiques. Il ne s'agit pas ici de dire que l'instauration de ces mesures va de soi. Certaines d'entre elles soulèvent même des questions délicates qui requièrent une analyse minutieuse et dépassionnée de leurs effets à court et à long terme. Cependant, je n'entrerai pas ici dans ces discussions. L'important, pour mon propos, est de souligner que c'est à grand peine qu'on pourrait interpréter de tels dispositifs comme relevant d'une *application des préceptes communautariens*. La première catégorie de mesures concourt à étendre le « système des droits » individuels ; or, nous savons que les communautariens manifestent une forte défiance vis-à-vis d'une telle extension, en ce qu'elle favoriserait la judiciarisation des rapports sociaux autant qu'une perte du sens de la communauté. Quant à l'entreprise de valorisation publique de la diversité, elle tranche singulièrement avec ce pilier de la pensée communautarienne qu'est la « politique du bien commun ».

En revanche, il est un autre type de dispositions qui, de manière plus justifiée, et donc plus inquiétante, laisse transparaître de possibles connivences entre multiculturalisme et communautarisme. Dans ce qui suit, on s'intéressera aux mesures que l'on désigne par le terme de « droits collectifs » (au sens de « *group rights* » ou de « *group-differentiated rights* »).

Les droits collectifs reposent sur l'inscription d'une différenciation *groupale* au cœur de la logique juridique. Vis-à-vis des mesures exposées plus haut, ils ont ceci de spécifique qu'ils ont pour *sujet* le groupe culturel en tant que tel, et pour *objet* la survie de sa culture. J'aborderai les problèmes soulevés par les droits collectifs au travers de la discussion engagée à ce propos entre Charles Taylor et Jürgen Habermas.

Dans l'œuvre de Taylor, les droits collectifs représentent la traduction la plus visible de ce qu'il entend, en pratique, par « politique de la reconnaissance ». En se référant à l'expressivisme herdérien, Taylor transpose l'idéal d'authenticité à la figure du « nous », conçu comme une individualité collective. Chaque culture étant une expression particulière de l'humanité, irréductible à celle des autres cultures, c'est un devoir moral que de protéger ce qui en fait une « société distincte » [Taylor, 1998]. À cette première justification des droits collectifs, Taylor ajoute la thèse selon laquelle l'appartenance communautaire est un bien supérieur qui conditionne l'exercice des libertés. Y compris dans la perspective libérale, les droits individuels ne sauraient bénéficier d'une primauté. Car leur garantie même requiert la préservation de la culture où ils reçoivent leur signification et leur valeur si particulières, en l'occurrence : la communauté libérale. Taylor en conclut que les individus ont, vis-à-vis de leur communauté, une véritable « obligation d'appartenance » [Taylor, 1997a].

Une illustration concrète de la conception taylorienne des droits collectifs, tirée de l'expérience canadienne, est fournie par les droits linguistiques accordés au Québec. Défendus par Taylor, ces droits doivent « faire en sorte qu'il existe, à l'avenir, une communauté de population qui souhaite profiter de l'opportunité d'utiliser la langue française ». Cette mesure de « survivance » ne se limite pas à perpétuer une pratique déjà existante en la protégeant d'une pression extérieure ; elle cherche « activement à *créer* des membres pour cette communauté, par exemple en leur assurant que les générations futures continueront à s'identifier comme francophones » [Taylor, 1994b, 80-81].

Cette « politique de la différence » comporte des zones d'ombre inquiétantes, notamment vis-à-vis des conflits pouvant survenir entre droits individuels et droits collectifs. Refusant que les premiers soient dotés d'une priorité absolue, Taylor préconise un moyen d'arbitrage extrêmement périlleux, consistant à distinguer, d'une part, les « libertés fondamentales » qui sont vraiment inviolables et, d'autre part l'ensemble des « immunités et privilèges » qui peuvent être « révoqués et restreints pour des raisons de politique publique » [Taylor, 1992, 206]. Et de conclure que « parfois » – la préservation de la langue étant l'une de ces situations – il est légitime de privilégier l'objectif de « survivance culturelle » [Taylor, 1994b, 84].

Face à la démarche taylorienne, Habermas manifeste de nets désaccords : en premier lieu, il réfute l'analogie ontologique entre l'individu et la communauté. En mettant l'accent sur le dynamisme de l'intersubjectivité, Habermas veut se départir de toute approche érigeant la communauté culturelle au rang de « sujet en grand format » [Habermas, 1992, 60], le risque étant celui d'une réification ou d'une naturalisation des identités culturelles. C'est la raison pour laquelle il exclut l'option taylorienne des droits collectifs, qu'il assimile à « une protection administrative des espèces menacées » [Habermas, 1998, 226]. Pour autant, suivant une démarche qu'il rapproche lui-même de celle adoptée par Kymlicka [Habermas, 2003a, 48], il se montre attentif aux pressions à l'assimilation et aux discriminations qui pèsent sur les groupes minoritaires et les populations marginalisées. Il assortit donc son républicanisme délibératif d'un « multiculturalisme bien compris », prévoyant l'instauration de « droits culturels » octroyés, non pas aux groupes, mais aux individus. Ces droits doivent leur garantir un « égal accès » au réseau de communications et de pratiques communautaires, nécessaire au développement et au maintien de leur identité personnelle [Habermas, 2003b]. Il s'agit par là de faciliter une « inclusion sensible aux différences ». Car ce que combat, plus largement, Habermas, c'est l'éradication de l'altérité qu'entraîne le monopole de la « culture politique publique » par l'*ethos* particulier de la culture dominante. À cet égard, ses critiques portent autant sur le substantialisme de la politique communautarienne que sur la fâcheuse tendance d'un certain républicanisme à confondre « intégration éthique » et « intégration politique » [Habermas, 1998].

Par où l'on voit que c'est le respect du *pluralisme* qui vient marquer la distance entre, d'un côté, une perspective multiculturaliste soucieuse d'altérité et, de l'autre côté, une approche focalisée sur l'unité substantielle de la communauté. C'est là un point de tension que n'évade pas Taylor : il dénonce, en effet, les dérives homogénéisantes qu'il impute tant à la « tradition républicaine française » qu'à un multiculturalisme radical fondé sur une conception de la communauté « de souche » [Taylor, 1996]. Le promoteur d'une « politique de la différence » se veut conscient de la menace que fait peser, sur la pluralité des identités individuelles, une vision par trop unitariste de la communauté (civique et/ou culturelle). Interrogé sur la tendance des droits collectifs à « réduire l'identité individuelle à un simple dérivé d'une communauté », voici ce que répond Taylor :

« C'est effectivement le grand danger. D'ailleurs une société vraiment libre est une société dans laquelle les identités complexes peuvent s'épanouir. Cela veut dire, d'une part, que l'identité politique n'essaie pas de réprimer la différence et d'en limiter la présence sur la place publique. D'autre part, cela veut dire que ces communautés particulières n'essaient pas de monopoliser la vie de leurs membres. » [Taylor, 1997b, 27]

On peut douter que les prémisses communautariennes sur lesquelles Taylor bâtit sa conception des droits collectifs permettent de désamorcer ces deux dangers. Mais, en creux, cette mise au point démontre que c'est au travers de tendances à l'homogénéisation – et non pas à la fragmentation – que le multiculturalisme (institutionnalisé sous la forme de droits

collectifs) se montre le plus vulnérable à une critique dénonçant ses accointances avec le communautarisme.

En guise de conclusion, je voudrais avancer l'idée que la garantie d'un pluralisme intracommunautaire fixe les conditions d'un multiculturalisme non communautarien (de même, d'ailleurs, qu'elle fixe les conditions d'un républicanisme non communautarien).

L'analyse de la problématique multiculturaliste se heurte, sur deux plans distincts, à l'écueil de la simplification. D'abord, notamment en France, dans la réception du multiculturalisme comme théorie de la diversité. Ainsi que le note Michel Wieviorka, « il y a souvent du mythe dans la présentation du modèle d'intégration républicaine, et de l'idéologie dans la description du multiculturalisme "à l'américaine" » [Wieviorka, 1996, 39]. À cet égard, l'insistance des sciences sociales et politiques sur les multiples réalités qui sont en jeu dans la thématique multiculturaliste, mais également sur le caractère construit, mouvant et multidimensionnel des identités culturelles, peut aider à dissiper certains malentendus [Bouvet, 2007]. En particulier, elle peut aider « à mieux saisir les différents aspects des revendications identitaires en lesquelles il ne faudrait pas nécessairement et exclusivement percevoir le refus d'un vivre ensemble républicain ou l'opposition radicale de la culture au droit » [Sosoe, 2002, 20-21]. Mais il est une deuxième forme de simplification qui guette, plus directement, le multiculturalisme comme politique. Elle porte sur les logiques identitaires et sur ce que l'on entend par « culture ». Le programme de « survie » d'une culture au travers de « sa conservation à l'identique » marque l'autocontradiction des droits collectifs. Car – ainsi que le rappelle Tzvetan Todorov – « c'est précisément une culture qui ne change plus qui est une culture morte » [Todorov, 1996, 295]. Face au risque d'une naturalisation des cultures et d'une essentialisation de la différence, les apports de l'anthropologie et de la sociologie s'avèrent, là encore, cruciaux. Nombre d'auteurs s'entendent pour remplacer le terme d'identité par celui d'*identification*. Or, la nuance n'est pas simplement sémantique. Cette reformulation « engage à la liberté et à la pluralité [...] ; elle engage à reconnaître que l'identité elle-même est plurale, que son instabilité peut être gage de concorde » [Badie et Sadoun, 1996, 18-19]. Ce dernier point nous fait renouer avec nos considérations inaugurales sur la tentation unanimiste de la politique communautaire du bien commun.

Outre le fait qu'elle mette en évidence les dangers qu'il y aurait à abandonner une conception de la justice articulée, d'une part, autour des droits individuels et, d'autre part, autour de la neutralité axiologique de l'État, la perspective ouverte par les droits collectifs évoque également le « risque d'assister à une surenchère de la politique de la différence » qui se traduirait, en pratique, par la transformation de la société « en une pure juxtaposition de groupes » [Martuccelli, 1996]. Cette fragmentation-là est effectivement à craindre mais, paradoxalement, elle n'est pas due à une valorisation trop poussée du pluralisme. Bien au contraire, le pluralisme implique l'existence assumée de désaccords, voire d'antagonismes qui s'expriment au travers d'une critique sociale révélant la complexité de l'identité collective. En d'autres termes, si le multiculturalisme risque de se rapprocher d'un peu trop près de ce que l'on entend habituellement par « communautarisme », ce n'est pas par négligence de la question de l'unité communautaire mais, au contraire, par son absolutisation. Plus précisément : au travers d'une transposition, aux communautés restreintes, des réquisits communautariens en matière d'unité et de solidarité communautaires. Des réquisits qui tendent, au final, à subsumer les désaccords individuels sous une vision harmonieuse de l'identité collective, et à substituer au dynamisme des processus identitaires une rhétorique de l'héritage et du partage constitutif. Cette surdétermination de l'unité intracommunautaire peut

être considérée comme la cause d'une autre absolutisation : celle de la différence *entre* les cultures. Alors seulement, on risque d'assister au passage direct d'une « multiculturalité » de fait à un « multiculturalisme comme idéologie » faisant de la diversité un véritable devoir-être social [Juteau, 2002]. En somme, c'est la tentation d'une homogénéisation intracommunautaire qui vient rendre tangible la crainte d'une fragmentation, entendue comme juxtaposition de communautés.

De ce point de vue, un « multiculturalisme non communautarien » se signale par sa capacité à garantir les conditions du pluralisme à l'intérieur du groupe culturel, c'est-à-dire par sa capacité à respecter la liberté d'appartenance (au besoin, par un « *exit right* »), à permettre la multi-appartenance et la critique sociale mais aussi à combattre la domination de ses propres « minorités internes » [Green, 1994]. Car nul droit à l'identité ne devrait pouvoir nuire aux principaux intéressés : les individus qui luttent pour en être, non pas simplement les porteurs ou les dépositaires, mais bel et bien les auteurs.

Références

- BADIE Bertrand et SADOUD Marc (1996), « Introduction », in B. Badie et M. Sadoun (dir.), *L'Autre. Études réunies pour Alfred Grosser*, Paris, Presses de Sciences Po, pp. 17-20.
- BOUVET Laurent (2007), *Le communautarisme. Mythe et réalités*, Paris, Éditions Ligne de Repères.
- GREEN Leslie (1994), « Les minorités internes et leurs droits », in D. Weinstock (dir.), *Le défi du pluralisme, Lektou*, tome II, vol. 4, n° 1, printemps 1994, pp. 81-101.
- HABERMAS Jürgen (1987), *Théorie de l'agir communicationnel* [1981], Tome II, trad. par J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, coll. "L'espace du politique".
- HABERMAS Jürgen (1992), *De l'éthique de la discussion* [1991], trad. par M. Hunyadi, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. "Passages".
- HABERMAS Jürgen (1998), *L'intégration républicaine* [1996], trad. par R. Rochlitz, Paris, Fayard.
- HABERMAS Jürgen (2003a), *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité*, trad. par P. Savidan, Paris, Grasset, coll. "Nouveau Collège de Philosophie".
- HABERMAS Jürgen (2003b), « De la tolérance religieuse aux droits culturels », trad. par R. Rochlitz, *Cités*, n° 13, pp. 151-170.
- HASSNER Pierre (1992), « Vers un universalisme pluriel ? », *Esprit*, n° 187, décembre 1992, pp. 102-113.
- JUTEAU Danielle (1998), « Les enjeux de la citoyenneté : un bilan sociologique », in *Les enjeux de la citoyenneté, Un bilan interdisciplinaire*, Université de Montréal, Immigration et Métropoles, pp. 49-72.
- JUTEAU Danielle (2002), « Le multiculturalisme est-il compatible avec l'idée moderne de citoyenneté ? », in L. Sosoe (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris / Saint-Nicolas (Québec), L'Harmattan / Les Presses de l'Université Laval, coll. "Dikè", pp. 63-66.
- KYMLICKA Will (1989), « Liberal Individualism and Liberal Neutrality », *Ethics*, vol. 99, 1989, pp. 883-905.
- KYMLICKA Will (1995), « Le libéralisme et la politisation de la culture », in M. Seymour (dir.), *Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?*, Montréal, Bellarmin, pp. 93-120.
- KYMLICKA Will (1999), *Les théories de la justice* [1990], trad. par M. Saint-Upéry, Paris / Québec, Éditions La Découverte / Boréal.
- KYMLICKA Will (2001), *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités* [1995], trad. par P. Savidan, Paris, La Découverte, coll. "textes à l'appui/politique et sociétés".
- LACROIX Justine (2003), *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ?*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. "Philosophie et société".
- LOCHAK Danielle (1996), « L'Autre saisi par le droit », in B. Badie et M. Sadoun (dir.), *L'Autre. Études réunies pour Alfred Grosser*, Paris, Presses de Sciences Po, pp. 178-199.

- MACINTYRE Alasdair (1997a), *Après la vertu* [1981], trad. par L. Bury, Paris, PUF, coll. "Léviathan".
- MACINTYRE Alasdair (1997b), « Le patriotisme est-il une vertu ? » [1984], in A. Berten, P. da Silveira et H. Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, coll. "Philosophie morale", pp. 287-309.
- MESURE Sylvie et RENAUT Alain (1999), *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, coll. "Alto".
- PELABAY Janie (2001), *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, St-Nicolas (Québec), Les Presses de l'Université Laval & L'Harmattan, coll. "Mercure du Nord".
- RAWLS John (1975), « Fairness to Goodness », *Philosophical Review*, vol. 84, pp. 536-554.
- RAWLS John (1987), *Théorie de la justice* [1971], trad. par C. Audard, Paris, Seuil.
- RAWLS John (1995), *Libéralisme politique* [1993], trad. par C. Audard, Paris, PUF, coll. "Philosophie morale".
- RAZACK Sherene (1994), « Collective Rights and Women: 'The Cold Game of Equality Staring' », in J. Baker (ed.), *Group Rights*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 67-77.
- RENAUT Alain (1999), « Universalisme et différentialisme, le moment herdérien », in A. Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy, tome 3, pp. 237-252.
- SANDEL Michael (1997), « La république procédurale et le moi désengagé » [1984], in A. Berten, P. da Silveira et H. Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, coll. "Philosophie morale", pp. 255-274.
- SANDEL Michael (1999), *Le libéralisme et les limites de la justice* [1982], trad. par J.-F. Spitz, Paris, Seuil, coll. "La couleur des idées".
- SOSOE Lukas (1999), « La réaction communautarienne », in A. Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, tome 5, pp. 385-425.
- SOSOE Lukas (2002), « Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine », in L. Sosoe (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris / Saint-Nicolas (Québec), L'Harmattan / Les Presses de l'Université Laval, collection "Dikè", pp. 3-28.
- TAYLOR Charles (1992), *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, textes rassemblés et présentés par G. Laforest, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval.
- TAYLOR Charles (1994a), *Le malaise de la modernité* [1991], Paris, trad. par Ch. Melançon, Cerf, coll. "Humanités".
- TAYLOR Charles (1994b), *Multiculturalisme. Différence et démocratie* [1992], trad. par D.-A. Canal, Paris, Aubier.
- TAYLOR Charles (1996), « Les sources de l'identité moderne », in M. Elbaz, A. Fortin, G. Laforest (dir.), *Les frontières de l'identité*, Presses de l'Université Laval & L'Harmattan, pp. 347-364.
- TAYLOR Charles (1997a), *La liberté des modernes*, trad. par Ph. de Lara, Paris, PUF.
- TAYLOR Charles (1997b), « Entretien avec Charles Taylor », in M. Ancelovici et F. Dupuis-Déri (dir.), *L'archipel identitaire. Recueil d'entretiens sur l'identité culturelle*, Montréal, Boréal, pp. 23-36.
- TAYLOR Charles (1998), *Les sources du moi* [1989], trad. par Ch. Melançon, Montréal & Paris, Boréal & Seuil.
- TODOROV Tzvetan (1996), « La coexistence des cultures », in B. Badie et M. Sadoun (dir.), *L'Autre. Études réunies pour Alfred Grosser*, Paris, Presses de Sciences Po, pp. 293-307.
- WALZER, Michael (1997a), « La critique communautarienne du libéralisme » [1995], in A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois (dir.), *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, coll. "Philosophie morale", 1997, pp. 311-336.
- WALZER, Michael (1997b), « La justice dans les institutions » [1984], in *Pluralisme et démocratie*, trad. par D. Grosz et J. Roman, Paris, Éditions Esprit, coll. "Philosophie", pp. 29-51.
- WIEVIORKA Michel (1996), « Culture, société et démocratie », in M. Wieviorka (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, coll. "Cahiers libres", pp. 11-60.
- YOUNG, Iris Marion (1989), « Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », *Ethics*, vol. 99, n° 2, pp. 250-74.