

Giovanni Sartori

PLURALISME,  
MULTICULTURALISME ET  
ÉTRANGERS

Essai sur la société multiethnique

*Traduit de l'italien par*  
JULIEN GAYRARD

ÉDITIONS DES SYRTES

PLURALISME,  
MULTICULTURALISME  
ET ÉTRANGERS

Essai sur la société multiethnique

PLURALISME,  
MULTICULTURALISME  
ET ÉTRANGERS

Essai sur la société multiethnique

*Traduit de l'italien par Julien Lévesque*

ÉDITIONS DES ÉCRITS

74, rue de Saint-Jacques, 75017 Paris

Ouvrage disponible  
en français du même auteur

*Théorie de la démocratie*, Armand Colin, 1973.

Giovanni Sartori

PLURALISME,  
MULTICULTURALISME  
ET ÉTRANGERS

Essai sur la société multiethnique

*Traduit de l'italien par Julien Gayrard*

ÉDITIONS DES SYRTES

74, rue de Sèvres, 75007 Paris

Giovanni Sartori

1973

PLURALISME,  
MULTICULTURALISME  
ET ÉTRANGERS  
Essai sur la société multiculturelle

Traduction de l'italien par Jean-Louis Caprain

Titre original :

*Pluralismo, multiculturalismo  
e estranei*

*Saggio sulla società multi-etnica*

© 2000 R.C.S. Libri SpA

© Éditions des Syrtes, 2003, pour la traduction française.

## Préface

L'idée de ce livre m'est venue alors que je vivais aux États-Unis et que j'enseignais à la Columbia University de New York. C'est là que je me suis trouvé confronté au premier, et massif, impact de l'idéologie du multiculturalisme ; un impact qui n'est survenu en Europe que des années plus tard et qui, aujourd'hui encore, reste moins virulent. Le multiculturalisme se préoccupe, de façon souvent obsessionnelle, de l'« identité » de toute culture spécifique et va contextuellement à l'attaque de la culture occidentale, en la dénonçant comme ennemie et oppressive. Mais si nous devons nous occuper de l'« identité » de toutes les cultures, quelle est alors, pour commencer, l'identité de la nôtre, de la culture que les multiculturalistes rejettent puisqu'elle a été créée par des auteurs « blancs, mâles et morts » ?

Je réponds dans ce livre, en remontant près de quatre siècles dans le temps, que le code génétique,

l'ADN de la société libre et de la civilisation libérale-démocratique, est issu de la théorie et de la pratique du pluralisme. Ce terme, malheureusement trop souvent utilisé, est tout aussi mal compris. Un auteur de la stature de Brian Barry déclare qu'il utilise le mot « pluralisme » pour indiquer « un programme politique visant à institutionnaliser la différence culturelle découpant la société<sup>1</sup> ». Mais c'est là, je le démontrerai, la définition du multiculturalisme, et non celle du pluralisme. Barry se « trompe de nom » et confond les deux concepts. En croyant faire une critique du multiculturalisme, il met à mal le pluralisme. Il n'est pas surprenant qu'on soit en pleine crise d'identité !

Mais si la notion de pluralisme tend à être mal comprise, pourquoi ne pas employer une expression voisine qui s'explique d'elle-même, comme la notion poppérienne de « société ouverte » ? Ne serait-ce pas plus facile ? Certainement. Mais cette expression ne nous avance guère. Alors que le concept de pluralisme connaît une longue histoire culturelle et intègre en lui les mécanismes réglant le fonctionnement de la société libre, la notion de société ouverte a beaucoup d'éclat, mais reste pauvre conceptuellement parlant. Dans l'optique de Karl Popper, nous pouvons uniquement nous demander : société ouverte jusqu'à

---

1. Brian Barry, *Culture and Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, p. 23.

quel point ? Quel est le degré d'élasticité de cette ouverture ? Popper ne se posait pas cette question, cela n'était pas nécessaire à son époque. Mais aujourd'hui, l'agression multiculturaliste et, de l'extérieur, les pressions migratoires la rendent nécessaire. Et pour répondre à la question : « ouverte jusqu'à quel point ? », nous devons revenir au concept de pluralisme. L'élasticité de la société ouverte est définie par l'élasticité de la société pluraliste.

Les problèmes discutés dans ce livre – qui est essentiellement une théorie de la « bonne société » – sont compliqués. Mais le livre, lui, ne l'est pas, car il n'a rien d'académique, il se rapproche du pamphlet. Et la thèse qu'il véhicule est fort simple : le multiculturalisme n'est pas une extension et une continuation-dépassement du pluralisme, mais son contraire et sa négation. Pourtant, le multiculturalisme nous reconduirait dans une « mauvaise société ».

Dans cette explication, le thème des « étrangers » constitue un thème dérivé. Si une solution multiculturelle détruisait la société pluraliste, quelles seraient les conséquences concrètes de cet état de choses, posé par les arrivages massifs, en Europe, d'immigrés qui sont, pour la plupart, d'une culture fort différente de la nôtre ? Comment les traiter ? Comment les intégrer ou, du moins, comment bien coexister avec eux ? Dans la première édition italienne de l'ouvrage, ces problèmes constituaient un thème subordonné, car



leur interprétation et les solutions possibles dépendaient des prémisses théoriques que j'exposais au départ. Ces prémisses n'ont été contestées par aucun expert. En revanche, j'ai été assailli de critiques au sujet des immigrés, spécialement parce que je désignais le musulman comme l'étranger le plus difficile à intégrer. On m'a surtout accusé de ne rien connaître à l'islam ; une accusation qui m'a conduit à ajouter un *Appendice* dans la seconde édition italienne, et qui figure également dans la traduction française.

Les textes sur l'islam sont aujourd'hui abondants. Et les idées sur la façon de maîtriser le flux massif des immigrés sont encore plus abondantes. Mais il s'agit la plupart du temps d'idées improvisées par des amateurs. Certains considèrent qu'il suffit, pour intégrer l'immigré, d'en faire un citoyen. Or, cette recette est insuffisante et se révèle le plus souvent être un boomerang. L'autre argument considère que les immigrés sont « utiles », qu'ils servent au processus économique. Ce qui peut être vrai. Mais le problème n'est pas seulement économique, il est bien plus un problème social et éthico-politique. Le fait que l'immigré puisse s'avérer bénéfique pour l'économie ne démontre rien en dehors de l'économie. Et il se pourrait aisément que le bien de l'*homo œconomicus* se renverse pour devenir le mal de l'*homo socialis*.

Certes, nous sommes aujourd'hui inondés de textes sur l'islam et sur l'« invasion migratoire ». Le

## PRÉFACE

présent livre se caractérise par le fait qu'il commence par le commencement. Pour ainsi dire, je pars de la tête – le pluralisme – pour arriver à la queue – aux conséquences –, alors que la plupart des auteurs partent des conséquences et laissent leur argumentation sans tête, sans fil conducteur.

Giovanni Sartori,  
Florence, septembre 2003.

## PREMIÈRE PARTIE

# Pluralisme et société libre

### LA SOCIÉTÉ OUVERTE : JUSQU'À QUEL POINT ?

Société fermée, société ouverte. L'opposition est de Karl Popper (1945), et elle situe bien le questionnement sur lequel porte le présent ouvrage : si une bonne société ne doit pas être fermée, jusqu'à quel point une société ouverte doit-elle être « ouverte » ? Ouverte sans qu'elle ne s'autodétruisse en tant que société, sans exploser ou s'effondrer. Par société ouverte, nous n'entendons certes pas – ni ici, ni dans la littérature qui en parle – une société sans frontières. Les frontières peuvent se déplacer, mais elles existeront toujours, même si leur caractère franchissable peut énormément varier.

Donc, société ouverte. Popper l'a théorisée avec *La Société ouverte et ses ennemis*, un ouvrage dans lequel le premier ennemi visé, fixant l'archétype de la société fermée, est Platon. Ce qui m'apparaît comme étant

une interprétation redoutable. Mais la théorie poppérienne de la société ouverte, ici, ne nous intéresse pas outre mesure<sup>1</sup>. Il nous suffit de retenir que la société ouverte est, en substance, la société libre telle que l'entend le libéralisme<sup>2</sup> ; et que le mérite de la formule poppérienne réside essentiellement dans son caractère allusif, dans le pouvoir évocateur de cette formule. Mais c'est également la raison pour laquelle le fait de parler de société ouverte n'aide pas vraiment celui qui veut approfondir la question.

---

1. Pour Popper, les caractéristiques de la société ouverte sont : 1) un rationalisme critique, 2) la liberté individuelle, 3) la tolérance. Pour discussion et analyse critique, voir G.W. Carey, *Order, Freedom and the Polity : Critical Essays on the Open Society*, Boston, University Press of America, 1986. Il est évident que l'aspect le plus controversé de la définition poppérienne est celui du « rationalisme critique » – qui répond à sa propre conception de la rationalité. De ce point de vue, la thèse à retenir me semble être qu'une société enflammée par les passions et trop ébranlée affectivement tend à se fermer plutôt qu'à s'ouvrir. Mais je m'arrête là.

2. Cette citation pourrait suffire à nous le confirmer : ce que nous devons demander à l'État, écrit Popper, « c'est une protection non seulement pour nous-mêmes, mais également pour les autres », ce qui signifie, entre autres, que « l'État limite la liberté des citoyens de la façon la plus égalitaire possible et sans dépasser le nécessaire pour arriver à une limitation égalitaire de la liberté ». K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Princeton, Princeton University Press, 1950, p. 108-109.

Et je m'interroge à nouveau : ouverte à quoi, et jusqu'à quel point ? Peut-elle parvenir à inclure, par exemple, une société multiculturelle et multiethnique basée sur une « nationalité différenciée » ? Si Popper ne se pose pas ces questions, c'est qu'elles ne se posaient pas à son époque ; et il ne nous fournit pas de fil conducteur permettant de les aborder. Pour comprendre jusqu'à quel point une société peut s'ouvrir, et pour comprendre donc à quel moment l'ouverture devient « trop grande », nous devons identifier son *code génétique*. Et je soutiendrai que le code génétique de la société ouverte, c'est le pluralisme.

Car le pluralisme décrit mieux que tout autre concept les croyances en des valeurs et les mécanismes qui ont historiquement produit la société libre et la cité libérale, et permet donc de préciser et d'approfondir cette question des « ouvertures » dont nous allons débattre.

## PLURALISME ET TOLÉRANCE

On pourra d'emblée nous objecter que le concept de pluralisme est trop difficile, trop obscur et trop complexe pour servir véritablement de fil explicatif ; ou bien, au contraire, que c'est devenu une notion passe-partout, et en cela même trop facile et trop vide pour avoir une utilité heuristique.

Cette dernière objection est malheureusement fondée. Depuis un demi-siècle, le « novisme<sup>3</sup> » s'est chargé de galvauder les mots et de fausser le langage sur lequel se fonde la progression des idées claires et distinctes. Et le terme de « pluralisme » fait certainement partie des mots galvaudés, il est peut-être même l'un des plus galvaudés. Aujourd'hui, « pluralisme » est un mot à la mode ; et il est devenu, pour cela même, abusif et vulgarisé. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour le mettre au placard. Un mot ne peut être abandonné que s'il peut être remplacé ; sinon, nous risquons de subir une perte sèche. Or ce terme de « pluralisme » est irremplaçable. Il est donc nécessaire que son concept soit restauré et reconstruit, une reconstruction qui montrera que, s'il est vrai que le concept de pluralisme est complexe – mais c'est le cas pour tous les concepts importants –, il n'a cependant rien d'obscur.

Historiquement, l'idée de pluralisme – je souligne : l'idée, et non le mot qui n'apparaîtra que des siècles plus tard – est déjà implicite dans le développement du concept de tolérance et dans sa progressive accep-

---

3. Le novisme – cette manie de vouloir être nouveau et original à tout prix, coûte que coûte – est ma bête noire depuis longtemps. Cf. G. Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham, Chatham House, 1987, p. 105 ; *Democrazia : Cosa È*, Milan, Rizzoli, 1993b, p. 261-263.

tion au XVII<sup>e</sup> siècle dans le sillage des guerres de Religion<sup>4</sup>. Bien sûr, la tolérance et le pluralisme sont des concepts différents ; mais il est également facile de comprendre qu'ils sont intrinsèquement liés. En ce sens que le pluralisme *présuppose* la tolérance, et qu'un pluralisme intolérant est un faux pluralisme. La distinction tient en ceci : la tolérance *respecte* les valeurs d'autrui, alors que le pluralisme *affirme* sa propre valeur. Car le pluralisme affirme que la diversité et le désaccord sont des valeurs qui enrichissent l'individu et sa « cité politique ».

Il faut noter qu'un renversement radical de perspectives intervient ici. Nombreux sont ceux qui attribuent le mérite de ce changement de perspectives à la Réforme et, plus spécifiquement, au puritanisme. Le plus éminent défenseur de cette thèse a été A. D. Lindsay<sup>5</sup>.

---

4. Les travaux classiques sur la tolérance sont l'*Areopagitica* de Milton (1644), l'*Epistola de Tolerantia* de Locke (1689) et le *Traité sur la tolérance* de Voltaire (1763). Le lecteur pourra consulter trois ouvrages collectifs récents : J. Horton et S. Mendus, *Aspects of Toleration*, Londres, Methuen, 1985 ; D. Edwards et S. Mendus, *On Toleration*, Oxford, Clarendon Press, 1987 ; et S. Mendus, *Justifying Toleration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Cf. également H. Kamen, *Nascita della Tolleranza*, Milan, Mondadori, 1967 ; et P. King, *Toleration*, Newbury Park, Essex, Frank Cass, 1999.

5. *The Churches and Democracy*, Londres, Epworth Press, 1934. Cette interprétation a récemment été reprise par

Méfions-nous cependant des généralisations. La réforme protestante diversifie les Églises ; mais il n'y a rien, dans cette rupture et dans cette fragmentation, d'intrinsèquement pluraliste. Quant au puritanisme, si l'on se réfère à l'expérience des congrégations et des communautés puritaines, il faut alors noter que les mots « démocratie » et « liberté », pour les puritains anglais et américains, étaient des mots et des idéaux méprisables. Il est vrai que les puritains affirmaient la liberté de conscience et d'opinion, mais ils revendiquaient en réalité la liberté de leur *propre* conscience et de leurs *propres* opinions, pour se montrer ensuite intolérants face aux opinions et aux religions d'autrui. Ainsi, défier les autorités constituées au nom de la liberté de conscience ne peut être qualifié de pluralisme tant que ce que nous revendiquons pour nous-mêmes est refusé aux autres.

L'expérience puritaine, en revanche, a été importante pour la rupture qu'elle a opérée entre la sphère

---

G. Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, Londres, Routledge, 1996. La thèse qui fait remonter l'origine de la démocratie au puritanisme se fonde essentiellement sur l'expérience des *Levelers* et sur les *Putney Debates*, recueillis, ainsi que d'autres libelles des puritains de gauche, par V. Gabrieli, *Puritanesimo e Libertà*, Turin, Einaudi, 1956. Cette littérature de l'époque de Cromwell se caractérise bien évidemment par de forts éléments libéraux ; mais elle ne recouvre pas l'ensemble de l'expérience puritaine.



de Dieu et celle de César, et, dans son sillage, pour sa dépolitisation de la société. Avec les puritains, le centre de gravité de la vie humaine vient se placer au sein d'associations volontaires et indépendantes de l'État, des associations dont le lien interne, entre associés, prévaut sur le lien externe, entre les individus et le souverain. Mais il ne découle pas de cette dépolitisation — je le répète — que les puritains ont découvert la vision pluraliste du monde. Par ailleurs, découvrir qui furent les pères fondateurs du pluralisme ne nous intéresse pas tellement. Ce qui nous intéresse, en revanche, c'est de bien comprendre le sens et le caractère extraordinairement nouveaux de cette découverte.

Jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, on avait toujours considéré que la diversité était à l'origine de la discorde et des désordres qui conduisaient les États à leur ruine. Ainsi, on avait toujours estimé que le salut de l'État postulait l'unanimité. Mais une conception opposée s'affirma progressivement au cours de ce siècle, et ce fut l'unanimité qui devint peu à peu suspecte. La société libérale, puis la démocratie libérale se sont construites par petits bouts à partir de ce tournant révolutionnaire. Les empires de l'Antiquité, les autocraties, les despotismes sont porteurs de et soutenus par une vision monochrome de la réalité, tandis que la démocratie est multicolore. Mais c'est la démocratie *libérale*, et non la démocratie des Anciens, qui se

fonde sur le désaccord et sur la diversité. C'est nous, et non les Grecs de l'époque de Périclès, qui avons inventé un système politique de *concordia discors*, de consensus enrichi et alimenté par le désaccord.

#### LE PLURALISME DES PARTIS

Nous avons survolé, jusqu'ici, l'histoire des *idées*. Mais comment ces idées ont-elles pu se traduire en faits, en réalité ? Pour répondre à cette question, il peut être utile de s'intéresser à la naissance des systèmes de partis, et de se demander comment et pourquoi ils sont nés.

Les partis sont ainsi nommés parce qu'ils sont des « parties ». Et lorsque nous soutenons que le désaccord et la diversité sont bons pour le corps social et pour la cité politique, nous sous-entendons que celle-ci est faite, et il est bon qu'il en soit ainsi, de parties. Et ces parties, que nous appelons *partis*, se sont affirmées, historiquement, sur la base de ce sous-entendu.

Les organisations politiques ont toujours engendré en leur sein différents groupes luttant impitoyablement les uns contre les autres. Ces groupes, en politique, étaient appelés des factions. Mais, alors, comment ces factions peuvent-elles se transformer en partis ? Le nom change parce que la chose elle-même change. Le nom comme la chose se sont affirmés très

lentement. Le terme « parti » apparaît au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il est mis en lumière dans la *Dissertation upon Parties* de Bolingbroke en 1733-1734 ; mais ce n'est qu'avec Burke, en 1770 – dans son *Thoughts on the Cause of Present Discontents* –, que les partis sont déclarés pour la première fois non seulement nécessaires mais également « respectables ». Dans sa célèbre définition, Burke nous dit que le « parti est un corps de personnes unies visant à promouvoir, par leur engagement commun, les intérêts nationaux sur la base d'un principe spécifique dont ils conviennent tous ». Ainsi Burke opère-t-il une distinction claire entre parti et faction. Les factions ne représentent qu'une « lutte mesquine et intéressée en vue de la conquête de postes et de rémunérations », tandis que les partis sont des *honorable connections*, d'honorables connexions « nécessaires pour la pleine organisation de notre devoir public<sup>6</sup> ».

À l'époque où Burke, écrivant cela, contredisait l'opinion commune selon laquelle les partis dégénèrent toujours en factions – et sont pareils à des factions – en affirmant qu'ils en constituaient en revanche le dépassement, cette intuition n'avait aucun soutien doctrinaire, aucun appui théorique. C'est nous, rétrospectivement, qui saisissons en quoi le passage de la

---

6. *The Works of Edmund Burke*, Boston, Little Brown, 1839, vol. I, p. 425-426.

faction au parti présuppose l'affirmation préalable d'une *Weltanschauung* pluraliste. En dehors du pluralisme, le fait de se diviser est mauvais, c'est prendre parti *contre* le tout, aux dépens du tout, et donc faction. Ce n'est qu'avec le pluralisme qu'une « bonne » division devient concevable et, partant, que les partis peuvent être entendus comme les parties d'un tout, comme des composantes positives de la totalité qu'ils constituent. Les partis sont inconcevables dans la cité de Hobbes et ne sont pas pris en considération dans la cité de Rousseau. Ces partis ne font leur apparition que lorsque est affirmée la croyance selon laquelle un monde bigarré et multiple est préférable à un monde monochrome. Le pluralisme et les partis sont donc, idéalement, nés ensemble. Ce qui revient à dire que les partis au pluriel sont un produit « réel » du pluralisme en tant qu'idéal<sup>7</sup>.

#### L'APPAUVRISSEMENT DU CONCEPT

Revenons à la *Begriffsbildung*, à la construction conceptuelle. Historiquement, comme nous l'avons vu, le concept de pluralisme se développe le long de la trajectoire qui conduit de l'intolérance à la tolé-

---

7. J'utilise ici G. Sartori, *Parties and Party Systems*, New York, Cambridge University Press, 1976, p. 3-13.

rance, de la tolérance au respect du désaccord et, enfin, par l'entremise de ce respect, à la *croyance en les valeurs de la diversité*. Mais lorsque le mot pluralisme fut forgé et intégré, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, au vocabulaire de la politique, les intellectuels fondateurs que j'ai mentionnés furent ignorés ou oubliés. Les pluralistes anglais de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle – Figgis, D. H. Cole et surtout Harold Laski – tirèrent leur doctrine du *Genossenschaftsrecht* allemand théorisé par Gierke, c'est-à-dire par le monde médiéval des corporations, et réduisirent ainsi le pluralisme à une théorie de la société multigroupe visant à nier la primauté de l'État. Cette réduction, pour la *Begriffsbildung*, est acceptable ; mais elle constitue bien évidemment un appauvrissement drastique du concept. Les pluralistes américains qui leur succédèrent au cours des années 1950 – et que le volume *The Governmental Process* de David Truman illustre bien – firent pire encore. Dans la version des politologues américains – je passe celle des anthropologues qui ne fera qu'ajouter de la confusion à la confusion –, le pluralisme naît avec Arthur Bentley qui, dans *The Process of Government* (1908), s'approchait d'une pure et simple théorie des groupes d'intérêts, de l'*interest group theory of politics*<sup>8</sup>. Et nous sortons ici véritable-

8. Voir en bref J. Gunnell, « The Genealogy of American Pluralism : From Madison to Behavioralism », in *International*

ment du sujet. Outre le fait que faire partir le pluralisme de Bentley est, d'un point de vue historique, peu sérieux, le concept de pluralisme perd toute sa noblesse s'il est réduit à n'être que l'expression et la revendication de l'« intérêt ». En réalité, ce prétendu pluralisme américain ne comporte rien de distinctement pluraliste. Il ne reste en lui aucune trace du pluralisme en tant que croyance en des valeurs. Le concept est complètement détaché de sa raison d'être et devient ainsi un mot livré aux quatre vents qui, s'il sonne bien, ne signifie plus grand-chose.

Mais cela nous aide à expliquer la grande popularité que ce terme connaît à partir des années 1960. On nous explique alors que le pluralisme existe partout et en toutes circonstances. Il existe en Afrique<sup>9</sup>, il existe en Inde, il existe en Union soviétique, malgré le communisme<sup>10</sup>, et il existe nécessaire-

---

*Political Science Review*, n° 3, 1996. Le problème ne porte pas sur la qualité de la littérature en question, que je n'entends pas minimiser, mais sur le fait qu'elle ne contient que peu d'éléments proprement pluralistes.

9. Voir, pour l'ensemble des pays, L. Kuper et M. G. Smith, *Pluralism in Africa*, Berkeley, University of California Press, 1969.

10. Pour une vision d'ensemble, cf. S. Solomon (sous la direction de), *Pluralism in the Soviet Union*, New York, St. Martin's Press, 1983. J'ai critiqué les études soviétiques, sur cet aspect entre autres, dans G. Sartori, « Totalitarianism, Model

ment en tous lieux et donc par définition, car toutes les sociétés sont, d'une façon ou d'une autre, « plurielles » et différenciées.

Oui, mais surtout et fondamentalement non. Pluralisme ne signifie pas « être pluriel ». Et si nous confondons les deux concepts, nous mettons ensemble, dans une nuit hégélienne où toutes les vaches sont noires, une fragmentation tribale – Afrique –, un système de castes – Inde – et également, pourquoi pas, l'existence répondant à la forme propre de l'ordre médiéval. Mais il ne s'agit là que d'une opération de « vaporisation des concepts », c'est-à-dire une destruction des idées claires et distinctes. Avant de nous remettre en chemin et de rencontrer des façons plus récentes d'abuser de ce terme, il me faut préciser ce qu'on peut et doit comprendre par « pluralisme ».

#### NIVEAUX D'ANALYSE

Je répète que le fait de dériver « pluralisme » de « pluriel » – de ce qui est « plus qu'un » – n'est que l'expression d'une pauvreté et d'un simplisme intellectuels. Pour comprendre le pluralisme en l'extrayant du grand magma tout-pluraliste dont j'ai précédem-

---

Mania and Learning from Error », in *Journal of Theoretical Politics*, n° 1, 1993a.

ment parlé, j'opérerai une distinction entre trois niveaux d'analyse, c'est-à-dire entre 1) le pluralisme en tant que croyance, 2) le pluralisme social, et 3) le pluralisme politique.

Pour ce qui est des systèmes de croyances, on peut parler d'une culture pluraliste dans un sens aussi large que lorsqu'on parle de culture sécularisée. Ces deux notions, en effet, sont complémentaires. Une culture sécularisée ne peut pas être moniste. Inversement, une culture pluraliste doit être sécularisée, toute foi révélée ne tolérant pas de contre-foi. Quoi qu'il en soit, au niveau des croyances, le sens que recouvre ce terme se précise de la façon suivante : une culture pluraliste est d'autant plus authentique qu'elle revendique sa racine historique, à savoir le principe de la tolérance. Que la variété et non l'uniformité, le désaccord et non l'unanimité, le changement et non l'immobilisme soient de « bonnes choses », ce sont les croyances en des valeurs qui apparaissent avec la tolérance, s'intègrent au contexte culturel du pluralisme et doivent être exprimées par une culture pluraliste qui n'usurpe pas le nom qu'elle se donne. Et ce sont les prémisses sur la base desquelles nous devons apprécier ledit « multiculturalisme » de notre époque<sup>11</sup>.

---

11. On trouve une anthologie interdisciplinaire portant sur ce thème chez A. F. Gordon et C. Newfield, *Mapping Multiculturalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996. Le



En théorie, il est évident que le pluralisme se doit de respecter la multiplicité culturelle qu'il rencontre. Mais il n'est pas tenu de la fabriquer. Et dans la mesure où le multiculturalisme contemporain est agressif, séparateur et intolérant, le multiculturalisme en question est, dans une même mesure, la négation même du pluralisme. Le pluralisme soutient et alimente une société ouverte reflétant un « ordre spontané » – au sens que lui donne Hayek –, et il respecte très certainement la société multiculturelle qu'il rencontre, existante et préexistante. Néanmoins, l'intention première du pluralisme est d'assurer la paix interculturelle et non d'alimenter l'hostilité entre les cultures. Les *liberals* américains qui défendent le multiculturalisme parlent d'une politique de la reconnaissance, *recognition*, mais ils oublient sciemment de préciser que tout contexte pluraliste postule une reconnaissance *réciproque*. La reconnaissance qui ne rencontre qu'une radicale absence de reconnaissance, c'est antipluraliste. Le fait de se jeter tête baissée contre ceux, « masculins, blancs et morts », qui ont été les auteurs canoniques de la civilisation occidentale – en y incluant Dante et Shakespeare – ne témoigne que d'une profonde inculture ; et se dédouaner sous couvert de pluralisme est une preuve d'analphabétisme,

---

multiculturalisme sera analysé dans la seconde partie du présent ouvrage.

voire de malhonnêteté intellectuelle. Je le répète : le pluralisme est né de la tolérance, il est donc « voué » à rejeter une intolérance qui n'est, au fond, qu'une haine culturelle revendiquant une supériorité culturelle alternative.

Certains théoriciens du multiculturalisme nous expliquent qu'ils élaborent en réalité un « néopluralisme ». La nouveauté tiendrait dans ses origines différentes. Sheldon Wohlin observe que la tolérance lockéenne s'inscrit dans une pluralité d'associations volontaires, c'est-à-dire d'« identités qui ne nous contraignent pas », alors que le nouveau pluralisme se réfère à des associations involontaires – de sexe ou de race – qui nous restent « collées à la peau<sup>12</sup> ». Ce qui est vrai, mais jusqu'à un certain point. Les associations, à l'époque de Locke et jusqu'en 1789, n'étaient en rien volontaires et prenaient place au sein d'une société rigidement stratifiée en classes et en corporations, dont on ne sortait pas plus facilement qu'on ne peut le faire aujourd'hui avec le sexe – en y travaillant – ou la couleur de la peau. Quoi qu'il en soit, ce qu'il faut souligner, c'est que toutes les « identités », volontaires ou involontaires, sont traitées de la même façon par le pluralisme, c'est-à-dire en termes de respect et de reconnaissance réciproques. S'il n'en est pas ainsi, il

---

12. S. Wohlin, « Democracy, Difference and Recognition », in *Political Theory*, n° 3, 1993, p. 467.

n'y a alors pas de pluralisme. Il nous faut donc répéter que le multiculturalisme revendiquant la sécession culturelle et se résolvant dans la tribalisation de la culture est antipluraliste. Le prétendu néopluralisme, même s'il prend en compte des situations nouvelles et différentes, ne peut en aucune façon faire oublier cette négation du pluralisme.

Passons au deuxième niveau d'analyse, c'est-à-dire au pluralisme social. Il importe ici de ne pas prendre le pluralisme social pour une différenciation sociale quelconque. Puisque les sociétés où tous les membres sont véritablement égaux n'existent pas, sauf dans les écrits utopiques, les sociétés connaissent toutes des différenciations en tous genres. Il n'en découle cependant pas qu'elles soient toutes différenciées de façon « pluraliste ». Je reviendrai sur ce point. J'observe pour l'instant qu'il serait erroné de considérer que les sociétés sont toutes, d'une certaine manière et inévitablement, pluralistes. De grâce ! Le pluralisme n'est pas un pur et simple substitut à la notion de « complexité structurelle ». Il est, nous le verrons, un type particulier de structure sociale.

J'en arrive au troisième niveau d'analyse, celui du pluralisme politique. Dans une première approche, nous pouvons dire que le terme « pluralisme », en politique, dénote une diversification du pouvoir – dans la terminologie de Robert Dahl une « polyarchie ouverte » – fondée sur une pluralité de groupes qui

sont tout à la fois indépendants et non exclusifs. J'ai déjà indiqué comment ce pluralisme politique transforme les « parties » en « partis ». Je passe donc aux autres points spécifiques.

Le premier concerne la façon dont le pluralisme influe sur le consensus et sur le conflit. On a pu soutenir que la démocratie se fondait sur le conflit et non sur le consensus. Je ne suis pas d'accord, et je vois ici un emploi mystifiant, ou du moins trop dilué, de la notion de conflit. Le conflit – le véritable – conduisait Hobbes à accepter une paix imposée par la domination despotique de son Léviathan ; et le conflit conduisait Bolingbroke et Hume, Madison et Washington, et ainsi de suite jusqu'à Benedetto Croce, à se méfier de la multiplication des partis et à invoquer une « coalition des partis ». Lorsqu'un conflit se déclare comme une guerre, inutile de chercher à construire la cité libérale-démocratique. Il doit donc être clair que l'élément central de la *Weltanschauung* pluraliste, ce n'est ni le consensus, ni le conflit, mais la dialectique du désaccord et, à travers cette dernière, l'existence d'un débat qui à la fois présuppose un consensus et acquiert l'intensité d'un conflit, mais ne se résout dans aucun de ces deux termes.

En réalité, le consensus et le conflit ont une fonction et une importance différentes selon les niveaux d'analyse. Au regard des *fundamentals*, des principes fondamentaux, le consensus est nécessaire. Et le

consensus le plus important entre tous est celui portant sur les règles de résolution des conflits, à savoir, en démocratie, la règle de la majorité. Si un consensus sur la façon de résoudre les conflits a été établi, il est alors permis de se « battre » sur les *policies*, sur les réponses apportées aux questions concrètes quant aux politiques de gouvernement. Mais il en est ainsi parce que le consensus de fond, ou l'acceptation de principes fondamentaux, nous autolimité dans le conflit, c'est-à-dire l'apprivoise, le transforme en un conflit pacifique. Inversement, et par ailleurs, le consensus ne doit pas être perçu comme un parent proche de l'unanimité. Le consensus pluraliste naît d'un effort d'ajustement entre des esprits et des intérêts discordants. Nous pourrions le dire ainsi : le consensus est un processus trouvant des compromis et des convergences entre des convictions divergentes.

Le deuxième point concerne le rapport qu'entretiennent le pluralisme et la règle majoritaire, une règle qui, en anglais (*majority rule*), prend le sens plus précis d'une règle-commandement. Si le commandement majoritaire signifie, comme l'entendaient Madison, Tocqueville et John Stuart Mill, la menace d'une tyrannie de la majorité, d'une majorité numérique et concrète qui « commande », au sens littéral du terme, alors le pluralisme refuse la tyrannie de la majorité. Ce qui n'implique pas qu'il rejette le principe – et je dis bien le principe – majoritaire en tant que principe

régulateur, c'est-à-dire en tant que critère décisionnel<sup>13</sup>. Évidemment pas. Même ainsi, le pluralisme se pose comme la meilleure défense, la meilleure légitimation du principe majoritaire *limité*, principe selon lequel la majorité doit respecter les droits de la minorité, et donc exercer son pouvoir avec modération et dans les limites posées par le respect du principe pluraliste.

Le troisième point concerne le lien qui unit le pluralisme et la « politique comme « œuvre de paix », et non œuvre de guerre, comme elle apparaît dans la version hobbesienne et schmittienne de la politique. Le pluralisme, avons-nous dit pour commencer, sépare la sphère de Dieu de celle de César, et nie ainsi que l'Évêque ou le Prince aient une « totale mainmise » sur nous. Avec le temps, cette négation ou limitation en est venue à défendre de façon toujours plus importante la sphère privée de l'existence, tant et si bien que les péripéties de la lutte politique ne mettent plus en péril les biens et la vie même de ses protagonistes. En d'autres termes, les perdants peuvent rentrer chez eux en toute tranquillité. Et c'est alors que voit le jour une politique d'alternance pacifique et de substitution au pouvoir et, avec elle, la cité pluraliste. Je le redis ainsi : la cité pluraliste pré-

---

13. De plus amples développements se trouvent dans G. Sartori, *op. cit.*, 1987, chap. VI, particulièrement p. 131-137.

suppose que les différentes sphères de la vie – celles de la religion, de la politique et de l'économie – soient séparées de façon adéquate. Ces présupposés ont été affirmés par le pluralisme même si, bien évidemment, il n'a pas été le seul à le faire.

Le dernier point, le quatrième, concerne la forme structurelle du pluralisme, forme à laquelle nous avons déjà fait allusion. Ainsi, une société n'est pas pluraliste parce qu'elle est morcelée. Et s'il est vrai, comme il est vrai, que le pluralisme postule une société faite d'« associations multiples », cette détermination n'est cependant pas suffisante. En effet, ces associations doivent être en premier lieu *volontaires*, et non obligatoires ou héritées, et, en second lieu, non exclusives, c'est-à-dire ouvertes aux *affiliations multiples*. Et il s'agit là de son trait distinctif. Une société multigroupe est donc pluraliste si, et seulement si, les groupes en question ne sont pas des groupes traditionnels, et seulement s'ils se développent « naturellement », c'est-à-dire sans être imposés en quelque façon que ce soit. On peut déduire de cela que le prétendu pluralisme africain n'en est pas un, et que le système de stratification des castes – comprenez : l'Inde – n'en est pas un non plus.

Ce dernier point peut se lire dans l'indicateur de la présence ou de l'absence de *cross-cutting cleavages*, c'est-à-dire de lignes de division s'entrecoupant, ou se croisant. En effet, l'absence de *cleavages* s'entrecou-

pant est un critère permettant à lui seul d'exclure du pluralisme toutes les sociétés s'articulant autour de la notion de tribu, de race, de caste, de religion, ou d'un type quelconque de groupe traditionaliste. Ce critère ne vise cependant pas à opérer une discrimination contre quiconque. Le pluralisme, en effet, ne fonctionne que si ce critère se vérifie, et il ne fonctionne pas si ce critère est mal appliqué ou faussement appliqué. Donc, le pluralisme fonctionne lorsque les *cleavages*, les lignes de division, sont neutralisées et freinées par des affiliations, et même des allégeances, multiples, tandis qu'il dysfonctionne, pour ainsi dire, lorsque les lignes de fracture économique-sociales se chevauchent, s'additionnant et se renforçant l'une l'autre, comme dans des groupes où l'identité est conjointement ethnique, religieuse et linguistique. La paix et la coexistence sociales peuvent encore être assurées par des élites consociatives. C'est le cas, par exemple, des Pays-Bas. Mais la paix sociale est en danger lorsque les « communautés fermées » dessinées par des *cleavages* se chevauchant deviennent envahissantes et agressives<sup>14</sup>.

---

14. À ce propos, il existe une distinction entre les *cleavages* cumulatifs se traduisant en une « société segmentée », dont les sous-communautés se referment en autonomies défensives, et les *cleavages* cumulatifs se traduisant, en revanche, en sous-communautés belliqueuses, aux tendances hégémoniques, cher-



Malgré ces précisions, il faut toujours garder à l'esprit que les *cross-cutting cleavages* dénotent un élément structurel et non un état de croyances ; et que la croyance en la *valeur* du pluralisme reste la condition *sine qua non* de ce dernier.

### TOLÉRANCE, CONSENSUS ET COMMUNAUTÉ

Comprendre le pluralisme, c'est aussi comprendre ce qu'est la tolérance, le consensus, le désaccord et le conflit. Je voudrais à présent approfondir brièvement les deux premiers concepts, puis introduire la notion de communauté dans mon propos.

Pour commencer, tournons-nous une fois encore vers la tolérance. La tolérance n'est pas et ne présuppose pas l'indifférence. Lorsque nous sommes indifférents, nous ne sommes pas concernés. Fin du débat. De même, il n'est pas vrai, comme on le soutient souvent, que la tolérance implique un relativisme. Certes, si nous sommes relativistes, nous sommes ouverts à une multiplicité de points de vue. Mais la tolérance est précisément tolérance, comme son nom

---

chant à s'imposer les unes aux autres. G. Sani et G. Sartori, « Polarization, Fragmentation and Competition in Western Democracies », in H. Daalder et P. Mair, *Western European Party Systems*, Londres, Sage, 1983, p. 332-337.

l'indique, parce qu'elle ne présuppose pas de vision relativiste. Celui qui se montre tolérant a des principes et des croyances propres, qu'il considère vrais, mais il concède néanmoins aux autres le droit de cultiver de « fausses croyances ». Ce point est important, car il établit que la tolérance n'est pas et ne peut pas être illimitée. « La tolérance est toujours en tension et n'est jamais totale. Si une personne tient à quelque chose, elle cherchera à ce que ce quelque chose se réalise ; sans quoi il est difficile de penser qu'elle y tient véritablement. Mais elle ne cherchera pas à ce que ce quelque chose se réalise de n'importe quelle façon, à tout prix<sup>15</sup>. »

Alors, quelle est l'élasticité, la flexibilité de la tolérance ? Si la question nous pousse à chercher une limite fixe et préétablie, nous ne pourrions pas y répondre. Ce degré d'élasticité peut être établi, en revanche, à partir de trois critères. Le premier est que nous devons toujours fournir des raisons de ce que nous considérons comme intolérable, ce qui revient à dire que la tolérance interdit le dogmatisme<sup>16</sup>. Le

---

15. J. R. Lucas, *The Principles of Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 296-301.

16. Sur des bases semblables, John Rawls opère une distinction entre « pluralisme raisonnable » et « pluralisme en tant que tel », et soutient le premier pour autant qu'une société libérale-démocratique se fonde sur une série de « points de vue » uni-

deuxième critère implique le *harm principle*, le principe « de ne pas faire mal », de ne pas nuire. En d'autres termes, nous ne sommes pas tenus de tolérer des comportements qui nous font du tort et nous portent préjudice. Et le troisième critère est très certainement la *réciprocité* : en nous montrant tolérants envers les autres, nous nous attendons, à notre tour, à ce qu'ils se comportent de même envers nous<sup>17</sup>.

Tournons-nous vers le consensus. L'anglais nous permet d'opérer une distinction entre *consensus* et *consent*, disons entre un accord diffus et une acceptation ponctuelle et concrète. Distinction qui nous aide à préciser que le consensus en question n'a rien à voir avec l'approbation et le soutien actifs de ceci ou de cela. Le consensus, par conséquent, peut très bien être une simple acceptation, une convergence d'ordre général et uniquement passive. Même ainsi, il s'agit d'un partage qui, d'une façon ou d'une autre, « noue

---

versaux qui exigent la loyauté de tous. *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 36-39. Je suis d'accord en substance, mais je pense que c'est le pluralisme en tant que tel qui est, et doit être, « raisonnable ».

17. C'était déjà le principe posé par Milton et Locke : la tolérance ne doit pas être étendue aux intolérants. Il va de soi que tous les principes doivent être compris du point de vue de la tolérance ; mais, précisément, dans ces limites et, *secundum quid*, en fonction des cas.

un lien<sup>18</sup> ». Et cette définition met bien en lumière la relation entre le concept de consensus et celui de communauté.

Il faut noter que la communauté peut également être définie comme « partage qui, d'une façon ou d'une autre, noue un lien ». Et je dois étudier, pour être complet, cette notion de communauté, car nous ne pouvons plus soutenir que l'unité politique par excellence soit l'État-nation. Ce qui nous oblige à reconsidérer le problème. Et il est nécessaire, en ce cas, de regarder en direction de cette unité primaire précédant toutes les constructions sociopolitiques qu'est, précisément, la communauté.

Bien que l'État-nation soit ou nous semble toujours important, le fait est qu'il ne s'est constitué qu'au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, et que la *felix Austria*, l'empire polyethnique et multinational des Habsbourg, a très bien régné, du moins en combattant efficacement, jusqu'à la défaite de 1918. L'État-nation est donc le principe organisationnel et unificateur de l'État moderne – seulement ou surtout en Europe – depuis moins de deux siècles. Les *nations*, et ce à partir du Moyen Âge, étaient tout d'abord constituées par les aires linguistiques. La nation allemande était l'ensemble de ceux qui parlaient allemand, et ainsi de

---

18. G. Graham, « Consensus », in G. Sartori, *Social Science Concepts*, Beverly Hills, Sage, 1984.

suite. L'État-nation fut conçu par le Romantisme – car les Lumières étaient cosmopolites – et se présente comme une entité qui n'est pas seulement linguistique. Dans sa version, disons achevée, l'État-nation est une entité organique – ce qu'évoquent des notions telles que l'« esprit du peuple », le *Volkgeist* et le *Volkseele* – enracinée dans un mythique passé lointain, et renforcée, avec la Révolution française, par la passion patriotique, et plus encore, dans sa version extrême, par une « identité de sang », une identité raciale, qu'il ne faut pas confondre avec le principe juridique inoffensif du *jus sanguinis*.

Sur ces prémisses, la « nation » se transforme en « nationalisme » et, dans son développement en Allemagne avec Hitler, en pureté et suprématie raciales. Mais le nationalisme hitlérien a été un extrémisme isolé. La plupart des États nationaux qui surgissent en Europe dans le sillage des révolutions de 1830 et de 1848 n'affirment qu'une identité linguistique et patriotique. La nation a été, pour la plupart d'entre eux, une revendication d'indépendance qui a détruit des agrégats purement dynastiques ayant commencé à se former à l'époque de l'absolutisme. Avec l'État-nation, il n'est plus imaginable que les peuples puissent encore passer de main en main, non seulement sur la base de conquêtes – cela peut encore se produire –, mais également comme la propriété d'un souverain. Il n'en est plus ainsi. Toutefois, les mérites

passés de l'État-nation ne suffisent pas, aujourd'hui, à le sauver en tant qu'unité optimale de la géopolitique. Car l'État-nation se dilue doublement : dans le microcosme mais aussi dans le macrocosme, dans le local mais aussi dans le supranational.

Quoi qu'il en soit, le point que je voulais souligner est simplement celui-ci : plus la « communauté nationale » s'affaiblit et plus nous devons chercher ou retrouver une *communauté*. Chaque fois donc qu'une superstructure, la nation, l'empire ou autre chose, se désagrège, nous retombons inévitablement sur l'infrastructure primordiale que les Grecs appelaient *koinonía*, et le besoin de retrouver une *Gemeinschaft*, un liant que nous « sentons » et qui – comme je le disais – nous lie et nous unit, refait son apparition.

La *Gemeinschaft*, communauté, était le concept que Tönnies opposait à celui de *Gesellschaft*, société. La première, pour lui, était un « organisme vivant », tandis que la seconde n'était qu'un agrégat mécanique qui ne se fondait plus sur un immédiat *idem sentire*, mais se formait au moyen d'échanges et de contrats. Tönnies reste, sur le concept de communauté, la référence la plus classique. Mais sa *Gemeinschaft* n'englobait, ou du moins essentiellement, que le « groupe primaire ». Je ne nie pas que le sens profond du concept se déploie dans les groupes symbiotiques, mais le terme de communauté connaît également un sens plus faible qui s'étend au contexte que Cooley

appelait le « groupe secondaire ». Je reformule cela ainsi : la communauté de Tönnies est la communauté concrète, au-delà de laquelle s'offre également une communauté abstraite.

Ainsi, pour reprendre le fil de mon propos, je ne suis pas en train de dire que nous devrions revenir au petit, et que « ce qui est petit est beau ». Il est vrai que les communautés du passé, la *polis* grecque, les communes médiévales, la démocratie de village étaient des microcollectivités qui s'affrontaient face à face, directement. Cependant, si la communauté n'est pas conçue comme un corps actif mais comme un *identity marker*, disons comme un « identificateur », un sentiment commun auquel nous nous identifions et qui nous identifie, il n'est alors pas nécessaire qu'une communauté soit petite. Ainsi, les Italiens, les Anglais, les Français, les Allemands et ainsi de suite peuvent être conçus comme de « larges communautés » à la façon dont ils sont ou ont été perçus en tant que nations ; la notion de communauté européenne, ou le fait de parler de communauté latino-américaine, nous renvoie à des communautés abstraites, mais dans la mesure où ces grands agrégats sont reconnus comme tels et nous donnent un sentiment d'appartenance, nous pouvons tout à fait les considérer comme des communautés, quand bien même *sui generis*.

Ce que je veux dire, c'est que les êtres humains

vivent mal dans la situation de foules solitaires, dans des conditions anomiques, et qu'ils cherchent par conséquent toujours à *appartenir*, à se regrouper et à s'identifier à travers des organisations et des organismes au sein desquels ils se reconnaissent : d'abord sous forme de communautés concrètes de voisinage, mais également en « communautés symboliques » étendues. Cependant, un problème d'*élasticité* se pose ici encore, un problème analogue à celui que nous avons rencontré en matière de tolérance. Nous nous étions alors demandé : quelle est la limite au-delà de laquelle la corde de la tolérance se rompt ? Nous devons nous demander à présent : jusqu'à quel point pouvons-nous tirer sur la corde de la communauté ?

De la même façon que je ne crois pas à l'opposition schmittienne entre *Freund* et *Feind*, entre amis et ennemis<sup>19</sup>, je ne parviens pas à croire, à l'autre extrême, à l'ouverture cosmopolitique souhaitée par le dernier Dahrendorf. Parler de communauté mondiale est une pure rhétorique, une vaporisation du concept de communauté. Il me semble, en revanche, que l'animal humain se regroupe en coalescence et « reste ensemble », *sub specie* d'animal social, à condi-

---

19. Cf. ma critique de Schmitt dans G. Sartori, *Elementi di Teoria Politica*, Bologne, Il Mulino, 3<sup>e</sup> édition, 1995, p. 276-284.



tion qu'il existe toujours une frontière mobile mais ineffaçable entre *nous* et *eux*. Le *nous* est « notre » identité ; le *eux* sont les différentes identités qui déterminent la nôtre. L'altérité est le complément nécessaire de l'identité : nous sommes ce que nous sommes, à la façon dont nous le sommes, en fonction de ce que *nous ne sommes pas* et de la façon dont nous ne le sommes pas. Toute communauté implique une clôture, une manière de se retrouver ensemble qui est également une manière d'enfermer au-dehors, une exclusion. Un « nous » qui n'est pas circonscrit par un « eux » n'est pas même concevable.

#### COMMUNAUTÉ PLURALISTE ET RÉCIPROCITÉ

Ainsi suis-je prêt pour la question la plus épineuse de toutes : dans quelle mesure le pluralisme étend-il et diversifie-t-il la notion de communauté ? En d'autres termes, quelles relations entretiennent le pluralisme et la communauté ? Comment se rapportent-ils l'un à l'autre ? Une communauté peut-elle survivre si elle se morcelle en sous-communautés prenant, dans la réalité, la forme de contre-communautés susceptibles de rejeter les règles fondatrices de la vie communautaire ?

En abordant cette question délicate, je dois rappeler que la communauté pluraliste est une acquisition

récente, difficile et, de toute évidence, fragile<sup>20</sup>. Une communauté pluraliste se définit par le pluralisme. Et le pluralisme tel que je l'ai défini présuppose – je le rappelle – une disposition à la tolérance et, structurellement, des associations volontaires « non imposées », des affiliations multiples et des *cleavages*, des lignes de division, transversales et croisées. Les communautés du passé, de la *polis* grecque à la communauté puritaine, ne possédaient pas ces caractéristiques. Loin s'en faut. J'ajoute que ces caractéristiques, pour l'instant, ne se développent que dans le monde occidental ou occidentalisé.

Mais ne connaissons-nous pas déjà – peut-on me demander aussitôt – un cas de communauté pluraliste, celui des États-Unis, qui sert de modèle et qui nous montre comment poursuivre, y compris en Europe, la transformation des États nationaux et leur ouverture multiethnique ? Je réponds : non. Le cas des États-Unis est à part en ce que les problèmes qu'ils ont résolus ne sont pas ceux qui se posent aujourd'hui à l'Europe. Certes, le Nouveau Monde est entièrement un monde de « nouveaux venus » ; et

---

20. Une acquisition si récente que Tönnies, qui écrivait en 1887, ne l'avait ni entrevue ni imaginée. Pour Tönnies, comme pour Durkheim et comme, dans les années 1920, pour Max Weber, la notion même de « communauté pluraliste » serait apparue comme un contresens.

l'afflux d'immigrants aux États-Unis, durant des périodes déterminées, a véritablement été massif. Entre 1845 et 1925 – en quatre-vingts ans – près de cinquante millions de personnes ont traversé l'Atlantique ; et durant les années 1900-1913, il y en eut pas moins de dix millions. Mais ces nouveaux venus trouvaient, dans le Nouveau Monde, un espace vide illimité, ils cherchaient et souhaitaient une nouvelle patrie, et ils étaient heureux de devenir américains : le *melting-pot*, le grand creuset américain, a parfaitement bien fonctionné durant plus d'un siècle, accueillant au total cent millions d'immigrés. L'Ancien Monde, en revanche, est depuis fort longtemps dépourvu d'espaces vides, et les nouveaux venus y sont relativement peu nombreux. Il faut ajouter à cela que ceux qui entrent aujourd'hui en Europe le font dans un contexte fort différent de celui que connurent les immigrants qui ont créé la nation américaine. Les États-Unis ne se sont pas construits comme une nation qui aurait accueilli et absorbé les autres nations : ils sont constitutivement une « nation de nationalités ». Les États européens, en revanche, sont aujourd'hui des nations constituées – quand bien même existe-t-il certaines franges non assimilées, telles que les Flamands, ou de plus en plus rebelles, telles que les Basques – qui ont affaire à des *contre-nationalités*, à une immigration de plus en plus massive qui en nie l'identité nationale. Ainsi, le précédent

américain ne nous aide pas à affronter le problème. Les Européens de l'Ouest sont inquiets, se sentent envahis et deviennent peu à peu réactifs.

S'agit-il de racisme ? C'est une accusation expéditive, superficielle, qui généralise trop et risque d'être hautement contre-productive. Les gens qui sont qualifiés de racistes alors qu'ils ne le sont pas se mettent en colère et finissent parfois par le devenir véritablement. Nous ne devons pas généraliser, mais préciser. Le spectre des réactions qu'engendrent les nouveaux venus est variable et complexe. Dans de nombreux cas, la réaction peut facilement être interprétée comme une défense du lieu de travail et du salaire. C'est assurément le problème posé par les immigrés de l'Est européen. Les cas de peur de l'étranger – xéno-peur – viennent ensuite : un sentiment d'insécurité et de menace latente. Enfin, nous rencontrons des réactions de rejet – xénophobie. Et ce n'est qu'arrivés là et à partir de là que nous avons affaire à un véritable racisme.

Concrètement aujourd'hui, en Europe, la xénophobie se concentre sur les immigrants africains et islamiques. Peut-on expliquer ce phénomène comme un simple rejet de type raciste ? Évidemment pas. D'un point de vue ethnique, les Asiatiques – Chinois, Japonais, Coréens, etc. – ne sont pas moins différents des Blancs que ne le sont les Africains. Même les Indiens ne sont pas « comme nous » : ils ne le sont en

rien. Pourtant, ni les Asiatiques ni les Indiens ne suscitent, généralement, de réactions de rejet, même là où ils sont aujourd'hui très nombreux, comme les Asiatiques aux États-Unis et les Indiens en Angleterre. Il faut également noter que les Asiatiques ne se laissent pas plus assimiler que les Africains. Il nous faut donc en déduire que la xénophobie européenne se concentre sur les Africains et les Arabes, surtout lorsqu'ils sont musulmans. Ce qui revient à dire qu'il s'agit essentiellement d'une réaction de rejet culturel-religieux. La culture asiatique est, elle aussi, très éloignée de la culture occidentale, mais elle est toujours « laïque » au sens où elle n'est caractérisée par aucun fanatisme ou militantisme religieux. La culture islamique, en revanche, l'est. Et même lorsque le fanatisme est absent, *la vision du monde islamique reste théocratique* et ne connaît pas de séparation entre l'État et l'Église, entre la politique et la religion. Une séparation, en revanche, sur laquelle se fonde aujourd'hui – et de façon véritablement constitutive – la cité occidentale. De la même façon, la loi coranique ne connaît pas les droits de l'homme – de la personne – en tant que droits individuels universels et inviolables ; j'ajoute que ces droits constituent un autre pilier de la société libérale. Et ce sont là les véritables nœuds du problème. L'Occidental ne voit pas le musulman comme un « infidèle ». Mais pour ce dernier, l'Occidental incarne cet infidèle. Excusez du peu.

Je reviens à mon propos. La question générale est la suivante : jusqu'à quel point une tolérance pluraliste doit-elle s'adapter non seulement à des « étrangers culturels », mais également à des « ennemis culturels » ouvertement déclarés et agressifs ? En d'autres termes, le pluralisme peut-il accepter, arriver à accepter sa propre dislocation, la rupture de la communauté pluraliste ? C'est une question identique à celle que, dans la théorie de la démocratie, on formule ainsi : une démocratie peut-elle autoriser sa propre destruction démocratique ? C'est-à-dire peut-elle accepter que ces citoyens élisent un dictateur ?

Qu'une diversité toujours plus grande, et donc radicale et radicalisante soit, par définition, un « enrichissement », voilà une affirmation d'une superficialité déconcertante. Car il existe un point au-delà duquel le pluralisme ne peut et ne doit pas aller ; et je considère que le critère gouvernant la difficile navigation que j'ai racontée est essentiellement celui de la *réciprocité*, d'une réciprocité par laquelle le bénéficiaire – celui qui entre – fait une concession à son bienfaiteur – celui qui accueille : la concession de se reconnaître bénéficiaire, de reconnaître sa *dette*. Le pluralisme est, en effet, une façon de vivre ensemble dans la différence et avec des différences ; mais il ne peut en être ainsi – j'insiste – que s'il existe une contrepartie. Entrer au sein d'une communauté pluraliste signifie, conjointement, acquérir et concéder.

Les étrangers qui ne sont pas disposés à concéder en échange de ce qu'ils obtiennent, qui se proposent de rester « étrangers » à la communauté dans laquelle ils entrent au point d'en contester, du moins en partie, les principes mêmes, sont des étrangers qui suscitent inévitablement des réactions de rejet, de peur et d'hostilité. Les Anglais disent que les repas gratuits n'existent pas. Une nationalité gratuite concédée en échange de rien doit-elle et peut-elle exister ? À mon avis non. Le citoyen « contre », le contre-citoyen, est inacceptable.

#### EN RÉSUMÉ

Qu'est-ce qu'une société ouverte ? C'est, ai-je répondu, une société pluraliste. Jusqu'à quel point une société ouverte peut-elle s'ouvrir ? Autant que le permet, ai-je répondu, la notion de communauté pluraliste et, partant, de communauté au sein de laquelle les différents éléments et leurs différences sont respectés de façon réciproque et se font des concessions réciproques. Il est vrai que le concept de pluralisme est élastique et s'adapte aux circonstances. Il n'en découle cependant pas que l'élasticité du pluralisme soit sans limites. Un élastique sur lequel on tire trop finit par se casser. De la même façon, on ne peut tirer sur le pluralisme que jusqu'à un certain point. Pour-

tant, les « esprits ouverts » – c'est-à-dire ceux qui se sont proclamés comme tels – de la société multiculturelle sont en train de l'étirer au-delà de son seuil de rupture. Les multiculturalistes nous invitent à « repenser la pluralité ». Dans ce livre, j'invite en revanche le lecteur à *penser le pluralisme* et, à partir de là et non de la pluralité, à repenser la « pluralité pluraliste ».



## SECONDE PARTIE

# Multiculturalisme et société démembrée

### LE MULTICULTURALISME ANTIPLURALISTE

Pluralisme et multiculturalisme ne sont pas en eux-mêmes des notions antithétiques, des notions ennemies. Si le multiculturalisme est entendu comme un état de fait, comme un terme incluant simplement l'existence d'une multiplicité de cultures – dans une multiplicité de sens à préciser –, il ne vient alors pas s'opposer à une conception pluraliste du monde. Si, en revanche, le multiculturalisme est déclaré comme une valeur, et une valeur prioritaire, le discours se modifie d'autant et un problème apparaît. Car dans ce cas, en effet, pluralisme et multiculturalisme entrent aussitôt en conflit.

En premier lieu, rien ne nous assure que plus de multiculturalisme correspond à plus de pluralisme. Lorsqu'une société déterminée est culturellement hétérogène, le pluralisme l'incorpore en tant que

telle. Mais lorsqu'une société ne l'est pas, le pluralisme ne se doit pas de la multiculturaliser. Le pluralisme apprécie la diversité et la considère comme féconde. Mais il ne sous-entend pas qu'il faille multiplier les diversités, ni que le meilleur des mondes possibles soit celui où les diversifications vont toujours croissantes. Le pluralisme, il ne faut pas l'oublier, naît avec la tolérance (voir *supra*, p. 15 et 35), et la tolérance n'exalte pas l'autre et l'altérité : elle les accepte. Ce qui revient à dire que le pluralisme défend mais freine également la diversité. Comme l'écrit Zanfarino, « le pluralisme, par définition, implique des distinctions et des séparations, mais il n'a rien d'un abandon passif à l'hétérogénéité ni d'un renoncement aux tendances unificatrices<sup>1</sup> ». Le pluralisme recommande donc autant d'assimilation qu'il est nécessaire pour créer de l'intégration. Pour le pluralisme, l'homogénéisation est un mal, mais l'assimilation est un bien. En outre, étant tolérant, le pluralisme n'est ni agressif ni belliqueux. Mais il se bat, quand bien même de façon pacifique, contre le démembrement.

Le fait que le pluralisme ne se reconnaisse pas dans une diversification croissante se confirme dans sa conception des partis. Un parti unique est « mauvais » ; mais deux partis sont déjà « bons », et la théo-

---

1. A. Zanfarino, *Pensiero Politico e Coscienza Storica*, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane, 1985, p. 175.

rie du multipartisme, ainsi que sa pratique, condamne la fragmentation des partis et recommande des systèmes ne dépassant pas cinq à six partis. En effet, deux exigences différentes doivent trouver leur équilibre dans le pluralisme politique : la représentativité et la gouvernabilité ; et si la multiplication des partis entraîne l'augmentation de leur capacité à représenter la diversité des électeurs, cette multiplication se fait aux dépens de la gouvernabilité, de l'efficacité des gouvernements. Le pluralisme, par conséquent, se reconnaît ici dans une diversité contenue. Et c'est une même logique qui s'applique, *mutatis mutandis*, à la société pluraliste, qui doit à son tour répondre à la multiplicité par la cohésion, et aux tensions par une tenue d'ensemble.

Il est donc possible de présenter deux versions du multiculturalisme. Celle que nous avons esquissée ci-dessus est, en substance, un multiculturalisme obéissant aux critères du pluralisme. Mais, aujourd'hui, la version dominante du multiculturalisme est antipluraliste. Ses origines intellectuelles, en effet, sont marxistes. Avant de débarquer aux États-Unis et de s'américaniser, le multiculturalisme voit le jour chez les néomarxistes anglais fortement influencés par Foucault ; il s'affirme dans les *colleges* et dans les universités par l'introduction de « recherches culturelles » se focalisant sur la question de l'hégémonie et de la domination d'une culture sur une autre. Même aux

États-Unis, alors, les théoriciens du multiculturalisme sont des intellectuels de formation largement marxiste qui, peut-être, dans leur subconscient, remplacent la lutte des classes anticapitaliste qu'ils ont perdue par une lutte culturelle *anti-establishment* qui continue à les galvaniser. Et pour autant qu'il est plus difficile d'ignorer le pluralisme aux États-Unis qu'on ne pouvait le faire dans la tradition marxiste européenne, les marxistes américains aboutissent à un multiculturalisme rejetant entièrement le pluralisme : soit par intolérance, soit parce qu'il refuse la reconnaissance réciproque, soit parce qu'il privilégie la séparation plutôt que l'intégration.

Si ce multiculturalisme avait existé au cours des siècles où la « nation américaine » était en train de se former, *The First New Nation*<sup>2</sup> n'aurait jamais vu le jour, et les États-Unis, aujourd'hui, seraient en toute probabilité une société de type balkanique. *E pluribus unum* – de la pluralité l'union – résume l'action du pluralisme. *E pluribus disjunctio* – de la pluralité le démembrement – résume ou finira par résumer les effets du multiculturalisme. La présentation qu'en font ses défenseurs est sans doute séduisante. Le multiculturalisme reflète, nous dit-on, « le désir répandu d'authenticité et de reconnaissance qui traverse la

---

2. S. M. Lipset, *The First New Nation*, New York, Basic Books, 1963.

subjectivité moderne<sup>3</sup> ». Présenté ainsi, il semble bien intentionné. Mais les bonnes intentions ne suffisent pas, et l'enfer est pavé de ces bonnes intentions.

Arthur Schlesinger observait au début des années 1980 que « l'Amérique se voit de plus en plus composée de groupes qui sont plus ou moins *enracinés* dans leur caractère ethnique<sup>4</sup> ». À quoi on a opposé que, si cette thèse reste vraie dans le débat culturel, « elle n'a en réalité pas réussi à pénétrer [...] les comportements, les préoccupations et les interactions des gens de la rue<sup>5</sup> ». C'est vrai. Néanmoins, cette réponse révèle une myopie surprenante. Il existe toujours un décalage temporel entre ce qui se passe du côté des élites et sa traduction du côté des masses. Ainsi, il est bien étrange que la façon dont une polarisation s'empare de l'université, puis des médias, puis de l'enseignement secondaire, pour inévitablement finir par déteindre, quelques dizaines d'années plus tard, sur toute la société, ait pu échapper à Smelser et Alexan-

---

3. C. Champetier, « Multiculturalismo : La Forza delle Differenze », in *Trasgressioni*, janvier-avril 1998, n°25, p. 7.

4. A. Schlesinger, *The Disuniting of America : Reflections on a Multicultural Society*, New York, Norton, 1992, p. 16.

5. N. J. Smelser et J. C. Alexander, *Diversity and its Discontents : Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 5.

der. Comme ils le notent eux-mêmes, aussi bien durant la crise de 1929-1930, la Grande Dépression, que durant la révolution étudiante des années 1960 ou durant l'immigration massive des années 1880 à 1920, dans toutes ces situations, « l'existence et la légitimité d'une culture nationale dominante et "hégémonique" étaient tenues pour acquises par tous. La culture américaine n'était pas, en elle-même, l'objet d'une controverse<sup>6</sup> ».

Il faut également noter que, lorsque Schlesinger dénonçait une chute dans le tribalisme, le mot d'ordre était celui de *roots*, de racines, et le slogan était donc la redécouverte de sa propre origine. Mais, aujourd'hui, le panier s'est agrandi, et l'étendard du multiculturalisme, surtout lorsqu'il est brandi par les féministes, devient, précisément, multiculturel. Au cours de cette même époque, Iris Marion Young (1990) défendait déjà l'idéal d'un système de groupes « insulaires » aux pouvoirs égaux qui ne soient pas solidaires entre eux et qui se reconnaissent mutuellement le droit de poursuivre des fins et des styles de vie « différents ». Ainsi, c'est aujourd'hui un multiculturalisme d'empreinte « culturelle » qui a pris le dessus, bien qu'il reste encore attaché à l'ethnie. Il nous faut donc partir, dans notre analyse, de ce qu'il

---

6. *Op. cit.*, p. 41.

faut comprendre par culture dans le multiculturalisme<sup>7</sup>.

#### CULTURE, ETHNIE ET AUTRES

En quoi le multiculturalisme dénote-t-il une et des cultures ? Commençons par préciser ce que la culture des multiculturalistes *n'est pas*. Elle n'est pas, bien sûr, une « culture cultivée », une culture au sens savant du terme. Elle n'est pas non plus une culture au sens anthropologique du terme, pour lequel tout être humain vit dans un milieu culturel, puisqu'il est un animal parlant (*loquax*), et donc un « animal symbolique<sup>8</sup> » caractérisé par sa façon de vivre dans des mondes symboliques. Elle n'est pas non plus une culture en tant qu'ensemble de modèles comportementaux, c'est-à-dire au sens béhavioriste. Enfin, elle n'est pas une culture au sens où les politologues parlent de « culture politique<sup>9</sup> ».

Ces exclusions ne suffisent cependant pas à préciser le sens que prend le terme de culture chez les

---

7. Ce qu'il faut comprendre par culture dans le pluralisme a été précisé *supra*, p. 25 et suivantes.

8. E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Minuit, 2001.

9. G. A. Almond, *Political Development : Essays in Heuristic Theory*, Boston, Little Brown, 1970, p. 35-37, 45-47 et *passim*.

multiculturalistes. Mais s'il n'est pas facile de le préciser plus – conceptuellement parlant –, c'est aussi parce que le préfixe « multi » du multiculturalisme indique non seulement que les cultures sont multiples, mais sous-entend également qu'elles sont variées, qu'elles sont de différentes sortes. La « culture », dans le panier des multiculturalistes, peut être une identité linguistique, par exemple quand la langue se constitue en tant que nation, une identité religieuse, une identité ethnique, ou même une identité sexuelle, pour les féministes, en plus du fait que ce terme recouvre, dans son sens le plus habituel, une « tradition culturelle », par exemple la tradition juive, la tradition occidentale, la tradition islamique, ou les coutumes des différents peuples. Cette liste, aussi synthétique soit-elle, fait immédiatement comprendre combien ce panier multiculturaliste est hétérogène et combien il peut nous induire en erreur. Sous le vocable « culture », tout n'est pas culture. Et il doit rester clair qu'une diversité culturelle n'est pas une diversité ethnique : il s'agit de deux choses fort différentes.

L'aspect le plus singulier de notre agrégat tient dans sa façon de combiner ethnie et féminisme. La plupart du temps, une identité est revendiquée lorsque elle est menacée ; et elle est le plus souvent menacée parce qu'elle concerne une minorité s'estimant opprimée par une majorité. Aux États-Unis, les



Blancs sont eux aussi une ethnie ; et s'ils n'ont pas de raison de revendiquer une « identité blanche », c'est parce qu'ils sont majoritaires. Mais les femmes sont également et où qu'elles soient une majorité par rapport aux hommes ; pourtant, elles se disent opprimées. À quel titre ? Certes pas ethnique, car les féministes sont en tout premier lieu blanches, même si elles entraînent des femmes noires. Culturel ? Dans ce sens, ce n'est pas clair. La culture des femmes américaines est, dans presque tous les sens du terme, la même que celle des hommes. Leur motif de plaintes et de revendications est d'être l'objet d'une « discrimination », en particulier concernant l'emploi. Mais cela ne peut en aucun cas constituer une demande d'« identité », et ce motif, quoi qu'il en soit, reste différent de tous les autres. Car il est clair que l'identité « femme » n'est pas l'identité, véritablement menacée, de l'Indien d'Amérique. Ce qu'il faut néanmoins remarquer ici, c'est que la force du multiculturalisme prend appui sur une étrange alliance et sur d'étranges compagnons de lit : une alliance qui, potentiellement, transforme des forces minoritaires en une force majoritaire.

Alors pourquoi parler de multiculturalisme ? La vérité est que le mot « culture » sonne bien ; lui substituer le mot « race » et parler de « multiracialité » sonnerait mal. Le multiculturalisme est, surtout chez les plus excités, raciste. Mais il se garde bien de se

déclarer comme tel. Par ailleurs, au lieu de dire « multiracial », nous pourrions dire « multiethnique ». Quelle serait alors la différence ?

S'il existe deux mots, c'est que « ethnie » vient du grec, tandis que « race » est un terme moderne. Ce qui ne veut pas dire qu'ils aient le même sens. Dans l'évolution linguistique, le concept d'ethnie recouvre un champ sémantique plus large que celui de race ; une identité ethnique n'est pas seulement raciale, elle se base également sur des caractéristiques touchant à la langue, aux coutumes et aux traditions culturelles. L'identité raciale, en revanche, est une identité biologique, plus étroite, qui se fonde sur la couleur de la peau. Par ailleurs, le concept anthropologique de race transparait en tant que tel dans celui d'ethnie. Ainsi, jusqu'à ce jour, la distinction opérée entre « race » et « ethnie » est essentiellement la suivante : le prédicat « ethnique » est utilisé dans un sens neutre, tandis que « race » et racial sont généralement des qualifications « disqualifiantes » à usage et fonction polémiques<sup>10</sup>.

Avant de conclure, un autre point important. Il est bien certain que le multiculturalisme, en tant qu'il

---

10. Pour une vue d'ensemble sur la question de l'ethnicité, voir N. Glazer et D. P. Moynihan, *Ethnicity : Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1975 ; et, de façon plus large, l'analyse argumentée de D. Petrosino, *Stati, Nazioni, Etnie*, Milan, Franco Angeli, 1991.

signifie l'existence dans le monde d'un très grand nombre de langues, de cultures et d'ethnies – de l'ordre de cinq mille –, est en soi un fait si évident et acquis qu'il est bien inutile de réclamer un terme *ad hoc* susceptible de les identifier. Le mot « multiculturalisme » est donc aujourd'hui porteur d'une idéologie, d'un projet idéologique ; et c'est de ce multiculturalisme que je m'apprête à parler.

#### LA POLITIQUE DE LA RECONNAISSANCE

L'Union soviétique était-elle multiculturelle ? Aujourd'hui, tout le monde répondrait de façon affirmative. Mais sous Staline, personne ne s'en apercevait, et si Staline lui-même s'en était aperçu, il aurait eu vite fait de transformer ce multiculturalisme en chair à pâté. Car le multiculturalisme ne peut voir le jour dans une société fermée, ou bien il est un enfant mort-né. Il peut exister à l'état latent mais reste alors, pour cette raison même, une réalité cachée et imperceptible. Pour émerger, le multiculturalisme présuppose une société ouverte qui croit en la valeur du pluralisme. Mais ce présupposé est méconnu par les défenseurs actuels du multiculturalisme<sup>11</sup>. Pour eux,

---

11. Parmi les exceptions, j'ai rappelé celle de Wohlin (voir *supra*, p. 28). Une autre exception est Michael Walzer qui, dans

tout se passe comme si le pluralisme n'avait jamais existé. Ceux qui l'évoquent le font en le confondant bêtement avec l'idée de « pluralité » (voir *supra*, p. 22 et suivantes). Et le terme même de pluralisme disparaît, dans sa conception la plus technique, chez les philosophes du multiculturalisme. L'ouvrage qui fait le plus autorité – le collectif *Multiculturalism*<sup>12</sup> – ne manque pas de références savantes mais, curieux hasard, le terme de tolérance n'y apparaît qu'une seule fois, dans la préface, et celui de pluralisme n'y apparaît même pas : aucun des auteurs ne le trouve au bout de sa plume. Une omission vraiment stupéfiante. Charles Taylor, la « star » de l'ouvrage, s'étend sur Rousseau et sur Kant, qui sont traînés par les cheveux pour être mis au centre de la discussion, mais ne convoque Hegel qu'en passant, Hegel étant pourtant l'auteur par excellence de l'*Anerkennung*, du thème de la reconnaissance<sup>13</sup>. Taylor reste royalement silencieux, j'insiste, sur le pluralisme et sur toute la littérature à laquelle j'ai fait

---

différents textes, attire l'attention sur le pluralisme (en l'instrumentalisant de façon excessive, d'ailleurs, au service de sa pensée). Mais il s'agit, je le répète, d'exceptions.

12. A. Gutmann (sous la direction de), *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

13. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1948.

allusion dans la première partie de ce livre. Et puisque je ne peux pas imaginer que Taylor ne sache rien du pluralisme, j'en viens à soupçonner qu'il ignore cette notion parce qu'elle le dérange. Et il ne fait aucun doute qu'elle le dérange. Car le pluralisme, comme nous l'avons vu, ne conduit évidemment pas là où Taylor et les *liberals* « communautaires » voudraient arriver.

Quoi qu'il en soit – car les procès d'intention conduisent parfois à des erreurs –, le concept central de l'argumentation de Taylor est celui de « reconnaissance », *recognition*, et les concepts qui l'entourent sont ceux d'authenticité, d'identité et de différence, avec des sens, bien entendu, qui ne sont pas ceux du pluralisme. La thèse est « que notre identité est en partie formée par la reconnaissance, par une reconnaissance ratée et souvent par une fausse reconnaissance des autres », et donc que la question de la reconnaissance apparaissant au sein des groupes minoritaires ou « subalternes » se fait pressante en raison de la relation qu'entretiennent « la reconnaissance et l'identité ». Jusqu'ici, tout va bien. Mais la conclusion qui en découle est que « le manque de reconnaissance, ou la fausse reconnaissance, peut provoquer des dégâts [*harm*] et devenir une forme d'oppression nous enfermant dans un monde factice, déformé et réduit<sup>14</sup> ».

---

14. C. Taylor, « The Politics of Recognition », in A. Gutmann, *op. cit.*, p. 25.

On ne peut plus dire ici que tout aille bien. Car on tombe, en effet, dans la plus grande exagération. L'oppression induite par une reconnaissance ratée est un peu comme la « violence structurelle » de Galtung : une violence qui est toujours présente, puisque les structures sont toujours présentes, et qui nous « viole » même en l'absence d'actes de violence, même en l'absence d'auteurs de cette violence. De la même manière, si la reconnaissance ratée est une oppression, alors que sont l'oppression qui nous prive de liberté, l'incarcération sans procès ou l'envoi dans un camp de concentration ? La même chose ? Non, et il ne s'agit pas non plus de formes différentes d'un même concept. Ceux qui le soutiennent cherchent à nous bluffer en faisant un usage abusif du mot oppression. Car la question de la reconnaissance permet en effet d'affirmer qu'une reconnaissance ratée engendre frustration, dépression et malheur ; mais il ne nous autorise cependant pas à affirmer que nous sommes opprimés. L'oppression, au sens propre du terme, au sens sérieux, est la privation de la liberté. Et la dépression n'est pas l'oppression.

On trouve également, dans l'argumentation de Taylor, un va-et-vient trop facile et trop désinvolte entre l'individu et le groupe, entre la personne et la collectivité. Si, en tant qu'individu, je me sens frustré parce que mon travail n'est pas reconnu, parce que je n'ai aucun succès, il n'en découle pas que cette propo-

sition puisse être appliquée à une collectivité, et il bien difficile de comprendre dans quelle mesure elle peut valoir à un niveau supra-individuel. Inversement, il n'est pas évident, jusqu'à quel point et pour combien de temps, qu'un individu se sente moins frustré, moins outragé, lorsque la communauté à laquelle il s'identifie est estimée ou mieux estimée. Un mort de faim à la peau blanche dans un monde de Blancs se soucie-t-il véritablement d'être reconnu comme un Blanc ? Supposons que je sois un acteur raté qui n'a jamais réussi à être connu. Le fait de savoir que ma profession est estimée me rendra-t-il moins raté et moins malheureux pour autant ? J'en doute fortement.

Venons-en au point central. Selon Taylor, la politique de la reconnaissance exige que toutes les cultures soient non seulement « respectées », comme dans le pluralisme, mais « respectées de façon identique ». Pourquoi le respect doit-il être le même ? Réponse : parce que toutes les cultures ont *la même valeur*. Il s'agit là, me semble-t-il, d'un saut acrobatique. Et d'un saut inacceptable.

On attribue à Saul Bellow, probablement à tort, cette phrase : « Lorsque les Zoulous produiront un Tolstoï, nous les lirons. » Doux Jésus ! Pour la bronca multiculturaliste, il s'agit là d'une « arrogance blanche », d'une insensibilité aux valeurs de la culture zouloue, d'une violation du principe d'égalité entre

les hommes. Mais non. L'égalité invoquée ici n'est pas celle « entre les hommes », mais entre moi, en tant que peintre, et Van Gogh, entre moi, en tant que poète, et Shakespeare. Et je la déclare moi-même ridicule. Attribuer une même valeur à toutes les cultures revient à adopter un relativisme absolu qui détruit la notion même de valeur. Si tout se vaut, rien ne vaut : la valeur perd toute valeur. Quelque chose vaut, pour chacun d'entre nous, parce que son contraire « dis-vaut ». Et s'il n'en est pas ainsi, nous ne sommes pas en train de parler de valeur. Sur ce terrain, Taylor avance avec circonspection. Il admet qu'un « problème sérieux » se pose ici<sup>15</sup>. Mais plutôt que de chercher à y répondre, voilà qu'il se met à tourner autour du pot, car son intention est bel et bien d'éluder la question. Bien sûr, la présomption de la valeur égale n'est pas *unproblematic*, sans problème ; entre autres, toute culture « peut subir des périodes de décadence<sup>16</sup> ». Taylor rejette également la thèse extrême de Foucault ou de Derrida selon laquelle « tous les jugements de valeur se fondent en dernière analyse sur des critères imposés par des structures de pouvoir<sup>17</sup> ». Il déplore également que « la question péremptoire des jugements de valeur favorables [omnifavorables] soit

---

15. *Op. cit.*, p. 43.

16. *Op. cit.*, p. 66.

17. *Op. cit.*, p. 70.



homogénéisante<sup>18</sup> ». Mais il conclut ensuite, concernant la phrase attribuée à Bellow, que celle-ci « révèle la profondeur de l'ethnocentrisme. D'abord, on postule implicitement que l'excellence doit avoir des aspects qui nous sont familiers : les Zoulous devraient produire un Tolstoï. Ensuite, on déclare que leur contribution est encore à venir<sup>19</sup> ». Hélas, les deux arguments servent tous deux de prétexte. Il est clair que citer Tolstoï n'est qu'une façon de parler. Et puisque Taylor lui-même avait observé précédemment – de façon évasive et hypocrite – que toute culture peut connaître des décadences, en quoi un renvoi à une date future constitue-t-elle une offense ethnocentrique ? Supposons que Bellow ait dit – une invention en vaut une autre : « Lorsque les Zoulous produiront un Confucius, ou produiront un Kamasutra, alors je les lirai. » Dans ce dernier cas, l'accusation d'ethnocentrisme tombe, et le jeu qui consiste à dire et dédire auquel se livre Taylor apparaît avec évidence.

L'argument de la « politique de la reconnaissance » de Taylor est bien compris – dans l'ouvrage en question – par Michael Walzer, qui le situe entre deux types de libéralisme : « Le libéralisme 1, qui s'identifie fortement aux droits individuels et, partant, à un

---

18. *Op. cit.*, p. 71.

19. *Ibid.*

État rigoureusement neutre », et « un libéralisme 2, qui admet un État s'employant à faire survivre une nation particulière [...] et un ensemble, limité, de nations, de cultures et de religions, à condition que les droits fondamentaux des citoyens issus des différentes affiliations [...] soient tous protégés<sup>20</sup> ». Taylor, observe Walzer, opte pour le libéralisme 2 ; mais celui-ci, toujours selon Walzer, est un choix qui permet d'opter à nouveau pour le libéralisme 1.

Donc État neutre et *color-blind*, indifférent aux couleurs, ou État sensible aux couleurs, c'est-à-dire valorisant la diversité et donc interventionniste ? Walzer suggère, comme je l'ai déjà noté, que lorsque le libéralisme 2 n'est pas convaincant, ou se livre à des débordements, il faut revenir au libéralisme 1. Je serais d'accord si ces acrobaties avaient lieu dans le monde réel comme elles ont lieu dans le monde philosophique. Or il n'en est rien. Mais mon désaccord tient surtout en ce qu'un problème sous-jacent échappe à Walzer, à savoir qu'en passant du libéralisme 1 au libéralisme 2, on passe d'un système qui

---

20. *Op. cit.*, p. 99. Il doit être clair que le sens américain du mot libéralisme est « sectaire » (G. Sartori, *op. cit.*, 1987, p. 368-369), et que les *liberals* américains en question s'occupent d'un « libéralisme moral » (qui est souvent exclusivement fondé sur le principe d'égalité) complètement détaché de la problématique de l'État libéral-constitutionnel. Je reviens sur ce point p. 111.

contrôle et limite le caractère arbitraire du pouvoir à un système qui le rétablit dans ce qu'il a de plus dévastateur. Comme nous le verrons bientôt.

#### RECONNAISSANCE, DISCRIMINATION POSITIVE<sup>21</sup> ET DIFFÉRENCE

La politique de la reconnaissance ne serait-elle pas une nouvelle étiquette pour l'*affirmative action*, la discrimination positive américaine, c'est-à-dire une politique de « traitement préférentiel » ? Oui et non ; mais plutôt non. La politique de la reconnaissance est non seulement de plus grande envergure que le traitement préférentiel, mais elle bénéficie également d'un plus exaltant, ou plus exalté, arrière-plan philosophique. En outre, les objectifs sont différents, très différents.

Le traitement préférentiel est conçu comme une politique corrective et compensatrice susceptible de créer, ou de recréer, des « opportunités égales », c'est-à-dire des positions de départ égales pour tous. Ainsi, l'objectif de l'*affirmative action* est d'effacer les diffé-

---

21. Des mesures d'*affirmative action* sont mises en place en Amérique du Nord dès 1965. La traduction française généralement adoptée de « discrimination positive » suit l'interprétation du sociologue Nathan Glazer. (N.d.T.)

rences désavantageuses pour rétablir ensuite la *difference blindness*, la cécité devant les différences, de la loi égale pour tous. L'objectif reste donc toujours le « citoyen indifférencié ». En revanche, les différences qui intéressent la politique de la reconnaissance ne sont pas des différences considérées comme injustes et donc à éliminer. Ce sont des différences injustement méconnues, et qu'il faut donc valoriser et consolider. L'objectif, ici, est précisément d'instaurer un « citoyen différencié » et un État *difference sensitive*, sensible aux différences qui séparent et gardent ses citoyens séparés. Ainsi, celui qui favorise le traitement préférentiel n'est pas tenu de favoriser la politique de la reconnaissance. Bien au contraire.

Bien sûr, l'*affirmative action* et la politique de la reconnaissance se ressemblent dans les mécanismes de leur mise en œuvre et donc dans leurs effets positifs et négatifs les plus immédiats. Car, dans les deux cas, l'intervention se fait au moyen d'une discrimination. Dans le cas de l'*affirmative action*, il s'agit d'une discrimination dite *positive*, qui discrimine pour effacer les discriminations. Dans le cas de la politique de la reconnaissance, on ne discrimine pas pour contre-discriminer, et donc effacer, mais pour différencier. Même ainsi, le fait est que, dans les deux cas, cela entraîne une réaction en chaîne perverse : non seulement les discriminés demandent à ce qu'on leur attribue les mêmes avantages que ceux accordés aux

autres, mais les identités favorisées par la discrimination positive demandent aussi à ce qu'on leur accorde toujours plus de privilèges aux dépens des identités non favorisées. Dans ce dernier cas, l'identité qui est attaquée et diminuée finit par éprouver un manque de reconnaissance et peut réagir en réaffirmant sa supériorité.

Si, dans la réalité, ces *backlashes*, ces rétroactions perverses, sont restées à des niveaux tolérables, c'est parce que l'efficacité de la discrimination positive a été modeste et parce que la politique de la reconnaissance est, à ce jour, bien plus un souhait qu'une réalité. Mais lorsque ces discriminations aboutissent, elles génèrent la discorde sociale. Les discriminations fabriquent des défavorisés qui protestent et demandent des contre-faveurs, ou des favorisés qui ne sont pas acceptés et finissent par être rejetés par leur propre communauté. On aboutit finalement, dans un cas comme dans l'autre, à la guerre de tous contre tous. À quoi bon ? Qui en profite ? J'abandonne la question à ceux qui devraient savoir y répondre.

Reste à expliquer – en prenant du recul – pourquoi, tout à coup, la différence devient un problème, voire le plus important de tous les problèmes. En réalité, les individus sont différents les uns des autres en tout, beauté, taille, santé, talents, intérêts, etc. Et ceci vaut également pour les groupes. La question est donc : pourquoi telle différence prend de l'impor-

tance – est-elle perçue comme importante – alors que d'autres n'en prennent pas ? Il est clair que si nous sommes différents en tout, il n'est ni possible ni concevable d'accorder une importance à toutes les différences. Alors je pose de nouveau ma question : pourquoi, lorsque nous reconnaissons *certaines différences*, choisissons-nous précisément celles que nous choisissons ?

Revenons, pour illustrer cela, sur le cas de la discrimination positive aux États-Unis. Ici, le traitement préférentiel s'applique, officiellement, aux Noirs, aux Mexicains, aux Portoricains, aux Amérindiens, aux Philippins, aux Chinois et aux Japonais. Pourquoi à eux et seulement à eux ? En d'autres termes, pourquoi leurs différences sont-elles prises en compte alors qu'on ne le fait pas pour, notamment, les Arméniens, les Cubains, les Polonais, les Irlandais ou les Italiens ? L'explication est qu'il faut privilégier ceux qui ont été le plus discriminés. Cette explication a sa propre logique, même si le choix qui en découle n'est pas aussi logique. Très bien. Mais il s'est avéré par la suite que le principe des discriminations compensatoires s'étendait – de fait – aux femmes, aux homosexuels ainsi qu'aux malades du sida, privilégiés par exemple sur les malades du cancer. Pourquoi ? Quelle est alors la logique permettant d'établir quelles sont les « différences significatives » ? Il me semble ici que la question logique cède le pas à l'explication pratique

suivante : les différences significatives sont de plus en plus celles engendrées par ceux qui font du bruit et savent se mobiliser à la faveur ou aux dépens d'intérêts économiques et électoraux. Le fait est qu'il est à présent presque impossible de retrouver – dans cette forêt de différences « reconnues » – un critère objectif et cohérent susceptible de les déterminer. D'autre part, les discriminations qui ne sont pas légitimées par un critère objectif deviennent des discriminations offensives et contestées<sup>22</sup>.

Ces considérations nous font redécouvrir une vérité déjà bien connue : les différences sont des opinions qui logent dans notre esprit et qui nous apparaissent de temps à autre comme « importantes » parce qu'elles nous sont signifiées telles ou inculquées comme telles.

Il est donc faux de croire que « la négation du respect [...] crée, à la longue, un renforcement de l'identité des catégories discriminées<sup>23</sup> ». C'est la thèse que soutient Taylor ; mais c'est une thèse qui inverse l'en-

---

22. Une évaluation critique de la discrimination positive devant la question de l'égalité se trouve dans G. Sartori, *op. cit.*, 1987, p. 350-352 et G. Sartori, *op. cit.*, Milan, Rizzoli, 1993b, p. 187-188.

23. M. Gianni, « Cittadinanza Differenziata e Integrazione Multiculturale », in *Rivista Italiana di Scienza Politica*, n° 3, 1997, p. 512.

chaînement des événements. Car il ne peut y avoir de négation du respect s'il n'existe pas préalablement, *dans les esprits*, une entité à respecter en tant que telle, et donc privée de respect en tant qu'entité<sup>24</sup>. Or les entités qui demandent aujourd'hui du respect n'existaient pas, dans les consciences, il y a cinquante ans. Ainsi, la séquence correcte d'un point de vue logique et historique veut qu'on commence *d'abord* par inventer, ou du moins par « rendre visible » une entité, pour la déclarer ensuite bafouée et ainsi,  *finalement*, déchaîner les revendications collectives de ceux qui se découvrent soudainement méconnus. Dans les années 1960, j'écrivais que ce ne sont pas les classes qui produisent les partis de classe, mais que ce sont plutôt les partis qui produisent les classes<sup>25</sup>. Il me semble qu'on peut en dire de même – après avoir effectué des réajustements – pour le multiculturalisme : ce sont les multiculturalistes qui fabriquent les cultures, en les rendant visibles et importantes pour s'en servir ensuite dans un but de séparation et/ou de rébellion.

Tout cela nous fait également comprendre en quoi

---

24. On comprend qu'il arrive, ou peut arriver, à tout individu, de ne pas se sentir respecté. Mais, précisément, *uti singulus*.

25. G. Sartori, *From the Sociology of Politics to Political Sociology*, in Lipset, 1969, p. 80-87.



la politique qu'inaugure le multiculturalisme a des conséquences bien plus graves pour l'avenir de la communauté pluraliste que celle de la discrimination positive. Bien qu'elles provoquent toutes deux des réactions de rejet, la différence réside – je le répète – dans le fait que la politique de la reconnaissance ne se contente pas de « reconnaître » les différences, mais les fabrique et les multiplie en les mettant au premier plan. Il faut ajouter que la politique de la reconnaissance ne se limite pas à transformer en réalité des identités en puissance, elle s'emploie également à ghettoïser ces identités et à les refermer sur elles-mêmes. Laissons en suspens la question de savoir si et comment cet encerclement avantage les encerclés pour souligner que la communauté pluraliste, avec ce geste, est défigurée.

#### LE REcul DE LA LOI VERS L'ARBITRE

Taylor défend le multiculturalisme en s'appuyant sur Rousseau et en attribuant à ce dernier des « idées fertiles sur la dignité du citoyen et sur la reconnaissance universelle<sup>26</sup> ». À dire la vérité, j'éprouve la plus grande difficulté à trouver ces idées dans les passages

---

26. *Op. cit.*, p. 35.

doivent être neutres, ni les lois. Les gouvernements démocratiques sont, en règle générale, des gouvernements de partis, les lois sont à leur tour des expressions des politiques de gouvernement, donc elles « prennent parti », elles font des choix. Ainsi, accuser les lois de « fausse neutralité » n'a pas de sens. Les lois sont neutres au sens où elles s'appliquent de façon égale, donc de façon neutre, pour tous ; mais elles ne le sont pas, et ne doivent pas l'être, dans leurs contenus. En effet, comment une loi pourrait-elle avoir un contenu neutre ? Faudrait-il établir, par exemple, que l'assassin et l'assassiné ont tous deux à moitié raison ? Ou que le voleur commet une faute en volant, mais que celui qui est volé commet une faute identique en se laissant voler ? Non, les bonnes lois – celles que les citoyens de toutes les démocraties actuelles considèrent telles – « prennent parti » pour la personne assassinée et pour la personne volée. Par conséquent, soutenir que nos États devraient être neutres et que nous sommes trompés parce qu'ils ne le sont pas reviendrait à soutenir une thèse spécieuse.

La thèse correcte est, en revanche, que l'État libéral-constitutionnel se doit d'être tolérant. Et le fait que les multiculturalistes ne parlent pas beaucoup de tolérance, voire pas du tout, m'oblige à rappeler qu'on ne demande rien d'autre à la tolérance que de « tolérer ». Cela peut sembler peu de chose, c'est pourtant énorme. Énorme, entre autres, parce que la

tolérance inclut l'acceptation de faits et d'opinions que nous ne respectons pas. Bien sûr, on tolère mieux quelque chose que l'on respecte. Il peut cependant nous arriver de devoir tolérer des choses ou des personnes que nous ne respectons pas. Mais, on le comprend jusqu'à un certain point. L'élasticité de la tolérance – tout comme l'élasticité de son complément, le pluralisme – connaît un point de rupture. Et la question de la neutralité, comme on le voit, reste étrangère à cette problématique (voir *supra*, p. 35).

Examinons maintenant la séparation entre la fonction et la personne, qui constitue l'un des points cardinaux du *Rechtsstaat*, de l'État de droit ; État de droit qui est à son tour un complément ou un contenu essentiel du constitutionnalisme. Le *Rechtsstaat* prend des formes très variées, mais toutes sont caractérisées par le principe d'impersonnalité de l'État<sup>32</sup>. Ce principe peut facilement être expliqué. Lorsque la personne *est* l'État, elle fait – dans l'espace des pouvoirs inhérents à l'État – ce qu'elle veut. En revanche, lorsqu'elle est distincte de l'État et lui est subordonnée, la personne se retrouve assujettie à ce dernier. Ici aussi, le problème est de réduire et d'éliminer le caractère arbitraire du pouvoir. Un caractère

---

32. G. Sartori, *op. cit.*, 1987, p. 323-326.

qui refait inévitablement surface lorsque État et individu coïncident de nouveau.

Venons-en au caractère général de la loi. Il doit être clair, à ce propos, que toute règle implique un traitement égalitaire, sans quoi elle ne serait pas une règle. Les différences entre les lois sont donc données par leur caractère inclusif. Une loi est générale si elle est omni-inclusive, si elle n'autorise pas d'exceptions, si elle s'applique à tous. Une loi s'appliquant à telles personnes et non à telles autres constitue, en revanche, une loi particulariste, une loi inégale au sens où elle opère une discrimination entre ceux qui y sont inclus et ceux qui en sont exclus ou, mieux, entre des individus qui pourraient y être inclus et qui en sont pourtant exclus.

On pourrait objecter que même les lois égales créent, ou peuvent créer, des inégalités. Mais il n'en va pas exactement ainsi. Le traitement fiscal, par exemple, est généralement basé sur le principe de l'égalité proportionnelle, des choses égales à ceux qui sont égaux, des choses inégales à ceux qui sont inégaux. Ainsi, il établit que les pauvres payent moins, que les riches payent plus, que tous payent de façon proportionnelle. Doit-on en déduire que les lois fiscales sont des lois inégales ? Non. En vérité, elles sont égales pour tous ; et si elles fixent des variations proportionnelles d'imposition fiscale, il n'en va pas moins qu'à un niveau égal, tous payent de façon

égale. De même, l'objection selon laquelle les lois fiscales ne sont pas omni-inclusives parce qu'elles excluent les personnes sans ressources, n'est pas recevable. Non, les lois fiscales sont générales pour tous ceux à qui elles s'appliquent. La personne sans ressources ne constitue pas une exception violant la loi, mais une personne « hors de portée », à la façon dont les femmes le sont pour les lois s'appliquant aux hommes, et vice versa.

Il ne fait pas de doute, en revanche, que les traitements préférentiels ainsi que la politique de la reconnaissance comportent des lois particularistes et donc des « traitements inégaux » qui violent le principe de généralité de la loi. Lorsque les traitements inégaux ont leur raison d'être, et lorsqu'ils ne se transforment pas d'exception en règle, ils sont alors acceptables<sup>33</sup> ; mais, encore une fois, acceptables dans *certaines limites*, jusqu'à un certain point, car nous ne devons jamais oublier – j'insiste – que la loi ne protège que parce qu'elle est générale.

Staline, on le sait, a « liquidé » presque tous ses compagnons de cordée révolutionnaire. Et on peut s'imaginer que personne, à partir du début des années 1930, n'aurait osé s'opposer à lui si Staline l'avait fait en ordonnant par une loi que « tous les révolution-

---

33. G. Sartori, *op. cit.*, 1993b, p. 184-188.

naires nés en Russie avant 1890 doivent être fusillés ». Question : cette loi aurait-elle été applicable à lui-même ? Oui ; étant donné que Staline était né en 1879, le principe de la généralité de la loi en faisait un « dû » pour sa propre personne. Ce qui aurait constitué un frein plus que suffisant pour l'arrêter, lui comme n'importe quel autre despote. D'un point de vue conjecturel, il est sans importance que Staline ait pu violer en sa faveur le principe de la généralité de la loi en choisissant d'en constituer l'exception. Le fait reste qu'une loi omni-inclusive l'aurait bloqué lui aussi. La loi protège tout le monde si celui qui légifère est également soumis aux sanctions que sa loi impose aux autres. Sans quoi la loi n'est qu'un « commandement » qui peut être utile et nécessaire pour poursuivre d'autres fins, mais qui n'est pas un instrument de « liberté dans la loi », et qui peut même devenir un ordre arbitraire fait au nom de la loi.

Je disais que les traitements inégaux qui violent le principe de la généralité de la loi ne sont acceptables que dans certaines limites. Et, alors que ces limites sont respectées dans le contexte de la discrimination positive, elles sont en revanche balayées par le multiculturalisme. Dans le premier cas, en effet, le traitement inégal poursuit des buts égaux, c'est-à-dire des positions de départ égales, des chances de réussir qui sont égales pour tous, alors que, dans le cas du

multiculturalisme, les traitements inégaux proposent d'atteindre des buts inégaux, une différenciation-séparation entre des identités différentes. Sur les paquets de cigarettes, il est obligatoire d'inscrire : « Attention, fumer nuit gravement à la santé. » Mais sur le paquet de la proposition multiculturelle, hélas, on ne trouve pas d'avertissement du genre : « Attention, avec nous on en revient à l'arbitre. » Il en va pourtant ainsi.

#### LE CITOYEN ET LA CITOYENNETÉ DIFFÉRENCIÉE

On a toujours pensé jusqu'à présent que le principe de la citoyenneté mettait au monde des *citoyens égaux* – égaux dans leurs droits et dans leurs devoirs de citoyens – et, inversement, qu'il ne pouvait y avoir de citoyenneté sans citoyens égaux. Ce qui implique entre autres que la citoyenneté postule la neutralité ou la « cécité » de l'État à l'égard des identités culturelles ou ethniques de son *demos*.

On commence aujourd'hui à penser que la thèse de la citoyenneté égale, d'une nationalité identique pour tous, vaut dans le contexte de l'État-nation, mais perd sa validité lorsque l'État-nation est en crise, et plus encore lorsqu'un État n'est pas national, lorsqu'il est multinational (voir *supra*, p. 38 et 43). Mais pourquoi ? Si l'État-nation est en crise, il n'en

découle pas que l'État en lui-même et pour lui-même le soit. Les deux entités – État et nation – ne sont pas soudées et ne s'écroulent pas ensemble. Un État n'a pas besoin d'être national pour être un État : il lui suffit d'être une organisation potestative souveraine dotée d'appareils coercitifs adéquats. On ne comprend donc pas comment la crise de l'État national, ou l'admission de son caractère multinational, pourrait faire en sorte que le citoyen soit également en crise. Le destin du « citoyen égal » ne dépend pas de la nature nationale de l'État, mais de la structure libérale-constitutionnelle de celui-ci. Ainsi, si le citoyen est aujourd'hui menacé, c'est parce que l'État qui l'a créé est menacé. Le citoyen égal naît et vit grâce à des lois égales et, de la même manière, il meurt à cause de lois inégales.

Attribuer la crise du citoyen à la crise de l'État-nation est donc un faux-fuyant. Le principe de la « citoyenneté différenciée<sup>34</sup> » avancée par le multiculturalisme ne se fonde pas sur le fait que le citoyen n'existe plus, qu'il est en train de se dissoudre de fait, mais sur le refus d'un État considéré injuste et

---

34. M. I. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, mais plus particulièrement W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995.



« aveugle », donc qui opprime les différences ethno-culturelles<sup>35</sup>.

Mais il est important de reconstituer l'argumentation dans son ensemble. Le citoyen, dit-on, naît avec la Révolution française<sup>36</sup>. Avant 1789, il y avait le sujet, et non le citoyen ; et ce sujet vivait en *statu subjectionis*, dans un état de soumission : il était un objet, et non un sujet de pouvoir. On lui imposait une religion, celle du prince du territoire sur lequel il se trouvait : *cujus regio, ejus religio* ; il faisait également partie de la « dot », il changeait de patron lors d'un mariage dynastique. Le pas qui a conduit du sujet au citoyen est donc un énorme pas en avant. Le sujet, somme toute, fait partie du patrimoine du seigneur. Le citoyen n'en fait plus partie et devient, dans le cadre de ses droits, son propre patron.

Précisément, dans le cadre de ses droits. Les droits

---

35. Que l'État en soi et pour soi soit aujourd'hui érodé par des processus globalisants lui soustrayant en premier lieu des parts de souveraineté économique n'a, dans cet argument, aucune espèce d'importance. Car, même ainsi, l'État conserve sa souveraineté politique et décide donc du devenir du citoyen.

36. En réalité, le *civis* romain précède 1789. L'Empire romain, aussi polyethnique, polyculturel, polythéiste et, au fond, « poly-tout » fût-il – une véritable aubaine pour les multiculturalistes ! –, était précisément consolidé par la protection que la citoyenneté romaine offrait aux peuples qui l'acceptaient et la demandaient.

qui qualifient le statut du citoyen sont traditionnellement divisés en droits politiques, droits civils et droits sociaux, avec en plus une récente liste d'*entitlements*, de droits matériels. L'ensemble de ces droits est compliqué, et il n'est pas toujours facile de les distinguer. Entre autres, la tripartition entre droits politiques, civils et sociaux n'est pas une tripartition convaincante. À compter de la Révolution française, les droits se scindent en droits de l'homme – universels se fondant sur les droits naturels – et les droits du citoyen, ces derniers étant précisément l'exclusivité du citoyen. D'un point de vue abstrait, les premiers sont entièrement différents et indépendants des seconds. D'un point de vue concret, cependant, en l'absence du citoyen et de ses droits, les droits de l'homme, de la personne en tant que telle, deviennent à leur tour caducs. Mais venons-en à la différence qui nous importe ici : celle entre droits et privilèges.

Les droits, bien sûr, existaient déjà dans le monde médiéval. Mais ils constituaient des « privilèges » puisqu'ils ne s'étendaient pas à l'ensemble de la population et restaient la prérogative de quelques-uns, liés à leur statut, à leur rang et à leurs prestations ; car les droits médiévaux étaient des ensembles inséparables de droits et de devoirs, de droits qui comportaient des obligations. Alors, quelle est la différence – la plus déterminante – entre droits et privilèges ? Comme on l'a probablement déjà compris, les privi-

lèges se transforment en droits lorsqu'ils deviennent égaux pour tous et étendus à tous. On ne peut parler de droits du citoyen que s'ils sont les mêmes pour tout le monde<sup>37</sup>.

La condition fondatrice d'une cité instaurant un « citoyen libre » est donc, même dans ce contexte, l'inclusivité égale. La citoyenneté différenciée, en revanche, transforme l'inclusivité égale en une segmentation inégale. Le pas en arrière est énorme. Pourtant, presque personne ne donne le sentiment de s'en apercevoir.

En Europe, le multiculturalisme est un multiculturalisme d'importation. Il pénètre comme une nouveauté qui plaît parce qu'elle est neuve<sup>38</sup>. Et il pénètre doucement, comme une idée raisonnable, une idée qui peut, par exemple, être présentée ainsi : « En plus de ses droits individuels, l'individu doit bénéficier d'un surplus de droits qui lui sont attribués en fonction de son appartenance à une mino-

37. G. Sartori, *op. cit.*, 1993b, p. 321-324.

38. Concernant la vogue européenne du multiculturalisme, voir A. Semprini, *Le Multiculturalisme*, PUF, coll. Que sais-je ?, 1997, p. 4, pour qui, « en posant à la modernité le problème de la différence, le multiculturalisme [...] lance à toutes les sociétés contemporaines un formidable défi de civilisation ». Comme on le voit, la fanfare multiculturaliste a bel et bien commencé à défiler dans le vieux monde.

rité culturelle<sup>39</sup> ». Cet auteur est tellement bien intentionné qu'il ajoute que, « contrairement à ce que propose Taylor, ces droits ne doivent pas viser à garantir la survie intergénérationnelle d'une forme culturelle, mais à protéger et à renforcer l'intégration ». Malheureusement, c'est Taylor qui a raison ; le projet multiculturel ne peut que déboucher sur un « système de tribus », sur des séparations culturelles contraires à toute intégration. La question n'est pas de bien ou de mal le concevoir : le mal est inhérent à la conception.

Giovanna Zincone touche au cœur du problème lorsqu'elle se demande : « Les droits du citoyen sont-ils des outils efficaces permettant au commun des mortels de se soustraire aux hasards de la providence et à l'arbitraire des puissants<sup>40</sup> ? » Cette question, d'un point de vue abstrait, offre de quoi couper les cheveux en quatre. Mais, d'un point de vue concret, c'est-à-dire face à l'alternative de la citoyenneté différenciée, la réponse – du moins la mienne – est oui, oui à coup sûr. Car la citoyenneté différenciée nous livrerait entièrement au bon vouloir des puissants ou du pouvoir lui-même, et ainsi au pouvoir de l'arbitraire. Sir Henry Maine rappelle, dans une phrase

---

39. M. Gianni, *op. cit.*, p. 513.

40. G. Zincone, « Da Immigrati a Cittadini : una Questione Europea », in *Il Mulino*, juillet-août, 1992, p. 31.

restée célèbre, que « le mouvement des sociétés progressives a été jusqu'à ce jour un mouvement allant du *status* au contrat », où l'État est l'ordre médiéval et le contrat la liberté de décider de son propre sort. Multiculturalisme aidant, on peut renverser cette phrase et dire : la société régressive se caractérisera par un mouvement conduisant de la loi à l'arbitraire.

Comme l'affirme Dahrendorf de façon concise : « Les droits de citoyenneté sont l'essence de la société ouverte. » Ce qui me pousse à ajouter que, s'ils sont reformulés en « droits de citoyenneté » plurielle et distincte, la société ouverte se brise et se transforme en société fermée. Alors qu'a été abolie la servitude de la plèbe qui liait le paysan à sa terre, nous risquons aujourd'hui d'inventer une « servitude de l'ethnie<sup>41</sup> ».

#### IMMIGRATION, INTÉGRATION ET BALKANISATION

En anglais, celui qui provient d'un autre pays et qui est citoyen d'un autre État est un *alien*, un autre qui est également *alienus*, appartenant à un corps « étranger ». La sémantique française – étranger –, comme l'italienne – *straniero* –, sous-entend le caractère « en dehors » de l'étranger. L'immigré présente

---

41. R. Dahrendorf, « Cittadinanza : Una nuova Agenda per il Cambiamento », in *Sociologia del Diritto*, n° 1, 1993, p. 18.

donc une différence en plus par rapport à nos coutumiers, aux personnes auxquelles nous sommes habitués, car il s'agit d'un *autre* qui est *différent* de nous, étranger signifiant également étrange. En d'autres termes, l'immigré déploie, aux yeux de la société qui l'accueille, un surplus de différences : l'*extraneus* déploie un *extra* ou un excès d'altérité.

Ce surplus peut être classé, pour simplifier, en quatre catégories : 1) linguistique, 2) de mœurs, 3) religieuse, et 4) ethnique. Ce qui revient à dire que l'individu allogène nous apparaît étranger parce qu'il parle une langue différente – et peut-être ne parle-t-il pas notre langue –, parce que les coutumes et les traditions de son pays d'origine sont différentes, parce qu'il est d'une religion différente – non pas au sein d'une opposition comme celle, aujourd'hui faible, entre les catholiques et les protestants, mais au sein d'une opposition forte, comme celle entre les chrétiens et les musulmans –, ou enfin parce qu'il peut venir d'une ethnie différente, noire, jaune, arabe, etc. Les deux premières différences sont très distinctes des deux suivantes. Ces premières se traduisent en des altérités qui peuvent être dépassées – si nous voulons les dépasser. Les secondes, en revanche, présentent un caractère radicalement étranger.

Il s'ensuit qu'une politique d'immigration faisant feu de tout bois, qui ne sait pas ou ne veut pas opérer de distinctions entre les différentes altérités, est une

politique fautive et destinée à échouer. Il nous faut au contraire nous poser trois questions. La première : intégration *de qui* ? La deuxième : intégration *comment* ? Enfin, aujourd'hui, nous devons également nous demander : intégration *pourquoi* ? En effet, pourquoi miser sur cette solution si le multiculturalisme la combat et si ceux qui sont l'objet de cette intégration la rejettent ?

En premier lieu, intégration *de qui* ? Donc, intégration *entre qui et qui* ? Aux États-Unis, l'intégration a éminemment été une intégration de nationalités et de races. Mais en Europe, jusqu'à il y a encore quelques dizaines d'années, l'intégration s'est réalisée au niveau des classes, entre les riches et les pauvres. C'était là le thème et le problème du célèbre texte de T. H. Marshall de 1949 : *Citizenship and Social Class*. L'intégration à laquelle s'intéressait Marshall concernait le rapport entre le statut identique ou « égal » des citoyens, et l'inégalité exprimée par le système des classes sociales et engendrée par le marché. Sa proposition était de compléter l'égalité juridico-politique au moyen de l'égalité sociale engendrée, précisément, par les droits économiques et sociaux. Il importe peu de savoir ici comment ces droits se sont historiquement constitués, et donc dans quel ordre, complexe, ils se sont affirmés au cours de l'histoire, car les droits sociaux, dans tous les cas, sont des droits à risque s'ils ne sont pas soutenus par des droits politiques. Cela

dit, le texte de Marshall fait ressortir, en creux, que l'Europe a bel et bien fait l'expérience des conquêtes, mais qu'elle n'a jamais eu affaire, jusqu'à il y a quelques dizaines d'années, au problème de l'intégration de nouveaux arrivants véritablement « étrangers<sup>42</sup> ».

Durant deux siècles, l'Europe a exporté des émigrants, mais n'a pas importé d'immigrants. Elle les a exportés parce que la croissance démographique s'était accélérée et parce l'espace libre et accueillant du Nouveau Monde s'offrait aux Européens. Aujourd'hui, en revanche, l'Europe importe des immigrants. Elle ne les importe cependant pas parce qu'elle est sous-peuplée, mais en partie parce que les Européens sont devenus riches et que même les pauvres ne sont plus prêts à accepter n'importe quel travail. Ils refusent les travaux humiliants, les travaux dégradants et une partie des travaux éprouvants. Et comme le taux de chômage en Europe est depuis longtemps deux ou quatre fois supérieur à celui des États-Unis, il n'est pas objectivement vrai que le *Gastarbeiter*, le tra-

---

42. Ceux qui soutiennent, par exemple, que les Italiens sont, génétiquement, infiniment multicolores, mêlant le sang vandale, ostrogoth, arabe, normand, français, espagnol, etc., confondent, précisément, conquêtes et immigrations, une confusion grossière qui gâte toute l'argumentation. Il faut aussi noter que l'expérience de la conquête est depuis bien longtemps digérée, alors que celle de l'immigration est *in fieri*.



vailleux-invité, soit nécessaire ; en vérité, il est rendu nécessaire par le fait que les allocations de chômage permettent aux Européens de vivre sans travailler. De toute façon, l'Europe continue d'être assiégée et accueille à présent des immigrants parce qu'elle ne sait tout bonnement pas comment les arrêter. Et elle ne sait comment faire parce qu'il s'agit d'une marée montante. Il est donc fondamental de comprendre ce qui la met dans cette situation et pourquoi elle est essentiellement alimentée par des pays proches du tiers-monde.

La pression croissante du monde afro-arabe sur l'Europe n'est pas due à la pauvreté en elle-même. L'Afrique est pauvre, très pauvre, depuis toujours ; et le Moyen-Orient, depuis fort longtemps, est également un espace de grande pauvreté, à l'exception de certaines poches territoriales. Ainsi, la pauvreté est une constante. Si elle s'est aggravée, c'est surtout en raison de l'explosion démographique que l'Église catholique, de façon irresponsable, s'obstine à promouvoir. La surpopulation est donc la variable qui explique le plus cette marée montante. Mais cette dernière est également due – et c'est là un point qui échappe souvent – à l'érosion de la population agricole. Ceux qui vivent sur la terre vivent également de la terre ; ils ne sont jamais chômeurs. Le chômage, et avec lui les affres de la faim, est le propre des agglomérations urbaines. L'agriculteur qui s'installe dans

les villes perd non seulement la possibilité « naturelle » de se nourrir, mais doit de surcroît faire face à des dépenses d'argent, pour le logement et les services, qu'il ne connaissait pas précédemment. Il devient ainsi l'« écume de la terre », un désespéré sur lequel s'est refermé un piège mortel dans lequel il s'est inconsciemment laissé prendre et dont, pour survivre, il ne peut que vouloir échapper. Et c'est malheureusement dans le tiers-monde pauvre que ces pièges mortels se multiplient le plus.

Les flux migratoires qui assiègent l'Europe sont donc grossis par trois nouvelles armées : celle des immobiles d'autrefois, les populations agricoles, celle des urbanisés mourant de faim dans les grandes villes et, bien entendu, celle des gens nés *en trop*, sauvés par la médecine mais non contrôlés par la médecine. Nous ne devons pas nous y tromper. Le problème ne peut pas être résolu ou atténué en accueillant plus d'immigrants. Car leur pression n'est ni conjoncturelle ni cyclique. Ceux qui sont entrés ne servent pas à réduire le nombre de ceux qui veulent entrer. Tout au plus servent-ils à en appeler d'autres. Celui qui entre ne réduit en rien le total de ceux qui restent dehors ; car ce chiffre ne cesse de croître. Peut-on empêcher les crues des fleuves en buvant leur eau ? Non. De la même façon, on ne peut remédier à la crue des immigrés en les laissant entrer.

Passons au deuxième problème : intégration *com-*

*ment* ? En admettant que l'intégration reste l'objectif recherché – en dépit des multiculturalistes qui cherchent à la contrecarrer –, comment s'obtient-elle ? La solution semble évidente aux yeux des naïfs et des naïves qui s'occupent de cette question en haut lieu : il faut transformer les immigrés en citoyens, c'est-à-dire « leur donner la nationalité ». Donc, l'idée des naïves – elles sont plus nombreuses que les naïfs – est que la citoyenneté intègre, et qu'il suffit d'offrir la nationalité aux immigrés pour en faire des citoyens. Vraiment ? Non, hélas. Cela se passe parfois ainsi. Mais très souvent il n'en est rien. Et la politique de la nationalité pour tous – en bloc – est non seulement une politique vouée à la faillite, mais également une politique qui aggrave et rend plus explosifs encore les problèmes que l'on croit résoudre.

Le *comment* de l'intégration dépend bien sûr de *qui* est intégré. C'est-à-dire que si les immigrants sont de nature très différente, leur intégration ne peut être gérée au moyen d'une recette unique. J'ai précédemment opéré une distinction entre quatre sortes d'immigrés. Sur la base de cette typologie, est-il possible que l'immigré de type 3 ou 4, étranger du point de vue religieux et ethnique, puisse être intégré comme l'immigré de type 1 et 2, différent seulement en raison de la langue et de la tradition ? Non, ce n'est pas possible. Et cette impossibilité s'accroît, je le rappelle, lorsque l'immigré appartient à une culture

fidéiste ou théocratique qui n'opère pas de distinction entre l'État laïc et l'État religieux, et réabsorbe le citoyen dans le croyant. Dans les systèmes occidentaux, on est citoyen par descendance, par *jus sanguinis* – généralement dans les pays anciens –, ou par lieu de naissance, par *jus soli* – généralement dans les pays nouveaux, les pays d'immigrés. Le musulman, en revanche, ne reconnaît la nationalité *optimo jure*, à titre complet, qu'au croyant ; et la soumission à la loi coranique est contextuellement rattachée à cette nationalité.

Dans tous les cas, l'intégration a lieu seulement si ceux qui en sont l'objet l'acceptent et la considèrent comme souhaitable. Sans quoi elle ne se fait pas. La banale vérité, alors, est que l'intégration n'a lieu qu'avec ceux qui sont susceptibles d'être intégrés, qui sont *intégrables*<sup>43</sup> et, partant, que la nationalité accordée aux immigrés non intégrables ne conduit pas à l'intégration mais à son contraire. Gian Enrico Rusconi observe qu'« être citoyen ne signifie pas seulement jouir des biens et droits individuels, mais s'employer à contribuer à leur production<sup>44</sup> ». Or pré-

---

43. Les conditions de cette « intégrabilité » – réciprocité et acceptation des règles de cohabitation du pays d'accueil – sont précisées p. 43 et suivantes.

44. « Multiculturalismo e Cittadinanza Democratica », in *Theoria Politica*, n° 3, 1996, p. 21.

cisement, rendre citoyens ceux qui prennent les biens et droits subjectifs mais ne se sentent pas tenus, en contrepartie, de contribuer à leur production, c'est créer une citoyenneté différenciée qui promet de balkaniser la cité pluraliste.

On opposera que cela n'est vrai qu'en théorie. Mais je crains que ce le soit aussi en pratique. Le melting-pot (voir *supra*, p. 45) a même cessé de fonctionner sur le terrain idéal de sa culture, aux États-Unis<sup>45</sup>. Les Noirs américains ne sont pas des Noirs africains ; ils sont, précisément, des Américains parlant américain. Pourtant, même leur intégration est en régression. Et il en va de même pour les immigrés « latins » de l'Amérique du Sud. Leur cas devrait être semblable à celui des immigrés italiens d'autrefois. Cependant, alors que ces derniers se sont intégrés de façon par-

---

45. Walzer retrace l'épisode du melting-pot comme une « alternance permanente d'ardeur patriotique et de réveil ethnique. Le premier exprime le désir de renforcer la communauté, le second celui de réaffirmer la différence ». *Che Cosa Significa Essere Americani*, Venise, Marcilio, 1992, p. 43. L'analyse est subtile, mais historiquement il n'y a pas eu d'« alternance permanente » ; il y a eu d'abord une période d'assimilation – bien sûr, avec des exceptions notables – suivie récemment par une réaffirmation des différences. Pour une évaluation d'ensemble concernant l'assimilation ou la non-assimilation américaines, cf. D. Lacorne, *La Crise de l'identité américaine*, Fayard, 1997.

faite, force est de constater que les latinos, aujourd'hui, résistent à l'intégration et qu'ils votent et élisent, là où ils sont le plus concentrés, leurs semblables. Aujourd'hui, les latinos constituent et se constituent en clientèles compactes revendiquant, entre autres, leur intangibilité linguistique et culturelle.

Or si les choses se passent ainsi dans les cas faciles – relativement faciles –, on peut s'imaginer ce qu'il en est dans les cas difficiles. Les Noirs qui débarquent en Italie et en France ne sont généralement pas chrétiens, alors que tous les Noirs américains le sont ; leur langue maternelle n'est pas, comme pour les Noirs américains, la même que celle du « pays blanc » ; et la différence ethnico-culturelle est infiniment plus grande pour le Noir qui arrive d'Afrique qu'elle ne l'est pour une population noire qui vit en Amérique depuis deux cents ans.

Donc, si le melting-pot fonctionne de moins en moins sur son terrain idéal, comment pourrait-il fonctionner en Europe ? En Europe, le pays caractérisé par la « nationalité facile » est la France. Cette facilité n'a pas eu jusqu'à présent de conséquences désastreuses pour cette raison que les pays d'où proviennent les Maghrébins arrivant en France leur interdisent d'accepter la double nationalité. De ce fait, le pourcentage de Nord-Africains qui se francisent est relativement bas ; et c'est la raison, heureuse, pour laquelle le vote xénophobe de Le Pen reste à des

niveaux tolérables – autour de 15 %<sup>46</sup>. L'Angleterre est un cas différent, car la « porte ouverte » est ici une conséquence du Commonwealth. Pour boucher cette brèche, l'Angleterre se trouve dans la situation paradoxale d'interdire à ses citoyens « coloniaux » l'accès à la mère patrie. Et l'Angleterre a encore cherché à freiner la britannisation, en 1981, en ne l'accordant qu'aux descendants coloniaux des nationaux, de ceux qui étaient anglais *ex ante*, à l'origine. D'un point de vue logique, c'est absurde ; mais l'Angleterre, sans cela, risque vraiment de perdre sa propre identité. Quant à l'Italie, c'est le cas le plus stupide. Sa politique d'immigration n'est conditionnée ni par les principes de la Révolution française, ni par un lourd héritage colonial. En plus d'être inefficace, elle est essentiellement conditionnée par un faux tiers-mondisme<sup>47</sup> vers lequel convergent, en le renforçant de façon excessive, les partis de gauche et le populisme catholique.

---

46. Il faut noter que ce vote est écrasé par le système électoral, puisque le second tour laisse Le Pen sans représentation au Parlement. Dans un système proportionnel, le vote xénophobe pourrait monter de beaucoup.

47. Voir les critiques très justes d'A. Panebianco, « Orbis Tertius : le Finzioni del Terzomondismo », in *Il Mulino*, n° 6, novembre-décembre 1989, p. 940, qui dénonce les « feintes du tiers-mondisme » comme un « magnifique exemple » de la mauvaise science sociale chassant la bonne.

Les cas les plus graves, ou potentiellement les plus graves, sont donc ceux de la France et de l'Italie. Dans ces deux pays, l'immigration est plus difficilement gérable que celle des pays du Commonwealth qui font pression sur l'Angleterre. L'expérience prouve que l'immigré extracommunautaire s'intègre prioritairement dans des réseaux ethniques fermés, pour lui et ses enfants, d'assistance et de défense mutuelles. Lorsque l'une de ces communautés tiers-mondistes atteint un poids critique, elle commence alors à revendiquer – multiculturalisme *juvante* – les droits de son identité culturelle-religieuse, et peut même finir par se jeter à l'assaut de ceux qu'elle désigne comme ses oppresseurs, ceux qui sont originaires du pays.

L'expérience montre ainsi qu'accorder la nationalité ne revient pas à intégrer. Il n'existe aucun automatisme conduisant de l'un à l'autre, et il est fort probable qu'en Italie cette politique dispensatrice de nationalité donne de la force et du poids à des concentrations de contre-citoyens. Il est presque inévitable, pour un maire italien du sud de la péninsule dont l'élection est conditionnée par le vote mafieux, même si nous faisons semblant de ne pas le savoir, de céder aux volontés de la mafia. Et il est à prévoir qu'il en sera de même pour les communautés extracommunautaires, si le droit de vote était accordé à leurs membres. Ce vote servirait, en toute probabilité, à les rendre intouchables dans les rues, à imposer



leurs fêtes religieuses le vendredi et, sans doute – ces problèmes sont brûlants en France –, le tchador aux femmes, la polygamie et la clitoridectomie<sup>48</sup>.

Il y a quelque temps, j'avais formulé des reproches à l'égard de la politique d'immigration italienne et de la philosophie qui l'inspire en présentant certains des arguments que j'ai rappelés précédemment. Livia Turco, l'inoxydable ministre de la Solidarité sociale de tous les gouvernements italiens de centre-gauche, m'a répondu, pour défendre son projet de loi sur l'immigration, que « l'expérience des autres pays nous prouve que la discrimination et la ségrégation politique alimentent les tensions sociales et les révoltes<sup>49</sup> ». Mais cet argument confond les étrangers qui sont des résidents légaux et les étrangers en situation irrégulière. Les premiers n'alimentent pas de

---

48. A. E. Galeotti, « Citizenship and Equality : The Place for Toleration », in *Political Theory*, novembre 1993, sur la question du tchador, en appelle à une « nouvelle tolérance » qui dépasse le « modèle libéral ». Le cas du tchador est relativement facile à défendre. Mais Galeotti soutiendrait-elle les mêmes thèses concernant la polygamie, pratiquée actuellement à Paris par environ deux cent mille familles musulmanes ? Quant à la clitoridectomie, il ne s'agit pas d'une pratique religieuse, mais d'une coutume africaine.

49. Cf. G. Sartori, « Assurdo Far Votare gli Immigrati », in *L'Espresso*, n° 36, septembre 1997a, p. 68-70 ; et L. Turco, « Lasciamoli Votare », in *L'Espresso*, n° 37, septembre 1997, p. 66.

courants de « ségrégation-révolte », au contraire des seconds ; et il en est ainsi parce que les sans-papiers existent, alors qu'ils ne devraient pas exister, légalement et pour l'État de droit. C'est là le problème. Il faudrait donc dire que les tensions sociales et les révoltes ne sont presque jamais provoquées par ceux qui entrent dans un pays par la voie légale, mais qu'elles sont en revanche provoquées ou exacerbées par ceux qui y entrent illégalement. J'ajoute que l'entrée illégale n'est pas corrigée, de façon substantielle, par les démarches postérieures de régularisation massive. Car, même ainsi, le défaut d'origine demeure : l'immigration incontrôlée subsiste et échappe aux critères et aux contrôles d'entrée. Il s'agit, par la force des choses, d'une « mauvaise immigration », ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que les personnes qui la composent sont mauvaises.

Le ministre Livia Turco affirme ensuite que « la valeur symbolique du vote en tant que prévention de comportements racistes me semble indiscutable. À moins de vouloir préfigurer une démocratie où une partie de la population résidente dont la situation économique est des plus modestes [...] reste privée des droits de citoyenneté fondamentaux et donc exposée à toutes les formes de mépris social ». Indiscutable ? Je dirais, en revanche, que toutes les affirmations citées ci-dessus constituent une succession de *non sequitur*, de conséquences que ne découlent pas

de leurs prémisses ; et que les prémisses, à leur tour, sont confuses ou fausses. Le vote « prévient » les comportements racistes ? Ce serait plutôt le contraire. Et celui qui n'est pas citoyen est exposé au mépris social parce qu'il est pauvre ? Non, vraiment. S'il en était ainsi, les Asiatiques devraient également être exposés au mépris social, car ils sont presque tous arrivés alors qu'ils étaient très pauvres. D'autre part, supposons que le non-citoyen soit méprisé, s'il l'est et lorsqu'il l'est, pour d'autres motifs. Dans ce cas, en quoi ce mépris serait-il corrigé par le fait de lui accorder la nationalité ? Nous n'y sommes pas du tout<sup>50</sup>.

---

50. L'argument de Livia Turco trouve implicitement un appui dans cette thèse de Giovanna Zincone : « Le fait que des personnes qui travaillent, produisent et payent leurs impôts restent des ressortissants, c'est-à-dire des personnes soumises à des lois et des décisions publiques qu'ils ne contribuent pas à former, constitue une profonde entorse aux principes démocratiques. » *Op. cit.*, p. 645. Je me permets d'exprimer mon désaccord en observant que les impôts ne servent pas à payer la nationalité mais les services publics. Les principes démocratiques ne sont ici pas concernés. L'étranger qui, par exemple, vit et travaille aux États-Unis profite des routes, des écoles, des soins médicaux, de la protection judiciaire et policière, des assurances (ainsi que des « biens publics ») qui sont entièrement des dépenses américaines. Pour ces services, qui devraient être payés si ce n'est ceux qui les fournissent ? Ainsi les impôts n'achètent pas la nationalité et ne constituent en rien un titre pour l'obtenir.

Il est en soi évident, bien que je ne l'aie pas mis en lumière jusqu'ici, que le problème de l'étranger n'est pas seulement posé par la distance culturelle, dans tous les sens du terme, qui sépare la population d'accueil des populations qui arrivent. Il est également posé par la taille, par la *quantité* d'immigration. Une population allogène de dix pour cent peut constituer une quantité admissible ; de vingt pour cent, sans doute pas ; et si ce taux atteignait les trente pour cent, il est à peu près certain qu'elle rencontrerait de fortes résistances. Lui résister serait-il du « racisme » ? À supposer – mais non à s'accorder – que ce le soit, c'est alors celui qui a créé cet état de choses qui en serait coupable.

Revenons au cas de l'Italie, qui est un pays sans « racistes originaires » et dans lequel le racisme n'a jamais vraiment pu s'enraciner. Les juifs italiens ont été des acteurs du Risorgimento, et peut-être ont-ils été le groupe juif le plus intégré de toute la diaspora. Le racisme est né en Italie avec le fascisme, et il est mort avec lui. S'il renaissait, ce ne serait pas parce que les Italiens sont racistes, mais parce que le racisme des autres génère toujours, à un certain moment, une réaction de contre-racisme. Le véritable racisme vient de celui qui provoque le racisme.

## CONCLUSION

Le pluralisme n'a jamais été un « projet ». Il s'est formé peu à peu, par morceaux, au cours de l'avancée tourmentée et brumeuse de l'histoire. Et s'il constitue une vision du monde évaluant la diversité de façon positive, il n'est en rien une *diversity machine*, un appareil à fabriquer de la diversité. Le multiculturalisme, en revanche, est un projet au sens propre du terme en ce qu'il propose une nouvelle société et prépare sa mise en œuvre. Il est également une *diversity machine* qui fabrique de la diversité, puisqu'il s'emploie à rendre les différences visibles, à les intensifier et à les multiplier.

Ainsi, le multiculturalisme n'est pas, comme je l'ai souligné à plusieurs reprises, une continuation et une extension du pluralisme, mais, bien au contraire, un renversement et un rejet de ce dernier. Et ceci de deux façons. La première concerne le lien qui unit le pluralisme, les associations volontaires et les groupes d'affiliation. Je rappelais à ce propos (*supra*, p. 28) la précision fournie par Wohlin, pour qui le pluralisme s'applique à des associations volontaires qui « ne nous contraignent pas », tandis que le néopluralisme – comprenez : le multiculturalisme – s'applique à des associations involontaires, souvent de sexe et de race, qui, en revanche, nous contraignent puisque nous sommes nés en elles et qu'elles nous restent collées à

la peau. Cette distinction est importante ; mais elle est fragile et ne parvient pas à cibler entièrement le problème.

Historiquement, jusqu'à la Révolution française, toutes les associations étaient substantiellement involontaires puisqu'elles étaient imposées aux individus par un système rigide de classes et de corporations. Il faudrait donc dire que le pluralisme libère et produit les associations volontaires bien plus qu'il ne s'y applique. Et, inversement, il serait faux de croire que toutes les identités dont se soucie le multiculturalisme sont « contraignantes ». Il est vrai que nous sommes nés à l'intérieur de ces identités ; mais rien n'établit qu'elles nous restent irrémédiablement collées à la peau. Par exemple, on sort de sa propre langue en devenant bilingue, non seulement sans perte, mais avec un enrichissement. De la même façon, nous pouvons fort bien sortir, en le voulant, de la religion dans laquelle nous sommes nés. Dans une société libre, c'est là un libre choix.

Cependant, m'objectera-t-on, on ne peut pas échapper au fait identitaire d'« être une femme ». À l'exception de certains cas marginaux, les choses sont ainsi. Mais je doute beaucoup que le cas des femmes soit un cas multiculturel. Les féministes qui épousent le multiculturalisme commettent une erreur d'appréciation. Car le féminisme appartient, je le répète, au contexte de l'*affirmative action*, de la discrimination

positive. Les femmes, en effet, ne sont pas « culturellement différentes » au sens multiculturel du terme. Elles ne sont pas non plus une « minorité opprimée » comme le sont, par exemple, les Noires ou les Peaux-Rouges dans les sociétés à majorité blanche, puisqu'elles forment, en vertu des naissances, une majorité. Ainsi, les féministes n'ont pas de raison de brandir un étendard qui n'est pas le leur et qui pourrait s'avérer nuisible<sup>51</sup>. En revanche, elles ont souvent raison lorsqu'elles se déclarent discriminées. Mais il s'agit, je le répète, d'un problème qui touche à l'*affirmative action*.

Il faut souligner que de nombreuses identités culturelles sont fabriquées ou ressuscitées intentionnellement, sans qu'il existe de bonnes et suffisantes raisons pour cela. Si le passé tout entier était transporté dans le présent, celui-ci éclaterait. Le présent se constitue comme tel en tant qu'il est aussi, en partie, un oubli du passé. Il y a un demi-siècle, ces « racines » qui nous inspirent tant aujourd'hui étaient

---

51. Entre autres, si toutes les cultures sont « intangibles », si elles sont toutes à préserver, comment, alors, répondons-nous au fait que la femme est considérée comme inférieure dans la quasi-totalité des cultures non blanches ? Pour une discussion autour de ce problème, voir J. Cohen, M. Howard et M. C. Nussbaum, *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

des racines mortes. Et si je vois fort bien à *qui* sert cette réinvention, je ne vois pas à *quoi*, je ne vois pas quel profit objectif en est tiré ou quel progrès en résulte. Donc, les identités dont le multiculturalisme prône la reconnaissance ne constituent des contraintes et des appartenances qu'en partie. Dès lors qu'elles sont inventées ou entièrement réinventées, elles ne sont rendues contraignantes que par le projet multiculturaliste lui-même et constituent, par conséquent, un repli à l'intérieur d'identités dont nous étions sortis et qui restent facultatives. La vérité, alors, est que si le pluralisme « libère » les associations volontaires, il libère, ou peut libérer de la même façon des prétendues appartenances nécessaires, des appartenances de naissance ; à condition qu'on le veuille bien. Et le multiculturalisme ne le veut pas.

Le multiculturalisme, disais-je, nie le pluralisme de deux façons. La seconde est que si le pluralisme se constitue sur des lignes de division sociale et culturelle qui s'entrecoupent, le multiculturalisme, lui, se constitue sur des *cleavages* cumulatifs. Le pluralisme travaille sur des *cleavages* croisés qui se neutralisent et se minimisent l'un l'autre, tandis que le multiculturalisme prend appui sur des *cleavages* qui, en s'additionnant, se renforcent les uns les autres. Ce qui revient à dire que le pluralisme ne renforce pas, mais atténue plutôt les identités qu'il rencontre, alors que le multiculturalisme crée des « identités renforcées » ;



renforcées, précisément, par une superposition et un chevauchement entre, par exemple, la langue, la religion, l'ethnie et l'idéologie. Les deux systèmes sont donc totalement différents. Le pluralisme se déploie comme une société ouverte bigarrée par des appartenances multiples, alors que le multiculturalisme transforme le morcellement de la communauté pluraliste en sous-ensembles de communautés fermées et homogènes (voir *supra*, p. 33, 34).

Ainsi, de tout point de vue, le multiculturalisme se présente comme une rupture historique dont les conséquences sont bien plus graves que les apprentis sorciers qui l'encouragent ne veulent l'avouer. Durant des milliers d'années, la « cité politique » a vu dans sa division interne un danger pour sa propre survie et a réclamé de ses sujets une conformité sans discorde. Depuis quelques siècles, en revanche, nous vivons dans une cité libre fondée sur la *concordia discors* (voir *supra*, p. 15-20). Mais nos cités sont libres, précisément, parce que ces deux éléments viennent s'y équilibrer et se compenser. En ce lieu, les multiculturalistes créent un déséquilibre structurel qui nous conduit – qu'ils le veuillent ou pas – d'une vie commune en forme de *concordia discors* à une vie dissociée où règne le « désaccord sans accord ». Sans accord non pas parce que le souhait multiculturel est nécessairement conflictuel – il l'est, mais au niveau de ses activistes –,

mais parce que Taylor et ses amis postulent un monde dans lequel la concorde n'est pas postulée.

Il est également bon de préciser que le pluralisme se reconnaît non pas dans une descendance multiculturaliste mais, éventuellement, dans l'*interculturalisme*. Comme l'a intelligemment noté Karnoouh, « l'interculturalisme se confond avec la formation de l'Europe elle-même<sup>52</sup> ». Qu'est-ce qui a créé notre identité européenne ? D'où nous vient notre sentiment d'être des Européens ? De l'interculturalisme, précisément. Et ceci est également vrai pour l'identité occidentale, pour notre sentiment d'être des « Occidentaux ». Le XVIII<sup>e</sup> siècle se déclarait cosmopolite, et le mot en vogue alors était celui de *Weltbürgentum* et de *Weltbürger*, de citoyen du monde. Bien entendu, le monde des Lumières était en réalité le monde européen et non, par exemple, le monde africain. Nous pourrions dire ceci : l'Europe existe – dans nos esprits et comme objet d'identification – en tant qu'elle est une réalité pluraliste créée par l'échange interculturel, par l'interculturalisme, et non, je le répète, par le multiculturalisme. Le multiculturalisme conduit à la Bosnie et à la balkanisation ; c'est l'interculturalisme qui conduit à l'Europe.

---

52. C. Karnoouh, « Logos senza Ethos : su Interculturalismo e Multiculturalismo », in *Trasgressioni*, n° 25, janvier-avril 1998, p. 25.

Soyons donc vigilants. Le projet multiculturel est véritablement explosif, car il inverse le sens de la marche pluraliste qu'accompagne la société libérale. Et il est tout à fait étonnant de remarquer que cette rupture est soutenue et légitimée par des philosophes qui s'autoproclament *liberals*. Il est vrai que le mot « libéral », aux États-Unis, est entièrement détaché de son sens historique<sup>53</sup>. Il faut noter aussi que Benedetto Croce professait une « philosophie de la liberté » qui était de même détachée de la théorie et de la pratique du libéralisme<sup>54</sup>. Mais Croce était libéral au sens où il posait le principe de la liberté avant celui de l'égalité. Les *liberals* du multiculturalisme sont en revanche des *liberals* « communautaires » qui font prévaloir l'égalité sur la liberté. Et ils arrivent ainsi à enterrer véritablement le libéralisme en son propre nom. Un paradoxe surprenant.

Un autre paradoxe réside dans le fait que le problème de l'identité se renverse lorsqu'il passe d'Amérique du Nord en Europe. Dans le Nouveau Monde, USA et Canada, il s'agit de reconnaître l'identité de minorités *internes* ; en Europe, le problème est plutôt de protéger l'identité de l'État-nation contre une

---

53. G. Sartori, *Democratic Theory*, New York, Praeger, 1965, p. 355-356 ; p. 358.

54. C'est la thèse que je soutiens et appuie dans G. Sartori, *Croce filosofo pratico e la crisi dell'etica*, 1997b, vol. II, et *passim*.

menace culturelle *externe*, à savoir, un problème posé par l'arrivée chez soi de cultures profondément étrangères. Aux États-Unis, les identités qu'il s'agit de sauver sont celles que le melting-pot – crie-t-on – a étouffées. En Europe, si l'identité des gens qui sont accueillis reste intacte, alors l'identité à sauver est ou sera celle des gens qui accueillent. Mais, s'il en est ainsi, il semble véritablement paradoxal que nos adorateurs de la naturalisation, ceux qui soutiennent que la nationalité offre et fabrique de l'intégration, sympathisent avec la thèse multiculturaliste américaine. Car ils se placent alors en profonde contradiction avec eux-mêmes. S'il est vrai que la politique de la reconnaissance et l'intégration s'excluent mutuellement, vouloir la première revient à ne pas souhaiter la seconde.

Il y a plus de dix ans j'écrivais : « J'ai le sentiment que mon époque est celle d'un écart croissant entre, d'une part, la bonne société que nous cherchons et, de l'autre, les moyens et les méthodes que nous mettons en place pour l'atteindre<sup>55</sup>. » Il en va ainsi, argumentais-je, parce que nous avons créé un monde de plus en plus complexe que nous parvenons de moins en moins à comprendre et à maîtriser mentalement. Dans cette argumentation, je n'avais pas encore pris

---

55. G. Sartori, « Undercomprehension », in *Government and Opposition*, n° 4, automne 1989, p. 391, et *passim*.

en compte le multiculturalisme. Aujourd'hui – et Dieu que l'histoire peut aller vite ! –, il me faudrait reconsidérer la question en offrant une place d'honneur au multiculturalisme. Car la proposition multiculturelle et la pauvreté de ses arguments résument à merveille le « vide de compréhension » dans lequel nous nous enfonçons de plus en plus. Que la technologie nous dépasse, voilà qui peut encore être acceptable. Mais je ne peux admettre – ce livre le démontre – que la non-compréhension touche directement à nous-même, à notre mieux-vivre ensemble.

Les arabes et les arabophiles sont ceux qui méritent le plus critique. Et ce dont ils méritent, c'est de connaître insuffisamment l'islam. Mais peut-être je m'y connais un peu. Il doit être clair que dans ce livre je me suis contenté seulement d'un « sous-peuple islamique » : l'arabe – évidemment très vaste – de ceux qui abandonnent leur propre pays et parviennent à vivre sur le territoire européen. Ce univers est en grande partie souterrain ou clandestin. Ce qui veut également dire que nous n'en avons pas grand-chose. Mais nous savons de quelle culture ils proviennent.

Commençons par la notion d'islam et d'islamique. Le mot arabe *islam* signifie abandon : abandonner est sous-entendu à une volonté divine. Et le mot arabe

## APPENDICE

# Étrangers et islamiques

### À PROPOS DE L'ISLAM

Les arabisants et les arabophiles sont ceux qui m'ont le plus critiqué. Et ce dont ils m'accusent, c'est de connaître insuffisamment l'islam. Mais peut-être je m'y connais un peu. Il doit être clair que dans ce livre je me suis occupé *seulement* d'un « sous-peuple islamique » : l'univers – évidemment très varié – de ceux qui abandonnent leur propre pays et parviennent à entrer sur le territoire européen. Cet univers est en grande partie souterrain ou clandestin. Ce qui veut également dire que nous n'en savons pas grand-chose. Mais nous savons de quelle culture ils proviennent.

Commençons par la notion d'islam et d'islamisme. Le mot arabe *islam* signifie abandon : abandon, est-il sous-entendu, à une volonté divine. Et le mot a deux

référents : d'un côté, la religion\* fondée par Mahomet au nom d'Allah au cours du VII<sup>e</sup> siècle et, de l'autre, le système politique, juridique, social et culturel qui en dérive. La religion prêchée par Mahomet dans le Coran est monothéiste et tout aussi catholique – comprenez : universelle – que la religion catholique ; mais la première est bien plus totalisatrice et envahissante que la seconde. Dans le catholicisme, la tentation totalisante a été variablement bloquée par deux facteurs. Premièrement, par la préexistence d'une civilisation – la civilisation romaine – qui ne s'est jamais laissé ébranler dans son dispositif juridique. Ainsi, l'Occident n'a jamais eu un droit dérivé des écritures sacrées. Deuxièmement, l'Église de Rome n'a jamais mis en œuvre, à la différence de l'Islam, le « pouvoir de l'épée ». Le pape n'a jamais eu d'armées, ni sabres ni cavalerie : son pouvoir spirituel, même à son apogée, a toujours dû pactiser avec les « pouvoirs matériels », avec les seigneurs féodaux, les empereurs et les monarques. Et il est bien certain qu'aujourd'hui, et ce depuis des siècles, le christianisme s'insère dans un plus large contexte laïque qui l'entoure et le délimite en séparant les choses de Dieu de celles qui ne sont pas de son ressort.

L'Islam, en revanche, n'a jamais rencontré de freins

---

\* Dans ce cas : l'islam. Dans l'autre : l'Islam. (N.d.E.)

ni de conditionnements. Il est né pour ainsi dire sur le sable, c'est-à-dire sur une *tabula rasa*. Le Coran est également l'unique source de son droit ; l'Islam a vraiment eu des armées (ce furent des armées conquérantes qui, après la mort de Mahomet, détruisirent l'Empire perse en quelques dizaines d'années, mutilèrent l'Empire byzantin et conquièrent toute l'Afrique septentrionale ainsi que l'Espagne) ; et, dans l'islamisme, la religion a toujours été « sans limites ». Pour l'islam, tout appartient à Dieu. Certes, l'islam vit lui aussi dans l'histoire, il change donc, il se diversifie et s'éloigne de ses propres origines. Mais pas tant que ça. Et c'est là un point que nous devons bien comprendre.

Les composantes qui fondent l'islam sont, d'un côté le Coran et, de l'autre, le droit islamique. Le Coran – plus les faits et dits de Mahomet – est l'élément fixe ; le droit islamique en est l'élément variable. Ce dernier a été structuré aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, et ce sont depuis lors les écoles juridiques, les docteurs de la loi, qui déterminent quelle nouvelle décision, quel nouveau développement sont conformes – « analogues » – à la doctrine coranique. L'islam peut-il être laïcisé ? Peut-il être occidentalisé ? Peut-il devenir tolérant ? Peut-il dialoguer avec le christianisme<sup>1</sup> ? Oui, mais

---

1. M. Borrmans, *Islam e Cristianesimo : La Via del Dialogo*, Rome, Paoline, 1993.



avec difficulté. L'élasticité qui s'inscrit dans une évolution jurisprudentielle est rendue rigide par l'ancrage dans la doctrine coranique. Alors qu'en Occident le droit est autonome, en terre islamique il est hétéronome : il naît et reste pétri de religion. Certes, à force d'interpréter les docteurs de la loi, les *ulama*, peuvent aller très loin. Mais plus ils s'éloignent de leur source et plus ils tirent sur un élastique qui peut se rétracter à tout instant. Et c'est précisément ce qui s'est passé. Depuis une trentaine d'années, l'islam fait un retour « refondateur » en arrière. Sa composante ouverte et occidentaliste est en recul, tandis que sa composante fidéiste et intégriste en constitue la marée montante<sup>2</sup>.

Musulman veut dire « adhérent à l'islam ». Même ainsi, il est utile d'opérer une distinction entre les États musulmans et les États islamiques. Par ailleurs, parler d'un « État musulman » peut simplement indiquer que la population est de religion musulmane. Et, dans ce cas, rien n'interdit qu'un État peuplé de

---

2. Il ne suffit pas de répéter que les fondamentalistes sont relativement peu nombreux. Dans un contexte de fanatisme et de violence, le petit nombre agit pour le plus grand. La révolution dite estudiantine de la fin des années 1960 fut organisée par 5 % de la population universitaire. Si les pourcentages ont un poids en démocratie, ils sont insignifiants dans des contextes non démocratiques.

musulmans soit également un État laïque. C'est le cas de la Turquie, depuis que l'État laïque a été imposé aux Turcs par la dictature « illuminée » de Kemal Atatürk en 1924. Mais la Turquie est restée un cas unique en son genre. Il s'agit d'une exception qui ne prouve pas grand-chose, d'autant plus que la laïcité de la Turquie ne survivrait pas si elle n'était protégée et imposée par les militaires. En effet, tous les États à population musulmane sont également, à une exception près, des États de nature musulmane. Mais ils le sont, disais-je, avec une intensité différente. Certains le sont fortement, et ils doivent justement être dits islamiques. D'autres le sont faiblement ; il convient donc de les appeler, pour les distinguer de ceux du premier groupe, des États musulmans. Ces derniers sont aussi non laïques ; mais ce sont des États qui, du fait de l'influence occidentale, ont intégré de forts éléments de laïcité – du moins constitutionnels. Les États fortement islamiques sont aujourd'hui l'Arabie Saoudite, la Libye, le Soudan, l'Iran et l'Afghanistan avec les talibans. Le Maroc, l'Algérie, la Tunisie et l'Égypte le sont à un degré moindre<sup>3</sup>. Donc, ils doivent être reconnus comme des États musulmans non islamiques.

---

3. La polygamie constitue un bon indicateur du degré de laïcité d'un État musulman. Déjà interdite en Turquie par Atatürk, la polygamie aujourd'hui est également interdite en Tunisie, tandis que l'Égypte et le Maroc lui font obstacle, dans

Mais complétons d'abord le tableau. Car il faut garder à l'esprit que les principaux pays musulmans sont le Pakistan, le Bangladesh – l'autre partie de l'Inde musulmane – et l'Indonésie. Le cas le plus troublant est celui le plus éloigné géographiquement, l'Indonésie. Ce pays a achevé un islam syncrétique et relâché qui « laisse vivre ». Ainsi, le fait que la guérilla fondamentaliste ait surtout surgi, en Asie, en Indonésie et dans ses parages, dont particulièrement au Timor et dans les Moluques, est des plus inquiétant. Peut-être faut-il penser qu'un islam tolérant se révèle vraiment intolérable pour le fondamentalisme. Il est aussi inquiétant que le Pakistan devienne à son tour un pays de plus en plus islamiste. Nous regardons les talibans comme des vestiges troglodytiques. Mais les talibans ne sont pas des bergers afghans. Ils forment la relève d'étudiants « intellectuels » islamistes, de jeunes gens instruits dans la nouvelle université « orthodoxe » du Pakistan et qui proviennent des mosquées des sectes islamistes de ce pays. Loin d'être des reliques du passé, ils constituent [constituaient] l'avant-garde d'un nouveau révolutionnarisme sunnite<sup>4</sup>.

---

une certaine mesure, en consentant à l'épouse qu'elle puisse insérer dans le contrat de mariage une clause de monogamie (qui lui donne, si elle est violée, droit au divorce).

4. Qui réaffirme avec force (par un édit du mollah Omar) la peine de mort à ceux qui se convertissent au christianisme.

Pouvons-nous trouver une consolation dans le fait que Téhéran a dépassé sa phase khomeyniste ? Peut-être, mais l'Iran reste encore un État constitutionnellement islamique<sup>5</sup>. Et le long et terrible bain de sang en Algérie vient témoigner de la virulence du fanatisme fondamentaliste. Sans compter que l'Égypte s'essouffle de plus en plus dans ses efforts pour résister à la pression islamiste.

Pour l'instant, ce tableau du monde musulman n'a pas changé. Mais le fait est que la pression du fondamentalisme et du radicalisme islamiques croît un peu partout. Il est vrai que le fondamentalisme islamique n'est pas nécessairement « radical<sup>6</sup> ». Mais il est en train de le devenir. Ce qui nous oblige à refaire nos calculs et à procéder à de nouveaux diagnostics. Il est toujours du devoir des intellectuels d'opérer une distinction entre un islam ouvert et raisonnable et l'islam clos du refus. Mais, en ce qui concerne les masses,

---

Que ce soit clair : la peine de mort pour l'apostasie est prévue dans toutes les législations islamiques. La différence est qu'elle peut ne pas être appliquée. Mais le principe reste qu'on ne quitte pas l'islam

5. Je dis constitutionnellement parce que l'Iran, à la différence des autres États « traditionnels », s'est doté d'une Constitution qui tempère, en effet, l'extrémisme religieux originaire.

6. Voir A. S. Moussalli, *Moderate and Islamic Fundamentalism*, Gainesville, University Press of Florida, 1999.

la réalité veut que ce soit l'islam pur et dur, l'islam fondamentaliste, qui s'est rallumé et a repris force. Il est sans importance ici de rappeler les nombreuses raisons de ce réchauffement. Il suffit de souligner qu'à une époque de communication de masse et de bombardement médiatique, les réveils peuvent être rapides et intenses. Et il faut alors bien comprendre la force de ce retour de flamme.

L'argument fondamentaliste est que la décadence et l'humiliation des peuples musulmans dérivent de l'abandon de l'islam « authentique ». Les musulmans ont été la « meilleure nation du monde » tant qu'ils ont fidèlement observé la charia, la voie indiquée par Allah ; et ils ont perdu leur suprématie parce qu'ils s'en sont éloignés. Ainsi est-il nécessaire de purifier l'islam de toute influence et de toute corruption occidentales. Ce débat peut sembler doctrinal. Mais c'est un débat qui réveille l'instinct originaire, la nature combative de l'islamisme. En effet, l'islam « authentique » crée *eo ipso* des groupes militants qui poursuivent par l'action – violente lorsqu'il le faut – trois objectifs : en premier lieu, purifier le monde musulman ; en deuxième lieu, propager la foi dans les pays partiellement musulmans ; en troisième lieu, retourner à l'assaut de l'Occident en rouvrant la « guerre sainte ».

Oui, la guerre sainte – djihad. L'islam naît en tant que « foi universelle » armée et guerrière. À présent,

les autres religions confient leur expansion au prosélytisme missionnaire. L'islam non. Dans la vision islamique, le monde se divise entre la terre d'islam et, précisément, la terre de guerre sainte que le croyant doit soumettre à la foi. Un premier point important est par conséquent que la renaissance de l'islamisme authentique porte avec elle un devoir de conquête, de conquête des infidèles. L'Occident laïcisé ne prend pas ces choses au sérieux, et ne les comprend guère plus. Mais il a tort. Un deuxième point est qu'aucune religion contemporaine n'est aussi inclusive que l'islamisme. Sa « loi sacrée » – charia – recouvre tout. Elle n'accepte aucune sphère extrareligieuse et n'opère donc pas de distinction entre la vie laïque et la vie croyante. Tout y est fondu. Et si cette fusion se réchauffe, elle acquiert alors, ou elle peut acquérir, une force de frappe détonante.

On peut opposer à ceci que l'islam n'est jamais devenu une Église unitaire, ni même, pour être précis, une Église selon notre acception du terme. Le clergé musulman n'est que l'ensemble des adeptes qui président aux rituels des mosquées : l'imam, le guide de la prière collective, le khatib, qui tient le prêche du vendredi, et le muezzin, qui appelle du haut du minaret aux cinq prières quotidiennes. C'est pourquoi la sauvegarde du dogme et de son évolution est confiée – par leurs avis (fatwa) – aux oulémas, les docteurs de la loi, qui sont tout à la fois théologiens et juristes, et

qui tirent leur autorité de la reconnaissance de la communauté des croyants. En effet, je disais précédemment que l'islamisme est « totalisateur » en évitant toujours de le dire « totalitaire ». L'islam n'a pas de structure totalitaire, ou qui pourrait le rendre tel<sup>7</sup>. Ceci tient également au fait que la *choura*, la consultation, et le recours à l'*ijma*, au consensus, restent toujours présents dans la tradition islamique<sup>8</sup>.

À première vue, cette nature fortement polycentrique de l'islam peut sembler, en comparaison avec le catholicisme, une faiblesse. En fait non. Car ce polycentrisme largement horizontal permet un enracinement social profond dont le sentiment collectif tire sa force ; deux éléments puissants qui se perdent lorsque une religion se fonde sur une structure hiérarchique indépendante. Ainsi, tandis que le monde chrétien s'est largement déchristianisé, le monde islamique ne s'est jamais désislamisé. Les gloires culturelles et politiques de l'islam se sont écroulées avec la conquête

---

7. Concernant les caractéristiques qui définissent le totalitarisme, voir Sartori, *op. cit.*, 1993b, p. 125-131.

8. Ce « spontanéisme » ne doit cependant pas être exagéré. Le clergé ne dispose pas de ressources autonomes et il est entièrement financé par les gouvernements ; gouvernements qui contrôlent et orientent de fait les prêches. Et ces prêches sont actuellement largement « commandés » – tout particulièrement par l'Arabie Saoudite – par le fondamentaliste.

ottomane du début du XVI<sup>e</sup>. Mais la force religieuse de l'islam a bien résisté face à l'usure du temps, et son potentiel de « mouvement » pouvant toujours être réactivé est resté intact ; grâce, dis-je ici, à la structure et à la pénétration profonde de son Église – que je continuerai à nommer ainsi pour des raisons de compréhension, même s'il s'agit d'une impropriété.

Alors, en substance, l'islamisme se résout aujourd'hui – de façon essentielle et centrale – dans la voie indiquée par Allah. Et cette voie, qui est la voie coranique, envahit non seulement la loi islamique mais également, quand bien même de façon plus ou moins directe, toute la vie sociale, politique et culturelle du croyant. Il dérive de cela que, lorsque nous en arrivons à l'État islamique, nous nous confrontons à un État théocratique. Cet État est tel, en premier lieu, dans le sens où ce n'est pas un État démocratique qui doit être légitimé par la volonté populaire. Il est également théocratique au sens où il n'est pas un État laïque qui revendique son autonomie à l'égard de l'Église, mais qu'il est un État religieux, un État-Église soumis à la voie dictée par Allah<sup>9</sup>.

---

9. Il doit être clair que le principe de la séparation entre l'État et l'Église est un principe qui ne se manifeste presque jamais – comme il arrive à tous les principes – à l'état pur. Par exemple, en Italie, un traité, le « Concordat » déroge à ce principe. Et il est véritablement violé en Israël (le mariage et le



L'explicite « nature religieuse » des États musulmans ne trouve-t-elle pas son pareil dans l'État d'Israël ? Oui et non. À la lumière de la distinction entre États musulmans et États islamiques, Israël se rapproche du premier groupe et reste de toute évidence fort éloigné du second. Mais Israël constitue un cas en soi. Les Israéliens, à l'exception des ultra-orthodoxes, ne perçoivent pas leurs pratiques religieuses comme une obédience aux commandements de Dieu, mais plutôt comme une poursuite des coutumes et de la millénaire tradition hébraïque. Ainsi, l'État d'Israël n'est pas, à leurs yeux, un État religieux comme peut l'être l'État musulman aux yeux des musulmans. L'islam est tout à la fois religion et État, *din wa dawla*, tandis qu'Israël connaît bien la distinction entre les choses de la religion et les choses de l'État. Mais si l'analogie entre Israël et les pays musulmans reste faible pour ce qui est de l'État, elle devient en revanche significative quant aux partis religieux respectifs<sup>10</sup>. Et elle est

---

divorce y sont disciplinés par les cours rabbiniques et obéissent à la loi hébraïque). Ce qui n'empêche pas que la différence entre un principe négligé ou violé, et un principe qui n'existe purement et simplement, pas, est très grande.

10. Cf. Neuberger : « Le type de parti religieux qui existe en Israël est semblable à celui des partis religieux que nous trouvons dans certains pays musulmans. » Cité in R. Y. Hazan et M. Maor, *Parties, Elections and Cleavages, Israel in Comparative and Theoretical Perspective*, Londres, Frank Cass, 2000, p. 114.

particulièrement forte lorsque nous comparons le fondamentalisme islamique à celui des juifs ultra-orthodoxes.

J'en reviens alors au point de départ : aux erreurs que j'aurais écrites dans ce livre au sujet de l'islam. Est-ce que je me trompe, par exemple, en soutenant que l'immigré islamique est pour nous le plus « distant », le plus « étranger », et donc le plus difficile à intégrer ? Si je me trompe, personne ne me l'a démontré. Je ne me trompe pas non plus en soutenant – comme on m'a accusé de le faire – que les immigrés de religion musulmane sont fondamentalistes. Je ne peux pas me tromper sur ce point pour la simple raison que je n'ai rien écrit de tel. Car je me garde bien de m'imaginer qu'un Africain ou un Arabe qui arrive en Europe reste celui qu'il était en partant, celui qu'il était chez lui. Je formule l'hypothèse, en revanche, que le traumatisme provoqué par le changement doit être pour lui plus fort que pour les autres, et que son déracinement le rend par conséquent particulièrement malléable. Mais malléable de quelle façon ? Les simplets donnent pour acquis que l'immigré musulman sera immanquablement séduit et attiré par le droit de vote et par l'opulence de l'Occident. L'hypothèse est bien simplette. Car il est tout autant possible qu'il ait une réaction de rejet. Ce n'est pas lui qui bénéficie de l'opulence ; de même, les valeurs de la civilisation occidentale qui

étayerent le droit de vote ne sont pas pour lui des valeurs qu'il comprend et qu'il accepte. La liberté et la laïcité de l'Occident apparaissent comme des aberrations aux yeux de celui qui conçoit la vie comme une charia, comme un abandon et une immersion dans la volonté divine. Enfin, l'entrée en lice de groupes fondamentalistes qui se consacrent, précisément, à la capture de l'émigré musulman, comptera beaucoup dans cette partie.

La question est : une fois installé en Europe, comment l'immigré islamique tournera-t-il ? S'assouplira-t-il ou se durcira-t-il ? Je réponds que cela dépend dans une large mesure de la façon dont le problème sera géré. S'il est géré par le simplisme dominant, je suis alors très pessimiste. Je le suis moins si celui qui affronte le problème des immigrés « difficiles » en comprend la complexité et la difficulté.

Benvenuto écrit ceci : « Si des politiques anti-islamiques étaient appliquées en Europe, elles finiraient par pousser véritablement le monde islamique au *Jihad*<sup>11</sup>. » Il est évident que Benvenuto ne voit pas que la renaissance fondamentaliste est une revanche qui a son foyer à l'intérieur de la société musulmane, qui est envenimée par le problème palestinien, et qui ne se rapporte pas aux politiques européennes de

---

11. S. Benvenuto, « La Nostra Penosa Riconversione al Multiculturalismo », *Mondoperaio*, mars-avril 2001, p. 55.

l'immigration. La thèse d'un religieux arabe de l'université de Beyrouth, Samir, exprime, elle, que les théories multiculturelles font du tort aux immigrés musulmans, soit parce qu'elles créent des situations conflictuelles, soit parce qu'elles les marginalisent, soit et surtout parce qu'elles « donnent raison à la tendance islamique [...] qui combat aussi bien la culture occidentale que la modernité au détriment de la tendance musulmane libérale<sup>12</sup> ». Benvenuto se demande : « Ne serait-il pas temps de donner enfin le bon exemple en tolérant ceux qui sont en odeur d'intolérance ? » Samir s'oppose frontalement à cette thèse : « La route [qui conduit à un Islam tolérant] est claire : ne renoncer à aucun des acquis de la civilisation occidentale<sup>13</sup>. » À mon avis, c'est Samir qui a raison.

## ÉCOLE, ISRAËL, INTÉGRATION

Presque tous les immigrés de la première génération se sont sentis sur une terre étrangère, ils ont souffert du déracinement et ils se sont protégés en se regroupant en communautés de voisinage. Aux États-Unis, par exemple, ils ont formé des petites Italie, des

---

12. S. Samir Kalil, « Le Teorie Multiculturali Danneggiano gli Immigrati », *La Repubblica*, Bologne, 20 avril 2001.

13. *Op. cit.*

petites Allemagne, et ainsi de suite, pour en arriver aux *Chinatowns*, aux sous-villes chinoises. Mais l'isolement et la marginalisation de l'immigré islamique sont particulièrement aigus. L'une des raisons en est aussi que son niveau culturel est souvent beaucoup plus bas que celui des Indiens et des Asiatiques en général. Ce qui signifie que cet immigré islamique ne dispose, en dehors de sa foi et de son identité religieuse, d'aucune défense culturelle. Et voilà qu'une religion hautement protectrice vient à son secours.

L'islamisme, en effet, est une foi particulièrement publique, particulièrement collective. Le bouddhisme et les religions polythéistes et panthéistes ont, eux aussi, leurs temples et leurs lieux de culte ; mais ce sont des religions qui se déploient dans la sphère privée ou, en tout cas, de façon moins collective que l'islamisme. Le bouddhisme est méditation, et non prière ; le confucianisme est une éthique de la sagesse. Pour le musulman, en revanche, le lieu de culte, qui peut très bien n'être constitué que d'une grande pièce, est central<sup>14</sup>. La mosquée est centrale parce qu'elle n'est pas uniquement un lieu de prière. Les

---

14. La mosquée est un édifice de culte caractérisé par une coupole avec un ou plusieurs minarets du haut desquels les muezzins appellent à la prière. Mais, en l'absence de cette structure architecturale, on appelle mosquée n'importe quel lieu dans lequel les fidèles pratiquent collectivement leur culte.

musulmans s'y retrouvent ensemble pour former une communauté. Le vendredi, la prière publique se matérialise également par un discours, la *khutba*, qui instruit les croyants sur ce qu'ils doivent faire<sup>15</sup>. Quoi qu'il en soit, pour le musulman, l'expérience de la prière en commun du vendredi midi est l'expérience qui le marque le plus. Et ce caractère choral de l'islamisme – face auquel le catholicisme ne peut rivaliser – se traduit par une forte consolidation et une forte capacité à contrôler les fidèles. Le musulman qui se soustrait aux cérémonies collectives est remarqué ; celui qui y participe est puissamment conditionné. Comment l'immigré qui croit en Allah peut-il échapper à sa communauté ? Même s'il le voulait, ce serait difficile pour lui.

Comprenons-nous bien : dans presque tous les pays d'immigration, la première génération de nouveaux arrivés ne s'est guère intégrée. Elle ne connaissait pas la langue et constituait un matériau humain trop grossier pour développer des capacités d'adaptation. L'intégration n'était pas repoussée pour des questions de

---

15. Il s'ensuit que la liberté de construire une mosquée ne peut se fonder uniquement sur le principe de la liberté religieuse. La mosquée est, pour ainsi dire, la *polis* du musulman. Et, alors que la liberté religieuse de l'Occidental est une liberté *parmi d'autres*, pour l'islam il n'existe qu'un devoir religieux privé de liberté.

principes, mais elle n'avait pas lieu. Après quoi, les enfants nés dans la nouvelle patrie n'avaient pas de difficulté à s'intégrer. Ils allaient à l'école publique, ils apprenaient la langue, ils se comportaient comme des enfants « natifs ». Et ainsi l'intégration avait lieu. À condition de la vouloir, bien entendu.

Le musulman veut-il s'intégrer ? C'est une question différente de celle que l'on se pose à propos des autres identités culturelles. Les Juifs, les Indiens et les Asiatiques appartiennent à des cultures « sophistiquées », c'est-à-dire articulées et flexibles, capables de trouver un équilibre entre le geste de se refermer pour se préserver et celui de s'ouvrir pour être admis. L'Islam, à travers le matériau humain grossier qu'il exporte en Europe, ne possède pas cette flexibilité. Il ne l'encourage même pas. Ainsi, l'attitude et probablement aussi le désir de s'intégrer manquent à la première vague d'islamiques. Je n'en déduis pourtant pas que nous nous heurtons à un mur infranchissable ; mais je dis que ce mur existe, et que le jeu de l'intégration commence avec les enfants et se déroule entièrement à l'école et dans les écoles. L'école est toujours importante ; mais, dans le cas de l'islamique, elle est d'une importance décisive. Décisive aussi pour la raison que l'observance religieuse s'atténue chez les jeunes nés en Europe.

Le revers de la médaille est que, chez nous, l'école qui « formait », qui donnait forme, est de plus en

plus remplacée par l'école de l'enfant qui se fait – ou s'abîme – tout seul. C'est à présent une école qui part en lambeaux ; elle ne fait pas grand-chose et sert peu. Sans compter que l'enseignement public s'érode progressivement. En Italie, l'Église réclame de façon toujours plus pressante une école privée aidée et financée par l'État. Par cette pression, elle vise bien évidemment à multiplier ses écoles. Mais si l'État italien finissait par céder à la requête catholique, comment pourrait-il s'opposer à ce que les musulmans fassent une requête analogue ? Dans ce cas, l'école qui sépare viendrait chasser celle qui intègre. On nous répète que même si les écoles islamiques étaient « reconnues », elles resteraient peu nombreuses et pauvres. C'est faux ; elles seraient en toute probabilité plus nombreuses et plus riches que les écoles privées catholiques. Car le pétrole arabe pourvoirait aux écoles islamiques. Les Saoudiens, entre autres, se débarrassent volontiers de leurs extrémistes en les finançant à l'étranger. Les écoles privées qui pourraient véritablement fleurir au cours des prochaines décennies pourraient donc être des écoles musulmanes qui finiraient par enseigner, en arabe, ce qu'elles voudraient, et maintiendraient les enfants des immigrés bien enclos dans l'enceinte islamique. En tirant la révérence à toute perspective d'intégration.

Voyons à ce propos le cas des juifs ultra-orthodoxes en Israël. Ce sont des juifs séfarades – à l'origine des



juifs espagnols, mais aujourd'hui orientaux, c'est-à-dire des juifs d'origine méditerranéenne et moyen-orientale – qui s'identifient depuis 1983 avec leur parti, le Shas. Les ultra-orthodoxes sont, pour ainsi dire, les fondamentalistes ou les intégristes de la religion juive. Ils vivent entièrement au sein de leur religion en lisant les Écritures, en observant méticuleusement les préceptes et en évitant toute contamination avec les secteurs sécularisés de la société israélienne. Et comme leur vote conditionne la majorité gouvernementale, ils ont obtenu d'être exemptés du service militaire et que leurs écoles soient financées. Or, le service militaire et l'école publique sont les principaux instruments de socialisation « nationale » de la diaspora juive regroupée en Israël. En les éliminant, les ultra-orthodoxes se sont constitués en une sous-société séparée et protégée. Leurs enfants portent l'uniforme – et les tresses dans les cheveux – dès qu'ils sont en mesure de marcher ; en évitant le service militaire, ils se soustraient à toute socialisation ; et leur école les tient parfaitement isolés du reste de la société juive<sup>16</sup>.

---

16. La communauté Amish, en Pennsylvanie, voudrait elle aussi ses écoles. Mais ils n'ont obtenu que de pouvoir retirer leurs enfants de l'école publique à quatorze ans, et donc avec deux années de fréquentation en moins par rapport à l'école obligatoire jusqu'à seize ans. En Israël, en revanche, les enfants des ultra-orthodoxes ne font jamais l'expérience de l'école publique.

Mais remarquons bien ceci : les séfarades ultra-orthodoxes sont des citoyens israéliens, ils parlent la même langue que les autres, ils appartiennent à une même ethnie (même si celle-ci se divise entre séfarades et ashkénazes, les juifs d'Europe centrale ou de l'Est) et partagent un destin commun puisqu'ils vivent eux aussi sur un petit territoire assiégé et exposé à des dangers mortels. Pourtant, ils ne s'intègrent pas, et ils refusent non seulement les juifs sécularisés, mais également les juifs « traditionalistes », eux aussi observants.

Alors, si Israël ne parvient même pas à intégrer 20 % de ses citoyens *pleno jure*, à quel titre la concession de la nationalité italienne, française ou autre pourrait et devrait pourvoir à l'inclusion positive des islamiques ? Par rapport au problème posé par les islamiques, celui des ultra-orthodoxes devrait sembler bien plus facile. Pourtant, en Israël, il a suffi que l'intégration par l'école ait sauté pour que tout saute. Mais nos simplets font les autruches quant à cette composante fondamentale du problème. Sans doute parce que cela les placerait dans une situation inconfortable à l'égard du multiculturalisme. Ou bien parce que leur nature ne les conduit pas à réfléchir.

Rusconi me critique en ces termes : « Il n'a pas été vérifié de façon empirique que la qualité de la foi islamique des immigrés en Europe conduisait nécessairement à la négation hostile des règles du plura-

lisme [...]. Le problème existe, mais il n'est pas dit que la société ouverte se brise inexorablement pour devenir une société fermée, comme si tous les hommes et toutes les femmes de foi islamique [...] n'avaient d'autre destin que la "servitude de l'ethnie". » Et il ajoute : « L'offre des droits de la nationalité aux immigrés va dans le sens de conjurer ce destin », même s'« il est vrai qu'attribuer la nationalité ne revient pas à intégrer<sup>17</sup> ». Ces observations sont judicieuses dans leur ensemble ; mais elles ne me convainquent qu'en partie. Oui, je suis prêt à accorder que ma thèse connaît une vérification empirique insuffisante. Mais, lorsque cette dernière sera suffisante, ne sera-t-il pas trop tard ? Et puis, à quel moment les effets de l'immigration seront-ils vraiment vérifiés ? Les migrations en question sont en cours, elles sont de nature variée et variable, et leurs effets sont à projeter sur au moins trois générations. Si je voulais tromper mon monde, je pourrais soutenir qu'aucune vérification empirique n'est jamais conclusive, qu'il en faut toujours une autre, et une autre encore. Je me limite à dire que, pour être vérifié de façon adéquate, un « devenir » doit se consolider en un « devenu » ; mais lorsque quelque chose a déjà eu lieu, il est bien trop tard pour faire en sorte qu'il n'ait pas eu lieu. Penser sans don-

---

17. G. E. Rusconi, *Come se Dio non ci Fosse*, Turin, Einaudi, 2000, p. 60-61.

nées est, empiriquement, penser à vide. Mais suspendre la pensée parce que les données sont insuffisantes est une erreur. C'est une erreur parce que les prévisions ne se fondent pas sur l'évidence empirique mais sur l'analyse causale. Ainsi, étant donné les causes  $c_1, c_2, c_3$ , il est probable qu'en résultent les effets  $x, y, z$ .

Ceci postulé, je ne soutiens sûrement pas qu'il existe des événements déjà « arrêtés », c'est-à-dire inexorables. Et je parle encore moins d'une inexorabilité de l'ethnie. Je crains en revanche une « servitude fidéiste » – qui n'a en elle-même rien d'ethnique – que je ne donne évidemment pas pour certaine : je la crains, et je la crains afin de la conjurer. Mais il s'agit jusqu'ici de rectifications au sein d'un accord substantiel. Je ne partage pas, cela dit, le dernier point de Rusconi : à savoir que la nationalité accordée aux immigrés « va dans le sens » – juste – de conjurer une servitude de l'ethnie. Rusconi concède qu'accorder la nationalité ne revient pas à intégrer. Mais cela ne revient même pas, je le répète, à provoquer une sortie de quoi que ce soit. Et c'est moi qui, cette fois, invite Rusconi à se référer à l'évidence empirique des immigrés de langue espagnole aux États-Unis. Comme je l'ai déjà observé, la variable décisive est ici l'école, et non la concession « gratuite » de nationalité, à laquelle je m'oppose de surcroît en ce qu'elle est dévaluée par sa gratuité.

Récapitulons. Ceux qui m'accusent d'avoir une vision statique et rigide de l'immigré me comprennent mal. Mon argument ne présume pas non plus que le musulman soit un fondamentaliste chez lui, c'est-à-dire avant son départ. Il donne même pour probable, en toute hypothèse, qu'il ne l'est pas. Ce qui n'empêche qu'il puisse le devenir à l'arrivée, une fois en Occident. Car le déracinement ne lui laisse que la foi et la mosquée pour refuge. Et le fondamentalisme islamique se concentre aujourd'hui et fait son nid en ce lieu précis. Ainsi, si cette infiltration réussit – et elle est en train d'aboutir –, la communauté islamique se renforcera comme telle, en s'isolant dans son fidéisme ; un fidéisme et une ghettoïsation qui seront ultérieurement renforcés par l'arrivée éventuelle d'écoles islamiques joyeusement accueillies par les multiculturalistes<sup>18</sup>.

DIFFÉRENTS JUSQU'À QUEL POINT ?

SEMBLABLES JUSQU'À QUEL POINT ?

Dans les deux premières parties du livre, ma discussion sur le pluralisme est théorique. Il s'agit de

---

18. Il faut garder à l'esprit, en effet, que l'Arabie Saoudite, le financier par excellence, représente la version la plus rigide – la version dite wahhabite – de la tradition sunnite de l'islam.

montrer en quoi consiste la théorie du pluralisme, en reconstruisant les relations qu'elle entretient avec la théorie de la tolérance et du consensus. Dans le livre, il n'est fait qu'allusion, en passant, à la gestion « quotidienne » du pluralisme dans ses revers pratiques et contingents. Je voudrais l'approfondir à présent.

Pour le pluralisme, la société optimale est la société intégrée. Mais intégrée de quelle façon et en quel sens ? Pour répondre à cela, il peut être utile de nous tourner vers l'ensemble des concepts dénotant des états et des processus de la vie partagée. Par exemple, d'un côté l'homogénéisation, l'incorporation, l'inclusion, l'assimilation et l'acculturation ; et, de l'autre, la diversification, la segmentation, la séparation et la marginalisation. L'intégration pluralise se situe plus ou moins au milieu de cette gamme de concepts. Il est clair qu'elle en rejette les extrêmes, c'est-à-dire aussi bien l'homogénéisation que la séparation-marginalisation. Mais comment s'arrange-t-on avec les autres modalités du « vivre ensemble » ?

Prenons la notion d'assimilation. Assimiler veut dire « rendre semblable ». Est-ce là l'objectif du pluralisme ? Non, absolument pas. Mais l'argument dépend, d'un point de vue concret, de la grandeur, pour ainsi dire, des ressemblances-dissemblances qui sont en jeu. Si les dissemblances sont fortes, le pluralisme cherchera à les réduire. Mais, précisément, à les réduire et non à les effacer. Si, en revanche, les dis-

semblances sont faibles, le pluralisme cherchera à les renforcer. Le rapport entre pluralisme et assimilation doit donc être *situé*. Il est vrai que ceux qui sont assimilés deviennent par là même intégrés ; mais il est plus vrai encore que nous pouvons être intégrés sans être assimilés. Pluralisme et assimilation peuvent converger ; mais il ne faut cependant pas confondre ces deux notions et les rendre permutables. Le pluralisme cherche à assimiler le trop dissemblable, mais il cherche également à « dissembler » ce qui est trop égal. Et il doit être clair que le pluralisme ne demande pas l'assimilation de la population originaire – par exemple les *indios* d'Amérique latine. Le pluralisme respecte les identités qui existent et préexistent. Il en combat, le cas échéant, l'inflation artificielle et le « revanchisme ».

Un discours analogue vaut pour l'« acculturation ». L'acculturation est, pourrions-nous dire, l'aspect spécifiquement culturel d'une assimilation. Ainsi, elle touche les valeurs et le langage de ceux qui entrent dans une culture différente. Et il doit être clair que le discours sur l'acculturation doit être séparé du discours sur l'intégration par occupation. Car rien n'établit que les deux variables évoluent parallèlement. Ceci étant, la question concernant l'acculturation est également, d'un point de vue concret, une question de mesure. Mais pas seulement. Il est souvent vrai qu'une trop grande distance et hétérogénéité cultu-

relle fait obstacle à l'intégration et la rend difficile. Ce n'est cependant pas toujours et pas entièrement vrai. En effet, cela dépend de l'acculturation dont il s'agit. Nous devons donc spécifier. Ainsi je distinguerai entre 1) acculturation linguistique, 2) acculturation des valeurs religieuses, 3) acculturation des valeurs domestiques, 4) acculturation des valeurs politiques.

La première est rapidement établie. Apprendre la langue d'un pays d'arrivée est important, surtout pour servir les fins de l'intégration par occupation. L'acculturation linguistique n'oblige pas à l'abandon de la langue maternelle originaire, mais conduit en fait à un bilinguisme – qui est toujours bénéfique. L'acculturation des valeurs issues des croyances religieuses requiert, en revanche, un exposé plus long. Une religion ne crée de problèmes que lorsqu'elle devient « envahissante » et qu'elle surchauffe, et seulement ainsi. La communauté des Amish aux États-Unis est très respectée, et les mormons en Utah ne créent de problèmes que lorsqu'ils pratiquent la polygamie – un droit qui ne leur est pas légalement reconnu même si, à l'unisson avec les islamistes, ils pourraient le revendiquer comme relevant de la liberté religieuse. De la même façon, les communautés juives dispersées dans le monde entier sont tout à la fois fermées sur elles-mêmes et insérées dans le mécanisme de la cité pluraliste. Car les religions, je le répète, ne créent pas de problèmes lorsqu'elles ne



sont pas envahissantes. Je dirai donc que le pluralisme ne se fixe aucun objectif d'acculturation religieuse. Le pluralisme est né avec la liberté de religion. Il se développe mieux dans les pays multireligieux que dans les pays monoreligieux.

Une autre acculturation qui n'a rien de nécessaire – loin s'en faut – concerne la famille et les valeurs familiales. Aux États-Unis, les immigrants hispaniques ou asiatiques sont et restent empreints d'une « culture de la famille ». Et, j'ajoute, pour leur plus grand bonheur et aussi pour le bonheur des États-Unis<sup>19</sup>. Car c'est la culture de la famille qui sort aujourd'hui les enfants d'immigrés de la rue, de la délinquance juvénile et de la drogue, et qui les pousse à étudier et à adopter une éthique du travail.

---

19. Cette culture a été beaucoup critiquée pour ses implications antisociales. Voir le livre classique de E. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe III., Free Press, 1958, sur la culture familiale amoralisée des Italiens du Sud. Banfield écrivait au cours des années où les sciences sociales étaient très « socialisantes » et préoccupées à juste titre de la « culture civique ». Cf. G. A. Almond et S. Verba, *The Civic Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1963. Mais, s'il reste vrai qu'une société dans laquelle la famille concentre en elle-même toutes les loyautés est une société dans laquelle personne ne se préoccupe de l'intérêt de la communauté, la médaille montre aujourd'hui son revers, celui d'une socialisation qui dissout la famille.

Quelle est alors l'acculturation qui est nécessaire et qui aide la communauté pluraliste ? C'est, nous le savons, l'acculturation touchant aux *valeurs politico-sociales* de l'Occident et, donc, aux valeurs que constituent la liberté individuelle, les institutions démocratiques et la laïcité comprise comme séparation entre l'État et l'Église. Il ne s'agit pas, comme le proposent les simplets, de demander à un immigré de jurer sa fidélité à la Constitution avant d'être naturalisé. Le problème est de lui faire comprendre et apprécier la *valeur* de la protection juridique et de la liberté-égalité, lesquelles transforment le sujet en citoyen. En outre, une démocratie suppose, pour naître et fonctionner, que ses conflits internes soient résolus « sans conflit », sans violence et sans meurtres. Ce qui signifie que la démocratie se fonde, au départ, sur l'acceptation partagée d'une méthode pacifique de résolution des conflits. Et l'acceptation de toutes ces choses ne peut être « jurée » ; elle doit être « acculturée ».

Comme on le voit, l'intégration pluraliste ne nous est pas donnée par un modèle unique. Durant une trentaine d'années, le chercheur en science sociale se devait de proposer un paradigme. Aujourd'hui, la mode des paradigmes a passé pour céder la place à celle des modèles. Mais la « manie des modèles<sup>20</sup> » est

---

20. Cf. G. Sartori, *op. cit.*, 1993a.

en train de faire, comme toute les manies, bien plus de mal que de bien. On nous raconte que le « vieux modèle » était celui de l'assimilation. Mais nous avons vu qu'il s'agissait là d'une simplification à prendre *cum grano salis*. Et nous avons également vu qu'il est erroné de soutenir que l'assimilation est un modèle dépassé. Par ailleurs, tout modèle est une construction typologique et la déclarer dépassée n'a aucun sens. Un tiroir, une case peuvent être trouvés vides, sans cas ; mais sa raison d'être subsiste. Les cas peuvent réapparaître, et le tiroir servant à les ranger doit donc continuer d'exister. Après quoi, il sera encore permis de dire qu'autrefois le melting-pot nord-américain a suivi un modèle d'assimilation. D'où il ne découle pas, je le répète, que ce modèle est « dépassé » au sens où il n'est plus utile. En réalité, il est utile lorsqu'il est utile ; et il ne l'est plus lorsqu'il rend un mauvais service, lorsqu'il assimile trop, lorsqu'il homogénéise.

Alors arrêtons avec cette manie des modèles. La complexité de la réalité doit être réduite, comme le fait le modèle, mais elle doit également être respectée. Ainsi, ma recommandation est, ici, de laisser tomber les modèles et de s'intéresser aux contextes. Car chaque contexte a des proportions propres, ce qui modifie les priorités. En effet, il ressort de mon analyse que le problème de l'assimilation ne se pose pas

et ne devrait pas se poser pour les religions ; qu'il est en revanche bon que l'acculturation linguistique ait lieu, mais que cette dernière ne nécessite pas que la langue du pays d'entrée efface la langue du pays de sortie ; et qu'aujourd'hui les valeurs de la famille, autrefois perçues comme « primitives » et arriérées, constituent tout au contraire un appui précieux pour résister à une modernisation trop nivelante et écrasante. Il ressort donc de mon analyse que l'assimilation-acculturation véritablement en jeu et qui compte le plus est celle qui a (ou n'a pas) lieu dans *le domaine éthico-politique*.

Quel est le modèle que sous-entendent ces simplifications ? Il est évident qu'il n'y en a aucun. Ou bien il existe en négatif, comme un modèle antimulticulturaliste qui rejette le séparatisme multiculturel. Car s'il est vrai que le pluralisme apprécie et alimente la diversité, sa consigne d'intégration doit en bloquer le potentiel de déflagration et donc incorporer les différences en les amalgamant. Le pluralisme croit en la fécondation réciproque entre les cultures. Mais cette rencontre, précisément, doit être *réciproque* et doit *enrichir* – fertiliser – les différentes identités culturelles en les faisant bien coexister. Le point essentiel est mis en lumière par Boudon : « Que les droits "culturels" des groupes et sous-groupes doivent être reconnus est une chose ; que cela doive impliquer

l'acceptation du relativisme axiologique en est une autre<sup>21</sup>. »

### QUE FERONT-ILS ? OÙ LES METTRONS-NOUS ?

La mise au point du livre est-elle trop politique et trop peu sociale ? S'il en est ainsi, c'est parce que la réalité sociale se façonne ou toute seule, par soi-même – et dans ce cas nous ne pouvons pas faire grand-chose pour la modifier –, ou bien par l'entremise de la politique, par les bonnes ou mauvaises politiques d'intervention sociale. Et ce n'est pas à la société que je trouve toute faite que je m'intéresse, mais à la société *in fieri*, en construction. Ce qui n'empêche pas que nous devons également nous efforcer de comprendre les processus sociaux inertiels, endogènes. Et c'est dans cette optique que je me demande à présent quel sera le destin socio-économique des immigrés de la dernière vague : réussiront-ils eux aussi – comme l'ont fait les immigrés d'autrefois – à gravir les marches de l'escalier de la stratification sociale ? Ou bien resteront-ils en bas tels qu'en arrivant ?

---

21. R. Boudon, « Valori e Morale : Le Ragioni della Ragione », in *Biblioteca della Libertà*, n° 150, mai-août 1999, p. 45.

Ces questions font abstraction de la question de la naturalisation de l'immigré. Son inclusion politique est ici sans importance, qu'elle soit couronnée de succès ou qu'elle échoue. Car obtenir une nouvelle nationalité ne revient en aucune façon à acquérir une nouvelle capacité et une nouvelle énergie de travail. Le *Donnarumma all'assalto*, splendidement raconté par le roman-vérité d'Ottiero Ottieri<sup>22</sup>, était italien, et prêt à tout faire parce qu'il ne savait précisément rien faire. Les habitants des favelas de Rio de Janeiro sont des Brésiliens natifs. Et les bidonvilles qui entourent nos mégapoles sur toute la planète ne sont pas créés par les immigrants ; ils existaient et existent même sans leur apport.

Il s'agit donc ici d'un problème de qualification. Et la question devient : dans quelle mesure le marché du travail du XXI<sup>e</sup> siècle ressemble-t-il à ceux des siècles précédents ? S'il leur ressemble suffisamment, alors la voie qui conduit *from rags to riches*, des haillons à la richesse, est encore praticable. Mais s'il en diffère radicalement, cette formule se renverse en un *from rags to rags*, des haillons aux haillons.

---

22. L'écrivain Ottiero Ottieri (1924-2002) se fit connaître dans le monde littéraire par son *Donnarumma all'assalto*, (*Les Grilles du paradis*, traduction française H. Pasquier, Stock, 1963, épuisé), roman empruntant les thèmes du développement chaotique des industries du Sud italien. (N.d.T.)

Autrefois, la main-d'œuvre bonne à tout faire constituait une norme du marché du travail. Elle était non seulement utile mais ne créait pas de sous-classe « damnée » de travailleurs. Aujourd'hui, la chair à canon – comme on le disait des fantassins de la Première Guerre mondiale – à exploiter sert encore, mais dans des proportions toujours moindres. Le marché du travail mondialisé est inévitablement un marché dont la compétitivité se fonde sur la technicisation et sur la dématérialisation de l'économie. Il s'agit donc d'un marché du travail qui privilégie les *skills*, la spécialisation et les travailleurs spécialisés, et qui exclut et laisse à la traîne ceux qui ne savent travailler que de leurs mains. Aux États-Unis, les Indiens et, généralement, les Asiatiques parviennent à progresser parce qu'ils exportent du personnel hautement qualifié ou des travailleurs d'une ténacité et d'une application extraordinaires<sup>23</sup>. Les latinos, en revanche, vont rarement de l'avant, malgré tous les efforts de l'*affirmative action*, et la plupart des Noirs américains continuent de croupir dans des ghettos dont on ne s'échappe pas.

---

23. Par exemple, les nouvelles entreprises électroniques de la *new economy* ont été fondées pour un tiers par des ingénieurs de Madras, Bangalore et Pékin ; et un tiers des nouveaux arrivants d'Asie est constitué de managers, de personnels de direction.

La réponse à la question est donc que le marché du travail est en train de changer radicalement. Le tiers-monde qui se presse aux portes de l'Europe fournit toujours une force de travail adaptée au passé, bien plus qu'au futur. L'essentiel des immigrés qui ont construit la « nation américaine » était constitué d'Européens animés par une éthique du travail ou, du moins, par une grande volonté et une grande ténacité. Au contraire, la nouvelle immigration de l'Amérique latine aux États-Unis, et de l'Afrique et du bassin méditerranéen en Europe, provient pour une large part de cultures plus indolentes ou du moins au « travail lent », et qui ne sont généralement pas *achievement oriented*.

Mais même s'il n'en était pas ainsi, ou dans la mesure où il n'en est pas ainsi, le fait est que la main-d'œuvre non qualifiée sert de moins en moins, alors que l'immigration du tiers-monde est essentiellement constituée par des personnes peu alphabétisées et peu éduquées. Le fossé qui se creuse est donc de plus en plus large et de plus en plus profond, et il laisse prévoir pour la nouvelle chair à canon des taux toujours croissants et toujours plus importants de sans-emploi. Et non seulement de sans-emploi mais également de marginaux. Avant de nous hasarder à faire des prévisions à long terme, arrêtons-nous sur les faits déjà connus.

Les faits déjà connus, parce qu'ils ont déjà eu lieu



et ont déjà fait l'objet d'études, concernent l'immigration latino-américaine aux États-Unis. Marcelo Suarez-Orozco, professeur à l'université Harvard où il dirige le *Harvard Immigration Project*, nous en dresse le tableau. Les immigrés hispaniques, qui sont pauvrement éduqués et sans *skills*, sans compétences, « aboutissent de façon caractéristique, écrit-il, à des travaux mal payés et n'offrant aucune mobilité verticale. Ces immigrés, la plupart du temps, demeurent dans des quartiers de grande pauvreté et de ségrégation raciale où aucune opportunité significative de travail ne leur est offerte ». Par conséquent, ils « ne peuvent qu'envoyer leurs enfants dans les écoles des quartiers où font rage drogue, prostitution et *gangs* juvéniles<sup>24</sup> ». C'est ainsi que « le bien le plus précieux, la possibilité d'espérer en l'avenir » est confisqué aux immigrés pauvres.

Ce tableau est véritablement préoccupant. Et il présage pour l'Europe un scénario qui fait peur. Car transporté en Europe, ce scénario connaîtrait de nombreuses circonstances aggravantes. Primo : l'immigré islamique est encore moins intégré ou intégrable, d'où une marginalisation encore plus certaine. Secundo : l'immigré africain appartient souvent à une culture encore plus marquée par le « travail lent » que

---

24. M. Suarez-Orozco, « Everything you Want to Know about Assimilation », in *Daedalus*, automne 2000, p. 18-19.

celle des Latino-Américains. Tertio : dans les années présentes, les États-Unis connaissent le plein-emploi, tandis que l'Europe souffre du chômage. Par conséquent, le sous-employé américain correspond, en Europe, à l'immigré perpétuellement sans emploi. Il en est ainsi, je le répète, parce que l'économie veut la diminution de la main-d'œuvre, tandis que le marché des immigrés la multiplie hors de proportion. Un ensemble de circonstances aggravantes qui se traduit par un cercle vicieux et meurtrier de stagnation, car les enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants de ces immigrés restent cloués au niveau de non-qualification des premiers arrivants.

Alors, où finiront les sans-emploi ? Ils zoneront sur les trottoirs la journée, mais la nuit ? La nuit, ils se rendront dans les banlieues dégradées et dans les bidonvilles qui existent déjà, et ils pourraient à la longue recréer en Europe le Soweto – beaucoup de « petits Soweto » – qui existe en Afrique du Sud, près de Johannesburg. Que Dieu nous en préserve ! Mais pour éviter cela, il faut que le nombre d'immigrés reste bas et que ceux que l'on fait entrer soient employables. Car sans emploi il ne peut y avoir de logement, puisque même le logement public ne peut être gratuit.

Avant de rappeler Soweto, il est déjà vrai que la ville européenne est envahie de banlieues dégradées dont les habitants vivent du crime, ou du moins en

marge de la criminalité, dans un contexte de délinquance, de violence et d'abrutissement. Bien sûr, pour l'immigré de première génération – aussi bien aux États-Unis qu'en Europe –, l'arrivée dans un pays de cocagne signifie généralement qu'il a réussi à échapper au règne de la faim. Mais la comparaison entre la réalité passée et la réalité présente n'est faite que par la première génération. Elle se dissipe avec les enfants et les petits-enfants. Ce qui revient à dire que l'euphorie de la nouvelle vie sur un nouveau sol s'évanouit rapidement. Et cette démarche nous conduira tout droit à la ville invivable pour tous. Il devient vraiment nécessaire d'en changer.

#### DROITS HUMAINS, DROITS DE L'HOMME, DROITS DU CITOYEN

La Révolution française proclama les droits de l'homme et les refondit en même temps dans les droits du citoyen. Historiquement, il s'agit de droits distincts ; mais le droit de nature, les droits inaliénables élaborés par la tradition du droit naturel sont par la suite devenus une partie intégrante des déclarations des droits du constitutionnalisme libéral. De sorte que les droits du citoyen, dans les systèmes libéraux-démocratiques, sont contextuellement les droits de l'homme. Toutefois, les droits du citoyen sont des

droits territoriaux, au sens où ils s'appliquent État par État, c'est-à-dire au coup par coup et uniquement sur le territoire dont l'État a la souveraineté et la juridiction. Cette limitation est aujourd'hui dépassée par la création de communautés supranationales. Ainsi, l'Union européenne est en train d'élaborer un droit européen, un droit communautaire subordonnant le droit des États nationaux de l'Union. Techniquement, le droit européen doit être agréé, pour devenir opérationnel, par les législations des États nationaux. Mais, en règle générale, le droit européen est un droit supérieur. Jusqu'ici tout est clair. Nous avons pour ainsi dire trois droits, dont chacun est à sa place et dont nous savons ce qu'il est. Et les « droits humains » ? Que sont-ils ?

On peut faire remonter leur origine à la *Déclaration universelle des droits de l'homme* des Nations unies, approuvée le 10 décembre 1948 par quarante-quatre États, sans compter les adhésions successives. L'appellation est encore celle des « droits de l'homme » ; mais ces droits se déclarent « universels ». Le sont-ils vraiment ? J'y reviendrai. Il faut commencer par concéder que les droits de l'homme issus du droit naturel n'étaient pas universels : ils étaient typiquement occidentaux, conçus sur le sol européen, et donc fruits d'une vision gréco-romaine et chrétienne du monde. Une autre différence tient en ce que la déclaration des Nations unies reste une « déclara-

tion ». Les droits de l'homme de 1789 sont intégrés aux Constitutions de type occidental. Les droits universels des Nations unies ne le sont pas. Les législations nationales des États peuvent les agréer ; mais la Déclaration de 1948 n'a aucun caractère obligatoire.

Quoi qu'il en soit, le point important est d'établir si les droits proclamés par les Nations unies sont véritablement « universels ». Ma réponse a déjà été non. Car il est un fait que la plupart des pays de tradition islamique ne les ont pas ratifiés ; et cela parce que, dans l'optique de l'islam, ces droits sont des droits « particuliers », particularistes, auxquels l'islam oppose une universalité qui lui est propre et qui est différente. Je laisse de côté les tentatives qui ont jusqu'ici échoué pour élaborer des droits de l'homme de caractère islamique, et tenter de les harmoniser avec les droits de l'homme déclarés universels par les Nations unies<sup>25</sup>. Je m'en tiens ici à la considération qu'il n'existe aucune universalité et que nous ne parvenons même pas à nous en approcher<sup>26</sup>.

---

25. M. Borrmans, *I Diritti dell'Uomo e la loro Tutela nell'Islam e in Europa*, Congrès européen sur l'islam, mai 2001.

26. Ce fait échappe également au mondialisme « planétaire », stratosphérique, de Luigi Ferrajoli qui ne donne jamais l'impression de percevoir les limites ethnocentriques de ses « droits fondamentaux ». *I Diritti Fondamentali nella Teoria del Diritto*, Teoria Politica, n° 1, 1999, p. 49-92.

De ce lancement en 1948 a cependant dérivé la transformation des droits de l'homme en *human rights*, en droits humains, et puis, par bonds successifs, en droits « humanitaires ». Le premier est un petit bond, le second un grand. Commençons par les premiers. Si les droits humains veulent dire « de tous les hommes », alors, nous l'avons déjà vu, nous n'y sommes pas du tout. Car ces droits sont rejetés par des contre-droits, et « tous les hommes » ne sont en réalité pas « tous ». Même ainsi, que sont ces droits humains ? Quels sont-ils ?

À la seconde question, il est possible de répondre qu'ils constituent une sous-classe de la déclaration des droits de 1948. Voyez en particulier les articles 3 et 4. Une fois annoncé que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits » (art.1), il s'ensuit que « tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de sa propre personne » (art. 3), et que « nul individu ne peut être soumis à la torture ou à un traitement, ou à des punitions cruelles et dégradantes » (art. 5). Or, comme chacun peut le voir, il ne s'agit pas de droits différents de ceux qui ont déjà été posés et reçus par toutes les Constitutions libérales-démocratiques. Ce qui me renvoie une fois encore à cette question : que sont-ils ? John Rawls répond ceci : il s'agit d'« un sous-ensemble de droits destinés à jouer un rôle spécial à l'intérieur d'un droit raison-

nable des peuples<sup>27</sup> ». En substance, ce sont des droits qui « établissent un standard nécessaire, bien que non suffisant, pour la bienséance des institutions politiques et sociales des sociétés singulières<sup>28</sup> ». D'accord. Les droits humains fournissent un standard, un paramètre susceptible d'opérer une distinction entre le « peuple libéral » et les « sociétés hiérarchiquement décentes » d'un côté et, de l'autre, les États « hors-la-loi » intolérables et indécents. Oui, mais en ce cas les droits humains et ceux du citoyen se recouvrent dans les États libéraux, et ce sont alors les seconds qui rendent applicables et positifs les premiers. Il en résulte que la fonction des droits humains est de soutenir les principes libéraux dans les sociétés « décentes » et de légitimer le refus des États hors-la-loi. Par contre – c'est ce que j'en déduis –, un juge qui, en Italie ou en France, invoque les droits humains, montre son incertitude sur ce qu'ils sont ou ne fait que demander ce qui est déjà.

Michelangelo Bovero note que dans l'optique de Dahrendorf « seul un *citoyen*, ou bien le membre d'un certain collectif, peut demander de façon sensée à être traité selon les droits de l'*homme* [...]. Le citoyen existe [...], l'humanité n'est qu'un *ens ratio-*

---

27. John Rawls, *Le Libéralisme politique*, PUF, coll. Quadrige, 2001, p. 103-104.

28. *Op. cit.*, p. 105.

*nis*<sup>29</sup> ». Et Bovero le redit en ces termes : « Dans la mesure où elle accorde toutes sortes de droits au citoyen, la théorie contemporaine de la nationalité s'interdit la possibilité de toucher au problème des droits de la *personne*. » Or, la distinction entre droits de l'homme entendus comme droits de la personne d'un côté, et droits du citoyen de l'autre, est importante. Mais elle acquiert une importance plus grande qu'elle ne le devrait lorsque les droits du citoyen sont réduits à n'être que des droits de participation politique. Ce qui est une réduction tout à fait arbitraire. Les droits du citoyen que Dahrendorf et bien d'autres ont à l'esprit sont *tous* les droits que les Constitutions libérales attribuent à leurs citoyens. Et, s'il en est ainsi, la thèse de Dahrendorf tient très bien la route. Le citoyen des Constitutions libérales-démocratiques est titulaire de *droits de la personne* – et pas seulement du droit de voter et d'être élu. Le terme de citoyen désigne ici une personne qui jouit de la totalité des droits et des protections que la Constitution prévoit.

Je reviens encore à ma question : quels droits sont caractéristiquement des droits « humains » ? Par exemple le droit d'asile, que l'Occident reconnaît généralement aux réfugiés politiques victimes de

---

29. M. Bovero, *Contro il Governo dei Peggiori*, Rome-Bari, Laterza, 2000, p. 120-123.



répressions, en est un à coup sûr. Aujourd'hui, ce droit s'applique à l'« étranger » – comme dans la Constitution italienne, art. 10. Mais il ne s'agit pas d'un vieux droit qu'on ressortirait. Seule l'appellation est vieille. L'asile a été, au cours des siècles, une immunité religieuse servant à protéger les gens qui se réfugiaient dans un lieu sacré ou proche d'une chose sacrée. Et il était essentiellement conçu comme une défense contre la « vengeance du sang » (des parents d'un assassiné sur son assassin). L'asile trouve sa plus grande expansion au cours du Moyen Âge européen, puis il est peu à peu aboli par les États unitaires qui substituent la fragmentation médiévale. Mais il se dissipe également lorsque se dissipe sa raison d'être originale, à savoir la vendetta. Il faut ajouter que dans toutes ses nombreuses formes, l'asile n'a jamais été un droit reconnu à des communautés toutes entières pour des motifs politiques. L'asile et les *asilia* des Grecs sont des « inviolabilités », des protections qui ne disent pas : « Tu as droit à quelque chose », mais qui disent plutôt : « Voilà comment tu peux te sauver » – d'ailleurs *pro tempore* et pas dans tous les cas. Par conséquent, le droit d'asile conçu comme un « droit » qui donne un titre d'entrée dans un pays, non pas à des réfugiés particuliers mais à des groupes de réfugiés et en tant que catégorie, est une institution tout à fait récente.

Ceci tiré au clair, qui sont et combien pourraient

être les réfugiés en question ? Pour les Nations unies, le « terme "réfugié" s'applique à toute personne qui a des raisons bien fondées de se considérer comme persécutée pour des motifs de race, de religion, de nationalité [...], qui se trouve en dehors du pays de sa nationalité, et qui ne peut pas ou ne veut pas, par peur, recourir à la protection de son pays ». Comme on le voit, les Nations unies limitent le problème au cas des réfugiés externes – en excluant du lot les réfugiés qui fuient un coin à l'autre de leur pays, comme en ex-Yougoslavie – et elles n'associent en aucune façon à l'état de fugitif un droit d'être accueilli dans un autre pays. Mais c'est ce que fait le Parlement italien lorsqu'il envisage – dans sa bonté infinie – de reconnaître un droit d'asile aux Kurdes. C'est un bond colossal. Car, ainsi, une nouvelle donne se dessine dans ce monde : celui qui est opprimé chez lui s'échappe, il devient donc un réfugié externe et acquiert par conséquent un droit, le droit d'être accueilli dans un autre pays en « asile » – en toute probabilité de façon permanente. Il n'est pas surprenant que les parlementaires italiens ne se rendent pas bien compte de ce qu'ils envisagent de faire. Mais ils doivent se rendre encore moins compte du nombre de ceux qui entreraient dans ce cas de figure. Car si un droit d'asile est accordé aux Kurdes, comment le refuser ensuite aux Tchétchènes de Russie, aux Soudanais chrétiens du Soudan, aux Tamils du Sri Lanka,

aux chrétiens d'Indonésie, et ainsi de suite ? Alors, à *combien* d'arrivants sommes-nous en train d'ouvrir grand les portes ?

L'estimation des Nations unies (1999) est que les réfugiés « véritables » – ceux qui se trouvent déjà hors de leur patrie – seraient aujourd'hui quelque douze millions. Il y a ensuite trois millions et demi de Palestiniens qui se considèrent en exil et qui pourraient être considérés comme des réfugiés. Disons, en arrondissant, quatorze à quinze millions. Mais s'il suffisait, pour devenir un réfugié « véritable » avec un titre d'asile, de sortir de son pays, alors les candidats pourraient facilement devenir des centaines de millions. Aujourd'hui, environ trente-cinq conflits armés mettent en danger et en fuite les habitants de milliers et de milliers de villages. J'ajoute que les réfugiés à l'intérieur de leurs frontières sont souvent dans des conditions bien pires que celles des réfugiés à l'étranger. Et les raisons humanitaires devraient donc non seulement inclure ces réfugiés-là, mais également les privilégier et leur donner la priorité sur les autres. Quel chiffre atteignons-nous maintenant ? Je ne le sais pas. Mais je sais avec certitude que nous rencontrerions un ordre de grandeur ingérable. Et l'élasticité acquise par l'asile « humanisé » m'effraie. Selon Emma Bonino, déjà commissaire européen à Bruxelles, « chaque petite fille qui risque d'être infibulée en Afrique et ailleurs devrait pouvoir trouver

l'asile politique en Italie<sup>30</sup> ». Mais avant même de parler de quantité – deux millions de petites filles africaines par an qui devraient également être accompagnées, nous parlons donc de quatre à cinq millions de personnes –, il n'y a rien de « politique » dans le droit d'asile en question. Emma Bonino ne le sait peut-être pas, mais l'infibulation n'est imposée par aucune religion et par aucun gouvernement : c'est une coutume.

Venons-en aux *droits humanitaires*. Le mot « humanitaire » suggère que nous devons être bons, charitables, tendres et miséricordieux. Autant de choses que je comprends et approuve d'un point de vue éthique. Mais en droit ? En droit, on a toujours dit *dura lex, sed lex*, c'est-à-dire que le droit doit être « dur » sans quoi il n'est plus droit. Il ne peut être « adouci » au cas par cas. Sinon, la loi n'est plus la même pour tous et le droit se dénature en une casuistique débouchant sur l'incertitude, le privilège et l'arbitraire. Pour le droit, donc, *lex amica non est lex*, une loi « amicale » qui se modifie, qui s'adapte à chaque fois aux cas particuliers de ses destinataires, n'est pas une loi. Ceci dit, je peux concevoir que les droits humains-humanitaires appartiennent à un *jus condendum*, au contexte d'un droit *in statu nascendi*. Mais,

---

30. E. Bonino, « Diamo Loro Asilo Politico », in *Panorama*, 23 novembre 2000, p. 95.

dans ce cas, les droits humains-humanitaires ne peuvent pas et ne doivent pas être conçus comme un système juridique dominant les autres, et en particulier les droits de l'homme-citoyen. Le droit *in fieri* ne doit pas offusquer le droit déjà constitué et le sortir de ses gonds. Lorsque les droits humains-humanitaires seront définis, et lorsqu'il aura été établi quels tribunaux exerceront leur juridiction sur quoi et comment, alors seulement je serai prêt à me courber devant leur majesté. Mais pas avant, pas pour l'instant.

Je remarque au contraire que le recours aux droits humains-humanitaires ouvre la voie à un *para-droit* destructeur du droit. Ceci est dû en partie au fait qu'un nombre croissant de non-juristes se mêlent dans un débat sur un droit mal défini, ce qui revient à dire qu'un *para-droit* ouvre les portes aux incompetents. Mais il est également vrai que les juristes sont aussi et particulièrement en perte d'identité.

Observons le cas qui nous intéresse ici : le contrôle de l'immigration clandestine. Dans un droit digne de ce nom, l'immigration en question est illégale, donc à réprimer. Mais dans le droit dilué qui vient le remplacer, les immigrés illégaux deviennent des « irréguliers ». On change un mot et on fait ainsi disparaître la violation de la loi. Il faut également noter que de nombreux « irréguliers » ne se laissent pas identifier, fournissent de fausses informations sur leur identité

ou refusent de les fournir. Jusqu'à il y a quelques années, dans ce cas au moins, le décret-loi italien du 18 novembre 1995, n° 489, prévoyait une peine de réclusion pouvant aller jusqu'à trois ans. Mais la Cour constitutionnelle italienne a annulé cette peine. Il en découle que le citoyen italien est défavorisé par rapport à l'inconnu qui se trouve illégalement en Italie. Si moi, citoyen italien, je me refuse à révéler mon identité, je peux être « retenu » jusqu'à ce que je fournisse des documents sans l'aval d'un juge d'instance [d'un *pretore*]. Si, par contre, le refus vient d'un clandestin – à coup sûr non citoyen –, le juge doit alors valider une « rétention » qui ne peut excéder trente jours au-delà desquels cet « irrégulier » devra être relâché et entrera ainsi véritablement en Italie avec une approbation légale.

Ce n'est pas tout. La loi établit que les citoyens extracommunautaires, en réalité des étrangers inconnus et présents sur le territoire italien de façon illégale, peuvent être gardés durant un maximum de trente jours, comme nous l'avons dit, sur disposition du juge d'instance. Mais certains juges ont demandé à la Cour constitutionnelle si cette « rétention » ne violait pas l'article 13 de la Constitution italienne selon lequel « aucune forme de restriction de la liberté personnelle n'est admise si ce n'est sur un acte motivé des autorités judiciaires ». Or, cet article 13 s'applique – c'est écrit en grand – aux *droits et devoirs*

*des citoyens*. Les juges en question en demandent cependant l'application à des non-citoyens qui sont la plupart du temps illégalement présents sur le territoire italien. En droit, me semble-t-il, cette demande devait être déclarée irrecevable. Pourtant, notre Cour suprême l'a reçue ; elle a saisi l'occasion pour étendre par la suite les pouvoirs de contrôle des juges sur les décrets d'expulsion. Pourquoi ? Parce que le décret d'expulsion déjà confirmé par le juge doit être ultérieurement exécuté, sans quoi, c'est-à-dire si l'exécution n'est qu'un acte administratif, il limite à son tour la liberté personnelle. De qui ? Certainement pas du « citoyen-expulsé », puisque nous avons en réalité affaire à un non-citoyen. Le mélange entre chicaneuries d'un côté, et laxisme juridique de l'autre, est vraiment extraordinaire<sup>31</sup>.

Cela dit, entendons-nous bien, l'immigré régulier ne bénéficie d'aucune protection particulière, car il jouit des mêmes droits civiques, économiques et sociaux que les citoyens italiens (loi 943 de 1986). Et, de même, l'immigré irrégulier – illégal – est suffisamment et « humainement » protégé – *ad abundantiam* – par les droits inscrits dans la Déclaration universelle

---

31. Mon texte se réfère aux lois Martelli et Turco-Napolitano, et non à celles bien plus sévères élaborées en septembre 2001 par le gouvernement Berlusconi. Mes réserves à l'égard de la jurisprudence humanitaire restent toutefois les mêmes.

des droits de l'homme. Nous n'appliquons pas plus la peine de mort aux clandestins que nous ne leur coupons la main s'ils volent. Les « irréguliers » retenus et emprisonnés sont traités comme les détenus italiens. Le tout est de savoir pourquoi ils doivent être privilégiés. Quiconque entre aux États-Unis comme résident voit ses empreintes digitales relevées. En Italie, on ne peut pas faire de même avec le clandestin anonyme, car cela serait une discrimination. Et les tiers-mondistes qui soutiennent cette thèse absurde l'ont jusqu'ici emporté. Ce qui signifie que les droits « humanitaires », dans les pays « humains », couvent un mauvais droit qui fait du mal au droit ; une tendance que l'on constate avec la réduction en miettes de la citoyenneté. Je notais précédemment que les droits du citoyen sont déjà, en eux-mêmes, des « droits complets » incluant les droits de l'homme. Mais on parle aujourd'hui de nationalité sans frontières, de nationalité partielle, substantielle, civile et fonctionnelle. Toutes ces appellations sont, juridiquement parlant, des verbiages. Sont-elles nécessaires ? À quoi servent-elles ? En réalité, elles ne servent qu'à légitimer un suffrage *sine civitas* et à mettre l'immigré au même niveau que le citoyen. Si c'est là l'intention véritable, alors disons-le sans détour et sans porter atteinte au droit.



ÉTHIQUE DE L'INTENTION,  
ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ

Mon raisonnement suit un constant « fil rouge », plus ou moins sous-entendu, visant l'écart entre bonnes intentions et mauvais aboutissements. C'est une arrière-pensée que je voudrais tirer au clair.

Max Weber opérait une distinction entre *Gesinnungsethik* et *Verantwortungsethik*. Le premier terme est traduit par « éthique de l'intention » – mais également éthique de la conviction et des principes –, le second, par « éthique de la responsabilité » – ou des conséquences. Et il écrivait ceci : la question est de savoir « si la valeur en soi de l'action éthique – l'intention – doit suffire à sa justification [...], ou bien si elle doit prendre en considération une responsabilité pour les conséquences de l'action, à prévoir comme possibles ou probables<sup>32</sup> ». Weber considérait à juste titre que le choix entre ces deux éthiques ne peut être fait par l'éthique. L'éthique de l'intention s'illustre pour lui par la maxime selon laquelle « le chrétien agit bien et remet les conséquences dans les mains de Dieu ». Ce qui sous-entend que l'éthique de l'intention est typiquement une éthique religieuse. Et je soutiendrai que, tandis que la foi peut

---

32. M. Weber, *Il Metodo delle Scienze Storico-Sociali*, Turin, Einaudi, 1958, p. 330.

se permettre le luxe de l'éthique de l'intention, il s'agit d'un luxe que la politique moderne ne peut plus se permettre.

Relevons d'abord certaines nuances dans les connotations de ces termes. *Gesinnung* signifie également « sentiment ». Et *Verantwortung* est, avant toute chose, la « responsabilité ». Par conséquent, lorsque le concept est expliqué en terme de « conséquence », le propos est, par extension, celui-ci : assumer la responsabilité d'une action, c'est se rendre responsable de ses conséquences. Et toutes ces significations doivent être gardées à l'esprit quand on examine l'argument wébérien. *Gesinnungsethik* est caractéristiquement une éthique émotive, fondée sur les sentiments de compassion, d'amour du prochain et de charité. Mais elle n'est pas, pour cette même raison, une éthique « rationnelle ». Il est vrai que la rationalité admet aussi en son sein des principes et des finalités qui lui sont préétablis – Weber reconnaît en effet la *Zweckrationalität*, la rationalité des fins –, mais elle les admet pour ce qui est du rapport entre les fins et les moyens de les mettre en œuvre, entre les principes et les instruments de leur réalisation. L'éthique des intentions, en revanche, regarde les fins, non les moyens, et n'est qu'un « vouloir le bien » qui ne sait pas comment y parvenir.

J'en déduis que l'éthique des bonnes intentions trouve son espace légitime dans la moralité indivi-

duelle et dans le prêche religieux, mais qu'elle devient une éthique inacceptable et même immorale dans l'espace éthico-politique. Car refuser la responsabilité des conséquences de nos actes est vraiment trop facile et, ici, j'insiste, immoral. En ce qui concerne les décisions individuelles, chacun décide par lui-même et pour lui-même. Il est vrai que les décisions que je prends pour moi-même peuvent aussi avoir des incidences sur les autres. Mais pas tout à fait, car le principe qui vaut ici est le principe limitatif selon lequel ma liberté ne doit pas léser celle des autres, et vice versa. La politique, en revanche, « collectivise les décisions<sup>33</sup> ». En politique, les décisions sont prises *pour tous* par un petit nombre d'hommes politiques. Ici, les citoyens, et plus encore, bien évidemment, les sujets, subissent les décisions que des gens haut placés prennent pour eux.

Ainsi, en politique, ce n'est pas moi qui décide pour moi, mais un autre – des autres – qui décide de mon sort. Et, dans ce cas, il est vraiment crucial que les gouvernements « agissent de façon responsable » en prenant en compte les conséquences de leurs actes. Mais ce cas ne se présente que dans le contexte d'une éthique des conséquences, il ne se présente pas, par définition dirais-je, dans le contexte d'une éthique

---

33. G. Sartori, *op. cit.*, 1987, p. 214-216.

des intentions<sup>34</sup>. À la lumière de l'éthique des principes, l'homme politique qui provoque des désastres n'a pas de souci à se faire. Il dira pour sa défense : mes principes et mes intentions étaient bons, et je ne répons que de leur pureté. Trop facile ? Oui. Mais il y a plus grave. L'éthique des intentions révèle ici sa nature d'*éthique de l'irresponsabilité*.

Cette conclusion n'est pas une condamnation de l'éthique des intentions en tant que telle. C'est une condamnation de la façon dont elle se répand hors du cercle au sein duquel elle s'inscrit. L'éthique des intentions se trouve à sa place lorsqu'elle ne quitte pas la sphère des décisions individuelles ; mais elle ne l'est plus lorsqu'elle envahit la sphère des décisions collectivisées. Bien entendu, cela ne veut pas dire que ces dernières ne doivent pas être orientées par des buts et des intentions, ni que ces intentions ne doivent pas être bien intentionnées. Mais dans la sphère des décisions collectivisées, la bonté des intentions ne suffit pas. Ainsi, l'éthique des intentions n'est bonne que si, *et seulement si*, elle œuvre au sein de sa sphère de per-

---

34. On pourrait m'objecter que cette opposition s'atténue, et se dissipe même, par le fait que l'éthique des conséquences vient buter contre la difficulté des « conséquences imprévues ». Cette objection serait ici un faux-fuyant. Mais c'est une objection que je rejette dans tous les cas. Voir G. Sartori, *op. cit.*, 1989, p. 396-98.

tinence. Elle devient en revanche une éthique de l'irresponsabilité, et donc une éthique néfaste, lorsqu'elle se répand dans le champ de l'éthique de la responsabilité. Et le fait est que l'éthique des principes prévaut aujourd'hui à tout bout de champ, et de façon toujours plus accrue, sur l'éthique des conséquences. Comment expliquer cela ?

Qu'une rhétorique facile des intentions l'emporte sur une difficile constatation des aboutissements, voilà un fait qui ne demande aucune explication, qui s'explique de lui-même. Les choses faciles ont toujours la vie plus facile que les choses difficiles. Néanmoins, le fait que l'éthique des conséquences soit progressivement mise de côté mérite d'être expliqué par des raisons spécifiques. Parmi lesquelles, d'abord, le caractère de plus en plus émotif de notre façon de vivre – largement alimentée par la télévision<sup>35</sup> – et, ensuite, la croissance croissante du « non-savoir ».

Donc, et en premier lieu, la dimension émotive du problème. Nous ne devons pas nous mettre à croire que le monde tout entier est aujourd'hui pris de pitié. Non. Le monde est encore aujourd'hui essentiellement impitoyable. C'est l'Occident avancé qui ne l'est plus. Cette partie du monde est de plus en plus

---

35. Voir G. Sartori, *Homo Videns, Televisione e Post-Pensiero*, Rome-Bari, Laterza, 2<sup>e</sup> édition augmentée, 1998, p. 84-85.

peuplée de « belles âmes » qui s'émeuvent de tout et dont le cœur bat pour tout. Ces belles âmes ne se comportent pas ainsi parce qu'elles sont religieuses – cela est possible mais pas nécessaire –, mais parce que ce sont des âmes sensibles, des âmes en quête d'émotions. Et il faut dire émotions et non pas passions. Les deux choses s'entrelacent mais doivent être distinguées. On entend généralement par passion un sentiment actif et intense, alors que le terme d'émotion n'évoque qu'une « sensation », une souffrance ou un amour, qui peut rester entièrement passive. Ainsi, la différence tient en ce que les passions font de bons combattants, alors que les émotions les amollissent. Le « doux commerce » raconté de façon magistrale par Hirschman<sup>36</sup> améliorerait les mœurs, mais il restait néanmoins un *commerce dur* – nous dirions aujourd'hui une compétitivité sauvage. Notre amélioration, au contraire, signifie douceur sans nerfs, épuisée. Et l'éthique des intentions est précisément caractérisée, aujourd'hui, par ce type d'émotivité molle.

Mais le caractère toujours plus émotif que prend notre vie s'accompagne – disais-je – de l'extension du non-savoir. La relation entre la perte de savoir et le succès que connaît l'éthique des intentions est évi-

---

36. A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests : Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

dente. L'éthique des principes n'exige aucun savoir, tandis que l'éthique des conséquences exige de nous des efforts de connaissance. Ainsi, il est évident que moins nous en savons et plus domine une éthique qui ne demande aucune compréhension des faits, des instruments d'intervention et, finalement, aucun calcul des conséquences. On m'opposera que je m'imagine un passé de « savoir » qui n'a jamais existé. Mais ma thèse selon laquelle il y avait *plus de savoir* repose sur trois observations. Tout d'abord, on comprenait plus de choses lorsque le monde de l'homme était moins complexe, donc nous sommes aujourd'hui en perte de compréhension parce que nous sommes égarés, cognitivement, par les complexités croissantes. Deuxièmement, il y avait plus de savoir autrefois au sens où les imbéciles ne s'étaient pas encore mis à réfléchir, ce qui laissait un champ plus vaste à ceux qui savaient réfléchir. Et, troisièmement, nos ancêtres étaient plus instruits en terme de sagesse. Certes, durant des milliers d'années l'humanité n'est pas allée à l'école. Mais à ce manque-là – le fait de ne savoir ni lire ni écrire – suppléait une tradition de sagesse distillée dans des proverbes, suppléait un « savoir proverbial ».

Les maximes de la sagesse proverbiale qui concernent directement les problèmes dont nous parlons sont au nombre de deux. La première dit que « l'enfer est pavé de bonnes intentions ». Et la seconde, que « le médecin pieu fait la plaie cancéreuse ». Le pre-

mier proverbe constate que les bonnes intentions engendrent souvent des effets inverses, des effets qui rebondissent et « frappent en arrière<sup>37</sup> ». Tandis que le second proverbe – celui du médecin pieu – signale que la charité et la compassion peuvent aggraver les maladies qu'elles cherchent à soigner.

Or, si le savoir et la sagesse proverbiale avaient encore du poids, nous aurions alors de quoi mettre un frein à l'éthique des intentions. Mais le jeunisme en vogue rejette le « vieux » et avec lui les vieilleries des proverbes. Si quelqu'un les rappelle de temps à autre, c'est pour faire la conversation. Ainsi, je ne m'imagine aucun passé « savant ». Je relève simplement que ce passé déposait sa sagesse et son savoir dans des proverbes, que ce savoir parvenait aussi aux analphabètes, et qu'il a aujourd'hui été balayé, paradoxalement, par les alphabétisés de 1968.

La conclusion est que les « bons cœurs » dans un monde méchant ne peuvent faire de dégâts, et qu'ils font même souvent le bien ; mais ils deviennent, dans un monde bonasse, un monde de bonté, un véritable fléau. J'en déduis qu'une Église responsable doit savoir quand et où elle doit s'arrêter. Une Église qui ne prêche que de bons principes est également, contextuellement, une Église irresponsable. Monsei-

---

37. G. Sartori, *op. cit.*, 1993b, p. 52-57.



gneur Clemente Riva, évêque auxiliaire de Rome, le disait en ces termes : « La charité ne peut exclure personne. C'est l'État qui doit fixer les limites<sup>38</sup>. » C'est une distinction que j'accepte, mais qui est aujourd'hui rejetée par le pape Jean-Paul II. Le problème est que nous sommes devenus trop normatifs non seulement au sens où le « devoir-être » dépasse bien trop l'être, le monde tel qu'il est, mais également au sens que nous poursuivons des objectifs sans instruments, sans savoir « comment ». Et trop émotifs en ce sens que les sentiments renversent la *ratio*. Est-ce que tout finira par implorer ou par exploser ? Sans *ratio*, c'est fort probable.

---

38. Cité par R. Chiaberge, « Non Basta la Carità », *Il Corriere della Sera*, 30 novembre 1992, p. 17.

## Bibliographie

- Almond, G. A., *Political Development : Essays in Heuristic Theory*, Boston, Little Brown, 1970.
- Almond, G. A. et Verba, S., *The Civic Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
- Banfield, E., *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe III., Free Press, 1958.
- Barry, B., *Culture and Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- Beiner, R. (sous la direction de), *Theorizing Citizenship*, Albany, State University New York Press, 1995.
- Benvenuto, S., « La nostra Penosa Riconversione al Multiculturalismo », in *Mondoperaio*, mars-avril 2001, p. 53-62.
- Bonino, E., « Diamo Loro Asilo Politico », in *Panorama*, 23 novembre 2000.
- Borrmans, M., *Islam e Cristianesimo : La Via del Dialogo*, Rome, Paoline, 1993.

- *I Diritti dell’Uomo e la Loro Tutela nell’Islam e in Europa*, exposé au Congrès européen sur l’islam, mai 2001, en cours de publication.
- Boudon, R.**, « Valori e Morale : Le Ragioni della Ragione », in *Biblioteca della Libertà*, n° 150, mai-août 1999.
- Bovero, M.**, *Contro il Governo dei Peggiori*, Rome-Bari, Laterza, 2000.
- Burke, E.**, *The Works of Edmund Burke*, Boston, Little Brown, 1839.
- Carens, J.**, « Aliens and Citizens : The Case for Open Borders », in R. Beiner, 1995, p. 229-253.
- Carey, G. W.** (sous la direction de), *Order, Freedom and the Polity : Critical Essays on the Open Society*, Boston, University Press of America, 1986.
- Cassirer, E.**, *Essai sur l’homme*, Minuit, Paris, 2001.
- Champetier, C.**, « Multiculturalismo : La Forza delle Differenze », in *Trasgressioni*, n° 25, janvier-avril 1998.
- Charfi, M.**, *Islam et liberté : le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998.
- Chiaberge, R.**, « Non Basta la Carità », in *Il Corriere della Sera*, 30 novembre 1992.
- Cohen J., Howard M. et Nussbaum, M. C.** (sous la direction de), *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Dahrendorf, R.**, « Cittadinanza : Una nuova Agenda

BIBLIOGRAPHIE

- per il Cambiamento », in *Sociologia del Diritto*, n° 1, 1993.
- Edwards, D. et Mendus, S. (sous la direction de), *On Toleration*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- Ferrajoli, L., *I Diritti Fondamentali nella Teoria del Diritto*, Teoria Politica, n° 1, 1999.
- Gabrieli, V. (sous la direction de), *Puritanesimo e Libertà*, Turin, Einaudi, 1956.
- Galeotti, A. E., « Citizenship and Equality : The Place for Toleration », in *Political Theory*, novembre 1993.
- *La Tolleranza : Una Proposta Pluralista*, Naples, Liguori, 1994.
- Gellner, E., *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989.
- Gianni, M., « Cittadinanza Differenziata e Integrazione Multiculturale », in *Rivista Italiana di Scienza Politica*, n° 3, 1997.
- Glazer, N. et Moynihan, D. P. (sous la direction de), *Ethnicity : Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.
- Gordon, A. F. et Newfield, C. (sous la direction de), *Mapping Multiculturalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- Graham, G., « Consensus », in G. Sartori (sous la direction de), *Social Science Concepts*, Beverly Hills, Sage, 1984.
- Gunnell, J., « The Genealogy of American Plura-

- lism : From Madison to Behavioralism », in *International Political Science Review*, n° 3, 1996.
- Gutmann, A. (sous la direction de), *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Hazan, R. Y. et Maor, M., *Parties, Elections and Cleavages : Israel in Comparative and Theoretical Perspective*, Londres, Frank Cass, 2000.
- Hirschman, A. O., *The Passions and the Interests : Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- Horton, J. et Mendus, S. (sous la direction de), *Aspects of Toleration*, London, Methuen, 1985.
- Kamen, H., *Nascita della Tolleranza*, Milan, Mondadori, 1967.
- Karnoouh, C., « Logos senza Ethos : su Interculturalismo e Multiculturalismo », in *Trasgressioni*, n° 25, janvier-avril 1998.
- King, P., *Toleration*, Newbury Park, Essex, Franck Cass, 1999.
- Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1948.
- Kuper L. et Smith, M. G. (sous la direction de), *Pluralism in Africa*, Berkeley, University of California Press, 1969.
- Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995a.

BIBLIOGRAPHIE

- *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1995b.
- Lacorne, D., *La Crise de l'identité américaine*, Paris, Fayard, 1997.
- Lindsay, A. D., *The Churches and Democracy*, Londres, Epworth Press, 1934.
- Lipset, S. M., *The First New Nation*, New York, Basic Books, 1963.
- (sous la direction de), *Politics and the Social Sciences*, New York, Oxford University Press, 1969.
- Lucas, J. R., *The Principles of Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- Maddox, G., *Religion and the Rise of Democracy*, Londres, Routledge, 1996.
- Marshall, T. H., *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1949.
- Melotti, U., « Le Retoriche dell'Immigrazione », in *Mondoperaio*, mars-avril 2001, p. 65-81.
- Mendus, S. (sous la direction de), *Justifying Toleration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Moussalli, A. S., *Moderate and Islamic Fundamentalism*, Gainesville, University Press of Florida, 1999.
- Panebianco, A., « Orbis Tertius : le Finzioni del Terzomondismo », in *Il Mulino*, n° 6, novembre-décembre 1989.
- Petrosino, D., *Stati, Nazioni, Etnie*, Milan, Franco Angeli, 1991.

- Popper, K. R.**, *The Open Society and its Enemies*, 2 vol., Londres, Routledge, 1945, 1950 ; trad. fr. *La Société ouverte et ses ennemis*, 2 vol., Paris, Seuil ; cité dans le présent volume d'après l'édition de 1950 de la Princeton University Press.
- Rawls, J.**, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 ; traduction française *Le Libéralisme politique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2001.
- *Il Diritto dei Popoli*, a cura di Sebastiano Maffettone, Turin, di Comunità, 2001.
- Rusconi, G. E.**, *Se Cessiamo di Essere una Nazione*, Bologne, Il Mulino, 1993.
- « Multiculturalismo e Cittadinanza Democratica », in *Theoria Politica*, n° 3, 1996.
- *Come se Dio non ci Fosse*, Turin, Einaudi, 2000.
- Samir Kalil, S.**, « Le Teorie Multiculturali Danneggiano gli Immigrati », in *La Repubblica*, di Bologna, 20 avril 2001.
- Sani, G. et Sartori, G.**, « Polarization, Fragmentation and Competition in Western Democracies », in H. Daalder et Mair, P. (sous la direction de), *Western European Party Systems*, Londres, Sage, 1983.
- Sartori, G.**, *Democratic Theory*, New York, Praeger, 1965 ; trad. fr. *Théorie de la démocratie*, Paris, Armand Colin, 1973.
- *From the Sociology of Politics to Political Sociology*, in Lipset, 1969.

BIBLIOGRAPHIE

- *Parties and Party Systems*, New York, Cambridge University Press, 1976.
  - *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham, Chatham House, 1987.
  - « Undercomprehension », in *Government and Opposition*, n° 4, automne 1989.
  - « Totalitarianism, Model Mania and Learning from Error », in *Journal of Theoretical Politics*, n° 1, 1993a.
  - *Democrazia : Cosa È*, Milan, Rizzoli, 1993b.
  - *Elementi di Teoria Politica*, Bologne, il Mulino, 3<sup>e</sup> éd., 1995.
  - « Assurdo Far Votare gli Immigrati », in *L'Espresso*, n° 36, septembre 1997a.
  - *Studi Crociani*, vol. I, *Croce Filosofo Pratico e la Crisi dell'Etica*, vol. II, *Croce Etico-Politico e Filosofo della Libertà*, Bologne, Il Mulino, 1997b.
  - *Homo Videns : Televisione e Post-Pensiero*, Rome-Bari, Laterza, 2<sup>e</sup> édition augmentée, 1998.
- Schlesinger, A., *The Disuniting of America : Reflections on a Multicultural Society*, New York, Norton, 1992.
- Semprini, A., *Le Multiculturalisme*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 1997
- Smelser, N. J. et Alexander, J. C. (sous la direction de), *Diversity and its Discontents : Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American*



- Society*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Solomon, S. (sous la direction de), *Pluralism in the Soviet Union*, New York, St. Martin's Press, 1983.
- Suarez-Orozco, M., « Everything you Want to Know About Assimilation », in *Daedalus*, automne 2000.
- Taylor, C., « The Politics of Recognition », 1992, in Gutmann (1994), p. 25-73. ; traduction française in *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994 ; Paris, Flammarion, coll. Champs, 1997.
- Tönnies, A., *Comunità e Società*, Milan, Comunità, 1963.
- Touraine, A., *Libertà, Eguaglianza, Diversità : Si Può Vivere Assieme ?*, Milan, Mondadori, 1998.
- Turco, L., « Lasciamoli Votare », in *L'Espresso*, n° 37, settembre 1997.
- Veca, S., *Cittadinanza : Riflessioni Filosofiche sull'Idea di Emancipazione*, Milan, Feltrinelli, 1990.
- Vitale, E., *Libertalismo e Multiculturalismo*, Rome-Bari, Laterza, 2000.
- Walzer, M., *Che Cosa Significa Essere Americani*, Venise, Marcilio, 1992.
- *Sulla Tolleranza*, Rome-Bari, Laterza, 1998.
- Weber, M., *Il Metodo delle Scienze Storico-Sociali*, Turin, Einaudi, 1958. La citazione è da « Il Significato della Avalutatività » del 1917.

BIBLIOGRAPHIE

- Wohlin, S., « Democracy, Difference, and Recognition », in *Political Theory*, n° 3, 1993.
- Young, M. I., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Zanfarino, A., *Pensiero Politico e Coscienza Storica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1985.
- Zincone, G., « Da immigrati a Cittadini : una Question Europea », in *Il Mulino*, juillet-août 1992a.
- *Da Sudditi a Cittadini*, Bologne, Il Mulino, 1992b.

## Table des matières

PRÉFACE .....	7
---------------	---

### PREMIÈRE PARTIE

#### Pluralisme et société libre

La société ouverte : jusqu'à quel point ?.....	13
Pluralisme et tolérance .....	15
Le pluralisme des partis .....	20
L'appauvrissement du concept.....	22
Niveaux d'analyse.....	25
Tolérance, consensus et communauté.....	35
Communauté pluraliste et réciprocité .....	43
En résumé.....	49

SECONDE PARTIE

**Multiculturalisme et société démembrée**

Le multiculturalisme antipluraliste .....	51
Culture, ethnie et autres .....	57
La politique de la reconnaissance.....	61
Reconnaissance, discrimination positive et différence .....	69
Le recul de la loi vers l'arbitre .....	75
Le citoyen et la citoyenneté différenciée.....	83
Immigration, intégration et balkanisation .....	89
Conclusion .....	105

APPENDICE

**Étrangers et islamiques**

À propos de l'islam.....	115
École, Israël, intégration.....	129
Différents jusqu'à quel point ? Semblables jusqu'à quel point ? .....	138
Que feront-ils ? Où les mettrons-nous ? .....	146
Droits humains, droits de l'homme, droits du citoyen .....	152
Éthique de l'intention, éthique de la respon- sabilité.....	166
 BIBLIOGRAPHIE .....	 175

CET OUVRAGE COMPOSÉ  
EN GARAMOND C. 13 A ÉTÉ  
RÉALISÉ PAR GRAPHIC HAINAUT  
À CONDÉ-SUR-L'ESCAUT (NORD)  
ET ACHEVÉ D'IMPRIMER EN OCTOBRE 2003  
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE CAMPIN 2000  
À TOURNAI (BELGIQUE)

DÉPÔT LÉGAL : NOVEMBRE 2003

N° D'ÉDITION : 0073

*Imprimé en Belgique*

ISBN 2-84545-080-X

BIBLIOTECA  
ORTEGA-HABOUD

**L**e terme pluralisme est mal compris, l'erreur étant de considérer qu'il trouve son expression dans le multiculturalisme, au sein d'une politique qui favorise les différences ethniques et culturelles. Giovanni Sartori soutient que cette complémentarité fabrique, a contrario, une marginalisation multiethnique. Pour lui, une société doit être ouverte et tolérante, mais jusqu'à quel point ? La société pluraliste est aujourd'hui mise à rude épreuve devant les revendications multiculturelles internes et la pression massive des flux migratoires. Et face à ce dernier phénomène, une autre question se pose : jusqu'à quel point cette société pluraliste peut-elle accueillir sans se désintégrer des étrangers qui la refusent, et, inversement, comment parvient-elle à intégrer l'étranger, l'immigré d'une autre culture, d'une autre religion, d'une autre ethnie ?

La réponse de Giovanni Sartori est qu'on y parvient mal, tant ces problèmes complexes sont abordés superficiellement et de façon irresponsable par les hommes politiques, qui se limitent à considérer que, pour intégrer un immigré, il suffit de lui accorder la nationalité pour qu'il devienne « utile ». L'auteur dénonce cette notion, car le fait que l'immigré puisse s'avérer « bénéfique » à court terme ne prouve rien en dehors de l'économie, et ne conduit certainement pas à ce qui compte le plus pour lui : la vie commune pluraliste.

*Giovanni Sartori, originaire de Toscane, est l'un des politologues italiens les plus éminents dans son pays. Académicien, professeur émérite de l'université de Florence, il enseigne également à l'université de Columbia à New-York depuis une vingtaine d'années. Il est également éditorialiste pour le Corriere della Sera. Ses ouvrages sont traduits dans le monde entier dont, en France, Théorie de la démocratie, chez Armand Colin.*



9 782845 450806

Couverture : Sargologo

ISBN 2-84545-080-X



985078.9

18 €