



HAL
open science

Habermas et la question des droits culturels : un multiculturalisme éclairé?

Sophie Guérard de Latour

► **To cite this version:**

Sophie Guérard de Latour. Habermas et la question des droits culturels : un multiculturalisme éclairé?.
Lumières, 2012, 19, pp.133-147. hal-02928582

HAL Id: hal-02928582

<https://hal.science/hal-02928582v1>

Submitted on 7 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

HABERMAS ET LA QUESTION DES DROITS CULTURELS : UN MULTICULTURALISME ECLAIRE ?

Sophie Guérard de Latour (Université de Paris 1-PhiCo)

Le rapport que Habermas entretient aux Lumières est de l'ordre du clair-obscur. Obscur en ce qu'il hérite du regard critique de ses maîtres, Adorno et Horkheimer, et qu'il a contribué après eux à déconstruire les processus de domination générés par la rationalité moderne, lorsque celle-ci est instrumentalisée par les systèmes du pouvoir et de l'argent. Clair en ce qu'il n'abandonne pas pour autant l'espoir d'une émancipation de l'homme par la raison, espoir qu'il s'est efforcé de fonder depuis sa théorie de l'agir communicationnel jusqu'à sa conception délibérative du droit démocratique, en passant par l'éthique de la discussion. Le regard double que Habermas porte sur la société contemporaine, à la fois déconstructif et restructif, est à ce titre particulièrement intéressant pour éclairer, dans le cadre des analyses normatives contemporaines, la question des droits culturels. La sensibilité critique de Habermas le conduit en effet à prendre au sérieux les reproches adressés par les théoriciens du multiculturalisme à l'État-nation démocratique. Il reconnaît avec eux les limites historiques des nations dites *civiques* qui ont dû mobiliser des vecteurs d'identification *ethniques* (une ou plusieurs langues, un récit des origines, certaines traditions) pour instituer la communauté des citoyens. Historiquement, les démocraties libérales ont ainsi pris la forme d'un « républicanisme éthique » fondé sur « la fusion de la citoyenneté et de la culture nationale qui a abouti à « une interprétation 'monocolore', insensible aux différences culturelles, des droits civiques et civils », ce qui « ne peut conduire, au sein de sociétés pluralistes, qu'à la discrimination des modes de vie déviants et, sur le plan international, à l'impérialisme face à une 'lutte des civilisations' ». » Pourtant, tout en prenant acte des difficultés rencontrées par les minorités ethno-culturelles, Habermas soutient la capacité du droit démocratique à combattre les injustices qu'elles subissent. Pour lui, les accusations portées par les critiques multiculturalistes contre l'universalisme abstrait ne remettent pas en cause la cohérence conceptuelle du projet civique². La plupart du temps, elles servent seulement à souligner la distance qui sépare les faits des normes, sans ruiner pour autant la prétention de ces dernières à réformer le réel. À ce titre, la position habermassienne sur le multiculturalisme se distingue des plus radicales, qui trouvent dans la situation des minorités culturelles des raisons de remettre en cause le modèle de la démocratie libérale. Elle converge davantage avec celle des multiculturalistes libéraux qui, comme Will Kymlicka, Joseph Raz ou Joseph Carens, pensent les droits culturels dans la continuité de ce modèle.

L'originalité de Habermas sur cette question réside dans la réinterprétation qu'il fait des sources libérales et républicaines du projet civique. La troisième voie qu'il prétend ouvrir entre ces deux traditions de pensée offre des arguments puissants pour sortir de l'universalisme abstrait sans renoncer aux promesses de l'universel et pour convaincre les républicains en particulier – lesquels sont généralement hostiles à toute politique multiculturelle – de la légitimité des droits culturels. Dans une première section, je montrerai, à partir de l'analyse que Habermas propose du concept de reconnaissance comment il réintègre la protection des minorités culturelles au sein de la matrice normative du droit démocratique. Dans une deuxième section, je préciserai comment Habermas envisage cette matrice en opérant un retour au modèle de la tolérance religieuse qu'il étend au cas des minorités culturelles. Dans une dernière section, je soulignerai les problèmes de justice interculturelle que la stratégie adoptée par Habermas conduit, aussi éclairée soit-elle, à laisser dans l'ombre.

¹ Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, (trad. C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix) Paris, Gallimard, 2008, p. 219.

² Voir sa critique de Christoph Menke qui soutient l'incohérence conceptuelle de l'égalité civique (*Ibidem*, p. 229-241).

Critique des « politiques de la reconnaissance »

C'est initialement au travers du concept de reconnaissance que Habermas aborde la question des droits culturels, dans la mesure où il trouve une source majeure de confusion normative dans la position célèbre défendue par le philosophe canadien Charles Taylor. Ce dernier est représentatif en effet de la stratégie discontinuiste adoptée par certains multiculturalistes pour défendre la cause des minorités, lorsqu'il insiste sur la rupture créée par les « politiques de la reconnaissance ». Pour Taylor, la mobilisation politique de groupes caractérisés par des traits identitaires (liés à leur genre, à leur orientation sexuelle, à leur handicap, à leur type racial, ou à leur origine ethnique), autant que par des traits socio-économiques, reflète la complexité de la valeur moderne d'égalité. Celle-ci n'exprime pas seulement l'exigence universaliste mise en évidence par Kant, celle d'un respect dû à la dignité humaine, indépendamment des caractéristiques du sujet empirique ; elle réclame aussi que soit reconnue l'authenticité personnelle ou culturelle, dont Rousseau et Herder ont souligné l'importance. Or, si le libéralisme des droits a su dans un premier temps satisfaire la première exigence au travers de « politiques d'égalité de dignité », il s'avère incapable dans sa version actuelle de répondre aux demandes de reconnaissance. Car les minorités ne réclament pas seulement de ne pas être discriminées, c'est-à-dire d'être traitées comme les autres citoyens *en dépit de* leurs différences ; elles veulent aussi être reconnues *en vertu de* leurs différences, d'où la demande d'un type inédit de politique qui soit capable de sortir des cadres étroits de l'universalisme abstrait, perçu dans cette perspective, comme un universalisme *aveugle* :

Pour illustrer la cécité des « politiques d'égalité de dignité », Taylor s'en prend à la façon dont le libéralisme politique discrédite certains mouvements culturels, tels que le nationalisme québécois au Canada. Du point de vue d'un libéralisme procédural rawlsien, un tel mouvement est suspect en ce qu'il tend à mettre le pouvoir politique au service d'une conception du bien qui enfreint la neutralité des principes de justice. Ainsi la loi 101, adoptée par l'Assemblée nationale du Québec en 1977, qui consiste entre autres à rendre obligatoire l'enseignement en français pour les Québécois et les immigrants installés au Québec, serait illégitime parce qu'elle fait passer le projet d'une majorité politique - celui de promouvoir une société francophone au sein du Canada - avant la liberté de choix des personnes, et notamment la liberté de scolariser ses enfants dans la langue majoritairement parlée dans le pays. La condamnation de la loi 101 par les libéraux rawlsiens illustre clairement d'après Taylor la tendance du libéralisme des droits à être « inhospitalier à la différence » et son incapacité à répondre au « besoin vital » de reconnaissance des sujets modernes.

Habermas reproche à ce type d'argumentation de créer une confusion normative en radicalisant l'opposition des concepts de « respect » et de « reconnaissance ». Parce que Taylor suggère que le respect se traduit par l'égal traitement des personnes, alors que la reconnaissance réclamerait la protection juridique de certaines différences culturelles, il tend à faire du groupe culturel un sujet de droit qui entre en concurrence avec le sujet de droit individuel. Partisan d'un multiculturalisme « fort », il ne pense pas les droits de groupe comme des « *droits dérivés* » qui seraient déduits des droits culturels dont jouissent individuellement les membres du groupe, mais suit « une stratégie de fondation qui n'exclut pas potentiellement que les droits collectifs puissent venir limiter les droits fondamentaux³ ». C'est manifestement le cas de la politique linguistique québécoise puisque, comme Taylor le reconnaît lui-même, son but n'est pas seulement d'assurer la disponibilité présente de certaines ressources culturelles mais de garantir la « survivance » de la langue française, c'est-à-dire « de *créer* des membres pour cette communauté, en faisant en sorte par exemple, que les générations futures aussi s'identifient comme francophones⁴ ». Habermas reproche à cet *argument de la survivance* de reposer « sur la prémisse selon laquelle les ressources culturelles primeraient dans une certaine mesure sur ceux à qui elles sont destinées, ou en tout

³ *Ibid.*, p. 253.

⁴ Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, (trad. D.-A. Canal) Paris, Champs-Flammarion, 1992, p. 81.

cas, auraient une valeur intrinsèque qui justifierait qu'on veuille les protéger pour elles-mêmes⁵ ». La voie du multiculturalisme fort aboutit de ce fait à une position incohérente dans la mesure où, tout en prétendant défendre les intérêts légitimes de l'individu moderne, il consacre un nouveau type de droits potentiellement répressifs pour les membres des minorités, où la défense de la diversité culturelle prend paradoxalement la forme autoritaire d'une « protection administrative des espèces menacées⁶ ».

L'erreur de Taylor procède d'après Habermas de la façon réductrice dont les libéraux contemporains analysent le droit démocratique et de leur tendance à penser les droits fondamentaux des individus comme des principes moraux *a priori* qui seraient déduits de la raison pratique. C'est précisément pour contrer les effets nivelants de cette morale abstraite et décontextualisée que Taylor invoque par contraste un autre principe moral censé corriger les insuffisances du premier. Mais la rupture alors établie entre le respect et la reconnaissance repose sur la confusion de deux types de normes, les normes morales et les normes juridiques, que Habermas distingue clairement à partir de *Droit et démocratie*, où il analyse les prolongements politiques de son éthique de la discussion : « à la différence des normes morales qui règlementent les interactions possibles entre sujets capables de parler et d'agir, les normes juridiques se réfèrent aux contextes d'interaction d'une société concrète⁷. » Habermas reproche ainsi au libéralisme politique d'analyser la justice de manière contrefactuelle, à partir d'une expérience de pensée décontextualisée et d'avoir de la sorte négligé la « matière plus dure⁸ » des institutions juridiques dans lesquels se réalise effectivement la justice démocratique. Or si l'on prend au sérieux le contexte d'institutionnalisation de la justice démocratique, il s'avère que les droits fondamentaux des individus, autrement dit le respect de leur égale dignité, ne sont pas des normes morales indépendantes de tout contexte, mais que ce sont des normes juridiques dont la légitimité est indissociable de la solidarité politique qui leur donne sens. Telle est pour Habermas « l'idée démocratique » des droits subjectifs, développée par Rousseau et par Kant, « selon laquelle l'exigence de légitimité d'un ordre juridique, construit à partir de droits subjectifs, ne peut être honorée que par la force d'intégration sociale de 'la volonté concordante et unie de tous' de tous les citoyens libres et égaux⁹ » Autrement dit, la justice démocratique n'existe que dans une société politique où les citoyens qui sont les destinataires de la loi peuvent aussi se percevoir comme les auteurs de cette loi, en tant que corps civique ayant présidé à leur adoption ; où leur autonomie privée s'avère indissociable du processus d'entente par lequel ils affirment leur autonomie publique. Le droit démocratique est précisément le médium institutionnel qui permet à ce processus d'entente de se réaliser : malgré la complexité croissante des systèmes juridiques, le droit reste ancré dans le langage ordinaire et permet « à des messages à contenus normatifs de circuler à l'échelle de la société dans son ensemble¹⁰ » si bien que, grâce au déploiement de la raison communicationnelle qu'il rend possible, il joue le rôle de « courroie de transmission permettant de traduire la solidarité dans les rapports d'une société complexe devenus anonymes et médiatisés par le système¹¹. »

Il en résulte que les droits culturels peuvent parfaitement être justifiés du point de vue du droit démocratique, sans qu'un quelconque principe de reconnaissance ne soit nécessaire. Le droit démocratique permet aux citoyens de mobiliser leurs droits civils (libertés d'opinion, d'expression, d'association) et leurs droits politiques pour défendre leurs cultures d'origine, c'est-à-dire les contextes de socialisation dans lesquels s'est forgée leur identité personnelle. Si au terme du déploiement des libertés communicationnelles, un arrangement juridique est trouvé pour répondre à de telles demandes, alors cet arrangement est légitime en vertu du processus d'entente que réalise le droit démocratique. Cette perspective offre le double avantage suivant : d'une part

⁵ Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion*, *op. cit.*, p. 254.

⁶ Jürgen Habermas, « La lutte pour la reconnaissance », art. cité, p. 226.

⁷ *Ibid.*, p. 220.

⁸ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, (trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme), Paris, Gallimard, *op. cit.*, 1997, p. 78.

⁹ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰ *Ibid.*, p. 70-71.

¹¹ *Ibid.*, p. 91.

elle permet de sortir de l'apriorisme libéral, contre lequel elle affirme que « ce qui fait qu'une loi est juste, c'est sa genèse démocratique et non des principes juridiques *a priori*¹² » ; d'autre part, elle permet de soutenir contre le culturalisme de Taylor que la reconnaissance culturelle trouve sa place à l'intérieur, et non en dehors, du système des droits subjectifs puisque « l'obligation de protéger tel contexte de socialisation se déduit de revendications *juridiques* et d'aucune façon d'une *valorisation* générale de la culture chaque fois concernée¹³. » Les droits culturels ne doivent donc pas être compris comme des droits collectifs, qui seraient déduits de la valeur des cultures en présence, mais seulement comme des droits individuels qui permettent aux individus de préserver, s'ils le souhaitent leur contexte de socialisation. Une culture ne se protège pas comme une espèce menacée et « tout ce que l'État de droit peut faire c'est permettre cette opération herméneutique de la reproduction culturelle des mondes vécus¹⁴. »

Cette approche non culturaliste et démocratique des droits culturels conduit Habermas à envisager d'un œil plus favorable que les républicains classiques toutes les exemptions juridiques que l'on peut trouver dans les jurisprudences et les révisions législatives des nations occidentales et qui sont généralement au centre des débats sur le multiculturalisme. Les cas devenus classiques du turban et du kirpan sikh, du foulard islamique, de l'abattage rituel sont ainsi rabaissés par Habermas au rang de « cas triviaux où est reconnu le primat d'un droit fondamental sur les simples lois et sur les règlements de sécurité¹⁵ » ; appliqué à un contexte d'interaction concret, les normes juridiques introduisent inévitablement une variation dans le traitement des personnes qui ne doit pas être interprétée comme une atteinte au principe d'égalité mais plutôt comme la matérialisation dans les conditions sociales réelles de droits formulés abstraitement, ici la liberté religieuse. Dans le même esprit, Habermas réduit le cas québécois analysé par Taylor à une simple « querelle canadienne », dans la mesure où, contrairement à d'autres mouvements nationalistes qui menacent de faire sécession, au Canada « on cherche raisonnablement une solution fédéraliste qui laisse intact l'État dans son ensemble mais qui garantit l'autonomie culturelle d'une partie de cet État par la décentralisation de certaines compétences étatiques¹⁶. »

2. Le retour au modèle de la tolérance religieuse

L'apport de Habermas au débat sur les droits culturels ne se limite pas à la conclusion selon laquelle ce type de droits est tout à fait défendable à l'intérieur même du droit démocratique, malgré la structure individualiste de ce dernier. Habermas va plus loin en explicitant les effets du médium juridique sur la perception des appartenances culturelles. Il développe ce point en analysant la diversité culturelle à la lumière de la diversité religieuse. Partant des débats soulevés par les affaires du foulard islamique en France et par la présence de crucifix dans les écoles publiques bavaroises, il affirme que :

Ces cas litigieux montrent pourquoi l'extension de la tolérance religieuse, dont nous savons déjà qu'elle fut l'un des moteurs de la genèse des démocraties, a servi, y compris à l'intérieur des États constitutionnels démocratiques, de stimulant et de modèle pour l'introduction d'autres droits culturels. L'inclusion de minorités religieuses à la cité suscite ou favorise l'attention aux exigences d'autres groupes discriminés. La reconnaissance du pluralisme religieux peut remplir une telle fonction de modèle, parce qu'elle rend consciente l'attente des minorités d'être incluses et parce que cette prise de conscience a valeur d'exemple.¹⁷

L'accent mis par Habermas sur la tolérance religieuse présentée comme le modèle des revendications multiculturelles permet de dégager leur enjeu véritable : même si les minorités culturelles souffrent de désavantages économiques et sociaux, du fait des discriminations qu'elles subissent, ces inégalités sociales ne sont que les symptômes du problème plus fondamental de

¹² *Ibid.*, p. 209

¹³ Jürgen Habermas, « La lutte pour la reconnaissance », art. cité, p. 225.

¹⁴ *Ibid.*, p. 226.

¹⁵ Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion*, *op. cit.*, p. 244.

¹⁶ Jürgen Habermas, « La lutte pour la reconnaissance », art. cité, p. 224.

¹⁷ Jürgen Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, n°13, 2003, p. 166.

leur exclusion. À la suite de Nancy Fraser, Habermas insiste ainsi sur la différence entre deux « catégories de traitement inégal », dont « l'une est fonction des critères de justice distributive tandis que l'autre dépend de ceux d'une appartenance sans restrictions à la communauté des citoyens¹⁸. » Comme les minorités religieuses, les minorités culturelles font l'expérience d'une injustice spécifique qui n'est pas principalement, ni toujours, celle de la distribution inégale des chances de vie, mais surtout celle du « mépris, de la marginalisation ou de l'exclusion dus à l'appartenance à une groupe qui, selon les critères de la culture majoritaire dominante est considéré comme 'inférieur'.¹⁹ » Négliger cette distinction entre la justice distributive et l'inclusion sociale conduit à penser les droits culturels dans la lignée des droits sociaux, alors qu'il convient, pour Habermas, de les envisager au contraire à partir des droits civils qui fondent la tolérance religieuse dans les démocraties libérales. Le modèle de la tolérance religieuse offre en effet l'avantage de préserver le pluralisme culturel sans sortir du cadre libéral et démocratique, puisqu'il consiste à défendre les cultures de façon indirecte, sans accorder de poids moral aux groupes culturels en tant que tels, mais en faisant dépendre leur existence de la mise en œuvre par les individus de leurs libertés de conscience et d'association.

Le retour au modèle de la tolérance religieuse permet à Habermas de préciser la forme que doit prendre l'inclusion sociale, une fois admise l'existence irréductible de groupes jugés « étrangers », « différents », à cause de leur foi ou de leur culture envisagées comme des visions du monde ou, en termes rawlsiens, comme des « doctrines compréhensives ». Une telle diversité axiologique, qu'elle soit d'origine religieuse ou culturelle, appelle la tolérance sous deux formes. L'État doit tolérer cette diversité, au sens où il doit accepter l'existence de doctrines compréhensives qui contredisent les valeurs démocratiques et libérales, tant que les personnes vivant conformément à de telles doctrines le font de manière volontaire (comme on l'observe dans le cas de nombreuses communautés religieuses). Mais la tolérance de l'État implique aussi celle des citoyens. La tolérance de l'État, qui se traduit par la protection juridique de leurs libertés éthiques, i.e. de leur droit de vivre comme ils l'entendent, est sans valeur si les citoyens ne développent pas aussi une vertu de tolérance, en acceptant de s'accorder les uns aux autres les mêmes marges de liberté. En cela, la tolérance démocratique ne se confond pas avec les formes plus anciennes de « tolérance-permission », caractéristiques de l'État prélibéral déterminant de façon autoritaire les limites du tolérable²⁰. Dans un contexte démocratique, les limites juridiques du tolérable sont perçues comme légitimes parce que, grâce aux procédures démocratiques de l'État constitutionnel, elles découlent « d'un mode de délibération qui incite les parties à la fois concernées et intéressées à pratiquer l'adoption de perspective réciproque et la prise en compte égale de leurs intérêts respectifs²¹. » Toutefois, cette dynamique délibérative n'aboutit pas à la réduction de la diversité axiologique. La *tolérance*, à la différence de la *civilité*, ne repose pas sur une volonté de coopération et de compromis, elle « n'est requise que lorsque, raisonnablement, les partis ni ne cherchent l'accord sur les convictions controversées ni ne le considèrent possible²². » La tolérance implique en effet, comme Rainer Forst l'a montré, une « composante de l'objection » qu'il faut prendre au sérieux si l'on veut saisir sa nature véritable. Pour que le désaccord ne verse pas dans le conflit, les raisons d'objecter doivent être surmontées par d'autres raisons, qui n'annulent pas les premières, c'est-à-dire qui ne conduisent pas le sujet à abandonner ou relativiser ses propres croyances, mais qui imposent seulement « des restrictions à leur efficacité pratique²³ » - au sens où chacun doit admettre que ses propres croyances ne soient pas celles qui régissent l'ensemble des comportements individuels et a fortiori des décisions politiques. C'est ce type d'équilibre entre les raisons d'objecter à certaines valeurs/pratiques et les raisons de les accepter malgré tout que le « consensus par recoupement » rawlsien prétend décrire : il suggère que l'accord politique des membres d'une société libérale marquée par le pluralisme des valeurs

¹⁸ *Ibidem*, p. 166-167.

¹⁹ *Ibid.*, p. 167.

²⁰ Voir Rainer Forst, « A Critical Theory of Multicultural Toleration », dans A. S. Laden et D. Owen (dir.), *Multiculturalism and Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 292-311.

²¹ *Ibid.*, p. 154.

²² *Ibid.*, p. 160.

²³ Jürgen Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », art. cité, p. 161.

ne se réduit pas à un *modus vivendi* qui reposerait de façon précaire sur « l'adaptation de façade de l'ethos religieux aux lois *imposées* par la société laïque » : il requiert au contraire, « une différenciation cognitive de la morale sociale, définie par la constitution démocratique, et de l'ethos communautaire²⁴ » grâce à laquelle les croyants notamment peuvent rester fidèles à leur foi, tout en tolérant les convictions des autres.

Si Habermas opère un tel retour à la tolérance religieuse, c'est pour mettre en évidence l'inégale répartition des efforts demandés dans le processus d'adaptation cognitive qui caractérise la vertu de tolérance. Il souligne ainsi la distance qui sépare le citoyen laïc, « dont le bagage métaphysique est léger » au citoyen croyant « quant à lui chargé d'un lourd bagage métaphysique ». Alors que le premier accepte la priorité du point de vue moral sur les conceptions de la vie bonne et envisage par conséquent les différents modes de vie comme une diversité de valeurs, le second considère que la « validité de l'ethos dépend de la vérité de la vision du monde qui l'encadre », ce qui confère à sa conception du bien une prétention à la validité exclusive. Il en résulte que c'est une « lourde requête²⁵ » que de demander au second de tolérer une diversité axiologique que le premier accepte sans grande difficulté. Pourtant, l'inégale répartition des efforts ne signifie pas que les citoyens laïcs ne doivent en fournir aucun. Il leur revient au contraire de ne pas tomber dans une forme sectaire de sécularisme et de prendre eux aussi au sérieux le caractère « raisonnable » des convictions religieuses.

Pour Habermas, cette attitude réciproque de tolérance entre croyants et non-croyants est celle qui doit présider aux relations entre majorité et minorités culturelles. De même que les croyants doivent tolérer le pluralisme des valeurs et accepter les principes de justice qui permettent à des citoyens de vivre ensemble malgré la diversité de leurs convictions, les minorités culturelles « n'accèdent pas 'gratuitement' au bénéfice de l'égalité des droits culturels » « ils ne peuvent pas jouir d'une morale de l'inclusion égalitaire sans adhérer, à leur tour, à une telle inclusion²⁶. » Cette approche conduit Habermas à distinguer d'un côté le cas des groupes discriminés qui, comme les personnes âgées, les homosexuels ou les handicapés n'auront pas de difficulté particulière à accepter une telle morale, parce dans leur cas, les processus de discrimination ne sont pas liés à « des traditions constitutives encombrantes » et de l'autre, le cas des « communautés 'fortes' (minorités nationales ou ethniques, subcultures d'immigrants ou d'autochtones, descendants de cultures d'esclaves) qui « sont marquées par des traditions communes et ont développé des identités collectives qui leur sont propres²⁷. » Comme dans le cas des minorités religieuses, c'est la force des liens moraux générés par des traditions communes qui pose problème, dans la mesure où cette solidarité tend à conférer un poids moral au groupe et encourage des formes de loyauté communautariste apparemment incompatibles avec les principes de la citoyenneté moderne. Le rapprochement ainsi opéré entre minorités religieuses et minorités culturelles invite les membres de la majorité à ne pas négliger les efforts qu'exige l'adaptation au droit démocratique pour les membres des cultures traditionnelles. Réciproquement, il invite à rétablir un équilibre en rappelant que les majoritaires ne sont pas exemptés de tout effort : de même qu'ils doivent éviter d'imposer aux citoyens religieux un laïcisme sectaire, ils ne doivent pas ériger leurs propres traditions nationales en normes culturelles incontournables : l'inclusion égalitaire de groupes culturels aux traditions variées repose sur un effort réciproque de tolérance à l'égard de ces différentes traditions, du moment que ces dernières sont préservées en mobilisant les seules ressources du droit démocratique.

3. La limite du modèle de la tolérance

Au terme de cette analyse, on peut toutefois se demander si le prisme religieux adopté par Habermas pour penser la question des droits culturels ne le conduit pas à négliger un certain type de problème interculturel. Dans un schéma qui pose les difficultés de l'inclusion égalitaire dans

²⁴ *Ibid.*, p. 162.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p.169.

²⁷ *Ibid.*

les termes de la tolérance à l'égard de communautés jugées « trop » traditionnelles, qu'advient-il des groupes qui, comme certaines minorités nationales, ne se perçoivent pas à proprement parler comme des communautés traditionnelles ? Cette question invite à revenir notamment sur le cas de la minorité québécoise évoquée dans la première section, lequel entre mal dans la distinction proposée par Habermas entre *groupes discriminés sans bagage traditionnel* et *communautés « fortes »*. Comme le philosophe libéral Will Kymlicka l'a souligné, on a pu observer de façon étonnante au Québec dans les années 1960, la concomitance d'une forte mobilisation nationaliste et d'une profonde libéralisation de la société québécoise : autrement dit, c'est au moment même où les Québécois abandonnèrent l'essentiel de leur mode de vie traditionnel (catholique et rural), sous les effets de la Révolution silencieuse, qu'ils revendiquèrent avec force davantage d'autonomie politique à l'égard de l'État canadien. Même si le nationalisme québécois s'est cristallisé autour d'une identité collective héritée, liée à la pratique de la langue française, doit-on pour autant y voir une forme de tradition « forte » difficile à tolérer du point de vue de la majorité canadienne, à partir du moment où cette pratique linguistique n'a pas empêché le développement d'un mode de vie moderne et libéral, très proche de celui de la majorité anglophone ? Il n'est pas sûr dès lors que la diversité culturelle puisse être pensée dans le seul prolongement de la diversité axiologique, comme un problème d'inclusion sociale rendu sensible par le caractère plus ou moins traditionnel de différentes visions du monde, religieuses ou culturelles.

C'est précisément ce doute qu'explique Kymlicka lorsqu'il conteste la pertinence du modèle de la tolérance religieuse pour appréhender la question des droits culturels, arguant du fait que les identités culturelles ne peuvent pas être privatisées à la manière des identités religieuses. Un État démocratique peut en effet ne pas avoir de religion officielle, mais « il ne peut pas, en revanche, éviter d'institutionnaliser au moins partiellement une culture²⁸ », lorsqu'il établit par exemple une ou plusieurs langues officielles, des symboles nationaux, certains jours fériés à caractère religieux, etc.. Prendre acte de l'inévitable orientation ethnique de la sphère politique oblige ainsi à changer de regard sur la diversité culturelle, à l'envisager de façon moins « abstraite et éthérée²⁹ », sous l'angle de la diversité des « doctrines compréhensives » : les communautés ethno-culturelles ne renvoient pas tant à un ensemble structuré de souvenirs et de croyances, générant une certaine vision du monde, qu'à un ensemble de pratiques collectives et d'institutions communes qui constituent des « cultures sociétales » spécifiques, lesquels génèrent une forte identification collective. La distinction normative qui prévaut chez Kymlicka n'est donc pas celle des *groupes discriminés sans bagage traditionnel* et des *communautés « fortes »*, mais celle des *minorités ethniques*, issues de l'immigration et des *minorités nationales*, généralement formées à la suite de conquêtes, d'annexion, ces dernières possédant encore une culture sociétale, contrairement aux premières qui sont formées d'individus ayant quitté leur culture sociétale d'origine. Pour Kymlicka, ces deux types de minorités subissent deux formes d'injustices différentes, celle de *se voir refuser une pleine intégration* à la communauté civique à cause de leur différence culturelle, dans le cas des minorités ethniques ; celle de *se voir refuser le droit de ne pas être intégré* à la culture majoritaire et reconnu comme un peuple doté d'une culture propre et capable d'autonomie politique³⁰.

Habermas, parce qu'il envisage les problèmes des minorités culturelles exclusivement en termes d'inclusion ne prend en définitive pas au sérieux la situation des minorités nationales. Contrairement à lui, Kymlicka n'oppose pas la question de l'inclusion et celle de la justice distributive : il soutient à l'inverse que les pressions assimilatrices de l'État démocratique sur les minorités nationales compromettent l'accès équitable des citoyens au bien premier qu'est l'appartenance culturelle et qui constitue le « contexte de choix » indispensable à l'exercice de l'autonomie individuelle. Les droits culturels accordés à ce type de minorités ont précisément pour fonction de rétablir une certaine égalité entre les différentes cultures sociétales qui existent au sein des États démocratiques multinationaux : il s'agit de « droits à l'auto-gouvernement » qui redonnent à la minorité nationale un contrôle politique sur les questions afférentes à la préservation de sa culture sociétale (politiques linguistique, éducative, migratoire, foncière,

²⁸ Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités* (trad. P. Savidan), Paris, La Découverte, 2001, p. 163.

²⁹ *Ibid.*, p. 115.

³⁰ *Ibid.*, p. 92.

environnementale), tout en étant soumis à la contrainte des lois constitutionnelles de l'État démocratique. Bien que ces droits à l'auto-gouvernement restent « dérivés » du droit démocratique, au sens où ils sont justifiés au nom de l'autonomie individuelle et soumis à la contraintes des droits constitutionnels, ils n'en restent pas moins des droits collectifs accordés à la nation québécoise en tant que telle, ce qui semble sortir des limites précédemment tracées par Habermas.

Mettre en avant cette divergence de perspectives sur les droits culturels n'a pas pour objectif d'invalider complètement la position habermassienne, mais seulement de souligner l'une de ses limites, qui repose d'après nous sur une vision réductrice des identités culturelles. Il faut rappeler à ce propos la profonde mutation qu'a subi le concept de « culture » tout au long de l'œuvre de Habermas. Dans *l'Espace public*, la « culture » qu'étudie Habermas renvoie principalement à la culture de l'esprit, à la haute culture que permettent d'atteindre l'art de la discussion et la publicité critique développés au sein des salons littéraires, des premiers journaux et partis politiques dans l'Europe du XVIII^{ème} siècle. Ce n'est que plus tard, dans ses textes sur le processus de socialisation et sur l'intégration démocratique, qu'il envisage la culture sous un angle davantage sociologique comme support d'identification collective. Pourtant, la théorie de la solidarité sociale qu'il défend dans *Droit et démocratie*, pensée sous la forme procéduralisée et abstraite d'une solidarité juridique, le conduit à relativiser la dimension matérielle et symbolique des identités culturelles. Il envisage en effet ces dernières avant tout comme *un certain type de raisons*, à savoir « les raisons éthiques », que les citoyens sont susceptibles de mobiliser lors de la formation délibérative de leur volonté politique et qu'ils doivent confronter à d'autres raisons, comme les « raisons pragmatiques » et les « raisons morales ». On peut reprocher à cette perspective délibérative de dématérialiser en quelque sorte les processus d'identification culturelle et, en se focalisant sur leur contenu sémantique, de négliger la part de symbolisme social qui les constitue³¹. Une langue, en effet, n'est pas seulement l'instrument par lequel le langage ordinaire rend la discussion possible et déploie un certain nombre de raisons ; au-delà du registre du signifié, elle se manifeste nécessairement au travers du signifiant, c'est-à-dire d'un système spécifiques de signes matériels qui trace les contours d'une certaine pratique sociale, laquelle peut générer une forte identification collective, indépendamment du contenu des messages véhiculés par cette langue.

Il n'est guère étonnant que Habermas n'ait pas suivi une voie qui, en revalorisant le rôle joué par la langue dans la formation de la solidarité sociale et politique, risque de réactiver des formes d'ethno-nationalisme qu'il dénonce par ailleurs³². Celle qu'il a choisi de suivre le conduit toutefois à négliger cette dimension fondamentale des identifications culturelles et, de ce fait, à éviter la question fondamentale de *l'échelle* à laquelle doit opérer le droit démocratique. Il ne suffit pas en effet de dire que le problème fondamental des minorités culturelles est celui de l'inclusion égalitaire, si l'on ne répond pas d'abord à la question : dans quelle communauté politique est-il légitime de les inclure ? Le cas des minorités nationales montre à quel point il est difficile de tracer les frontières légitimes de cette communauté, suggérant ainsi que la juste décision à ce propos ne se trouve sans doute pas seulement dans la formule d'une inclusion démocratique tolérante à l'égard des traditions culturelles.

Conclusion

Le multiculturalisme proposé par Habermas est éclairé à plus d'un titre. D'abord parce qu'il offre une défense des droits culturels qui manifeste la cohérence du droit démocratique : les droits culturels peuvent parfaitement être justifiés en tant que droits *dérivés* des droits subjectifs, sans qu'un principe alternatif de reconnaissance des cultures ne soit requis. Ensuite, le

³¹ Cette expression renvoie à la théorie de la solidarité sociale développée par Emile Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Voir à ce propos, Sophie Guérard de Latour, *Vers la république des différences*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009, p.193 et sq. et 292 et sq.

³² Voir sa critique de Carl Schmitt dans *L'intégration républicaine*, *op. cit.*, p. 127 et sq. et sa conception post-nationale de la démocratie dans *Après l'État-nation*, Paris, Fayard, 2000, p. 83.

multiculturalisme de Habermas s'inscrit explicitement dans la continuité de la tradition libérale de la tolérance : la tolérance culturelle reproduit le geste de la tolérance religieuse et exige le même effort d'adaptation cognitive pour que les citoyens, minoritaires comme majoritaires, acceptent sans s'y résigner les conséquences du pluralisme axiologique. Enfin, cette défense à la fois démocratique et libérale des droits culturels a le mérite de réveiller certains républicains de leur sommeil dogmatique, en invalidant leur interprétation « monocolore » de l'idéal civique. On peut juste regretter que la profonde cohérence de la position habermassienne, qui suit jusqu'au bout les implications normatives d'un tel idéal, donne une vision partielle des situations de minoration culturelle, en négligeant les dynamiques d'identification qui sont fortes sans être traditionnelles, comme l'illustre le cas de nombreuses minorités nationales. Sous le jour séduisant d'une communauté politique rendue tolérante par la délibération démocratique, pointe encore le problème irrésolu des frontières de cette communauté, un problème que le multiculturalisme de Habermas tend à laisser dans l'ombre.