

francesco fistetti

théories du multi-  
culturalisme  
un parcours entre philosophie  
et sciences sociales

traduit de l'italien par Philippe Chaniel  
et Marilisa Preziosi

ÉDITIONS LA DÉCOUVERTE/M.A.U.S.S.  
9 *bis* rue abel-hovelacque  
PARIS XIII<sup>e</sup>  
2009

Cet ouvrage constitue la version française de *Multi-culturalismo. una mappa tra filosofia e scienze sociali*, édité par UTET Università, Turin, 2008.

**S**i vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site [www.editionsladecouverte.fr](http://www.editionsladecouverte.fr), où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN 978-2-7071-5854-3



Ce logo a pour objet d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir du livre, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage. Nous rappelons donc qu'en application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans l'autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 2009.

## Préface

---

*par Alain Caillé et Philippe Chanial*

À l'évidence, le multiculturalisme fait question. Mais quelle est la question ? Celle de l'identité, de l'altérité, de l'ethnicité ? De la tolérance, de la reconnaissance, de la différence ? Du pluralisme, du racisme, du (post) colonialisme ? De l'intégration, de la discrimination, de l'assimilation ? La liste des interrogations est longue, on le voit. Pour autant, comme le suggère Francesco Fistetti dans cet ouvrage, la question de ces questions n'est autre en définitive que celle de la démocratie. Notre condition multiculturelle interroge avant tout notre capacité à faire société au sein de la société-monde qui est désormais la nôtre. Son défi est celui de la construction d'un monde commun ouvert au conflit – et non à la guerre –, mais aussi au dialogue entre peuples, cultures et nations. Question (cosmo)politique par excellence.

Bien sûr, il est possible de la dramatiser. Et les esprits chagrins ne manquent pas. Comme si le projet de vivre ensemble avec nos différences, ce projet constitutif de toute communauté politique, relevait désormais d'un pari impossible. Comme si les attentats du 11-Septembre nous avaient livré la vérité, meurtrière, du multiculturalisme, ce « choc des civilisations » [Huntington, 2000] qui opposerait désormais la Raison, incarnée par l'Occident, digne héritier des valeurs des Lumières, et ses autres, notamment un Islam par nature théocratique et obscurantiste. Sans jamais sombrer, à l'inverse, dans un « utopisme multiculturel » irénique ou un « nomadisme postmoderne » de salon, l'ouvrage de Francesco Fistetti montre excellemment combien, dans notre monde indissociablement postcolonial et globalisé, il ne faut pas considérer le multiculturalisme comme

une malédiction menaçant la civilisation occidentale, mais bien davantage comme une invitation à penser à nouveau frais le pari démocratique dans les conditions contemporaines de la pluralité humaine.

Or un tel pari est difficile à tenir en France tant le « modèle d'intégration républicaine » pèse lourdement sur le débat hexagonal et tant, du coup, la seule évocation du multiculturalisme apparaît comme une attaque directe contre les principes les plus centraux et les plus sacrés de la tradition politique française. Néanmoins, ce débat longtemps impossible, voire interdit, commence à émerger<sup>1</sup>. Certes, les positions les plus diverses y sont défendues, mais une chose est sûre : nous ne pouvons plus, comme l'indique Michel Wieviorka, « nous satisfaire d'un débat tranché une fois pour toutes en faveur d'une conception républicaine aux vertus intemporelles » [1997, p. 6]. L'affaire du voile, du *hijab* et maintenant de la *burqa*, l'appel présidentiel à une laïcité, voire à une discrimination, positives, la polémique autour des statistiques « ethniques » comme à propos de la récente loi française sur l'« œuvre positive » du colonialisme, témoignent de l'urgence d'une réflexion renouvelée et si possible plus sereine sur la question. Non que le « modèle d'intégration républicaine » soit à ranger au rayon des antiquités, à côté des casques coloniaux d'antan ou des photographies de classe jaunies de la III<sup>e</sup> République. N'est-ce pas en effet cette même République française qui a su mener des politiques publiques pionnières, notamment dans le cadre de la politique de la ville dans sa lutte contre la ségrégation urbaine et scolaire, en inaugurant en quelque sorte un « multiculturalisme à la française » [Roman, 1995 ; Behar, 1998] ? Rien n'interdit donc de penser *a priori* que cette tradition républicaine, justement en raison de sa passion politique pour l'égalité, puisse frayer la voie à une articulation originale entre redistribution des richesses et des pouvoirs, d'une part, et reconnaissance des cultures et des identités, de l'autre<sup>2</sup>. Il y a donc là, à gauche, au regard du combat pour l'égalité à laquelle elle s'est historiquement identifiée, un enjeu considérable.

---

1. Voir notamment Amselle [1990], Bayard [1996], Doytcheva [2005], Renaut et Mesure [1999], Savidan [2009].

2. Voie vraisemblablement plus prometteuse que la nouvelle mode managériale de la diversité culturelle, cette forme marchande, et probablement lucrative, du politiquement correct.

En effet, si, depuis deux siècles, le champ politique a été structuré par l'opposition entre la droite et la gauche, ce conflit a principalement opposé ceux qui demandaient davantage d'égalité et ceux qui en souhaitaient moins [Caillé, Sue, 2009]. Or, à l'aube de ce nouveau millénaire, le débat politique est de moins en moins spécifiquement « politique » et de plus en plus culturel. Il met moins en avant la question de l'égalité que celle de la différence. Ou, si l'on préfère, il vise moins l'égalité-identité que l'égalité-différence. Plus précisément, là où le conflit social central portait sur l'appropriation inégale d'un bien à peu près unique et homogène, en principe partageable — la richesse matérielle et ses dérivés (en termes de pouvoir et de prestige) —, il concerne désormais l'accès aux sources de l'estime de soi et pose au premier chef la question de l'identité et de la différence, tant sexuelles qu'ethniques ou culturelles, et aussi bien individuelles que collectives [Caillé, 2007 ; Caillé, Lazzeri, 2009]. Ce qui pose la question de savoir si la revendication de la différence est une simple modalité, un enrichissement ou une spécification de l'idéal de l'égalité, ou s'il s'agit de tout autre chose. Si la première réponse est la bonne, si la revendication du droit à la différence est une simple conséquence logique, un approfondissement de la demande d'égalité, alors les partis qui se réclament de la gauche ont encore un avenir — à condition de faire leur *aggiornamento*. Sinon il est probable qu'ils passeront vite aux oubliettes. Le défi pour la gauche et pour tous ceux qui ne résignent pas à l'abandon de tout idéal de progrès social et politique est donc double. Il implique à la fois de passer d'une quête simple (ou simpliste) de l'égalité simple à une quête complexe de l'égalité complexe, et de faire la preuve que c'est dans le cadre de cette problématique de l'égalité complexe que les questions redoutables soulevées par la quête de l'identité et de la différence sont susceptibles d'être résolues.

C'est dans cette perspective que l'ouvrage de Francesco Fistetti se révèle particulièrement précieux. Il l'est tout d'abord au regard de la thèse qu'il défend. Il est impossible et en définitive pas souhaitable de cantonner la manifestation des différences culturelles dans le domaine du privé et de l'intimité. Au-delà de l'affirmation d'un simple principe d'égalité abstraite ou d'une justification du repli communautariste, le respect des différences culturelles suppose au contraire, démontre l'auteur, d'encourager et de légitimer leur manifestation au sein de l'espace public. Bref, de reformuler radicalement les principes

d'égalité et de liberté propres à l'universalisme démocratique. Si droit il y a à défendre, n'est-ce pas d'abord, comme le suggère Francesco Fistetti dans les termes d'Hannah Arendt, un droit pour ces différences à apparaître en pleine lumière, dans la mesure où chaque culture représente quelque chose d'unique et d'irremplaçable au regard de la pluralité et de la diversité humaine ? Si tel est bien le cas, l'universalisme démocratique ne s'approfondira qu'à condition de faire place à la dialectique des cultures, à leur confrontation, à leur critique et à leur traduction réciproque par la participation égale de chacune d'entre elles à l'espace public dans l'exacte mesure où cette participation ne compromet pas l'existence de l'espace public qui leur donne accès à la visibilité. Pour autant qu'elles vont dans cette direction les sociétés multiculturelles occidentales sont bel et bien devenues le laboratoire pratique d'inventions et d'expérimentations démocratiques nouvelles<sup>3</sup>.

Mais cet ouvrage est également précieux au regard du parcours auquel il invite son lecteur et par lequel il justifie ses positions. Ce parcours est d'abord un détour. Un détour, entre philosophie et sciences sociales, via toute une tradition de recherches aussi influente mondialement, désormais, qu'elle est presque inconnue en France, celle des *Cultural Studies*, des *Postcolonial Studies* et des *Subaltern Studies*<sup>4</sup>. Méconnaissance à dire vrai étonnante tant ces courants apparus dans les années 1970 et aujourd'hui discutés dans le monde entier sont en quelque sorte les rejetons de la *French Theory*, les héritiers de Foucault, Derrida, Deleuze ou Althusser. Reposant sur des réseaux internationaux de chercheurs à la fois européens et issus des mondes asiatiques, caraïbes, latino-américains et africains, ils incarnent en quelque sorte, dans le monde académique, ce « cosmopolitisme vernaculaire », cette « hybridation interculturelle » que l'auteur appelle de ses vœux. C'est en effet dans le double contexte historique de l'entrée dans un monde indissociablement postcolonial et globalisé, qu'a pris corps cette nouvelle constellation intellectuelle. À ce titre, elle permet de

---

3. Comme l'auteur le souligne dans un autre texte [Fistetti, 2009, p. 279], le mouvement ouvrier, durant les deux siècles, n'a-t-il pas, par ces luttes, produit une réélaboration comparable de ces principes ? N'a-t-il pas, lui aussi, durant les deux siècles passés, créé de nouvelles formes de citoyenneté et profondément remodelé tant la sphère politique que l'espace économique ?

4. Il faut ici saluer les efforts des éditions Amsterdam qui ont initié un précieux travail de traduction et de présentation de ces travaux.

mesurer combien la question du multiculturalisme constitue, selon les termes de l'auteur, le « lieu névralgique où convergent et précipitent les processus de décolonisation, la redéfinition des relations entre centre et périphérie, et avec l'affirmation de la mondialisation, la réorganisation des rapports entre le global et le local ». Au lieu d'enfermer cette question dans le cercle trop étroit de la philosophie politique anglo-saxonne, ce détour transdisciplinaire et transculturel permet au contraire de l'inscrire dans une longue tradition de critique de l'impérialisme occidental – depuis notamment Antonio Gramsci, Franz Fanon ou Aimé Césaire – que ces courants ont contribué, très diversement, à prolonger et à actualiser. Qu'il s'agisse notamment du Palestinien Edward Saïd, des Britanniques, d'origine jamaïcaine, Stuart Hall, ou guyanaise, Paul Gilroy, des Indiennes et Indiens Ramachandra Guha, Gaytri C. Spivak, Dipesh Chakrabarty, Pathe Chatterjee, Bhikhu Parekh, Homi K. Bhabha, de l'Argentin Nestor G. Canclini ou du Camerounais Achille Mbembe, c'est une nouvelle façon d'aborder – de réécrire – l'histoire de la modernité occidentale qui est ici déployée. Elle se caractérise à la fois par la place centrale accordée aux luttes anticoloniales et anti-impérialistes et par la mobilisation des différentes formes d'autocritique et de déconstruction de la raison occidentale qui se sont développées tant en philosophie qu'en sciences sociales à la fin du xx<sup>e</sup> siècle.

Pour autant, il ne s'agit pas pour l'auteur d'éponger les sanglots de l'homme blanc, de l'aider à retrouver sa fierté menacée par le sentiment de culpabilité dû à ses crimes envers les « autres ». Certes, le multiculturalisme restera un slogan creux si n'est pas conjurée la clôture apologétique et ethnocentrique de cette raison occidentale et s'il n'est pas reconnu combien notre condition multiculturelle et postcoloniale a profondément modifié la structure même de l'expérience humaine dans son rapport à l'altérité. Mais le défi majeur des sociétés multiculturelles occidentales – reconstruire une théorie de l'universalisme démocratique fondée sur le besoin de reconnaissance des identités individuelles et collectives – n'est-il pas avant tout de montrer très concrètement en quoi les principes de liberté et d'égalité ne valent pas seulement pour un « nous » restreint, celui de l'Occident, qui aurait en quelque sorte le monopole ?

C'est vraisemblablement à cette condition que le pari d'une « démocratie multiculturelle » (Gilroy), de cette nouvelle

civilisation à la fois nationale et planétaire que Marcel Mauss [1969a] avait désignée sous le terme d'« inter-nation », pourra faire sens. Ce pari d'une forme de vivre-ensemble dans laquelle la différence culturelle et le conflit, loin d'être la cause de guerre ou de confrontations violentes, viendraient alimenter une spirale démocratique vertueuse, fondée sur la liberté de se « donner » et de se reconnaître mutuellement.



« Qui connaît les autres et soi-même comprend aussi que l'Orient et l'Occident n'ont plus à être séparés. »

J. W. GOETHE, *Gedichte aus dem Nachlass*.

« Nous ne pourrions atteindre la suprême sagesse socratique, se connaître soi-même, si nous ne sortons jamais du cercle étroit des coutumes, des croyances et des préjugés au sein duquel chaque homme naît. »

B. MALINOWSKI, *Les Argonautes du Pacifique occidental*.

« Nous vivons toujours davantage dans un énorme collage. Le monde en chacun de ses lieux ressemble davantage à un bazar koweïtien qu'à un club de gentlemen anglais. »

C. GEERTZ, *The Uses of Diversity*.



## Introduction

---

« Multiculturalisme ». Alors que ce terme est désormais entré dans le langage courant, notamment grâce aux médias, il est également devenu un des mots-clés du lexique politique contemporain. Pour autant, loin de revêtir une signification univoque, il renvoie à des conceptions philosophiques bien différentes et à des strates de significations diverses et parfois contradictoires. Le plus souvent, il est utilisé à des fins idéologiques et politiques, et il désigne alors une menace à conjurer. À mesure que les sociétés occidentales devenaient, ces dernières décennies, de plus en plus multiethniques et multiculturelles<sup>1</sup>, un vaste débat s'est développé sur les politiques à adopter envers les nouveaux arrivants, les minorités et les communautés culturelles implantées dans les États existants. On se propose ici de dégager les grandes lignes de ce débat et d'esquisser une cartographie et une typologie, même approximatives, des différentes positions philosophiques et approches épistémologiques qui s'y sont manifestées. Ce travail de reconstruction historique et philosophique nous mènera à la conclusion qu'il est préférable de décliner le multiculturalisme au pluriel. Sa signification varie en effet selon les contextes et ne peut être comprise qu'en mettant en lumière les multiples facteurs qui déterminent notre expérience vécue de la mondialisation. Expérience à laquelle aucune société de la planète ne peut désormais échapper.

---

1. Une tendance, nous y reviendrons, qui s'est accélérée avec l'intensification des processus de mondialisation économique, sociale et culturelle et des mouvements migratoires des banlieues du Sud vers les métropoles de l'Amérique et de l'Europe.

Les sociologues et les anthropologues insistent fortement aujourd'hui sur l'intrication du local et global. Ils nous rappellent ainsi que toutes les sociétés contemporaines se trouvent, sous des formes et à des rythmes différents, dans une situation de multiculturalisme, autrement dit dans un espace ouvert à tout un ensemble de processus contradictoires : la domination que subissent les cultures assujetties ; la résistance des cultures autonomes ; la capacité des groupes à s'appropriier certains des éléments des cultures qui leur sont étrangères ; le refus de reconnaître les minorités ethniques dans toute leur diversité [Garreta 2000]. Dans le contexte de restructuration transnationale des marchés et de la communication qui caractérise la « société réticulaire » contemporaine [Castells, 2001], les villes du « premier monde » deviennent les lieux d'une « multiculturalité métropolitaine », traversée par des contradictions profondes en termes d'accès aux droits de citoyenneté et de rapports de pouvoir<sup>2</sup>. De nombreuses villes latino-américaines sont, quant elles, déjà des laboratoires d'une « multiculturalité dégradée ». Comme le souligne Nestor Canclini [1995], ces nouvelles formes urbaines incarnent autant de modes de « réarticulation entre global et local, déterritorialisation et reterritorialisation ».

La thèse défendue ici est que le multiculturalisme n'est pas, comme beaucoup le croient, une nouvelle manifestation de la vieille question de la tolérance. Comme chacun le sait, cette question est apparue dans le contexte de l'affirmation de l'État moderne, chargé de garantir le pluralisme des croyances religieuses et l'autonomie de la sphère politique par rapport à la sphère théologique. En un sens descriptif, c'est-à-dire au regard de la transformation irréversible des sociétés occidentales en sociétés multi-ethniques et multiculturelles, le multiculturalisme désigne au contraire une réalité toute différente. Il est l'autre nom de la « question de la reconnaissance ». Celle-ci émerge au moment où les États-Unis<sup>3</sup> et l'Europe – et notamment à la suite de l'effondrement des régimes communistes de l'URSS et des pays de l'Est – se retrouvent confrontés à une forte croissance des flux migratoires et à une transformation manifeste de leur composition démographique. Étudier le multiculturalisme

---

2. Comme en attestent les révoltes qui éclatent régulièrement en banlieue parisienne.

3. Et leur modèle assimilationniste et neutre du *melting pot*, schéma dominant d'intégration sociale avec ses valeurs socioculturelles de référence (le fameux *Wasp* : blanc, anglo-saxon, mâle, protestant).

comme partie intégrante de la question de la reconnaissance exige alors de déjouer les pièges croisés de la xénophobie et de cette fascination envers l'exotique qui n'admire l'altérité culturelle que pour son caractère « primitif ». Comme le souligne Tzvetan Todorov [1982], cette attitude manifeste tout à la fois un « préjugé de supériorité » vis-à-vis de l'autre et un « préjugé d'égalité ». Or ce second préjugé constitue lui aussi un obstacle majeur pour penser le multiculturalisme, tant il incite à identifier purement et simplement l'autre à soi, voire à son moi idéal. À cette attitude ambiguë envers l'autre correspond un *multiculturalisme du souvenir* ou *d'agence de voyage*, typique d'un tourisme de consommation. Il n'est rien d'autre que l'autre face d'un *multiculturalisme de marché* plus général, cette tendance en vogue qui rabat la diversité culturelle sur l'échelle des biens « utiles » au « capitalisme informationnel global » [Jiménez, 2005]. Ce type de multiculturalisme, que l'on peut qualifier de *monoculturel*, est justement celui qui a été dénoncé lorsque la question de la reconnaissance a émergé à la croisée du déclin des empires coloniaux (Angleterre, France, Belgique, etc.) et de la montée du processus d'indépendance. C'est en effet à partir de ce moment que les peuples colonisés ont émigré, du moins pour certains, vers les métropoles de l'ancien empire. Cette tendance a connu une nette accélération à la suite de deux événements de portée historique qui, tout distincts qu'ils soient, cumulent leurs effets : d'un côté, l'échec de l'expérience du communisme soviétique, de l'autre, la crise de l'État-providence keynésien fondé sur la redistribution des revenus et des droits de citoyenneté.

### *Le multiculturalisme et la question de la reconnaissance*

À partir des années 1960, un véritable « tournant culturel » (*cultural turn*) s'est opéré dans les sociétés occidentales. Les *luttés pour la reconnaissance* menées par de « nouveaux sujets » occupent le devant de la scène. Ce ne sont pas seulement les femmes et les homosexuel(le)s qui revendiquent d'être reconnus dans leur différence particulière (différence de genre et d'orientation sexuelle). Les communautés ethniques exigent elles aussi que leur différence culturelle soit acceptée et reconnue. La phase historique qui s'ouvre dans les années 1970-1980 est ainsi marquée par un paradoxe. À côté des luttes pour l'émancipation et l'autodétermination personnelle de ces nouveaux sujets sociaux,

et des tentatives menées par les communautés culturelles présentes dans les métropoles occidentales pour négocier des espaces d'autonomie, on assiste, notamment après le 11-Septembre 2001, à une explosion des tribalismes, des néonationalismes et des fondamentalismes d'inspiration religieuse. Bref, à une résurgence de ces idéologies et de ces mouvements qui exaspèrent les identités collectives en identifiant les communautés, les nations ou les religions à des totalités organiques et monolithiques. Ce paradoxe se redouble d'un second. Le passage du « paradigme de la redistribution » – qui avait caractérisé la construction de l'État-providence – au « paradigme de la reconnaissance » coïncide en effet, d'un côté, avec l'ascension de la Nouvelle Droite en Angleterre, aux États-Unis et dans quelques autres régions d'Europe (ce que l'on a appelé la révolution thatchérienne et reaganienne) et, de l'autre, avec le creusement des inégalités sociales et économiques entre le Nord et le Sud. La nouveauté – et la complexité – de cette phase historique, Stuart Hall l'a résumée sous le terme du « retour du subjectif » en politique. Selon lui, les « temps nouveaux » se caractérisent désormais par l'importance fondamentale accordée au sujet. Non pas à un sujet conçu comme « un Ego homogène, équilibré, stable et complet », mais comme un Soi « fragmenté, incomplet, composé de “soi” multiples et d'identités contextuelles, bref comme quelque chose qui a une histoire, quelque chose de “construit”, toujours en train de se faire » [Hall, 2006, p. 116-133].

Ce « retour du subjectif » n'interpelle pas seulement la culture de la vieille gauche social-démocrate et travailliste, dont le compteur serait bloqué à un marxisme scolastique, déduisant mécaniquement les intérêts économiques et politiques, les motivations sociales et culturelles, d'une position de classe, prétendument « objective ». Il questionne avant tout le genre et l'identité culturelle des sujets individuels et collectifs. Sans qu'il faille pour autant figer ou essentialiser ces notions, les sujets ne sauraient échapper à leur « positionnement » de genre et d'ethnicité. Ainsi, conclut Hall, aucune politique qui ignorerait « ce moment historique d'identité et d'identification ne sera probablement en mesure de faire face aux “temps nouveaux” » [*ibid.*]. Dans ce contexte, le multiculturalisme n'est donc pas seulement l'actualisation de la vieille question de la tolérance, mais plutôt le symptôme d'une crise et d'une transformation en acte de toutes les catégories philosophiques et politiques de l'époque moderne liées au concept d'État-nation : « souverai-

neté populaire », « société civile », « citoyenneté », « identités religieuses » mais aussi « démocratie ». [cf. Lanzillo, 2005 ; Galli, 2006 ; Ferrara, 1996].

Il n'est donc pas inutile de rappeler quelles ont été les orientations intellectuelles qui ont accompagné et interprété ce processus historique. Je me référerai ici aux *Subaltern Studies*, aux *Postcolonial Studies* et aux *Cultural Studies*. C'est dans le cadre de ces approches qui se sont développées jusqu'à gagner une vaste audience dans les années 1980-1990, que s'est engagé un dialogue à la fois critique et fécond sur la question du multiculturalisme. Cette dernière ne saurait en effet être écartée d'un revers de main. La sortie de la phase de colonisation redessine le champ des relations entre colonisateurs et colonisés et inscrit les sociétés occidentales dans un monde désormais postcolonial, traversé par des mouvements transnationaux, transversaux et globaux toujours plus amples. Le déclin du colonialisme amorce, au sein des anciennes métropoles impériales, une « délocalisation » de la différence culturelle et de l'altérité des ex-colonisés. Déjà dans les années 1960, la société anglaise était, comme le suggère Salman Rushdie, une société postcoloniale bâtarde. Nation multiethnique, elle réalisait alors que ses minorités ne se composaient pas seulement de franges celtiques historiquement marginalisées. Une population noire et mulâtre s'y était mêlée à partir des premières vagues migratoires des années 1950<sup>4</sup>. L'Angleterre ne pouvait plus alors refuser de reconnaître les spécificités culturelles présentes en son sein. C'est ainsi que furent ébranlées l'hégémonie de l'« Englishness » et l'idéologie de l'anglicité sur laquelle était fondée l'homogénéité de l'État-nation britannique.

### *Du national au postnational*

Cet exemple montre clairement combien la question multiculturelle repose sur un processus historique de métamorphose de la nation traditionnelle en une *postnation*, c'est-à-dire en un ordre social et politique où il s'agit, en l'absence de formes uniques d'appartenance, d'articuler des identités multiples, notamment une identité noire et britannique [Hall C., 2002, p. 95-112]. Et n'est-ce pas seulement lorsque ce projet multiculturel d'une

---

4. Vagues d'immigration initiées notamment par l'abordage, en 1948, de l'*Empire Windrush* à Tilbury.

postnation échoue que se déchaînent les passions violentes de la « politique des identités », ces passions caractéristiques des nationalismes et des tribalismes qui flirtent avec l'illusion de la pureté des origines ? Contrairement à ce qu'affirme Jean-Loup Amselle, le cantonnement des « différences » dans les bornes de communautés rigidement repliées sur elles-mêmes jusqu'à former autant d'« *apartheid* », n'est pas le corollaire obligé de toute anthropologie culturelle attachée aux spécificités et aux valeurs de chaque société. C'est bien davantage le signe de l'échec du dialogue interculturel et de l'absence de toute conception renouvelée de l'État capable de reconnaître et de valoriser la pluralité – ou un pluralisme agonistique – comme le trait constitutif des identités et des communautés qui le composent [Amselle, 1990]. Conformément à l'idéologie « républicaine » à la française qu'il défend, Amselle semble croire que seule la dissolution des communautés au profit des individus – conçus abstractivement comme titulaires de droits imprescriptibles – pourrait régler, comme par enchantement, le problème du rapport entre les cultures [ibid., p. XI]. À l'évidence, tel n'est pas le cas. Le projet d'une postnation en mesure d'articuler des cultures et des identités différentes ne pourra devenir un objectif crédible qu'à condition de repenser le passé impérialiste des anciens empires européens. Ce passé, la plupart des nations européennes l'ont oublié. Or il est fondamental de le revisiter pour comprendre comment les identités nationales occidentales se sont modelées et quelles traces marquées de racisme ce passé y a consignées. Le rappel d'un tel passé n'est donc pas moins important que la mémoire de l'Holocauste et des régimes totalitaires du xx<sup>e</sup> siècle. C'est la raison pour laquelle les nouveaux mouvements intellectuels incarnés par les *Subaltern Studies*, les *Postcolonial Studies* et les *Cultural Studies* ont ressenti le besoin de « re-narrativiser » l'histoire de la colonisation et de l'impérialisme. Ces récits alternatifs, ces mouvements les ont conçus comme autant d'alternatives tant à la narration historiographique dominante, qu'à l'explication standard des sciences sociales, mais aussi à l'influence d'un certain marxisme économiciste selon lequel l'Occident, à travers la colonisation, puis la décolonisation et le socialisme nationaliste inspiré du marxisme soviétique, aurait diffusé la modernité dans toute la planète.

Un autre fait est désormais bien établi : la multiculturalité est indissociable des processus initiés par la mondialisation [Canclini, 1995]. Celle-ci favorise en effet, sous des formes



qui varient d'un pays à l'autre, une tendance de plus en plus forte à l'urbanisation comme à l'industrialisation de la culture. Cette situation absolument inédite appelle une approche inter et pluridisciplinaire, mobilisant tout autant les outils des sciences sociales et politiques que les apports les plus essentiels de la pensée philosophique du xx<sup>e</sup> siècle. En raison du déclin des vieux modèles grâce auxquels les nations d'hier combinaient en leur sein les cultures et les races, les sociétés contemporaines voient aujourd'hui se redessiner les architectures de la multiculturalité : échanges économiques et médiatiques globaux, migrations et franchissement des frontières, trafics illicites, concentrations urbaines à l'intérieur et à l'extérieur d'un même pays, militarisation des côtes maritimes et des aéroports etc. Comme le suggère encore Canclini, nous voilà désormais confrontés à « une interculturalité sans limites établies, souvent violente et qui déborde les institutions matérielles et symboliques destinées à la contenir » [Canclini, 2006, p. 14]. Selon cet anthropologue argentin, nous vivrions aujourd'hui une période de transition historique entre un « monde *multiculturel* » – caractérisé par la « juxtaposition d'ethnies et de groupes au sein des villes et des nations » – à un monde « *interculturel* globalisé » [*ibid.*, p. 14-15]. Or, ajoute l'auteur, les approches multiculturalistes, en défendant la diversité des cultures, risquent de sombrer dans le relativisme et de ne conduire souvent qu'à la défense des politiques séparatistes et ségrégationnistes. À l'inverse, les conceptions interculturalistes mettent l'accent « sur les confrontations et les mélanges entre cultures qui s'opèrent, se manifestent lorsque les groupes entrent dans des rapports d'échange mutuels ». Sans doute, comme le précise Canclini, « multiculturalité » et « interculturalité » constituent deux modes différents de production du social. Le premier repose sur l'« acceptation de l'hétérogène », tandis que le second met l'accent sur « les relations de négociation, de conflit et d'emprunt réciproque » entre des individus différents [*ibid.*, p. 15]. Toutefois, ces deux logiques ne s'excluent pas l'une l'autre. Dans certains contextes historiques, elles peuvent être suivies simultanément ou alternativement, voire parfois se mêler suivant les exigences du moment. La politique de la différence – la défense de la diversité culturelle – n'est donc vouée ni à conduire à un relativisme exacerbé qui sacralise les vertus des minorités, ni à succomber au « politiquement correct » qui se contente de fixer des quotas au sein de certaines institutions (université, parlement, administration publique, etc.). Il faut en

effet distinguer entre un multiculturalisme qui enferme dans le périmètre étroit d'une culture et d'un groupe de référence<sup>5</sup>, et un multiculturalisme qui met l'accent sur la diversité et la différence en évitant les pièges des métaphysiques essentialistes, à savoir de ces doctrines qui absolutisent la culture, la race, la classe, l'origine comme des qualités naturelles et transhistoriques.

### *Postmodernisme et multiculturalisme*

Pour cette raison, et pour mieux saisir les enjeux du multiculturalisme, il est indispensable d'élucider, même à grands traits, les croisements qui se sont opérés durant les trente dernières années du xx<sup>e</sup> siècle entre le débat philosophique et les recherches conduites dans certains champs des sciences sociales, politiques et historiques comme les *Subaltern Studies*, les *Postcolonial Studies* et les *Cultural Studies*. L'un des traits distinctifs de ces courants de recherche est l'influence exercée sur eux par le poststructuralisme et le déconstructionnisme des années 1970 et de par leur critique de la métaphysique (Althusser, Derrida, Foucault, Barthes, Deleuze, Guattari, Lyotard, Lévinas, Gadamer, Ricoeur, etc.). Cette critique a contraint la culture occidentale à se confronter à elle-même, à s'historiciser et à découvrir les limites propres à son ethnocentrisme et à sa méconnaissance de l'autre, tous deux liés à son rationalisme impénitent. En dépit de divergences parfois profondes, ces courants philosophiques permettent de penser la chute des frontières culturelles et idéologiques au moment où les flux migratoires et les interactions entre les cultures ne cessent de s'intensifier. À la suite de *La condition postmoderne* [1979] de Jean-François Lyotard, la pensée postmoderne des années 1980-1990 a célébré le sujet nomade et fragmenté, libéré de tout attachement à l'égard des nations, des religions ou des groupes d'appartenance, bref de tout collectif fixe et déterminé<sup>6</sup>. Le postmodernisme philosophique, confronté à la globalisation socio-économique et technologique, s'est borné à en célébrer unilatéralement les aspects émancipateurs : la perte des référents identitaires et des structures durables de significations. Il a ainsi

---

5. Ce qui ne constitue, en fait, rien d'autre qu'une forme inversée de l'ethnocentrisme occidental que l'on prétend critiquer.

6. Sur les stratégies de construction du soi moderne et les métamorphoses narcissiques de la conscience contemporaine, voir Bodei, 2002 ; à propos de Lyotard nous nous permettons de renvoyer à Fistetti [2006, p. 252-255].

négligé les effets de déracinement et d'aliénation résultants des expériences de la migration, de l'exil et de l'insertion dans des sociétés différentes.

En réalité, les migrations, surtout quand il s'agit d'un choix contraint – et tel est le cas de nombreux migrants –, ne conduisent pas toujours à cette expérience heureuse que Todorov appelle la *transculturation*, c'est-à-dire l'acquisition d'un nouveau code linguistique et d'un nouveau code de valeurs sans perte des anciens [Todorov, 1997]. Au contraire, changer de lieu conduit souvent à des situations de déculturation, d'anomie, d'isolement, de dépersonnalisation, telles que l'abandon de la société d'origine peut être vécu comme une expérience de « fin du monde » [De Martino, 1977]. Le sujet du *web* est-il d'ailleurs autre chose qu'une radicalisation de ce sujet nomadique exalté par le postmodernisme, vivant en surface dans le monde d'Internet et n'acceptant que des liens transitoires dans des communautés volatiles ? Mais même dans ce cas, on aurait tort de croire que la connectivité généralisée d'Internet « abolit les distances engendrées par les différences et les fractures et blessures de l'inégalité » [Canclini, 2006, p. 79]. Ce sont d'ailleurs les représentants de la pensée critique de la déconstruction (Foucault, Derrida), les philosophes qui ont tant insisté sur le statut irréductible de l'altérité *de l'autre* (Lévinas) ou encore ceux qui ont montré combien la constitution de l'identité du sujet s'opère à partir *de l'autre* (Ricoeur, Honneth), qui nous ont mis en garde contre les illusions et les mythes postmodernistes. Comprendre la question multiculturelle exige donc de la réinscrire dans l'histoire complexe de la conscience philosophique de l'Europe et de l'Occident. Tant que l'on n'aura pas exploré non seulement son passé historique et ses origines mais aussi la réflexion critique contemporaine qui, entre philosophie et sciences sociales, en a retracé les traits, le multiculturalisme est voué à rester une « énigme » [Baumann, 1999], un terme « fuyant et ambigu qui souvent désigne la maladie qu'il prétend soigner » [Appiah, 2007, p. IX]. La question multiculturelle constitue en effet le lieu névralgique où convergent et précipitent les processus de décolonisation, la redéfinition des rapports entre centre et périphéries et, avec l'affirmation de la mondialisation, la réorganisation des relations entre global et local. Par ailleurs, ce n'est que dans une perspective historique et philosophique de grande ampleur que l'on pourra saisir les limites de ce que Ian Buruma appelle l'« utopisme multiculturel », cette idéologie

ingénument progressiste qui fut à la base des politiques social-démocrates de nombreux gouvernements européens dans les années 1980 et 1990<sup>7</sup>.

Prenons l'exemple de la confrontation entre l'Occident et l'Islam qui, à partir de l'affaire de Ayaan Hirsi Ali<sup>8</sup>, a déchaîné dans les quotidiens du monde entier de violentes polémiques<sup>9</sup>. Celle-ci ne saurait être réduite à un conflit entre un Occident prétendant incarner les valeurs des Lumières et un Islam théocratique et obscurantiste. Les intellectuels occidentaux qui refusent cette logique binaire raison/anti-raison<sup>10</sup> sont très souvent déclarés coupables de *trahison des clercs*<sup>11</sup>. Comme on le précisera par la suite, une telle conception de la confrontation entre la culture occidentale et la culture islamique consiste à « naturaliser » ces deux cultures, comme s'il s'agissait d'entités naturelles ou de blocs homogènes et immuables, et non de constructions historiques, faites de voix multiples, d'asymétries de pouvoir et traversées de multiples conflits d'interprétation. En enrichissant cette conception de la culture en référence à la théorie gramscienne de l'hégémonie, il sera alors possible de mieux saisir la centralité tant philosophique et historique que politique, de la question multiculturelle dans notre monde global contemporain. En effet, si l'on reconnaît que toute culture est traversée par des conflits interculturels – qui ne sont, en dernière instance, rien d'autre que des conflits menés en visant l'hégémonie de l'une des versions/interprétations/narrations de cette culture – alors la charia ne saurait échapper, elle aussi, à des tensions que l'on pourrait qualifier de théologico-politiques, à des critiques et à des contestations internes. Pour cette raison,

---

7. Et qui a été tragiquement mis à mal le 2 novembre 2004 en Hollande par le meurtre de Theo Van Gogh par un musulman fanatique [Buruma, 2006, p. 12].

8. Scénariste de *Submission* – le film de Theo Van Gogh – obligé de quitter la Hollande et d'émigrer aux États-Unis.

9. Querelles auxquelles ont pris part aussi des auteurs comme Pascal Bruckner, Timothy Garton Ash, Mario Vargas Llosa et beaucoup d'autres.

10. Qui se traduit sur le plan politique par l'opposition ami/enemi.

11. Voir l'intervention de Sandro Buruma dans le *Corriere della sera* du 31 janvier 2007, qui a déclenché un débat serré avec les interventions de Stefano Montefiori le 3 février, de Danilo Staino le 22 février et de Christopher Hitchens le 13 mars. La *Royal Society of Arts of London* a également été le lieu d'une confrontation directe entre Ayaan Hirsi et Timothy Garton Ash, au cours de laquelle les deux auteurs ont néanmoins atténué le ton polémique de leurs échanges précédents. Ash a ainsi évoqué la plausibilité d'un « multiculturalisme libéral » et Hirsi Ali d'une « responsabilité morale », en se référant aux maux de la colonisation, de l'apartheid, de la discrimination contre les femmes etc., soulignant qu'une telle responsabilité ne saurait être attribuée aux seuls Occidentaux. Voir la traduction italienne partielle dans le *Corriere della sera* du 11 janvier 2008 (*Occidente e Islam : la sfida della libertà*).

comme Bryan S. Turner l'a souligné à propos du rapport entre l'Islam et les femmes, « il faut éviter de supposer par préjugé que ce que l'on appelle l'Islam ne concède pas aux femmes les mêmes droits que ce qu'on appelle Occident ; l'Islam comme l'Occident connaît des discussions interminables sur les règles applicables aux femmes (mais aussi aux hommes, aux enfants, aux personnes âgées, aux malades etc.). Ni la *Common Law* ni la charia ne représentent des systèmes statiques, homogènes ou cohérents, tant les contestations internes y sont vives » [Turner, 2005, p. 91-92]. Naturellement, un tel constat exige que le dialogue entre cultures – ici entre Islam et Occident – puisse se nouer sans restriction préalable et se développer à la lumière d'une « ouverture critique » et sur la base d'« un accord sur les règles du débat » [*ibid.*]. Ainsi, certains penseurs musulmans soutiennent que « la liberté religieuse et les droits de la femme représentent la *finalité principale* de la loi islamique ». C'est la raison pour laquelle ils préconisent de « retourner à la finalité même de la loi pour dépasser les pratiques traditionnelles » [Filali-Ansary, 2007, p. 64]. De même, la *Déclaration des musulmans européens* prononcée le 24 février 2006 à la mosquée de Zagreb par le grand mufti de Bosnie-Herzégovine, Mustafa Cerić, montre que le dialogue entre l'Islam et les valeurs de la tradition des Lumières européenne, telles que la liberté, l'égalité et la dignité humaine, est non seulement possible mais plus encore nécessaire pour braver les préjugés de chacun et ainsi assurer la coexistence démocratique de tous<sup>12</sup>. On ne peut certes nier que, lors des événements hollandais, l'enjeu portait sur la question capitale de l'identité et de la citoyenneté européennes [Mezzadra, 2006a, p. 252]. Néanmoins, la question du multiculturalisme, dans le contexte d'une présence structurelle de l'autre non-européen dans l'espace européen, renvoie aussi aux transformations historiques que la mondialisation a produites dans la condition postcoloniale des États européens. Contrairement à ce qu'affirment Sandro Mezzadra et Etienne Balibar, la crise du multiculturalisme n'est pas seulement le

---

12. Comme chacun le sait, c'est désormais le stéréotype du terrorisme qui colle à la peau des musulmans depuis le 11-Septembre 2001. « C'est cette stigmatisation du terrorisme islamique, dont les musulmans souffrent injustement aujourd'hui qui justifie que soit élaborée une Déclaration des musulmans d'Europe au monde musulman afin de souligner l'importance que revêt le passage d'une mauvaise image mondiale à une bonne image mondiale des musulmans, en particulier en ce qui concerne leur foi » (Mustafa Cerić, *Déclaration des musulmans européens*, trad. franc. dans *Cité*, 32, 2007, p. 128).

signe que l'autre face de la notion classique de la tolérance serait l'assujettissement violent du non-européen [*ibid.*, p. 254-74]. Elle est plutôt le symptôme que toutes les catégories analytiques centrées sur l'État-nation et le paradigme du constitutionnalisme moderne sont toutes « sous rature » au sens de Derrida, ce qui veut dire, j'y reviendrai, qu'elles ne cessent de se déplacer, ce qui les conduit à produire des résultats politiquement et socialement tout à fait contradictoires et même opposés.

Clarifier les rapports étroits qui relient la problématique du multiculturalisme aux champs de recherche des *Subaltern Studies*, des *Postcolonial Studies*, et des *Cultural Studies* amène donc à reconstruire le contexte historique, philosophique et idéologique dans lequel cette problématique est née et permet de comprendre pourquoi et en quoi elle est devenue le défi culturel et politique le plus important de notre époque.

Je tiens à remercier notamment Francesca R. Recchia Luciani, Rosaria De Bartolo et Arcangelo Di Canio pour l'aide précieuse qu'ils m'ont prêtée dans la rédaction de cet ouvrage. Sans eux ce livre n'aurait jamais pu être écrit. Naturellement, je suis le seul responsable des propos tenus dans ce livre.

# Table

---

<b>Préface</b> .....	5
<i>par Alain Caillé et Philippe Chanial</i>	
<b>Introduction</b> .....	13
<i>Le multiculturalisme et la question de la reconnaissance</i>	15
<i>Du national au postnational</i>	17
<i>Postmodernisme et multiculturalisme</i>	20
 <b><i>I. Culture, pouvoir et identité : la voix des subalternes</i></b>	
1. <b>E. Saïd et les <i>Subaltern Studies</i>, ou l'histoire des classes subalternes</b> .....	27
2. <b>La construction idéologique de l'Afrique dans le savoir occidental (A. Mbembe)</b> .....	32
3. <b>L'historiographie des classes subalternes (De R. Guha à Gramsci et retour)</b> .....	37
<i>Retour à Gramsci</i>	38
<i>Une historiographie ni bourgeoise ni marxiste</i>	41
4. <b>La critique de l'historicisme européen (D. Chakrabarty) ...</b>	43

5. « Le subalterne peut-il parler ? » (G. Spivak sur Foucault et Deleuze) .....	50
<i>La question de la représentation</i>	52
<i>G. Spivak, E. Saïd et Derrida</i>	53
<i>C. Geertz, R. Rorty et la querelle de l'essentialisme</i>	55
<i>Derrida et la catachrèse</i>	57
6. <b>G. Spivak et S. Hall : entre Derrida et Gramsci</b> .....	59
<i>G. Spivak et la critique de Foucault</i>	61
<i>Le rapport à Derrida</i>	63
7. <b>La subalternité comme catachrèse</b> .....	66
<i>La question du sati</i>	66
<i>Ne pas parler à la place des subalternes</i>	70
<i>Encore sur la catachrèse</i>	71

**II. Réécrire la modernité, déconstruire la nation :  
la critique postcoloniale**

8. <b>Postcolonial Studies et Cultural Studies : un paradigme hybride</b> .....	75
<i>Retours sur la nation</i>	76
<i>Des États-nations « sous rature »</i>	79
9. <b>Au-delà de la nation et de la citoyenneté (H. Bhabha et P. Chatterjee)</b> .....	81
10. <b>Entre race et classe : le projet d'une réécriture de la modernité (C. James et P. Gilroy)</b> .....	85
<i>Critique du matérialisme historique</i>	86
<i>P. Gilroy et les cultures de la diaspora</i>	87
11. <b>La culture de la diaspora et la pensée européenne (W. Du Bois et P. Gilroy)</b> .....	91
12. <b>Critique de l'épistémologie coloniale (P. Gilroy et A. Mbembe)</b>	95
13. <b>Postcolonial et postmoderne (H. Bhabha et P. Gilroy)</b> ...	100
<i>Le tournant postmoderne</i>	102
<i>Critique de la déconstruction</i>	103
14. <b>De la société aux communautés</b> .....	105



### **III. Au-delà du libéralisme et du communautarisme : quelle démocratie multiculturelle ?**

<b>15. De la question postcoloniale à la question multiculturelle</b>	111
<i>Le déni de la différence</i>	115
<b>16. Multiculturalisme et droit à la culture (C. Taylor et W. Kymlicka)</b>	119
<i>Le droit à la culture. Au-delà de l'instrumentalisme de W. Kymlicka</i>	121
<b>17. Nation-building de la majorité et droits des minorités (critique de W. Kymlicka)</b>	125
<b>18. Multiculturalisme, interculturalité, transculturalité (B. Barry, S. Benhabib, etc.)</b>	129
<i>De la transculturalité</i>	132
<i>Pour un multiculturalisme dialogique</i>	135
<i>Insuffisance de la démocratie délibérative</i>	137
<b>19. Pour un multiculturalisme vernaculaire</b>	141
<i>Au-delà de l'assimilation</i>	144
<i>Le multiculturalisme vernaculaire</i>	146
<b>Conclusion. Vers une démocratie multiculturelle</b>	151

### **Annexes**

<b>Justice sociale, justice globale et obligation de donner</b>	161
<i>par Francesco Fistetti</i>	
La critique du <i>Libéralisme politique</i> de Rawls par Amartya Sen	162
Le principe de différence et son articulation à la théorie du don	167
Justice globale et égoïsme démocratique	169
La justice globale entre paradigme du don et théorie de la reconnaissance	172
Clause antisacrificielle et amour du prochain	176
<b>Postface. Le multiculturalisme est-il soluble dans la démocratie ?</b>	181
<i>par Alain Caillé et Philippe Chanial</i>	

Impasses et voies de sortie étroites .....	182
<i>Droit à la particularité, droit à l'universalité</i>	183
<i>Les paradoxes de l'égalité des cultures</i>	185
<i>Une solution de principe</i>	190
Quels critères pour un multiculturalisme viable ?	191
<i>L'intenable dichotomie du privé et du public</i>	192
<i>Tolérance ou reconnaissance ? Vers une politique du différend</i>	196
Quelques conclusions pratiques	198
<i>Donner et prendre dans un monde globalisé</i>	198
<i>Statistiques ethniques, voile, discrimination positive etc.</i>	201
Conclusion	204
<b>Bibliographie générale .....</b>	<b>207</b>

---

Composition :

L'Ingénierie éditoriale



2, allée de la Planquette • 76840 Hénouville

Achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie Bussièrre à Saint-Amand-Montrond en août 2009. Dépôt légal septembre 2009. Numéro d'impression : xxxx

*Imprimé en France*