

LES CAHIERS DU CEVIPOF



CENTRE DE RECHERCHES POLITIQUES DE SCIENCES PO

43

Autour du communautarisme

*L. Bouvet, G. Delannoi, I. Lachausée,
A. Policar, P.-A. Taguieff, M. Tribalat
S. Trigano, S. Vibert*

AUTOUR DU COMMUNAUTARISME

Avec le soutien du ministère de la Recherche

Septembre 2005

AUTEURS

BOUVET Laurent, Professeur à l'Université de Nice, Sophia-Antipolis.

DELANNOI Gil, Directeur de recherche, Centre de recherches politiques (CEVIPOF).

LA CHAUSSEE Ingeberg, Professeur en classes préparatoires, maître de conférence à Sciences-Po.

POLICAR Alain, Professeur agrégé de sciences sociales, Université de Limoges.

TAGUIEFF Pierre-André, Directeur de recherche au CNRS, CEVIPOF.

TRIBALAT Michèle, Directrice de recherche à l'INED.

TRIGANO Shmuel, Professeur des Universités, Paris X, Nanterre.

VIBERT Stéphane, chercheur en sciences sociales à l'Université de Montréal (UQAM).

SOMMAIRE

<i>Introduction</i>	5
<i>Ingeburg Lachaussée - Communauté et société : un ré-examen du modèle de Tönnies</i>	7
<i>Gil Delannoi - Nation et Communauté</i>	29
I. <i>Sur la nation</i>	29
II. <i>Sur la communauté</i>	40
III. <i>Questions politiques</i>	54
<i>Bibliographie</i>	60
<i>Shmuel Trigano - Les non-dits du débat français sur le communautarisme</i>	62
<i>Entre droits de l'homme et nation</i>	68
<i>L'impensé national</i>	72
<i>Contrat national et contrat laïc</i>	74
<i>L'évolution des années 1970-1980</i>	76
<i>La remise en question de la laïcité ouverte</i>	80
<i>Pierre-André Taguieff - Communauté et « communautarisme » : un défi pour la pensée républicaine</i>	84
I. <i>Démocraties pluralistes et minorités</i>	87
II. <i>Le mot « communautarisme » et ses usages</i>	95
III. <i>Interprétations du « communautarisme »</i>	102
IV. <i>Sociologies et philosophies de la communauté</i>	110
V. <i>L'école républicaine face à la menace « communautariste » : le cas français</i>	120
VI. <i>La communauté n'est pas le communautarisme</i>	133
<i>Laurent Bouvet - Le communautarisme : fondement ou aporie de l'identité américaine ?</i>	146
<i>L'idée communautaire comme fondement du pluralisme américain</i>	148

<i>La nouvelle grammaire du pluralisme américain</i>	153
<i>La redéfinition identitaire du libéralisme par John Rawls</i>	155
<i>La critique communautariste du libéralisme</i>	157
<i>Le communautarisme : une aporie ?</i>	162
<i>Michèle Tribalat - Communautarisme et morale libérale : des alliés objectifs ?</i>	165
<i>Stéphane Vibert - Les apories de la démocratie multiculturelle</i> .	190
I. <i>La nation: société des individus et individu collectif</i>	193
II. <i>Le libéralisme tolérant envers les « cultures »... individualistes</i>	204
III. <i>La « démocratie procédurale » au fondement du libéralisme et du multiculturalisme</i>	214
IV. <i>Réinterpréter la République: une tradition politico-culturelle</i>	220
<i>Alain Policar - Communautariens versus libéraux, questions d'ontologie</i>	232
<i>Le sujet libéral vu par les communautariens : Un individu sans attaches ?</i> 234	
Taylor et la critique de l'atomisme	234
La vision communautarienne : le sujet désincarné des libéraux .	237
Atomisme libéral ?.....	240
<i>Le sujet libéral vu par les libéraux : Un individu dépendant</i>	244
Un individualisme holiste ?	244
Devenir un sujet	250
<i>La communauté des libéraux</i>	255
Liberté individuelle et appartenance communautaire.....	259
<i>Bibliographie</i>	264

Introduction

Ce recueil a pour origine certaines des contributions à la journée de colloque « Le Communautarisme : vrai concept et faux problèmes »¹ lorsque celles-ci ont fait l'objet d'un texte écrit. Il accueille également deux contributions conçues dans un autre cadre.

Tous ces textes ont pour point commun une approche critique et nuancée du concept de « communauté » et « communautarisme ». S'ils se situent *autour* du phénomène, c'est afin de constituer les éléments nécessaires à la réflexion et d'en donner les premières esquisses théoriques et empiriques. Tous les auteurs se situent *autour* du phénomène parce qu'ils n'en parlent pas de l'intérieur, d'un point de vue communautariste ou communautaire, à moins de considérer la communauté des chercheurs en tant que telle, laquelle au demeurant n'est pas toujours un modèle de cohésion organique. Et sans doute est-ce mieux ainsi. Aucune conceptualisation ne mettra fin aux divergences idéologiques. C'est, au fond, une raison supplémentaire de définir rigoureusement les termes équivoques, de différencier les problèmes confondus, de rendre possible une analyse comparative des concepts et des situations.

Ces textes accordent une part très variable à la situation du problème en France, mais il est vrai qu'ils y sont tous plus ou moins

¹ Colloque organisé le 5 février 2004 à Sciences-Po par le CEVIPOF et le GEODE, Pierre-André Taguieff, Shmuel Trigano et Gil Delannoi.

impliqués, ne serait-ce qu'en raison du lieu et du moment. Le débat théorique n'en est pas moins important, et en dehors de tout contexte. J'en emprunte une des formulations possibles à Pierre-André Taguieff : s'il ne fait aucun doute que la démocratie libérale accorde à l'individu le droit d'appartenir à une communauté, cela signifie-t-il qu'il existe un droit de la communauté sur l'individu ? Ce droit sur l'individu doit-il être appelé communautariste ? Jusqu'à quel point est-il compatible ou incompatible avec la démocratie libérale ?

Gil Delannoï

Ingeburg Lachaussée - Communauté et société : un ré-examen du modèle de Tönnies

Aujourd'hui, Ferdinand Tönnies, philosophe et sociologue allemand tombé dans l'oubli en France, suscite à nouveau notre intérêt. L'œuvre principale de Tönnies, *Communauté et société*, fut publiée en Allemagne en 1887. En 1944 la première traduction française du germaniste Joseph Leif fut disponible. Malgré sa réédition aux Presses Universitaires de France en 1977 l'ouvrage est épuisé à l'heure actuelle.¹ Pourtant, la pensée de Ferdinand Tönnies a sa place dans le débat actuel sur le communautarisme. Le couple conceptuel communauté/société peut nous servir de base de discussion et contribuer à élucider les difficultés théoriques qui, très souvent, sont dues au manque de précision des termes utilisés. De façon générale, pour Tönnies, l'opposition de la communauté et de la société repose sur l'idée que le tissu social ne se résume pas à de simples rapports contractuels entre les individus. D'autres liens, notamment familiaux, préexistent et perdurent. Ils demandent à être pris en compte. Tönnies se fait ainsi théoricien de la rupture qui caractérise la société allemande à la fin du XIXe siècle. En effet, pour lui, la modernité économique et sociale est essentiellement

¹ Il existe une version électronique mise à la disposition du public par les Presses Universitaires de France
([http://www.uqac.quebec.ca/zone30/classiques des sciences sociales](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/classiques_des_sciences_sociales))

caractérisé par l'avènement de l'individu autonome.² Il ne faut pas oublier le contexte historique et culturel particulier de l'Allemagne de la deuxième moitié du XIXe siècle (les années de fondation, *Gründerjahre*) qui ont définitivement mis fin à la société féodale et agricole.

Tönnies tente d'élaborer un schéma explicatif de cette modernité sociale et économique. Il faut toutefois préciser que, pour lui, communauté et société sont des concepts opératoires et non pas des descriptions réalistes d'une situation sociale donnée. Ces deux concepts font partie de la sociologie pure qu'il élabore par la suite. Dans la première préface Tönnies insiste sur cet aspect épistémologique. Il veut "se situer tout à fait en dehors des choses et regarder les mouvements à la fois avec un microscope et un télescope" (XXI).³ Sous l'influence du développement de la biologie, Tönnies affirme également : "Tout ce qui est réel est organique". C'est le mouvement qui prime. Les concepts doivent, en quelque sorte, épouser le mouvement. Cette caractéristique rapproche la sociologie de Tönnies de celle de Weber. En effet, l'idéal-type relève de la question de la distance entre un réel en mouvement et la science qui cherche à le saisir. Tönnies contribue ainsi à créer les fondements de ce que, plus tard, Weber appelle la "sociologie compréhensive".

² Cf Norbert Elias *La société des individus*, texte publié en 1939 qui prolonge cette réflexion.

³ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, p.XXI (traduit par nous).

Note biographique

Rappelons brièvement la vie de Ferdinand Tönnies qui, tout compte fait, reste un étranger pour la sociologie française.⁴ Ferdinand Tönnies naquit en 1855 dans le Nord de l'Allemagne, près de Husum. Il mourut à Kiel en 1936. Son père était un propriétaire terrien. Le jeune Tönnies fit des études de lettres classiques et de philosophie, il admirait l'écriture de Nietzsche et se consacra à l'étude de Hobbes. Pendant plusieurs années il enseigna comme *Privatdozent*⁵ à l'université de Kiel. Mais en raison de son engagement politique et de sa critique de l'Etat autoritaire (*Obrigkeitsstaat*) sa carrière universitaire était bloquée. Proche du mouvement ouvrier – en 1890 le parti social-démocrate allemand fut créé - il défendit les réformes sociales, mais il n'adhéra au SPD qu'en 1930 convaincu qu'il fallait combattre le danger que représentait le parti national-socialiste pour l'Allemagne. Ferdinand Tönnies fut également le président de la Société allemande de sociologie pendant la République de Weimar.

La sociologie comparée

Avant d'examiner le livre de Tönnies, attardons nous sur la comparaison de la terminologie et des contextes socio-politiques allemand et français. Si l'on admet qu'un mot renvoie toujours à une chose précise la traduction peut paraître illusoire. Il en est ainsi pour le terme de communauté. La sociologie allemande en a fait un concept-clé.

⁴ En revanche le sociologue américain Robert A. Nisbet lui accorde une place importante dans son histoire de la sociologie publiée en 1966 aux Etats Unis. Pour la traduction française : *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984.

⁵ Enseignant sans poste, chargé de cours

A la fin du XIX^e siècle se constitue en Allemagne une science nouvelle, la sociologie, dont les représentants les plus célèbres sont Ferdinand Tönnies, Georg Simmel et Max Weber. Le matérialisme historique de Karl Marx et l'hérméneutique développée par Wilhelm Dilthey en fournissent les bases théoriques. Cette originalité théorique la distingue clairement de la sociologie française (Auguste Comte, Emile Durkheim). Il faut bien avoir à l'esprit cette particularité du contexte socio-historique allemand pour faire ce que j'aimerais appeler de la sociologie comparée. Les mots n'ont pas la même résonance sémantique. Leur force d'évocation dépasse parfois le contenu conceptuel. Cette fortune des mots peut entraîner sur une pente glissante. Mais cet embarras peut aussi être une hypothèse de travail. Le sociologue comparatiste doit d'abord être sensible à l'emploi des mots et la traduction d'une langue étrangère peut être considérée comme la traversée d'un fleuve, selon le sens que Heidegger lui donne : aller d'une rive à l'autre. Les mots nous renseignent sur les choix philosophiques qui précèdent la formulation de la théorie. La résonance sémantique des termes *Gemeinschaft* (communauté) et *Gesellschaft* (société) n'est pas la même dans les deux langues. Cet état de fait renvoie aux différences dues aux institutions et à l'histoire politique des deux pays. De manière générale, la *Gemeinschaft* est le tout organique, la société holiste selon la terminologie de Louis Dumont. Elle s'oppose à un tout considéré comme une mécanique, comme un artifice se composant d'individus isolés. Compte tenu de la structure fédérale de l'Allemagne le concept de communauté a un

retentissement plus fort jusqu'à nos jours où l'on enseigne dans les lycées de certains *Länder* une matière appelée "*Gemeinschaftskunde*", science de la communauté, un enseignement qui regroupe l'histoire, la géographie et l'instruction civique. La reconnaissance politique des particularismes confère à la notion de communauté ses lettres de noblesse. En France, en revanche, le terme de communauté relève plutôt du registre religieux. Employé – avec une certaine emphase – en politique, le mot désigne un projet politique comme l'indique le titre du livre de Dominique Schnapper *La communauté des citoyens*. La "communauté nationale" française est justement le dépassement des communautés singulières, tandis que la "communauté de destin" (*Schicksalsgemeinschaft*) est le terme que les Allemands utilisent pour parler de l'ensemble des forces actives - culturelles, politiques et sociales – qui déterminent un peuple. La pensée de Ferdinand Tönnies sensibilise aux formes intermédiaires de communauté qui ne sont ni religieuses ni politiques.

Tönnies, Kulturphilosoph

Ne perdons pas de vue que Tönnies, comme Simmel, font partie de la catégorie allemande de penseurs appelés *Kulturphilosophen*. Pour eux, la pensée, avant de s'inscrire dans l'universalité rationnelle, est tributaire d'une conception du monde. Toute pensée est d'abord *Weltanschauung*, conception du monde, issue d'une tradition et d'une langue. Ce rattachement à une matrice de la pensée et de l'expression fait de la culture le destin de la nation allemande. Pour Tönnies, l'opposition de la

communauté et de la société procède de ce contexte particulier de la *Kulturnation* allemande.

Plusieurs critères la définissent :

1° L'Allemagne a connu l'unité nationale tardivement, en 1871. Les historiens parlent de la nation tardive (*verspätete Nation*)

2° L'unité s'est faite autour d'un consensus ethno- culturel qui était d'autant plus aisé à réaliser qu'il a profité d'une cohésion linguistique.

3° La société holiste du Moyen âge a longtemps servi de modèle social. Les valeurs comme la fidélité et la parole priment sur l'idée de contrat. A ce sujet la langue est parlante. Le détournement de fonds publics se traduit en allemand par *Untreue* ou *Veruntreuung* (infidélité).

4° En Allemagne, la Réforme a, en quelque sorte, laïcisé le domaine religieux. La traduction de la Bible entreprise par Luther marque l'inscription de la tradition religieuse dans le champ sémantique. Désormais la révélation est affaire de tous ceux qui savent lire et écrire.

En résumé, deux aspects caractérisent le contexte allemand. D'une part, quand, en 1887, Tönnies publie *Communauté et société* le concept de société n'était pas seulement une réalité sociale évidente dans une Allemagne en plein essor économique mais avait déjà une assise théorique dans la philosophie de Hegel. Dans les *Principes de la philosophie du droit* (1820), Hegel a opposé l'Etat et la société civile faisant de cette dernière l'ensemble des forces particulières. Marx, par la suite, construit sa critique de la société bourgeoise sur l'incompatibilité des intérêts particuliers. En Allemagne, très tôt, la société se mue en scène politique.

D'autre part, le terme de *Gemeinschaft* a une résonance particulière dans le contexte culturel allemand. Dans le piétisme allemand, à la suite de la Réforme luthérienne, trouve son expression propre la notion d'individu qui relie responsabilité individuelle et communauté. Valeurs modernes et structures sociales anciennes incarnées par la société hiérarchisée coexistent dans cette configuration dont l'héritage platonicien est indéniable. La préférence va à l'Un, à l'union, tandis que le multiple et sa forme sociale, la foule, suscite la méfiance. Luther, Goethe ou encore les Romantiques allemands souscrivent à ce "conservatisme révolutionnaire".

Mais au-delà de la signification particulière du concept de communauté chez Tönnies, les sociologues s'accordent pour lui reconnaître une valeur générale. Ainsi Robert A Nisbet écrit : « La notion de communauté constitue le plus fondamental des concepts élémentaires de la sociologie, celui dont la portée est aussi la plus vaste.[...] L'idée de communauté est en effet aussi fondamentale au XIXe siècle que la notion de contrat pendant l'âge de la Raison ». ⁶

A la fin du XIXe et au début du XXe siècle nous assistons au renouveau de l'idéal communautaire sous la forme du repli communautaire. Le réexamen des concepts tönnesiens permet de constater les limites de cette nouvelle forme de communauté. Le communautarisme actuel ressemble davantage à un repli communautaire, ce que, dans le modèle tönnesien, la valeur positive accordée à la communauté n'implique pas.

⁶ Robert A. Nisbet *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984, p.69

Présupposés théoriques et considérations épistémologiques dans « Gemeinschaft und Gesellschaft »

Tönnies donne une assise anthropologique aux notions de communauté et de société. La distinction aristotélicienne de l'organique et de l'artéfact fournit la matrice théorique de l'opposition des deux concepts. En effet, pour Tönnies, comme pour Schopenhauer, la vie relève essentiellement de la volonté. Celle-ci est considérée comme une force vitale sans pour autant être associée à l'irrationnel. Tönnies part de la thèse que les deux types de groupes sociaux que représentent la communauté et la société, se caractérisent par deux sortes de volontés. A la suite de Kant, il affirme également que la volonté est le fondement de la liberté humaine. La communauté est placée sous le règne de la "volonté première" ou organique (*Wesenswille*)⁷. Le terme désigne l'ensemble des forces propres d'une personne ou d'un groupe. La volonté première est définie par l'instinct humain (*Gefallen*), l'habitude (*Gewohnheit*) et la mémoire (*Gedächtnis*). Se référant à Hobbes, Tönnies en déduit une typologie des vertus comme par exemple le courage, le sérieux, le zèle dont la source commune est l'énergie vitale et l'activité. Le corps humain est l'image que Tönnies utilise pour parler de la complexité et de l'unité de cette forme de volonté. Celle-ci inclut la pensée. En s'appuyant sur le droit naturel cette volonté désigne la persévérance dans l'être qui garantit l'unité de la vie (le *conatus* de Spinoza). Tönnies rattache son

⁷ Terme difficile à traduire : *Wesen* désigne l'essence, la substance, l'être

concept de volonté organique à la "substance concrète de l'esprit d'un peuple" de Hegel et confère ainsi une dimension politique à cette volonté. Bien que Tönnies affirme très clairement que cette volonté "implique la pensée" ses détracteurs voyaient en lui un irrationaliste. Dans la préface à la deuxième édition, il se défend contre ces accusations.⁸ Il fait observer que la "volonté première" est *appetitus rationalis* c'est-à-dire qu'elle inclut la relation à l'extérieur si bien que l'altérité y trouve sa place. La caractéristique essentielle de la volonté première est son inscription dans le passé. Elle privilégie la tradition.

La deuxième forme de volonté, celle qui caractérise la société, se distingue de la première en ce qu'elle débouche sur un choix (*Kürwille*)⁹. Elle est entièrement tournée vers l'avenir dont elle esquisse des représentations (*Bilder*). Mais son activité intéressée, son calcul, ne serait rien si elle ne s'appuyait pas sur la volonté organique. De fait, la volonté réfléchie oriente la volonté organique. Elle désigne l'agencement des différentes forces en un système dont les parties se conditionnent les unes les autres. Tönnies définit la volonté réfléchie comme l'ensemble des intentions, des idées, des aspirations et des "finalités et des moyens" dont l'homme dispose : "l'appareillage dans la tête destiné à saisir les réalités".¹⁰ L'influence hobbesienne se fait sentir à travers de telles formules qui présentent les concepts comme des outils grâce auxquels l'homme taille

⁸ Op. cit. p. XXXIV, préface à la deuxième édition, 1912

⁹ Kür est un mot ancien qui veut dire choix. Nous adoptons la traduction « volonté éléctive ». Joseph Leif a traduit le terme par "volonté réfléchie"

¹⁰ Op.cit, p. 93 (traduit par nous)

dans le vif de la réalité. La théorie de la volonté réfléchie culmine dans une description de la psychologie qui correspond aux aspirations humaines. Tönnies montre que les appétits des hommes se résument à la cupidité et au désir d'argent devenu le moyen qui permet l'acquisition de tous les autres biens. L'auteur est convaincu que le *homo homini lupus* de Hobbes trouve ainsi son expression moderne.

L'opposition des deux volontés s'exprime également à travers la façon dont chacune se rapporte au monde. Pour la volonté organique ce rapport est la possession, l'appropriation ; pour la volonté réfléchie, il est *Vermögen*, puissance. Les lecteurs de Freud et de Heidegger connaissent la polysémie du mot allemand qui est substantif et verbe à la fois et signifie fortune, puissance, capital (Freud) et amour (Heidegger), mais aussi la capacité de réaliser des transferts d'ordre symbolique.

La communauté

Au début fut la communauté. Tel est le credo de Tönnies. Dans la communauté l'être humain est "chez soi".¹¹ La communauté protège, préserve et respecte les individus. Elle tient compte de leurs besoins affectifs. Les membres d'une communauté font partie d'un tout jusqu'à se confondre avec ce tout (la famille, le village, la corporation). Tönnies écrit : "Il n'y a d'individualisme ni en histoire ni dans la culture ; l'individu est conditionné par la communauté, il en est le produit".¹² Pour Tönnies,

¹¹ En français dans le texte. Op.cit. p.13

¹² Op.cit, p.XXIV

L'individu est une pure fiction, un artefact, qui résulte de la nécessité de vivre en société. Par de telles remarques Tönnies reprend à son compte la critique marxienne selon laquelle l'individu c'est le bourgeois et le capitaliste, qui, au nom de l'humanité, ne sert que ses intérêts propres. Citant Goethe (« la théorie des couleurs »), Tönnies affirme que le concept d'individu relève de l'opinion, de la *doxa* et du préjugé. Il est donc une fiction. Pour lui, l'être humain, en tant qu'individu, n'apprend que ce qui correspond à son être profond. Toute connaissance est reconnaissance. C'est aussi par analogie que les liens sociaux s'établissent dans un mouvement d'élargissement allant de l'amour maternel, en passant par l'amitié pour enfin se concrétiser dans la communauté spirituelle. Il s'agit de trois degrés fondamentaux de la communauté.

Pour Tönnies, toute vie commence par le communisme, c'est-à-dire la communauté étroite, biologique entre la mère et l'enfant. Cet état fusionnel se transforme en société. Tönnies écrit : "A la base, la culture est communiste, la culture actuelle et future est socialiste." La communauté précède donc la société. Il s'agit d'un ordre chronologique et historique. Tönnies, dont l'enseignement fut fortement marqué par l'intérêt qu'il portait à la philosophie de Hobbes reprend ici à son compte l'idée de droit naturel, l'égalité naturelle des êtres, sans pour autant en déduire l'idée de l'état de guerre permanent. Pour lui, les hommes sont simplement égaux, car ils poursuivent tous les mêmes buts vitaux. La société crée un nouvel ordre et élabore un projet de vie commune.

Communauté et société désignent deux façons de vivre ensemble qui ne sont pas de nature différente. Les développements de Tönnies obéissent au principe ternaire de la dialectique hégélienne. Dans le même registre les liens de parenté, de voisinage et d'amitié sont à l'origine de trois types des différentes communautés : la famille, le village et la ville (pas la grande ville). L'ordre qui y règne se caractérise par la concorde (*Eintracht*) et l'harmonie. Il est fondé sur la différenciation des tâches à accomplir assortie d'une psychologie des membres du groupe. Leurs volontés s'accordent d'autant plus facilement que les moeurs et la religion fournissent le cadre de référence nécessaire. La communauté procède donc de la hiérarchisation, de l'ordre et de l'autorité. Le droit naturel trouve son expression propre dans la sphère de la communauté affirmant l'égalité naturelle de ses membres. L'amitié est la réalisation d'un lieu invisible sur le plan spirituel, affirme-t-il en s'inspirant du *philein* de Platon. La maison de la famille se mue en paradigme général de la vie communautaire. Chaque membre de la famille y joue un rôle particulier. En échange du respect de l'ordre, les membres de la communauté profitent de l'aide mutuelle. Les faibles sont protégés "tendrement par les forts", la relation mère-enfant est exemplaire d'une relation d'amour et de confiance. La compréhension mutuelle va de pair avec la dignité et le respect des membres. Il n'y a pas d'infériorité de ceux qui font des tâches subalternes. Le valet n'est pas à confondre avec l'esclave.

Le consensus (*Verständnis*) qui règne dans la communauté est présenté comme une matrice sémiologique. La communauté crée du sens et ce

sens est la base du droit qui régit la vie commune des membres du groupe. La psychologie communautaire puise dans le respect mutuel et la capacité d'empathie. Pour étayer cette psychologie Tönnies a recours au modèle épistémologique sous-jacent au consensus communautaire. Il reprend à son compte les développements de Humboldt sur la langue. Celle-ci n'est pas considérée comme "*ergon*" (œuvre), mais comme "*energeia*". Partant de cette distinction Tönnies rejette l'idée que la communauté, comme la langue, est un instrument. L'autonomie communautaire puise sa vigueur dans sa capacité à produire du sens, donc du respect. Ce consensus "vivant" crée la proximité spirituelle nécessaire à la communauté. En outre, le modèle communautaire évolue ainsi selon une logique interne auto-reproductive. La communauté n'astreint pas les personnes à rester dans un cadre donné, elle n'exclut donc pas l'évolution, mais uniquement vers un autre type de communauté. Vivre en communauté signifie posséder et jouir des biens communs. Tönnies souligne la réciprocité que la possession instaure. Il écrit : "La vie en communauté signifie la possession et la jouissance *réiproques* et c'est la possession et la jouissance des biens *communs*."¹³ Posséder implique la volonté de préserver les biens et, le cas échéant, de les défendre. Tönnies focalise son analyse sur la maison et l'économie domestique, lieu de la production commune et du partage des biens.

La communauté est un organisme auto-suffisant (*selbstgenügsam*). Malgré la complexité grandissante des structures sociales, au niveau du

¹³ Ferdinand Tönnies, op. cit. p.20 (mots dans le texte original en italiques)

village et de la petite ville, les membres d'une communauté assurent la cohésion sociale du fait qu'ils considèrent leur activité comme une mission. Ils n'agissent pas en leur nom propre, en tant qu'individu, mais en tant que représentants d'un ordre, chargés d'une mission. L'accomplissement de leur devoir envers la communauté est primordial. L'art joue également un rôle important. Tönnies insiste sur sa fonction sacrée dans la communauté. L'art re-lie les membres de la communauté et leur propose une vision harmonieuse du monde. Originellement le culte et l'art sont intimement liés en ce qu'ils sont les meilleurs garants de l'ordre social. Son maintien, le respect de ses règles et de ses institutions relève également de l'art, de même que la politique. Tönnies se réfère aux *Lois* de Platon qui décrit la vie de la cité comme une pièce de théâtre (*Drama*). La communauté se ressource dans le jeu qui représente les conflits et met en scène leur solution.

En résumé, nous pouvons dire que la communauté est l'expression de la volonté de conserver et de reproduire la matrice familiale initiale à différents niveaux de l'ordre social. L'analogie des ordres et la conception organique de la communauté qui en découle garantissent sa cohésion interne. Le temps caractéristique de la communauté est le passé, elle est donc essentiellement conservatrice. Le lien social propre à la communauté relève de ce que les Stoïciens ont appelé la *sympathie*. Elle est d'abord incarnée par l'amour maternel, donc la communauté de sang, mais elle s'étend jusqu'à la communauté spirituelle. La comparaison avec la langue domine la description de la communauté.

Tönnies met sur le même plan communauté et langue maternelle. La communauté (linguistique) est une matrice qui donne du sens au monde. La singularité de la langue origininaire c'est qu'elle n'a même pas besoin de l'énonciation. Tönnies va même jusqu'à dire que le silence est consubstantiel à la communauté. L'entente et le consensus des membres de la communauté requièrent le silence parce que le contenu de cette entente est indicible et insaisissable. Toute communauté est donc tributaire d'un mystère qui plane au-dessus d'elle.

La société

"Par société, il faut entendre un grand nombre d'individus naturels et artificiels dont les volontés et les domaines, de différentes façons, s'opposent ou se rapportent les uns aux autres tout en restant indépendants les uns des autres échappant à toute influence mutuelle profonde."¹⁴ Cette définition montre la complexité des liens qui s'établissent à l'intérieur de la société, les multiples rapports qui, de fait, sont des non-rapports. Pourtant, la société est fondée sur l'échange. De manière générale, Tönnies l'associe à l'activité économique. Le commerce est le contraire de l'art qui domine la communauté. L'habileté du commerçant vise uniquement le profit. Il en résulte que la société (commerçante) est une construction, les liens qui unissent les personnes reposent sur des conventions. Ils sont artificiels. L'homme y vit dans la solitude, il est isolé tout en ayant des liens avec les autres. La jouissance

¹⁴ Op cit. p. 44 (traduit par nous)

des biens se fait au détriment des autres membres de la société. Elle est exclusive c'est-à-dire elle prive d'autres membres de la société. La négativité qui en résulte donne naissance à des tensions qui sont caractéristiques de la société. En même temps il devient nécessaire de créer des *ersatz*. Ce mécanisme de substitution est à l'origine de l'échange et de la création de la valeur sociale (la valeur d'échange). La volonté générale n'est qu'une pure fiction ("ens fictum") qui résulte des échanges. Pour qu'il y ait des rapports sociaux, il suffit que les personnes soient capables de travailler et de promettre. Grâce au travail, la réalité est transformée et la promesse permet d'inscrire le travail dans le temps. En ce sens, les commerçants (marchands) et les capitalistes sont les vrais maîtres de la société. Tönnies reprend à son compte la définition de la société d'Adam Smith selon laquelle tout le monde est commerçant¹⁵. Les individus, tout en poursuivant leurs intérêts particuliers, servent la société. Tout échange est la confirmation de la symbolique de l'argent, de sa puissance fédératrice dans la société. Comme Georg Simmel, dans la *Philosophie de l'argent* (1900), et Karl Marx, dans le *Capital*, le concept de société repose sur la circulation monétaire. Tönnies reconnaît à l'argent une force libératrice et bénéfique. Il écrit : "En revanche, le commerçant, en plaçant le bénéfice tangible et néanmoins abstrait en dehors de son activité comme sa finalité réelle et rationnelle, est (en ce sens) le premier

¹⁵ Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Gallimard, 1976.

homme qui pense et qui est libre".¹⁶ L'homme moderne qui vit en société est potentiellement ce commerçant capable de créer de la richesse. Mais l'argent n'est pas un bien comme les autres, car la valeur d'usage et la valeur d'échange se confondent. Comme expression de la volonté générale il est une structure ouverte qui ne connaît pas de limites. L'évolution naturelle de la société tend alors à instaurer un marché mondial. Du point de vue de la sémiologie, ce marché équivaut à une inflation des signes. En reprenant les analyses marxistes du capitalisme moderne Tönnies souligne la dénaturation du processus du travail dont l'accélération est due à l'intervention des machines.¹⁷ Le capitaliste se mue en *Spieler*, figure qui, selon Tönnies, fait intrinsèquement partie de la logique de la société. Alors que le capitaliste est entièrement libre, la classe des travailleurs ne l'est qu' "à moitié" (*halb frei*). Tönnies insiste sur le fait que les travailleurs ne sont pas des esclaves, rendant ainsi hommage à l'idée d'échange. Par définition celle-ci exclut tout esclavage, car la volonté de l'individu prime dans les groupes de type sociétal. En 1912, à l'occasion de la deuxième édition de *Gemeinschaft und Gesellschaft* Tönnies précise qu'il approuve l'idée fondamentale de Marx tout en gardant des réserves quant à la théorie de la valeur. Pour lui, seul le travail humain produit de nouvelles valeurs. Même si le travailleur est au service du capitaliste il reste maître de son travail. Il en est de même pour l'intervention de la machine dans le processus de production. En dernier

¹⁶ Ferdinand Tönnies, op. cit. p. 48 (traduit par nous).

¹⁷ Le troisième livre du *Capital* fut publié par Friedrich Engels en 1894, donc sept ans après la publication de *Gemeinschaft et Gesellschaft*.

lieu, pour Tönnies, le travailleur ne s'aliène pas par son travail. Tönnies reste hégélien au sens où par le travail se constituent la conscience de soi et le rapport à autrui.

Dans la dernière partie de son ouvrage Tönnies développe l'idée d'une synthèse de la volonté première propre à la communauté et de la volonté élective caractéristique de la société. Tönnies écrit : "La communauté est la représentation la plus pure du corps social, la *res publica* est sa représentation la plus parfaite."¹⁸ Fidèle à l'exposition ternaire, Tönnies divise la *res publica* (*Gemeinwesen*) en ville, Etat et opinion publique. La progression des trois termes va du territoire au fait "mental", donc vers l'abstraction. Chaque terme peut être considéré de deux manières. D'un côté, chaque groupe d'hommes est une sorte d'organisme ou œuvre d'art vivante.¹⁹ En ce sens, tous les citoyens considèrent que la cité a été conçue par eux et que, par conséquent, elle est une œuvre d'art réalisée par eux-mêmes. De l'autre côté, ce même groupe d'hommes peut être considéré comme une sorte d'instrument, un outil qui n'a qu'une fonction. Appliqué à l'Etat, cette distinction fait ressortir une conception de l'Etat comme protecteur de la liberté et des biens des citoyens. Ainsi, selon le droit naturel, il est une personne artificielle, un contractant au même titre que n'importe quelle autre personne. Mais l'Etat, en détenant le droit de modifier les lois, se définit aussi comme violence. Il se place

¹⁸ Ferdinand Tönnies, op. it. p. 191 (traduit par nous).

¹⁹ Les métaphores physiologiques et organiques fleurissent dans le texte. Les membres des collectivités sont comparés aux organes du corps : les ganglions de l'épine dorsale représentent l'aristocratie et le sympathique renvoie à la foule.

au-dessus du droit naturel en en faisant son objet et peut infléchir le droit. On pourrait imaginer que la société s'y oppose. Mais, Tönnies pense que l'Etat est lui-même la société dans son unité et que, par conséquent, l'opposition n'aurait pas de sens. Ainsi, conclut-il, "le droit de la politique est le droit naturel."²⁰

Il est significatif que l'opinion publique figure en dernier lieu. Elle désigne l'ensemble des idées et des représentations au niveau de l'Etat et relie les deux volontés. A l'échelle de la communauté, son équivalent est la religion. Tönnies la définit ainsi : "L'opinion publique veut elle-même fixer des normes générales et fiables. Elle ne le fait pas en raison d'une croyance aveugle, mais en considérant que les doctrines reconnues par elle sont justes. Selon sa tendance et sa forme, elle est l'opinion scientifique éclairée." ²¹ La religion, de même que l'opinion publique garantissent la cohésion de la *res publica*. Les deux, mais tout particulièrement l'opinion publique, requièrent la participation active des membres qui doivent s'intéresser aux affaires publiques et y contribuer par leurs idées. Tönnies pense qu'à l'image du marché mondial créé par la société, l'opinion publique éclairée devrait conduire à la "république mondiale". Mais quant à la réalisation de cette république composée de gens" qui pensent, qui savent et qui écrivent"²² les doutes sont permis, car les Etats nationaux freinent cette évolution. Selon Tönnies il faudrait

²⁰ Ferdinand Tönnies, op. cit. p. 199 (traduit par nous).

²¹ ibid. p. 202 (traduit par nous).

²² ibid. p. 203 (traduit par nous).

les supprimer. Suivant Kant et ses considérations sur la paix perpétuelle Tönnies imagine le bonheur de l'humanité toute entière sous la forme d'une existence paisible au sein d'une fédération d'Etats.

La question du lieu

La lecture de la modernité sociale que Tönnies propose part de l'analyse marxienne du prolétariat des grandes villes. Tönnies reprend à son compte ce que Marx écrit dans le livre I du *Capital* : "On peut affirmer que toute l'histoire économique de la société (i.e. des nations modernes) se résume par l'opposition de la ville et de la campagne". A tous les niveaux de l'analyse tönnesienne la référence au lieu que l'homme habite est une marque identitaire. Ainsi, l'amitié spirituelle est décrite comme "un lieu invisible", "une ville mystique" et "un rassemblement".²³ De même, la question sociale est avant tout liée à la configuration spatiale. La grande ville, symbole de la vie moderne, incarne l'ambivalence de la modernité. D'autres penseurs, Georg Simmel et Max Weber, ont également examiné la modernité sous le même aspect. ²⁴ Pensons aussi au film de Fritz Lang *Métropolis* (1927) qui reprend le thème du déchaînement des forces élémentaires. La ville signifie la mort de la communauté, c'est le lieu des déracinés, des errants du monde moderne.

Dans *Communauté et société*, Tönnies élabore un concept de communauté qui opère comme une théologie négative dans « la critique

²³ On peut constater l'importance de la référence spatiale chez d'autres penseurs allemands. Heidegger parle du Dasein, l'être-là qui désigne l'existence humaine.

²⁴ Cf Georg Simmel, *Métropoles et mentalité* – Max Weber, *La ville*.

de la société », la *Gesellschaftskritik*, genre sociologique du XXe dont les pères-fondateurs sont les membres de l'Ecole de Francfort, Horkheimer, Marcuse et Adorno. Quand ce dernier parle de « la société par trop socialisante », du danger de la socialisation, les reliquats de la tentation communautaire sont perceptibles. La mauvaise fortune de la communauté nationale dont l'Allemagne nazie a fait l'expérience, reste pour nous aujourd'hui une dure leçon de l'histoire. La réflexion de Tönnies a le mérite de rendre compte d'une réalité sociale en pleine transformation. Son modèle d'explication, souvent mal interprété, fait ressortir la fragilité de la civilisation, son caractère éphémère et incertain, bref sa mortalité si l'on suit l'idée de Paul Valéry. Tönnies écrit : " L'être de la civilisation est le changement ; en tant que tel il est développement et dissolution de formes existantes. Or, tout changement se comprend à partir des transitions des concepts en mouvement."²⁵ Communauté et société sont de tels concepts.

Aujourd'hui nous avons conscience que la société moderne ne donne pas un sens ultime à l'existence. Portée vers l'avenir elle dévalorise le passé et crée ainsi un "malaise dans la civilisation". Mais quand la société prend des allures de communauté elle court à sa perte. D'autre part l'aspiration à vivre en communauté paraît tout à fait légitime. La réponse que Tönnies apporte n'a rien perdu de sa perspicacité. Ne faut-il pas reconnaître que l'homme vit dans deux temporalités différentes. D'un côté, le temps du cercle familial et des amis marqué par l'affectif est un

²⁵ Ferdinand Tönnies, op. cit. p.204 (traduit par nous).

temps social lent. De l'autre côté, il y a le temps de la transformation qui correspond au rythme rapide de la société. Les deux temps doivent coexister. Qui plus est, pour Tönnies, la communauté, parce qu'elle est un passé simple, rend possible la société dans toute sa complexité. L'art de Ferdinand Tönnies, son talent philosophique, consiste à penser la transition historique entre l'ancien et le nouveau, mais aussi le passage de l'affectif à l'intellectuel. L'opposition communauté/société est inhérente à la vie dans la société moderne et reste l'expression d'une tension produite par la modernité.

Gil Delannoi - Nation et Communauté

I. Sur la nation

1. Temps et destin

La définition la plus générale et, peut-être la moins mauvaise, de la nation, c'est d'être une communauté de destin, souvent un peu moins qu'un empire ou une culture, un peu plus qu'une cité ou une tribu. Une nation est un destin commun, destin vécu en commun. Mais tout destin commun ne suffit pas à créer une communauté de destin. De plus, le destin de la nation n'est pas forcément d'être communautaire et, encore moins, communautariste, si l'on considère, comme nous le faisons ici, qu'il existe une différence substantielle entre nation et communauté.

Notre premier repère dans la définition est un lien avec le temps. Destin suppose un passé. Celui-ci est un héritage ou, au moins, une donnée. Destin suppose un présent, lequel est le lieu impératif de la question politique primordiale « qu'allons-nous faire ? », « ici et maintenant et dans ces conditions ». Et « faire ensemble ». Aussi ce destin est enfin futur : « faire » dans quel but ? dans quel espoir ? avec quelles chances et quels risques ? Destin signifie donc contingence, hasard, pari, imprévu mais, encore, conscience, volonté et, inévitablement, histoire, échecs et réussites, joies et souffrances. Une telle définition par l'histoire constitue une définition médiane. Elle évite la définition la plus faible qui consiste à accorder le statut de nation à tout groupe au sein duquel une

minorité revendique une existence nationale pour ce groupe. Elle évite également la définition forte dans laquelle un ensemble de critères nombreux constitue un tamis trop serré qui laisse échapper certaines nations historiques évidentes.

Pour aller plus loin, il nous faut une définition plus précise de la nation. Nous disposons presque toujours de définitions binaires. Doit-on s'en contenter ? La plus courante d'entre elles oppose l'ethnique au civique. Cette routine tourne souvent à l'opposition entre entité civique (républicaine en France) et communautaire (ce qui peut être ethnique, culturel ou plus large que cela). Or, au fond, c'est le dosage de ces deux composantes, la présence de ces deux dimensions qui varie selon les cas. Par ailleurs, cette opposition a une histoire idéologique très pesante. Elle s'est prêtée et continue de se prêter à la simplification et la polémique. La querelle franco-allemande d'avant 1914 avait cette dualité : elle confrontait des choix politiques et moraux et camouflait aussi des intérêts stratégiques.

Pour éviter cet obstacle binaire, jusqu'où faut-il recomposer le sujet ? Pourquoi pas, en effet, quatre ou cinq approches différentes ? Quatre, cinq, dix définitions ou dimensions de la nation ? Faisons coup double : évitons la dispersion en sens inverse, la prolifération conceptuelle, utilisons le rasoir d'Occam : une division ternaire suffit à

écarter le binarisme. Un schéma ternaire nous permet de regrouper l'essentiel des dimensions en un minimum de trois catégories.¹

2. Trois dimensions de la nation

Sous le terme de *nation politique* on regroupe les dimensions suivantes : la souveraineté, le recours à divers moyens d'action, étatiques ou autres, le droit, les forces politiques, certaines données historiques et, plus généralement, les projets du groupe considéré pour autant qu'ils relèvent d'une politique. Les rapports économiques, aujourd'hui si importants, font également partie de cet ensemble. L'impact spécifique du système et de la culture économique propres à une nation ne peut être

¹ La liste des formules descriptives ou normatives qu'on tire des textes savants et non savants depuis 1800 a l'allure d'une fatrasie médiévale et la saveur d'une accumulation rabelaisienne. Sa longueur pourrait encore être multipliée par trois ou quatre. Nation = Patrie politique, peuple institué, consentement collectif, principe d'obéissance, principe moderne du sacrifice individuel, masse de citoyens, construction politique, plébiscite quotidien, représentation du peuple, culture commune, mœurs instituées, unification des différences, mélange structuré, ethnie organisée, ethnie inventée, lien social, relation de confiance, principe de sympathie, union de classes, famille élargie, sentiment d'appartenance, passé commun, mémoire généalogique, mémoire collective, mémoire sélective, objet de communication, réseau d'information, ambition, projet, puissance, volonté d'avenir, objet de croyance, mystique politique, religion séculière, inconscient collectif, représentation organique, artefact de naturalité, principe vital, cycle de vie, mythe mobilisateur, impulsion populaire, discours inculqué, machine imitative, invention idéologique, autocréation, clôture, individu collectif, personne, idéal fraternel, désir collectif, autorité morale, incarnation civique, prosopopée narrative, base de solidarité, morale institutionnalisée, point de départ de l'internationalisme. Le lecteur persévérant et boulimique parviendra à remonter jusqu'aux auteurs de ces sources. Aucune récompense n'est promise.

mis en doute mais il n'est pas, pour autant, nécessaire de l'isoler en une entité nationale distincte. La taille des marchés, les phénomènes monétaires, la fiscalité sont liées à des facteurs politiques, géographiques, historiques qui restent attachés aux Etats-nations ou aux nations politiques, quand bien même l'influence du marché mondial distend ce lien.

Sous le terme de *nation culturelle* on trouve les mœurs, au sens défini par les Lumières (à la fois morale et comportement) et, plus généralement encore, tout ce qui a trait à une culture spécifique, y compris son rapport avec la ou les cultures englobées et englobantes. Une telle culture se décompose donc à l'infini mais nous pouvons y relever des marqueurs puissants et fréquents : la langue, la religion, la coutume, le mode de vie. Ces composantes permettent souvent de définir une nation sous l'angle de la culture. Cela ne signifie pas, en revanche, qu'une langue unique définisse une nation culturelle ni une religion une nation religieuse. Ce sont des composantes et non des causes ou des frontières.

Sous le terme de *nation ethnique* on classe des traits démographiques, des comportements, des références qui relèvent, d'une manière factuelle ou idéale, de la transmission biologique. Ainsi entrent en composition des phénomènes génétiques, biologiques, démographiques ainsi que des caractères visibles stéréotypiques. Il faut préciser qu'une telle dimension ethnique de la nation n'est pas toujours le produit d'un résidu ou d'un projet ethnistes voire xénophobes, comme tend parfois à la suggérer une certaine vulgate contemporaine. En effet,

l'isolement géographique d'une population ou, dans un mouvement inverse, les diasporas produisent des données ethniques (ou, si l'on préfère, plus ethniques que culturelles et politiques). Faute de mieux, il faut aussi ajouter à cette rubrique certains caractères biologiques visibles (couleur de la peau, des yeux, taille). Ceux-ci ne sont guère nationaux au sens précis du terme mais ils fournissent des marqueurs plus ethniques que culturels.

Cette typologie ternaire est indicative et non taxinomique. Elle ne sert pas à enfermer des phénomènes dans des boîtes mais à éclairer l'analyse en évitant les confusions sémantiques et les jeux sur les mots. Bien sûr, ces dimensions et leurs composantes interfèrent. Pour constater qu'elles interfèrent, encore faut-il les avoir distinguées préalablement.

Un des avantages de cette typologie est de nous situer dans un espace-temps de la nation et de repérer trois lieux et trois rythmes.

3. Un espace-temps

Quel est l'espace habituel d'une nation politique ? Un Etat, donc un Etat-nation, aux frontières strictes, héritées de choix politiques et de rapports de force. Ce type de nation ne peut guère être éparpillé. La cohésion territoriale lui est nécessaire tant comme symbole que comme commodité. Ses éventuelles colonies sont peu intégrées et peu intégrables.

L'espace d'une nation culturelle est une zone de pratique et de transmission, aux frontières visibles mais non linéaires. Il est plus facile d'exporter langues et mœurs que de déplacer institutions et règles. Ce

type de nation connaît éventuellement une plus grande possibilité d'éparpillement.

La nation ethnique n'a pas d'espace typique. Sa zone de perpétuation des caractères peut varier considérablement. Les nations ethniques traditionnelles résultent souvent d'une homogénéité due à l'isolement géographique. C'est alors plus qu'un territoire, c'est un bastion. Mais, en sens inverse, les voyages individuels et familiaux, les flux migratoires et les exils produisent aussi des nations ethniques sous la forme du regroupement minoritaire (le ghetto) et de l'éparpillement (la diaspora). Le territoire se réduit à une ville, un quartier ou bien est remplacé par le territoire paradoxal d'un réseau continental ou mondial. Ou, enfin, à l'absence complète de territoire : errance ou pulvérisation des individus.

Là encore, l'histoire est faite de croisements et de superpositions. Une nation politique peut être pluri-culturelle, pluri-ethnique. Ou infra-culturelle. Des nations politiques voisines parlent la même langue. Des populations identifiables par leur culture ou certains caractères biologiques s'étendent sur plusieurs Etats, traversent des nations politiques. En dépit de ces mélanges inévitables, de cette intrication vivante, on voit des dimensions suffisamment homogènes pour former un type approximatif. Nation culturelle ? La francophonie n'en est pas une ; le Québec, oui. Les Etats-Unis et la Suisse sont des nations politiques pour des raisons plus profondes encore que l'ancienneté et la singularité de leurs institutions.

Cet espace des nations ne prend son sens que dans le temps. Mais temps est aussi rythme, durée, périodisation. Le temps de la *nation politique* est un *temps court*. On est ou devient citoyen par des procédures. Celles-ci peuvent être réduites à peu d'années. Un changement rapide est possible : la citoyenneté est accordée par décision. Il existe aussi des temps politiques longs. Cette possibilité du temps court est toutefois caractéristique de la nation politique, au moins par comparaison.

Dans cette comparaison, le temps de la *nation culturelle* apparaît comme *temps moyen*. On peut changer de culture au cours d'une vie. Mais l'apprentissage, l'acculturation imposent une durée et demandent un effort individuel. Certains acquis culturels sont irréversibles à l'échelle d'une vie d'individu. La langue maternelle est imprimée fortement.

Le temps de la *nation ethnique* est un *temps long*, qui suppose plusieurs générations. On peut concevoir des nations ethniques sur des critères très divergents. Leur point commun est néanmoins cet attachement au temps long. Les nations ethniques s'affirment ou s'affaiblissent mais, à proprement, elles ne naissent ni ne meurent au sens de l'expérience individuelle. Il n'y a plus de Gaulois en France... et il en reste forcément.

Le croisement de ces trois espaces et de ces trois lieux produit un très grand nombre de dimensions et cas.

4. Des ordres de grandeur

Observons les origines historiques et étymologiques de nos distinctions typologiques. Elles indiquent déjà des ordres de grandeur intéressants. Situons-nous à l'origine du mot « politique », un mot grec. Quelle typologie trouvons-nous à cette époque ? La nation politique est « polis » : Athènes, Sparte, Corinthe, Thèbes. La nation culturelle est « ethnos » : la Grèce qui parle grec. La liberté politique dont se prévalent les Grecs est une double distinction : elle donne des résultats différents dans chaque cité (aspect strictement politique) mais elle unit, au-delà de leurs choix différents, les Grecs face aux régimes despotiques des non-grecs (aspect culturel). Enfin, le « genos » est ce qui se rapproche le plus de la nation ethnique moderne (notez l'évolution du vocabulaire). Il va de la famille, du clan, de la tribu jusqu'au stéréotypes raciaux les plus vagues (couleur de peau, cheveux, yeux).

Ensuite à l'âge des Etats-nations il est nécessaire de mesurer l'histoire par ordres de grandeur. Nations politiques : environ 50 en 1914, 100 en 1955, 200 en 2000. Possibilité ? 400...

Nations culturelles ? Si ce sont des zones de civilisation, l'ordre est d'une dizaine. Si le critère retient les langues et littératures, l'ordre est du millier. Pour les dialectes et coutumes locales : ordre de 10 000.

Les nations ethniques dans ce tableau : au sens scientifique, la réponse appartient aux ethnologues et aux démographes. Peuvent-ils y répondre ? Doivent-ils ? Quant aux stéréotypes inséparables des

ethnicismes, ils sont trop vagues pour être dénombrés. Au demeurant, est-ce souhaitable ? Le racisme, s'il n'est pas inévitable, est latent dans ces dénombrements. Enfin, si l'appartenance est subjective, par conscience de proximité, par volonté d'endogamie, elle est alors très variable selon les époques et les données culturelles. Par ailleurs, on peut estimer qu'au sens large clans, tribus, réseaux, sont de l'ordre du million. Car quelques centaines d'individus suffisent pour former un clan. Or, sur les centaines de millions de réseaux potentiels dans une humanité qui tend vers dix milliards d'êtres, on peut au moins supposer qu'un centième de ces réseaux sera ethnique ou ethno-culturel.

Quoi qu'il en soit, ce sont ces différences considérables dans les ordres de grandeur qui sont intéressantes et non des pseudo-chiffrages. La recomposition est permanente à l'intérieur de chacune des dimensions.

En regardant avec recul cette typologie ternaire et les multiples croisements qu'elle révèle, il faut s'arrêter sur la perspective idéologique de deux utopies idéologiques contemporaines. Peu importe qu'elles soient ou non souhaitables, elles sont d'abord impossibles : la coïncidence parfaite des trois dimensions nationales et, à l'inverse, leur complète disjonction.

5. La nation, réalité imaginaire ?

Le thème est à la mode. C'est une façon de signaler que la réalité des artefacts idéologiques est superficielle. Exemple concernant la nation : le kilt écossais est une invention folklorique tardive du XVIIIe siècle et non un vestige ancestral.

Donc pratiquons la déconstruction. La démarche est incontestablement nécessaire. Doit-elle être exclusive de toute autre ? Quel équilibre trouver entre construction et déconstruction ? Le monde doit être compréhensible. Il doit être aussi habitable.

Toute théorie qui, en procédant à un démontage, fait prévaloir systématiquement la note d'invention sur celle de la création, l'aspect superficiel et fabriqué sur l'aspect fondateur et formateur présente quelques faiblesses qui méritent d'être considérées. Faiblesse d'abord en tant que connaissance. Ensuite en tant que stratégie politique.

Dans l'histoire tout est « inventé ». La démocratie athénienne, la bourse de Londres, le parlement européen. Mais aussi l'opéra-ballet, le football et la télé-réalité.

Qu'est-ce qui serait moins « inventé » si l'on suivait cette pente ? La religion ? Le droit ? La science ? Pas évident. Les études historiques sont devenues plus rigoureuses quand elles ont pris le pas sur l'hagiographie, la propagande et la légende. Elles ont ainsi mis fin à de nombreuses falsifications (la donation de Constantin par exemple). Mais

on ne saurait confondre à la légère invention et falsification. Quant à l'éloge et le blâme, ils relèvent de l'interprétation.

Autre question : enfin, si tout est déconstruit, que reste-t-il ? Le climat, la couleur de la peau... Est-ce qu'un tel résidu vaut ce que la démocratie, la nation ou la culture comportent de récit superficiel et de dimension mythique et idéale ?

L'invocation de la nation est une façon de mobiliser et de lier les hommes, ni meilleure ni pire que ce que peuvent être la religion, l'économie dans ce même registre. Ne la confondons pas avec le nationalisme, souvent pathologique, comme le fanatisme l'est à la religion.

6. Interactions plurinationales

Par définition aucune nation n'est seule, absolue dans un splendide isolement. Et, depuis son succès historique moderne, aucune nation n'est exceptionnelle, unique, par comparaison aux autres formes concurrentes telles que la cité ou l'empire. Dans ce contexte une nation se définit donc aussi par son degré et sa forme d'interaction avec d'autres nations.

L'*international* laisse prépondérant le niveau national. Il suppose une relation plutôt égalitaire entre nations. Le *transnational* caractérise davantage un phénomène indifférent à l'existence des nations et qui les traverse sans incidence importante.

Voici enfin deux interactions plus hiérarchiques. Le *multinational* évoque une arborescence, une démultiplication vers de nombreuses nations mais tout en gardant un point central unique. Quant au *supranational*, il est en général pensé comme hiérarchiquement supérieur en valeur au niveau national.

La science et les religions relèvent de ces quatre dimensions. Certaines constructions politiques et économiques empruntent à plusieurs d'entre elles. Une communauté, de même, peut être nationale ou inter-, trans-, multi-, supra-nationale.

Il s'agit cette fois de considérer l'interaction d'une communauté avec une entité nationale. Qu'est-ce qu'une communauté, notamment sous ce rapport ?

II. Sur la communauté

7. Dimensions de la communauté

Une communauté peut être définie par rapport aux dimensions nationales (politique, culturelle, ethnique). Par superposition ou divergence. Toute communauté n'est pas nationale, mais dans un rapport très variable avec ce qui est national. Elle entre dans une ou plusieurs des formes suivantes : d'abord celles qui sont à l'échelle de l'interaction entre nations (internationale, transnationale, multinationale, supranationale) mais aussi dans des formes de coexistence : micronationale au sens culturel, infranationale au sens politique. Les mêmes décalages habitent l'espace-

temps : la communauté est infra- ou supranationale par la taille ; plus ancienne ou plus récente qu'une nation ou que la nation avec laquelle elle a un lien.

A ce stade, nous rencontrons encore la tendance aux définitions binaires comme facilité sociologique et tentation idéologique. Par exemple, pour saisir le rapport entre individu et société. La société traditionnelle, dans laquelle le niveau de la société est prépondérant sur celui des individus, serait une entité essentielle, dira-t-on. La société moderne, dans laquelle le niveau des individus est prépondérant, serait une entité existentielle. Une telle dichotomie n'est pas dépourvue de valeur heuristique, mais elle reste simple et réductrice. Le repère clarificateur tourne insensiblement à la bipolarisation taxinomique et se prête, dès qu'on cesse d'utiliser le stéréotype savant sans le nuancer, au cliché idéologique.

Si le langage savant de la sociologie n'a pas fait fausse route en partant de là, on ne saurait pourtant admettre que ce genre de dichotomie soit définitif. Pour Tönnies, en 1887, ce sont la confiance, l'attachement et même l'amitié qui caractérisent la communauté par opposition à la société. Celle-ci paraît plus fondée sur le calcul, moins charnelle et repose sur l'association, la relation. Pourtant, ce qui est éclairant en tant que comparaison peut se révéler simpliste en tant que typologie. L'exercice savant rejoint les mythes autoconstitués : la communauté se dit souvent vivante et la société prétend être rationnelle.

Durkheim est plus distant des représentations courantes. Pour lui la solidarité des sociétés traditionnelles, en regroupant des individus semblables, est de nature mécanique. La solidarité des sociétés modernes, en regroupant des individus dissemblables, très différenciés, mérite le nom d'organique, par comparaison avec les fonctions très différenciées des organes d'un corps vivant.

En fait, selon les critères de mesure choisis, les individus paraîtront plus semblables dans la société traditionnelle (sous l'angle de l'adhésion à la norme commune) ou, au contraire, plus semblables dans la société moderne (sous l'angle de l'égalité des statuts et des droits). La question reste donc posée. Aucune de ces dichotomies n'est valable toute seule. Chacune apporte un éclairage intéressant.

8. Tout et partie

Parmi les autres approches possibles : le rapport entre le tout et les parties. L'ancienne distinction médiévale n'est pas dépassée. Relève de l'« universitas » le tout qui produit une émergence supérieure, foncièrement différente des parties. Relève de la « societas » le processus duquel chaque partie ressort toujours aussi distincte qu'elle l'était avant l'interaction entre le tout et les parties. Cette approche par le tout et les parties est reprise par Louis Dumont dans ses réflexions sur le holisme et l'individualisme.

Selon Dumont, un « tout » est mécanique quand il est défini par sa frontière (modèle de la société ?), organique quand il est défini par sa

cohérence et sa cohésion (plus communautaire ?). Les termes durkheimiens sont déplacés et inversés.

« Holisme » est ici un terme discutable. Le « holon » désigne la structure macroscopique et microscopique du « tout », autrement dit le schéma de la totalité. Songeons à l'hologramme. L'existence d'un tel schéma structurel est à la fois patente, à des degrés variables, dans toute société et impropre à toutes. L'analyse de Dumont partait de l'étude du système des castes en Inde, cas particulièrement propice. Les castes, tant sur le plan symbolique que social, constituent un « holon » théorique et pratique. Le mot était donc bien choisi, en partant de ce cas-là, pour faire des comparaisons entre sociétés hiérarchiques et sociétés égalitaires.

J'ouvre ici une parenthèse que l'usage intempestif et simplifié de l'opposition entre holisme et individualisme, désormais si fréquent, rend nécessaire. Employer « holisme » pour désigner tout ce qui n'est pas individualiste est à la fois vague et peu utile. Les réflexions de Dumont nous permettent justement d'échapper à cette dérive, pourvu qu'on soit suffisamment attentif. Dans l'esprit de Dumont, le holisme est une conception qui justifie l'inégalité de statut entre les individus qui composent une société. Un « holon » crée dans la société une hiérarchie à laquelle un individu ne pourra pas échapper durant sa vie. Ce « holon » peut d'ailleurs hiérarchiser également des communautés au sein d'une société. Celles-ci constituent alors un échelon intermédiaire entre individu et représentation holistique du monde. La société d'ordres de l'Ancien Régime est moins holiste que le régime des castes mais elle n'en est pas

moins, de ce point de vue, plus holiste qu'individualiste. Quand une société supprime la hiérarchie et crée, par la norme et par le fait, des individus égaux, le holisme cesse d'être une référence appropriée. C'est pourquoi Dumont reconnaît dans la nation « la forme moderne d'une communauté d'individus égaux » et « la société globale composée de gens qui se considèrent comme des individus ». La nation apporte aux individus égaux une forme de communauté mais point de holisme. Nous nous situons ici à la frontière de la norme et du fait.

Ce qui complique un peu les choses, c'est que Dumont, d'un point de vue sociologique, ne croit pas à l'individualisme absolu des libéraux. Pour lui, tout apprentissage culturel est forcément plutôt proche du holisme que de l'individualisme. Autrement dit, les sociétés individualistes impriment holistiquement des normes et des comportements individualistes en façonnant des individus égaux. Telle est la réalité. L'individualisme complet est une fiction. Le contrat social n'est pas renégocié à chaque fois que vient au monde un nouveau-né. Mais ce holisme de l'apprentissage culturel laisse ensuite jouer pleinement les effets de l'individualisme, tant normatif que factuel. Dans ce type de société non hiérarchique, seules des dimensions individualistes et communautaires sont possibles, car des individus égaux, d'une part, peuvent être nés en communauté et, d'autre part, peuvent encore créer également des communautés. Religions et nations ont souvent joué ce rôle fondateur égalitaire.

Il faut admettre que Dumont, dans ses *Essais sur l'individualisme*, paraissait entraîner son lecteur sur une fausse piste en simplifiant quelques passages qui suggèrent que toute valeur opposée à l'individualisme relève du holisme.² Mais la suite de ses réflexions ne laisse pas subsister de doute sur ses intentions profondes. « La tendance, si répandue dans les sciences sociales modernes, qui considère la société comme consistant en individus, des individus qui sont premiers par rapport aux groupes, est opposée à la vue qui est la mienne, selon laquelle la société par ses institutions, valeurs, concepts, langues, est sociologiquement première par rapport à ses membres, qui ne deviennent des hommes que par l'éducation et l'adaptation à une société déterminée. »³ Dumont constate avec perplexité que devant un auteur comme Hobbes l'opposition entre holisme et individualisme vacille quelque peu, mais il conclut : « On ne peut pas dire que Hobbes soit holiste. L'ordonnance hiérarchique du corps social est absente chez lui ». ⁴ De même dans les grandes révolutions modernes, « on ne peut pas parler d'un retour au holisme puisque la hiérarchie est niée. »⁵

Ainsi, à l'intérieur des sociétés égalitaires modernes, le terme « communautaire » est préférable pour opposer société traditionnelle et société moderne. Toutes les communautés ne sont pas holistes. Le holisme n'est que secondairement communautaire, il est avant tout

² *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983, p..35.

³ Ibid, pp.82-83.

⁴ Ibid, p.94.

⁵ Ibid, p.113.

structure mentale reproduite socialement et assignation hiérarchique de chaque groupe et chaque individu. Si l'on tient, dans le monde d'aujourd'hui, à trouver du holisme au sens strict, on le trouvera par exemple dans les sociétés qui instituent une forte hiérarchie entre homme et femme, au nom d'un ordre cosmique ou religieux transcendant. Mais on ne le trouvera pas dans les communautés d'individus égaux, aussi organiques soient-elles. Au contraire, si l'on entend bien Dumont, l'organicisme délirant de certaines politiques modernes résulte d'une absence caractéristique de holisme.

Enfin, rappelons que si la société est organisée, elle n'est l'équivalent d'un organisme que par métaphore. Une société change plus facilement de règles et de structures qu'un organisme vivant et le fait de façon plus consciente et plus volontaire.

Peut-on dire que la prépondérance du « tout » sur les parties serait toujours « communauté » et l'inverse « société » ? C'est un peu rapide. De plus, le rapport « tout » et « parties » peut être établi sans prédominance de l'un ou de l'autre. On constate alors des phénomènes d'agrégation distincts de toute relation entre une seule partie et l'ensemble global. Ces phénomènes intermédiaires ne sont pas moins intéressants : le marché mais aussi les marchés ; le réseau mais aussi les réseaux ; le parti mais aussi les partis.

9. Ouvert/fermé

Il s'agit cette fois de mesurer le degré d'ouverture d'un groupe sur son environnement ainsi que la liberté des interactions entre ses parties. Bergson, Popper ont développé cette notion d'ouverture.

Pour toute entité sociale, société, groupe existe un degré d'ouverture vers l'extérieur et aussi au pluralisme interne. On peut le mesurer dans une situation donnée. C'est, de plus, un choix politique et moral : plus ou moins d'ouverture à la division interne, aux contacts avec l'extérieur. L'ouverture complète serait absence de limite, illusion, effacement ou prolifération sans fin. La fermeture complète serait repliement, isolement, autarcie, sectarisme.

Dans cette dimension naît une perspective paradoxale à première vue, qui est en fait une rétroaction inévitable. L'effet est double et de sens inverse. Plus une entité est soudée, plus elle est isolée. Plus je me lie à certains, plus je me coupe des autres. Ce problème est plus fréquent pour les communautés que pour les sociétés, puisque ces communautés visent plus de cohésion et ne procèdent pas en général par contrats provisoires et révisables.

Le modèle de la société est encore plus lâche à l'échelon inférieur : d'une amicale de pêcheurs à la ligne, d'un parti politique ou d'une association quelconque on peut, en général, sortir aussi facilement qu'on a pu y entrer par simple décision d'adhésion. Il existe, certes, des clubs plus fermés qui, pour autant, n'ont rien de communautaire. La

question du rapport d'une entité avec son environnement comporte une sorte de chimie faite d'adhésion et de déliaison, d'adhérence et de volatilité. Dans cette chimie toute communauté a sa formule et son état, plus ou moins solide, fluide. Il faut donc examiner la nature et l'état de toute communauté en particulier : la nature de cette entité, sa position, sa politique ? Isolation ou communication ? Protection ou conquête ? Hiérarchie ou non ? Quel est le degré d'emprise sur les membres du groupe ? Forte ou faible ? Mais sur quels points ? Forte ou faible sur quelques aspects de la vie d'un membre ou sur tous ses aspects ?

Que conclure ? Si la « communauté » consiste seulement à avoir quelque chose en commun, « communauté » est plus vague et plus général que « nation ». Si « communauté » signifie avoir des règles communes et appartenir à un groupe organique, « communauté » est plus précis et plus prenant que « nation ». Il faut faire ici une mise au point importante. Il y a un parallélisme théorique entre « nation et nationalisme » et « communauté et communautarisme ». La nation est une donnée évidente et indéfinissable, au contenu très variable. Le nationalisme, en revanche, se caractérise par des formules récurrentes : l'orgueil, la peur, la propagande, le sursaut, le sacrifice. Un tel archétype du nationalisme donne des résultats convenables quand on l'utilise pour étudier et comparer des cas particuliers de nationalismes. Or il n'est pas possible d'établir un archétype aussi simple et général pour la nation. Il existe de grandes et durables nations historiques qui sont soit sans Etat, soit sans territoire, ou sans religion, ou sans langue originale. On constate cette

même différence théorique dans le rapport entre communauté et communautarisme. Les passions et les rigidités qui caractérisent le communautarisme sont plus constantes et plus réparables que ne le sont les traits universels potentiels de la simple communauté. Comme le nationalisme est obsession de la nation, le communautarisme est obsession de la communauté. Mais ce parallélisme ne saurait gommer d'autres différences.

La question mérite d'être également posée sur un plan normatif. Nation et communauté sont des entités trop vagues, trop variables, trop plastiques pour qu'il soit raisonnable de porter un jugement positif ou négatif universel sur elles. Nationalisme et communautarisme sont mieux définis. C'est sans doute en raison de mon goût personnel et de mes habitudes qu'ils ne m'enthousiasment guère. J'ajoute néanmoins qu'il est facile de souligner les dangers qu'ils font courir en politique et en morale. Les exemples de fanatisme, d'intolérance et d'agressivité ne manquent pas dans leur histoire. Il n'en existe pas moins certains nationalismes et communautarismes bénins voire débonnaires, c'est-à-dire dépourvus des diverses sortes de violence.

10. Qu'est ce qu'un communautarisme ?

Au degré le plus faible de toute relation sociale, il y a quelque chose de commun qui n'est ni communautaire ni communautariste.

L'insistance sur la reconnaissance de certains traits communs et leur maintien, défense ou développement, peut entraîner un phénomène

communautaire, mais sans plus, et sans qu'un tel processus soit nécessaire.

C'est donc *plutôt le degré du lien que sa nature* qui définit le communautaire et, quand celui-ci se renforce, s'accroît, se dote d'une structure idéologique et doctrinale, on peut commencer à parler de communauté au sens fort sinon de communautarisme. Ce lien serré et pesant attachera l'individu aussi bien, selon les cas, à une majorité qu'à une minorité de la société englobante.

A cet égard, une définition négative par exclusion ou réclusion n'est pas, en soi, plus communautaire que certaines appartenances majoritaires dans telle société. Un groupe de marginaux ou d'exclus n'est pas plus voué à la forme communautaire qu'à la société contractuelle ou à l'agrégat informel. Un grand Etat peut être dominé par un seul ou plusieurs communautarismes.

En revanche, on appellera à juste titre « communautariste » toute attitude ou idéologie qui place une communauté hiérarchiquement au-dessus des autres et exige une forte cohésion de ses membres dans la quasi-totalité des aspects de leur vie.

Une définition rétroactive et réactive fondée sur la désignation communautariste de l'adversaire, de l'obstacle ou de l'ennemi est également possible.

Une communauté peut coexister avec une nation, que ce soit en son sein ou en l'englobant. Un communautarisme, en revanche, s'engage dans une différenciation, éventuellement compétitive voire combattante,

avec d'autres entités, que celles-ci soient nationales ou communautaires. Certains communautarismes sont capables de prescrire des comportements dissidents, notamment contre un Etat, contre certaines formes de nation ou de culture.

Dans l'idéologie, une définition du communautarisme peut être donnée par analogie avec d'autres mots en « isme ». La réponse est dès lors très simple : peut être qualifié de communautariste tout mouvement qui met sa communauté au-dessus de toute autre appartenance. Cela ne signifie pas pour autant que tout phénomène sectaire soit communautariste, mais que tout communautarisme est sectaire (au sens de manifestation d'un sectarisme dans le comportement et non en tant qu'organisation sectaire au sens le plus strict).

11. L'identité est relation

Quand nous traitons ces questions, nous n'insisterons jamais assez sur le fait qu'une identité est relation. Une identité n'est jamais un isolat mais toujours le produit d'une relation.

C'est de la comparaison que procède l'identité. Toute identité est donc mouvante. Car, même en supposant qu'elle ne change pas selon un processus interne, ce qui est déjà très rare, cette identité n'en subit pas moins des changements du seul fait que son environnement se modifie, évolue, change. Par exemple, un acte des plus identiques et des plus fixes,

tel qu'un rite religieux, pourra changer de sens si son environnement change.

Sur un temps très court, une identité peut donc sembler être une donnée extrêmement rigide, mais sur un temps plus long, sa part de changement et d'évolution, par processus interne, par adaptation aux situations environnantes ou par simple décalage mécanique avec les évolutions de celles-ci, est toujours forte. Dans certaines religions, la lettre du texte sacré vise autant que possible à dresser une barrière contre le changement. Néanmoins aucune barrière ne peut empêcher qu'une identité soit modifiée par l'interaction avec un environnement changeant.

A la fin de cette esquisse de définition comparée, il faudrait soumettre tout phénomène national ou communautaire dans le détail à plusieurs tests afin de mieux connaître chaque cas particulier. C'est la seule façon précise et nuancée de cerner une appartenance communautaire dans ses aspects vivants. Et, éventuellement, de mesurer l'existence d'une dimension communautariste dans le phénomène étudié. Voici quelques points : quelle est la relation des individus comme parties avec l'entité comme tout ? quel est le degré d'ouverture et de fermeture, le degré de contrôle interne ? le rapport aux notions d'universalité et de particularité ? Le point névralgique est alors le suivant : est-ce que les individus sont libres de choisir d'appartenir ou non à une communauté, en particulier celle qui est supposée être « la leur » en priorité dans l'état de société existant ? Ou encore : jusqu'à quel point cette communauté exerce-t-elle une emprise sur des individus ? Cette communauté possède-

t-elle les moyens d'inclure par la force, la pression, l'intimidation ou la simple routine ? En droit ? En fait ?

Voici un essai de synthèse de ces questions dans un index en quatre points, instrument simplifié et plus maniable :

1. *indice d'emprise* (forte ou faible) : mesure le fait qu'un individu a une possibilité ou une nécessité d'appartenance communautaire et que cette communauté d'appartenance a des droits sur lui, perçus ou non comme devoirs par lui, et dans tout ou partie des aspects de la vie.

2. *indice de hiérarchie* (forte ou faible) en tant que cette hiérarchisation est plus ou moins éloignée d'une pluralité égalitaire dans les appartenances : mesure le fait qu'une des appartenances communautaires l'emporte en hiérarchie sur les autres appartenances réelles ou potentielles.

3. *indice de solidité* (forte ou faible) : mesure le fait de pouvoir entrer et sortir d'une communauté d'appartenance, de pouvoir en changer avec facilité ou, au contraire, de subir une interdiction, de s'exposer à une accusation de trahison.

4. *indice de visibilité* (forte ou faible) : mesure le fait que cette appartenance puisse être identifiée de l'extérieur, par affichage ou simple transparence, ce qui représente aussi, à l'opposé, son degré d'opacité.

Nation et communauté sont concernées par ces indices. La nation d'aujourd'hui tend vers la faiblesse sur les quatre indices, mais le nationalisme peut renforcer rapidement les indices d'emprise et de hiérarchie. La communauté est plus centrée sur les indices d'emprise et de solidité. Une communauté nationale est forte quand elle compose avec

ces quatre caractéristiques de façon équilibrée. Enfin, le communautarisme, s'il peut varier beaucoup sur l'indice de visibilité, tend à renforcer l'indice de hiérarchie et plus encore celui de solidité. Nous pouvons en conclure que sur une échelle allant de la faiblesse vers la force, nous trouvons dans le monde contemporain, en moyenne et en général, la nation puis la communauté, puis le nationalisme, puis le communautarisme. Sur cette échelle, la secte représenterait le degré suprême de clôture et de cohésion. Certaines sectes sont communautaristes.

III. Questions politiques

12. L'antagonisme possible

Il faut introduire ici la dissension, le conflit. Cela va jusqu'au rapport ami/ennemi. Le combat : nation contre communauté, communauté contre communauté. Les nationalismes n'ont pas l'exclusivité de l'intolérance et de l'agressivité.

La solution des Lumières est bien résumée dans la sixième « lettre philosophique » de Voltaire (1734). Dans un Etat, une religion unique comporte un fort risque d'oppression, deux religions un fort risque de guerre civile. A partir de trois, et plus si possible, alors tolérance et coexistence deviennent plus probables. Voltaire prend exemple sur l'Angleterre du XVIIIe siècle. La démonstration est, il est vrai, complétée

par la visite de la Bourse de Londres. La tolérance, effet du doux commerce ? De l'hédonisme ?

Isaiah Berlin, lui aussi à Londres mais deux siècles plus tard, ajoute une dimension culturelle à la même perspective. Quand deux cultures entrent en contact dans une société ou chez un individu, note-t-il, soit l'une des deux cède la place à l'autre, soit elles s'ajoutent et fusionnent jusqu'à un certain point. Pour Berlin lui-même, ce fut même trois cultures (juive, russe et britannique).

Mais l'hypothèse négative existe aussi et ne doit pas être sous-estimée. Tout contact interculturel comporte le danger de perdre la culture d'origine sans adhésion à la nouvelle. Alors un plus un égalent zéro. Perte catastrophique pour le dépossédé, en état d'aliénation culturelle, et perte déplorable pour la société, incapable de cimenter la diversité.

Deux solutions imparfaites ont été avancées, inspirées à la fois par les Lumières et le Romantisme sous des formes diverses et parfois contradictoires. D'abord l'universalité minimale : insister sur ce qui est commun plutôt que ce qui est différent. Dire que « les dieux ne sont qu'un », donc nôtre, plutôt que « il n'y a qu'un seul dieu », le mien. Faire en sorte que le respect de la diversité ne tourne pas à l'apologie de la différence.

Ensuite, sur ce fond commun, aboutir à la tolérance comme indifférence approximative et respect mutuel. Il faut trouver cet équilibre instable entre l'universel et le particulier, ne jamais sacrifier l'un à l'autre.

Si nous appliquons ici notre approche ternaire des types de nation ou de communauté, nous voyons que l'équilibre entre intégration et désintégration ne peut se passer d'un accent prédominant placé sur au moins une dimension. Une entité sera rarement forte sur les trois plans (politique, culturel, ethnique) ; en revanche, elle ne peut être inexistante sur les trois. Si le culturel et l'ethnique sont faibles, la dimension politique commune doit être forte et prenante. Si elle est faible, il faut une forte dimension culturelle etc.

13. Communautés et démocratie

La démocratie, par nature, n'est pas compatible avec toutes les formes de communauté ou de communautarisme. Et en cas de conflit, la démocratie est source du problème autant que solution disponible. Démocratie est pris ici au sens classique politique aristotélicien, au sens culturel et moral toquevilien et, sous une forme synthétique de ces précédentes analyses, en tant que processus, tel que le décrit Castoriadis, dans lequel toute société reconnaît sa propre autonomie, sa propre capacité de se créer soi-même, à l'encontre de toute hétéronomie réelle ou prétendue. Une société démocratique se donne ses propres lois ; elle ne saurait donc les recevoir de quiconque, serait-il très haut placé.

Ainsi la vérité provisoire qui est au centre de toute loi démocratique n'est pas en harmonie avec les dogmatismes religieux ou profanes. La liberté de critique nécessaire à la démocratie heurte et contredit de nombreuses cohésions et convictions communautaristes. La

démocratie est une marche politique et culturelle vers l'inconnu. L'horizon est pensable mais reste infini, jamais atteint. Dans un tel monde il n'existe pas de champ clos où se cantonner. Cette marche en avant de la démocratie est une de ses parentés avec la science ; elle en atteint même un plus haut degré, car elle touche plus complètement aux finalités de l'humain que la science.

Quand on aboutit à une confrontation due à la coexistence d'une communauté et de la démocratie, que faire ? Des compromis ? Une hiérarchie ? Si la démocratie l'emporte trop sur toute forme de communauté, cette dernière devient résiduelle et folklorique. Si une communauté l'emporte trop sur la démocratie, il s'installe un communautarisme non-démocratique voire anti-démocratique.

Sur ces questions la démocratisation en tant que culture égalitaire est en âpre tension avec la forme démocratique en tant que processus de décision majoritaire. Quelle place pour les normes et les interdits ?

Le statut du positif, parmi ces normes, n'est pas exactement équivalent à celui du négatif. Le possible, le permis, le désapprouvé, l'interdit sont multiples. Et la nouveauté, l'évolution leur apportent une complication supplémentaire, comme progrès ou comme décadence. Exemple à méditer quant à ces questions difficiles : être végétarien dans une société où l'on mange de la viande n'est pas équivalent à carnivore dans une société à norme végétarienne. Manger de la viande est, dans le second cas, plus offensif, plus dérangeant et, peut-être, synonyme de barbarie.

Ou encore ce cas d'école, imaginaire bien sûr. Soit un problème lié à un rite ou un signe religieux entrant en désaccord avec d'autres normes démocratiques et/ou républicaines. La France d'aujourd'hui a une pléthore de moyens pour traiter ces questions. Pléthore qui devient confusion. Ce n'est pas le moindre paradoxe. Une richesse de moyens, de procédure et principes qui finit par embrouiller.

Ainsi, sur la question d'un insigne religieux ostentatoire, des procédures plus simples sont possibles. Exemple : en cas de litige aux Etats-Unis, c'est la Cour Suprême qui tranche et cette jurisprudence s'impose sauf modification lente et longue de la loi par le pouvoir législatif. En Suisse, c'est une votation populaire qui tranche.

14. Tendances de la démocratie contemporaine

Tout problème de nature communautariste illustre les incertitudes et les faiblesses de l'état contemporain de la démocratie, comme forme procédurale et comme culture égalitaire.

A ce propos, existe-il un conformisme démocratique fondé sur une nouvelle utopie postnationale ? Utopie en fait élitiste, au sens de : propre aux élites éducatrices ou se voulant telles ? Le postnational politique ne tend-il pas soit vers l'individualisme désintégré, soit vers le communautarisme obsidional ? La question mérite d'être posée. De plus, l'incertitude ne concerne pas que la nation mais touche aussi la démocratie.

On peut imaginer une démocratie sans nation, peut-être même une démocratie sans peuple, mais on ne saurait se passer des deux à la fois. L'utopie d'une démocratie sans nation ni peuple consiste à reporter tout lien sur une entité seulement juridique et contractuelle.

La question de l'autorité touche enfin à la nature du « cratos ». Difficile de concevoir une démocratie sans « demos » ni « cratos », n'est-ce pas ? Plaisante hypothèse de Castoriadis. Hypothèse très plausible. Comment ?

La bonne volonté idéologique démocratique a ses vertus. Mais trop de vertu peut tuer la vertu, comme le remarquait Montesquieu. On court ainsi le risque de faire le vide politique avec de bonnes intentions morales. Le rejet du nationalisme est justifié mais il serait dangereux qu'il aille jusqu'à l'effacement de la nation. De même le rejet du populisme ne doit pas aller jusqu'à effacer le peuple, ni le rejet de l'autoritarisme jusqu'à effacer l'autorité pour remplacer gouvernement par gouvernance. Si toutes ces hypothèses se confirmaient, le vide politique ainsi créé, à coup sûr, ne serait que provisoire, ne durerait qu'un temps, mais on peut parier que la démocratie, qui aurait cessé d'être, ne reviendrait pas si facilement.

Bibliographie

- Berlin (Isaiah), *Le Sens des réalités*, Paris, Editions des Syrtes, 2003.
- Bergson (Henri), *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932.
- Castoriadis (Cornélius), *L'Auto-institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- Delannoï (Gil), *Sociologie de la nation*, Paris, Armand Colin, 1999.
- « Nation » in *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles* (Gilles Ferréol et Guy Jucquois dir.), Armand Colin, 2003.
- et Taguieff (Pierre-André) dir., *Nationalismes en perspective*, Paris, Berg International, 2001.
- Dieckhoff (Alain) dir., *La Constellation des appartenances*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2004.
- Durkheim (Emile), *La Division du travail social*, Paris, P.U.F., 1967.
- Dumont (Louis), *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966.
- *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1977.
- *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.
- Godin (Christian), *La Totalité*, Seyssel, Champ Vallon, tome 1, 1998 ; tome 5, 2002.
- Nisbet (Robert), *La Tradition sociologique*, Paris, P.U.F., 1978.
- Nozick (Robert), *Anarchie, Etat et utopie*, Paris, P.U.F., 1988.
- Olson (Mancur), *Logique de l'action collective*, Paris, P.U.F., 1978.
- Popper (Karl), *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979.

Autour du communautarisme

Radcliffe-Brown (Alfred), *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minit, 1968.

Walzer (Michael), *Pluralisme et démocratie*, Paris, Editions Esprit, 1997.

Shmuel Trigano - Les non-dits du débat français sur le communautarisme

Depuis le milieu des années 1980, le terme de « communautarisme » a fait son apparition dans le débat politique français jusqu'à devenir l'axe principal de toutes les controverses qui le structurent sans que pour autant on sache exactement ce qu'il désigne. Son usage est avant tout polémique. Pour paraphraser Raymond Aron à propos de « l'idéologie » : « le communautarisme, c'est toujours celui de mon ennemi ». Et cet ennemi, si l'on s'en tient aux formes manifestes du débat, est le plus souvent condamné au nom de la République, de la laïcité, de l'universel.

De fait, la notion s'inscrit dans la logique binaire si typique du discours idéologique, qui fait que le terme de communautarisme ne se voit jamais défini en soi mais du point de vue de son autre. Sa signification est ainsi inséparable de la dynamique qui le produit : il désigne toujours l'envers du bien sur un axe bipolaire opposant universel à particularisme, égalité à différencialisme, unité à multiplicité, devoir à droit, loi à privilège, public à privé, nation à corporatisme, Lumières à intégrisme, modernité à tradition, citoyenneté à ethnicité...

Son invocation par Tarik Ramadan, pour prendre un exemple médiatique qui a fait l'effet d'un scandale, vient prouver que le mot est

devenu une arme rhétorique de la controverse politique. Ramadan y recourt pour fustiger une liste d'intellectuels juifs au moment même où son propre communautarisme se voit lui même dénoncé.

Le terme de « communautarisme » est donc employé avant tout par ses contradicteurs mais jamais par ceux qui sont censés en être les adeptes qui se définiraient plutôt par le terme de « multiculturalistes ». Ce n'est cependant que de façon théorique que la notion de « communautarisme » peut être rapprochée de la philosophie des communautarianistes américains. La traduction de ce terme en français a fini par prendre en effet un sens *sui generis* au point que les observateurs étrangers ont le plus grand mal à comprendre ce qui se passe en France. Il est certain qu'il désigne un phénomène spécifiquement en rapport avec la culture politique française dont le caractère essentiel est le centralisme et donc la condamnation des « factions », censées toujours comploter contre le bien public et la « volonté générale ».

L'usage idéologique de la notion n'empêche évidemment pas que le terme de communautarisme ait des effets pleinement sociaux et politiques et pas seulement manipulatoires. Il recouvre autant qu'il impulse une réalité. Même faussée sur le plan des critères de vérité et de justesse, la perspective idéologique constitue en effet une réalité sociologique intrinsèque. Par ailleurs, la confusion qui entoure la notion

n'empêche pas non plus que ce qu'elle désigne ne soit pas une réalité dont le sens final devrait alors être percé à nouveaux frais.

La controverse sur le communautarisme est ainsi l'indice d'une crise socio-politique profonde qui a trois aspects :

1) **Tout d'abord, une crise politique** dans laquelle est posée la question de ce que doit être la citoyenneté démocratique. La question du communautarisme n'est pas solitaire en effet : elle s'insère dans une série d'affaires politiques qui ont défrayé la chronique durant ces 20 dernières années : le Bicentenaire de la Révolution fêté la même année qui a vu la première affaire du Voile islamique, la parité, le P.A.C.S., la charte européenne des langues régionales, la mention de « peuple corse », le « mouvement social », aujourd'hui la laïcité...

2) **Deuxièmement, une crise nationale** concernant l'intégration d'une importante vague migratoire. Dans son acception courante, la notion de « communautarisme » désigne effectivement un facteur étranger, externe, qui ne fait pas corps avec la nation, pour quelque raison que ce soit. La référence est ici à l'islamisme et plus largement à la communauté arabo-musulmane.

3) **Troisièmement une crise du lien social**, quand le terme qui désigne ce facteur étranger, est appliqué à des parties constituantes de la société.

Je fais référence ici avant tout à la « communauté juive », soupçonnée d'être en marge de la nation malgré deux siècles de l'histoire que l'on sait. Il faut y inclure aussi ce que les journalistes appellent désormais : « la communauté homosexuelle ». Depuis quelque temps, on parle également de la « communauté chrétienne » alors qu'on pouvait penser que la France s'identifiait naturellement aux chrétiens, démographiquement majoritaires. C'est le signe que ces derniers, d'objectivement majoritaires, sont bizarrement devenus symboliquement minoritaires, réduits à une « communauté ». Ils l'ont bien perçu car de nombreux milieux chrétiens ont produit ces dernières années toute une littérature de protestation contre le désamour dont ils souffriraient de la part de la République... Je n'ai pas vu qualifier les Corses et les femmes de « communautés ».

Le fait communautaire, on le voit bien ici, désigne toujours une minorité, certes massifiée mais minoritaire tout de même. Le qualificatif de communautariste a un effet de discrimination et de stigmatisation en cela qu'il sort de la routine et de la normalité ceux qu'il désigne. C'est là que l'on repère la production de réalité découlant d'une catégorie idéologique. Le terme a en effet pour conséquence de définir l'adversaire comme étant et se voulant hors des règles du jeu, à la fois sur le plan de l'universalité de la loi comme sur celui du lien social.

J'en veux pour exemple la réception du phénomène antisémite de ces 3 dernières années – que plus personne ne conteste aujourd'hui après un stupéfiant déni de plus de 2 années – et qui s'est vu défini comme « tension inter-communautaire ». Cette étrange déclinaison de la catégorie

« communautaire » a eu pour effet de neutraliser le racisme agressif qu'elle désignait et de le sortir de l'ordre de la loi, que ce soit en banalisant ou amoindrissant les actes perpétrés ou en lavant les pouvoirs et l'opinion publiques de toute responsabilité et de toute intervention. Son unique finalité était d'innocenter par principe une communauté arabo-musulmane d'où venait les actes antisémites. Le politiquement correct qui prévalait alors en sa faveur n'était cependant pas dénué de communautarisme. Sa conséquence directe fut en effet de faire écran à la réalité et d'ostraciser la communauté juive dont on fustigea le racisme. Dans un rapport du MRAP, très controversé, intitulé « Racisme anti-arabe, nouvelle évolution », en date du 6 août 2003, nous constatons de façon flamboyante cet usage stigmatisant. Le terme de « communauté » y apparaît 5 fois, 1 fois pour désigner les musulmans et 4 fois, les Juifs; l'adjectif de « communautaire » est employé 52 fois et toujours pour les Juifs; celui de « communautariste » est employé 73 fois pour les Juifs et 1 fois pour les musulmans. Le classement terminologique et symbolique qu'occasionne le débat sur le communautarisme risque fort de déboucher sur un classement social et politique.

Tel semble être le cadre manifeste de toute analyse du communautarisme. Le projet de forger une définition précise du concept se heurte à de nombreuses interférences. On peut l'aborder en effet en fonction de quatre registres:

- un registre partisan et politique qui fait de nous des acteurs engagés du débat
- un registre normatif en vertu duquel nous nous manifestons au nom d'un impératif politico-moral
- un registre philosophico-politique dans lequel nous spéculons sur ce que devrait être le bien et la bonne politique
- un registre sociologique dans lequel nous tentons de mettre en perspective le débat et la crise pour en comprendre les tenants et aboutissants, les origines et la nature.

Il n'y a pas nécessairement accord entre tous ces registres, de sorte que la même personne – et ce ne peut-être qu'un chercheur – peut connaître un décalage entre son analyse sociologique et sa position normative, entre l'être et le devoir-être. Le mieux est de conserver la possibilité de ce désaccord intime pour pouvoir développer une analyse objective des idéologies politiques. C'est le moyen de conserver une distance face à l'objet d'étude.

Entre droits de l'homme et nation

Entre « anti communautaristes » et « multiculturalistes », c'est des droits de l'homme et de la démocratie qu'il est uniquement question, que l'on invoque la démocratie ou la démocratisation à venir des mœurs politiques, pour défendre et illustrer l'affirmation communautaire, ou l'universel républicain et la laïcité, pour contester la légitimité de toute communauté. La question de la nation, et plus largement de l'identité collective, ne cessent pas cependant de se poser et d'être au centre du débat. Son occultation reflète bien sa « mauvaise réputation » contemporaine, bien en phase avec un bruyant post-modernisme qui croit avoir découvert quelque chose en définissant la nation comme une « communauté imaginée » sans épaisseur historique intrinsèque et donc purement volontariste. Durkheim le savait déjà, à la seule différence qu'à ses yeux le symbolique relève de la plus épaisse des réalités sociales, de ce qu'il appelait « les choses sérieuses »...

Cette impasse très individualiste sur la nation entraîne plusieurs dysfonctionnements dans le débat public et politique, on pourrait même dire dans la conscience commune. Les deux côtés de la controverse sont concernés, que ce soit, du côté des « pro », avec la rhétorique de la citoyenneté et, du côté des « contre », avec la phraséologie de la laïcité. Le partage idéologique entre « multiculturalistes » et « républicains » passe là. Les premiers invoquent et revendiquent la citoyenneté dans un sens tout à fait inédit, qui n'a plus rien à voir avec son sens originel. C'est en son

nom que des droits nouveaux sont revendiqués qui ne relèvent plus des attaches de la citoyenneté avec la nation qui en était le fondement. La meilleure illustration qui peut en être donnée est le discours islamiste qui invoque avec insistance la valeur de citoyenneté pour demander en fait la reconnaissance d'une entité musulmane quasi-nationale, sur le modèle de la minorité nationale qui évidemment serait à part de la nation¹ et de la loi commune. Cette citoyenneté fait référence à une unité de base qui reste purement géographique et territoriale – à défaut de référence à une catégorie abstraite. L'habitation dans un lieu inscrirait automatiquement dans la citoyenneté, sans contrat ni appartenance. Cette conception de la citoyenneté anime nombre de mouvements militants, tous les mouvements des « sans » (papiers, logements, etc). On passe ici d'une citoyenneté qui était référée à la Cité, avec un grand « C », catégorie politico-juridique, à la cité, avec un petit « c », catégorie spatiale et concrète.

Dans cette perspective se produit nécessairement une éclipse de la nation, comme contrat et identité. Le territoire de l'identité collective se morcèle et se fragmente symboliquement et pratiquement. La nation comme identité devient implicitement une juxtaposition de groupes dont

¹ Dans les mots de Tariq Ramadan (sur www.islaamonline.net/Arabic/Daawa/2003/09/article05.shtml, reproduit in *Le discours de l'islam radical, citoyenneté, démocratie, Occident*, Observatoire du monde Juif, dossiers et documents, mai 2004) « Bien que la diaspora musulmane soit de par son nombre une véritable minorité, elle constitue une majorité par les principes qu'elle prône. Je le dis en toute franchise, les musulmans qui vivent en Europe doivent savoir qu'ils n'ont pas d'autre choix de comprendre qu'ils sont représentés par les valeurs qu'ils véhiculent ».

le seul lien est l'accès à des droits qui se calent sur leur réalité immanente. Mais c'est aussi la nation comme contrat qui est en jeu car avec elle, c'est la dimension de l'unité de la Loi qui se voit ébranlée. La citoyenneté se voit ainsi pré-emptée par le courant multiculturaliste dans un sens inédit. Peut-être est-ce pour cela que la laïcité semble être devenue le refuge du courant critique du communautarisme, le courant « républicaniste ». Ce dernier terme se justifie car il arrive que les multiculturalistes se définissent comme « républicains » quoiqu'ils préfèrent souvent le qualificatif de « démocrates ». Le républicanisme, à la différence, se présente comme un impératif transcendant toujours à mettre en œuvre, un « Tu dois » qui est opposé à un « J'ai droit à ». Là aussi, la dérive est majeure du fait de l'impasse faite sur la nation. C'est la notion de laïcité qui se voit centralement invoquée à propos de l'islam et surtout des populations, française ou pas, originaires de l'immigration. Le rajout indu des dimensions juive et chrétienne est la plupart du temps purement artificiel car sa seule finalité est de faire contre-poids à l'apparence de l'excès de mise en cause de l'islam.

On est en réalité ici en présence de deux problèmes d'ordre différent, quoique articulés ensemble. La question de la laïcité concerne l'islam, religion nouvelle venue qui ne s'est pas modernisée et qui est par essence majoritaire en cela que même sous le régime colonial elle ne fut jamais minoritaire dans ses territoires. La question de la nation concerne l'intégration ou l'assimilation d'une population récente. Lorsque les républicanistes invoquent à propos de l'islam la laïcité, ils se situent

formellement dans la perspective de la citoyenneté alors qu'en fait c'est à la nation et à l'identité nationale qu'ils font référence, sans avoir l'audace de le reconnaître. C'est au nom de la république une et indivisible, de l'universel républicain, de la nation citoyenne, qu'ils s'expriment, sans jamais ou quasiment invoquer l'identité nationale. Le débat sur le voile a été l'illustration de cette confusion. Ce qui y est de fait en jeu – sans que la chose ne soit reconnue et donc assumée – c'est l'identité nationale française, le voile représentant certes un marquage religieux du domaine public mais aussi et surtout un marquage culturel inédit du paysage français, d'une identité qui s'est tissée au long des siècles et qui se définit par un ensemble de caractères que vient ébranler la forte affirmation d'une identité culturelle, religieuse et collective, encore inconnue en France.

Deux conceptions différentes de la citoyenneté se confrontent, l'une adossée à la nation, l'autre au discours des droits de l'homme. Toutes deux invoquent la même catégorie mais au nom de principes différents. Les uns voient dans la laïcité un principe normatif et identitaire, les autres une procédure formelle. On a pu ainsi voir des manifestations en faveur du voile menées au nom de la laïcité alors que le voile se voit interdit dans les lieux éducatifs au nom de la laïcité.

Ici, la confusion est totale et éminemment dangereuse car elle oppose des attentes très différentes envers le même principe.

L'impensé national

L'occultation de l'élément national, qu'il soit le résultat d'une évolution ou d'une dérive, pourrait bien exprimer une impasse congénitale de la démocratie. J'ai soutenu² l'hypothèse que la nation (soit l'identité collective) était restée dans l'impensé de la démocratie et tout spécialement de la philosophie des droits de l'homme qui part des présupposés théoriques de l'individualisme et du contrat, d'un champ public défini par l'anonymat du citoyen et le vide du domaine public. Or l'histoire née du projet démocratique a produit un phénomène contraire : le phénomène national et le nationalisme furent effectivement les produits non maîtrisés du projet politique moderne, projet volontariste et rationnel. La nation-identité fit irruption en masse comme un retour irrépressible du refoulé, de l'impensé.

Cette nation-là ne fut pas totalement identique à la nation-citoyenne, la nation-contrat. Elle fut plutôt la nation historique et désigna en d'autres termes l'identité nationale. L'Etat démocratique ne put s'en passer, au point que la démocratie se développa dans l'Etat-nation, dans la reconstitution d'une identité collective qui en règle générale transcenda la rupture révolutionnaire pour réintégrer l'Ancien régime dans un discours identitaire unique, une nouvelle identité, certes, mais où la dimension identitaire se vit reconstituée.

² Cf. S. Trigano *L'idéal démocratique à l'épreuve de la Shoah*, Odile Jacob, 1999.

Dans la pratique, la modernité politique refaisait l'expérience de Rousseau lui-même dont *Le contrat social* peut justement être considéré comme le discours absolu de la modernité politique, un Rousseau qui malgré sa démonstration aboutit dans sa réflexion même à inventer une « religion civile » pour que sa démocratie fonctionne et surtout que les citoyens se sentent *obligés* envers la loi dont ils sont les auteurs : c'est l'identité nationale (« patriotique » dans ses propres termes) qui remplit ce rôle. C'est elle que l'on n'ose plus invoquer, peut-être du fait des expériences dramatiques de son histoire mais que l'on invoque toujours indirectement et de façon omniprésente.

Hannah Arendt explique à sa façon l'argument que j'essaie de défendre, en partant de la problématique de l'égalité. Sa mise en œuvre implique une tension avec l'identité. « Plus les conditions sont égales, moins il est facile d'expliquer les différences réelles entre les individus et moins, en fait, les individus et les groupes sont égaux entre eux ». L'égalité suppose en effet l'équivalence et donc la similitude puisque dans une équivalence, les éléments égalisés sont substituables et susceptibles d'être intervertis. Le primat de l'égalité conduit ainsi à exarcerber les traits identitaires: « il y a toutes les chances pour qu'on y voit à tort une qualité innée de chaque individu, que l'on appelle « normal » s'il est comme tout le monde et « anormal » s'il est différent. Cette déviation du concept d'égalité, transféré du plan politique au plan social est d'autant plus dangereuse si une société ne laisse que peu de place à des groupes particuliers et à des individus car alors leurs différences deviennent encore

plus frappantes ». « C'est parce que l'égalité exige que je reconnaisse tout individu, quel qu'il soit, comme mon égal, que les conflits entre les groupes qui, pour une raison ou pour une autre refusent de reconnaître leur égalité réciproque de base, revêtent des formes si effroyables. Dans une telle société, la discrimination devient le seul mode de différenciation »³.

Contrat national et contrat laïc

Contrairement à ce que l'on croit en général, la laïcité en France ne put s'instaurer au début du XX^e siècle que sur la base de la construction nationale. En effet, la séparation des Eglises et de l'Etat, séparation institutionnelle et juridique, n'a pu se faire que parce que les groupes humains que constituaient les communautés religieuses s'étaient vus intégrés dans la nation, auparavant dans un âge post révolutionnaire, qui n'était bien sûr pas démocratique. Je fais ici référence au moment napoléonien avec le concordat passé avec l'Eglise catholique et le Sanhédrin avec la communauté juive. Les « nations juives » de l'Ancien Régime – ayant statut de corporations – et la classe cléricale qui vivaient en marge, dans le cadre d'un ordre, se virent rajoutées au corps national, désormais fusionnel et intégré. Remarquons néanmoins qu'un mouvement dialectique fut à l'œuvre. En effet, le régime napoléonien reconstitua une communauté juive à travers la création d'un consistoire

³ H. Arendt *Sur l'antisémitisme*, Le Seuil-Points, 1984, p. 126.

auquel les Juifs devaient obligatoirement adhérer, tandis que l'Eglise concordataire se voyait instituée, les deux institutions passant sous la gouverne de l'Etat.

Une fois que cette intégration *sociétale* des groupes religieux fut faite à travers leur institutionnalisation *nationale*, il devenait possible ultérieurement de séparer *socialement* et *politiquement* – dans l'ordre du pouvoir (l'Etat) et de l'influence (l'Ecole), leurs institutions. Je propose de définir ces deux moments en avançant qu'un « contrat national » a précédé le « contrat laïque ». Le moment napoléonien concerne l'intégration de groupes ou d'ordres dans une société qui devient nationale par là même. La loi de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, intervient après coup, de fait bien plus tard, sous la Troisième République et elle ne fut possible que sur la base de l'acquis napoléonien. L'intégration (nationale) précéda la séparation (politique et institutionnelle). Dans la première, des groupes (« ordre » et « nation ») furent intégrés. Dans la seconde, des institutions furent dissociées.

Aujourd'hui, alors que se pose à nouveau en France avec l'islam et l'immigration un problème qui avait été déjà résolu depuis fort longtemps, on oublie ou néglige le fait que la laïcité ne se développe que sur la base d'une intégration nationale déjà faite. Or, c'est cette intégration nationale qui est en jeu d'un point de vue sociétal et morphologique avec l'arrivée d'une importante population immigrée dans la société française. Il faut donc distinguer dans le problème français, le niveau national et le niveau laïque, la question politique et la question religieuse. Sur le plan

national se pose la question de l'intégration d'une nouvelle population dans le corps national qui oblige à la fois à une ouverture de l'identité nationale mais aussi à une réforme identitaire de la part des nouveaux venus. Sur le plan laïque, se pose la question de la réforme politique de l'islam appelé à renoncer à ses ambitions politiques sur la Cité pour y trouver sa place. Chrétiens et Juifs sont passés par là.

La déficience du national dans ce débat s'explique donc non seulement par l'usure et le recul de la nation dans la réalité contemporaine, non seulement par la nouvelle acception de la citoyenneté et les manipulations qu'elle rend possible par des forces antidémocratiques, mais aussi par une impasse dans la théorie démocratique elle-même, dont l'identité collective de la communauté politique est restée impensée ou appréhendée dans un malentendu structurel.

L'évolution des années 1970-1980

Cette occultation du national s'explique aussi à la lumière de la récente évolution de cet impensé, à savoir la configuration politico-historique générale dans laquelle se pose le problème contemporain. Nul ne peut contester que les formes démocratiques ont connu une évolution rampante depuis la fin de la deuxième guerre mondiale qui a vu justement l'apparition du multiculturalisme et du communautarisme. Remarquons que leur trait principal vise à la reconnaissance de l'identité collective (quoique au pluriel) de groupes secondaires dans la nation

citoyenne, une demande qui est la plupart du temps faite contre l'universel et la nation, soupçonnés de receler un ethnocentrisme inavoué. Je me cantonnerai au plan français. Le recul de la nation a déjà été souligné, mais c'est sur le plan de la laïcité et de l'identité promue par la laïcité qu'on observe exemplairement cette évolution. Je fais ici référence à la notion de « laïcité ouverte », telle qu'elle avait été forgée et célébrée dans les années 1960 par l'historien André Latreille qui fut directeur des cultes au ministère de l'intérieur (1944-1945). Il définissait ainsi les conséquences d'une jurisprudence nouvelle émanant des tribunaux qui aboutissait à reconnaître aux Eglises un droit privilégié qui l'emportait sur celui des individus. Ainsi legs et dons à leur profit se voyaient exonérés des droits d'enregistrement ; des baux emphytéotiques leur permettaient d'accéder à des édifices, une aide indirecte se voyait accordée aux Eglises par les pouvoirs publics. De même, un droit privé se voyait *de facto* reconnu pour les Eglises quand interdiction était faite à des prêtres de créer des associations culturelles contre la volonté des évêques ou quand une cour renvoyait un plaignant ecclésiastique au droit canon. Il en était de même pour d'autres cultes (ainsi du monopole consistorial de la viande cachère). Dans le même esprit, des manifestations religieuses au dehors des édifices culturels se voyaient autorisées.

Les religions instituées par Napoléon ont bien évidemment profité de cette évolution et tout naturellement, sans que cela posât de problèmes. Cette évolution s'inscrivait dans l'évolution culturelle générale qui, commencée dans les années 1960, allait se déployer durant les années

1970-1980, avec la multiplication des affirmations identitaires qui firent partie de l'air du temps. Mais les années 1990 ont vu l'approfondissement de ce courant, cette fois-ci venant de l'Etat et pas seulement de la société. Le deuxième septennat de François Mitterrand marque le début de la question de l'immigration avec la montée en publicité du phénomène Le Pen. Le phénomène de SOS-Racisme et la « philosophie des Potes » l'installe alors dans les consciences de façon anodine et « gentille ». La catégorisation communautaire de la population (« black, blanc, beur », « Juifs = immigrés ») se voulait positive.

On voit alors l'Etat assumer une politique communautariste qui ne dit pas son nom. Il fait jouer aux religions un rôle de pacification civile qui relève du strict privilège de l'Etat. De quoi s'agit-il en effet lorsque dans des situations de tensions internationales les autorités préfectorales ou ministérielles reçoivent les représentants des cultes pour qu'ils calment leurs « communautés » respectives ? C'est là l'exemple d'une situation dans laquelle la République se défait de ses prérogatives au profit de religions qui n'ont rien à voir avec le maintien de la paix, exemple même d'une démission du politique au profit des institutions religieuses. De quoi s'agit-il en effet quand l'Etat concède à des institutions communautaires des fonctions qu'il devrait être le seul à assumer ? Mais le trouble ne vient pas uniquement de la confusion des pouvoirs émanant de l'Etat. Il découle aussi de ce que sont devenues les mœurs politiques. Un exemple parmi d'autres lorsque, en campagne électorale, le candidat Jacques Chirac s'adresse aux citoyens d'origine algérienne (et souvent

double nationaux) à partir de la ville d'Oran : ne les constitue-t-il pas en colonie étrangère dans la société française ? Le silence passif des pouvoirs publics devant la poussée d'antisémitisme en 2001-2002, durant de longs mois, peut aussi être perçu comme le résultat d'un calcul électoral très périlleux (que la fameuse note confidentielle de Pascal Boniface au Parti socialiste a accrédité) visant à flatter l'électorat arabo-musulman plus nombreux que l'électorat juif, à moins qu'il ne soit un effet de la politique étrangère présidentielle, la fameuse « politique arabe » de la France. La guerre d'Irak a vu en effet le mélange explosif de dimensions internationales et nationales. Le communautarisme s'est vu sollicité de façon inquiétante par de nombreux responsables politiques. Le ministre Jean Louis Borloo a sans doute fait à ce propos la déclaration la plus flamboyante : « Ce qui est extraordinaire c'est que toute la communauté issue de l'immigration adhère complètement à la position de la France. Jamais il n'y eut une telle solidarité nationale. C'est à partir de cela qu'on peut construire ou bâtir. Profitons de cet espace de « francitude » nouvelle qui est génial » (*Nice Matin*, 27/3/03).

A la lumière de ces quelques exemples, nous pouvons justement nous demander si le communautarisme menace véritablement l'État ou si l'État le met en œuvre dans la pratique. Si tel est le cas, à qui s'adresse alors la critique du communautarisme et à quel lieu politique faudrait-il l'imputer ? La clarification du statut idéologique de ce débat devrait donc être au centre du questionnement. Qui émet cette critique ? Qui

concerne-t-elle ? Qui désigne-t-elle ? Quel intérêt ou quelle politique sert-elle ?

La remise en question de la laïcité ouverte

Cette montée en puissance de la communautarisation des mœurs politiques qui découle d'un bouleversement morphologique – conséquence normale de l'installation d'une population nouvelle venue – a vu remettre en question l'évolution des mœurs et des formes démocratiques depuis les années 1960, autant la laïcité ouverte que les affirmations identitaires. En effet, les nouveaux arrivants, à un moment où la nation se diversifiait et le modèle républicain se relachait, aspiraient, aspirent toujours, à inscrire leur identité dans le cadre de ce que l'on définit comme le « pluralisme ». Leur apparition sur la scène a été effectivement ainsi comprise, dans la perspective du multiculturalisme et de la démocratisation, des « nouvelles citoyennetés ». Il ne faut pas négliger non plus que l'islamisme européen a su adroitement instrumentaliser ce « multiculturalisme » pour promouvoir son ambition d'ériger l'immigration arabo-musulmane en minorité quasi-nationale en Europe, jouissant de ses propres lois et d'une identité close. C'est là qu'est justement le problème et où l'on touche du doigt la part de l'intégration nationale.

En effet, la laïcité ouverte, les affirmations identitaires dans le cadre de l'après guerre étaient le fait de populations qui avaient connu ensemble l'expérience des deux derniers siècles : la cap napoléonien de

l'unification morphologique de la nation, puis la séparation de l'Etat et de l'Eglise. Leur identité avait été formatée par la suite dans le moule identitaire de la III^{ème} République. C'est sur la base de tels antécédents que la diversification identitaire, culturelle et sociale s'étaient produites : dans le cadre de l'unité de l'Etat et le cadre de la nation, déjà des réalités objectives, déjà des acquis. Les nouveaux venus n'en bénéficiaient pas pour des raisons historiques. Le lit était fait pour que ces derniers bénéficient de ces nouvelles formes de la citoyenneté mais en faisant l'économie du stade national, de l'intégration nationale, de la réforme de leur identité et de leurs moeurs qu'elle commande, d'un stade si bien inscrit dans la réalité française que même ses critiques ne peuvent s'en détacher et font corps avec lui au point d'en être inconscients.

Ainsi s'explique que la question de la nation soit omniprésente mais inconsciente voire taboue dans les discours sur les nouvelles citoyennetés et qu'on ne l'aborde qu'indirectement par le biais de la laïcité, du problème de la religion, alors que le problème est politique, celui de la nation. Tout se passe comme si l'on voulait trouver une solution au problème de l'intégration en se dispensant de l'étape initiale du processus. Or c'est là la source de problèmes considérables. Sans que l'aggrégation nationale, sociétale, de la population immigrée n'ait été faite au préalable, le CFCM a été institué par l'Etat (de surcroît) à la façon d'un Consistoire, sans que l'islam se soit réformé au préalable pour s'adapter à la République. Il se voit investi d'un pouvoir religieux tout en lui conférant de ce fait un statut politique et alors qu'on attend de lui un acte

politique. De toute évidence, l'islam autant que la population d'origine immigrée se voient ainsi accorder un statut qui fait exception dans l'histoire de la République. L'arbre cache souvent la forêt. Ainsi, on traite le foulard, qui n'est pas un voile, un signe religieux, mais un uniforme, au lieu de traiter de l'intégration de cette population dans la nation. Cela n'empêche pas le voile, même si il est devenu un leurre du problème réel, de constituer le créneau (générateur de graves malentendus) à travers lequel on aborde les vraies questions.

Le revers de cette situation, c'est que les religions instituées se voient lourdement mises à contribution sur le plan des symboles. Pour faire équilibre dans une situation que l'on ne veut pas affronter à visage découvert, elles se voient rétrogradées à un stade qu'elles ont dépassé depuis longtemps – et que l'islam a encore à accomplir – et donc pénalisées et sevrées des facilités que la laïcité ouverte leur avait concédées. C'est ce qui explique l'agacement de l'Eglise, de la conférence des évêques et notamment de Mgr Lustiger qui a affirmé sa crainte que l'islam ne devienne une « religion d'Etat ». La communauté juive paie quant à elle un coût symbolique exorbitant : sa légitimité dans la citoyenneté se voit régulièrement mise en question tandis que ses membres se voient aspirés, aux yeux du public, dans une spirale de dénationalisation et d'allogénisation. Cette situation n'empêche pas les musulmans de se sentir aussi stigmatisés et exclus des privilèges dont ils croient que les autres religions bénéficient alors qu'ils ne voient pas la réforme qu'elles ont dû accomplir pour en arriver là et que l'Etat n'a pas

la force de leur demander. L'impasse sur la notion de communautarisme est ainsi grosse de graves crises et de terribles dérives.

***Pierre-André Taguieff - Communauté et
« communautarisme » : un défi pour la pensée
républicaine¹***

Énonçons d'entrée de jeu, de la façon la plus simple, la double thèse que nous soutiendrons dans cette étude critique : la communauté n'est pas le « communautarisme », et une conception républicaine de la démocratie représentative n'implique nullement l'éradication des « communautés ». Le mot « communautarisme » est trop souvent employé, dans le discours politique français, comme simple synonyme approximatif de « lobby » ou de « groupe de pression », catégories sociologiques qui ont fait l'objet d'une élaboration conceptuelle par les sciences sociales². Il est aussi employé en tant qu'équivalent imprécis de termes tels que « tribalisme » ou « néo-tribalisme », « ethnisme » ou « exclusivisme », voire « racisme », termes qui, eux-mêmes plus ou moins rigoureusement définis, renvoient tous à des conduites et à des attitudes de groupes qui, essentialisant leurs identités respectives, excluent et stigmatisent de diverses manières les autres groupes, traités en étrangers ou en ennemis. Pourrait donc être qualifié de « communautariste » tout

¹ Ce texte a constitué la base d'un chapitre de mon livre paru en janvier 2005 aux Éditions des Syrtes : *La République enlisée. Pluralisme, communautarisme et citoyenneté*.

² Voir notamment Mancur Olson, *Logique de l'action collective* [1966, 1971], tr. fr. Mario Levi, préface de Raymond Boudon, Paris, PUF, 1978, en partic. pp. 137-190.

groupe qui serait à la fois absolument non inclusif et intrinsèquement exclusif³. Question de définition, lesquelles sont, comme on le sait, libres. Mais trop de liberté lexicale tue la liberté de nommer.

Il devient urgent, en France tout particulièrement, de transformer le terme polémique et polyvalent de « communautarisme » en une catégorie descriptive non moins qu'en un terme conceptuel, susceptible de jouer le rôle d'un modèle d'intelligibilité ou d'un instrument de la pensée critique. Il s'agit donc à la fois de dénoncer une confusion, sans en méconnaître les raisons, et de contribuer à une reconstruction conceptuelle. Car le « communautarisme » est une fausse idée claire. Ce terme en « isme » ne s'insère pas dans le paradigme des dénominations courantes des grandes idéologies (libéralisme, socialisme, nationalisme, etc.). Il ne s'agit pas d'un terme classificatoire, ni d'un terme dont la signification est claire. C'est pourquoi il convient d'en examiner les invocations, les contextes d'application et les usages idéologiques. Bref, la tâche critique est d'abord de désamalgamer « communautaire » et « communautarisme ». Mais ce travail de la pensée ne peut s'accomplir clairement qu'en exhibant d'entrée de jeu la perspective prise. Cette perspective générale, je la qualifierai de « républicaine », en assumant l'inévitable ambiguïté du terme, qui renvoie, d'une part, à la tradition républicaine d'origine romaine, laquelle est fondée sur une conception de la liberté comme non-

³ Sur les groupes respectivement « exclusifs » et « inclusifs », voir Mancur Olson, *op. cit.*, pp. 59-66.

domination⁴, et, d'autre part, à la tradition républicaine à la française, privilégiant le jumelage de la liberté et de l'égalité du citoyen, en référence au principe de la souveraineté du peuple. Je présuppose à la fois que « l'on ne peut être libre que dans un État libre »⁵ et qu'il n'y a pas de république sans républicains, ce qui engage à former les citoyens⁶, selon les normes de l'humanisme civique⁷. Le républicanisme peut se marier au libéralisme politique (et il le doit à mon sens), mais il peut aussi succomber à la tentation populiste⁸. Les dérives populistes sont inhérentes aux systèmes démocratiques modernes, qui tendent à absolutiser « le peuple » et à succomber à la tyrannie de la majorité. Rappelons James Madison qui, dans les *Federalist Papers*, remarquait que « le danger de l'oppression dans une démocratie tient d'abord de la communauté que forme la majorité », et tenons compte de la mise en garde d'un Tocqueville contre la « tyrannie majoritaire » : « L'essence même du gouvernement

⁴ Voir Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* [1997], tr. fr. Patrick Savidan et Jean-Fabien Spitz, Paris, Gallimard, 2004.

⁵ Quentin Skinner, *La Liberté avant le libéralisme* [1997], tr. fr. M. Zaghera, Paris, Le Seuil, 2000, p. 60.

⁶ Voir Claude Nicolet, *Histoire, Nation, République*, Paris, Odile Jacob, 2000, pp. 165-249.

⁷ Sur le républicanisme et l'humanisme civique, voir mon livre *Résister au « bougisme ». Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Mille et une nuits, 2001, pp. 145-152.

⁸ Voir mes livres : *L'Illusion populiste. De l'archaïque au médiatique* (Paris, Berg International, 2002) ; (sous ma direction), *Le Retour du populisme. Un défi pour les démocraties européennes*, Paris, Universalis, coll. « Le tour du sujet », 2004.

démocratique consiste dans l'absolue souveraineté de la majorité »⁹. Bien connue, la tentation populiste ne doit pas faire oublier la menace « communautariste » ou multicommunautariste, en tant qu'expression possible de la tyrannie des minorités. La question devient dès lors de savoir si la reconnaissance des communautés ou des identités groupales constitue ou non une condition d'impossibilité d'un État libre, tel qu'il est pensable et souhaitable dans une perspective libérale-républicaine.

I. Démocraties pluralistes et minorités.

Les démocraties libérales/pluralistes contemporaines, par le fait même qu'elles sont « ouvertes », sont toutes confrontées à de multiples problèmes liés à la présence en leur sein de fortes minorités, dont certaines mobilisent leurs membres soit contre le système social d'accueil, soit contre telle ou telle autre minorité. Des conflits de légitimité surgissent, non moins que des conflits d'intérêts, nourris notamment par les inégalités existant entre les groupes minoritaires en matière de mobilité sociale ou de représentativité dans l'espace politique, économique ou médiatique. Des groupes infra-nationaux, dans les limites des sociétés nationales, se trouvent en concurrence les uns avec les autres pour l'accès à divers biens (lesquels peuvent être des droits spécifiques, des statuts, des postes de pouvoir, etc.), redéfinissant l'espace public comme une arène

⁹ Ces passages de Madison et de Tocqueville sont justement rapprochés et cités par Fareed Zakaria, *L'Avenir de la liberté. La démocratie illibérale aux États-Unis et dans le monde* [2003], tr. fr. Daniel Roche, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 128.

où se confrontent et s'affrontent des revendications ou des exigences aussi diverses que contradictoires. L'érosion des pouvoirs de l'État-nation sous l'impulsion de la mondialisation ainsi que l'affaiblissement – voire le démantèlement – de l'État-providence au profit des modèles néo-libéraux favorisent l'émergence d'identités primaires dont les identités dites ethniques sont les plus prégnantes, qui remettent en question les définitions de la citoyenneté et mettent en péril les institutions de la démocratie représentative. Le spectacle donné est souvent présenté comme celui de « luttes pour la reconnaissance », supposées naturelles et nécessaires, et la politique que préconisent les théoriciens du « multiculturalisme » est célébrée par ces derniers comme une « politique de la différence ». La reconnaissance des identités et des différences de groupe s'impose comme le principe d'une politique multiculturaliste s'opposant expressément à l'universalisme de la politique libérale qui se veut « aveugle aux différences »¹⁰. Le multiculturalisme s'oppose autant au libéralisme qu'au républicanisme, en particulier au républicanisme à la française, dont l'orientation universaliste est déterminante. En tant que mode d'organisation politique, le multiculturalisme repose sur le principe de la coexistence de communautés ethniques dont l'identité est reconnue, cette reconnaissance impliquant respect et protection. Le

¹⁰ Voir Charles Taylor, « The Politics of Recognition », in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 25-74 ; tr. fr. Denis-Armand Canal : *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994, pp. 41-99 (« La politique de reconnaissance »). Voir aussi les remarques de Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004, pp. 310-315.

multiculturalisme se présente donc comme un multicommunautarisme présupposant une sacralisation de certaines identités groupales, à commencer par les identités culturelles. Le communautaire est inséparable de l'identitaire.

En privilégiant les revendications identitaires et l'affirmation de droits particuliers, la logique multiculturaliste ou multicommunautariste risque de conduire à une politique qu'on dira « aveuglée par les différences ». Les « dangers du communautarisme » sont les mêmes que ceux du multiculturalisme radical : en enfermant les individus dans leurs appartenances ou dans un quelconque particularisme, ces politiques fondées sur la reconnaissance des identités culturelles menacent les libertés individuelles et tendent à miner les fondements de la citoyenneté. L'attribution de droits particuliers à des minorités nationales viole à la fois le principe de l'unité de la communauté politique et celui de l'égalité de tous les citoyens. De nombreuses études ont souligné le fait que l'application de mesures dites de « discrimination positive » (« *affirmative action* ») aggravait la fragmentation conflictuelle de l'espace civique¹¹. Mais l'on peut supposer que ces effets négatifs ne sont pas inévitables. La reconnaissance des diverses identités culturelles implique de penser normativement l'ordre social non seulement comme un espace de coexistences mais encore comme un ensemble de relations

¹¹ Voir notamment Nathan Glazer, *Affirmative Discrimination : Ethnic Inequality and Public Policy*, New York, Basic Books, 1975 ; Michael Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* [1983], tr. fr. Pascal Engel, Paris, Le Seuil, 1997, chap. 5.

intercommunautaires. Ces dernières ne sont pas vouées à être concurrentielles et conflictuelles, mais à certaines conditions qu'il s'agit de déterminer. La première de ces conditions est le sentiment de co-appartenance à une communauté méta-communautaire, dotée d'une identité méta-identitaire : la nation, où s'incrit et s'épanouit, dans la modernité, ce qu'il est convenu d'appeler le principe civique.

La dénonciation des « replis communautaires », du « communautarisme » et des « conflits identitaires » est devenue un geste rituel en France, chez tous ceux qui se reconnaissent dans les valeurs dites républicaines ou dans les principes de « l'universalisme républicain ». Souvent, chez ces derniers, les inquiétudes concernant le déchaînement des attitudes et des conduites « communautaristes » se déplacent sur le fait communautaire comme tel : les communautés deviennent elles-mêmes suspectes, accusées de susciter l'intolérance ou de résister à toutes les formes de « modernisation » (autre nom pour le « progrès »). À supposer que le « communautarisme » existe réellement et soit véritablement dangereux pour la paix civile et/ou le bon fonctionnement des démocraties pluralistes, la question est de définir ses frontières avec les éventuels « bons usages » des « communautés »¹². La question s'est récemment compliquée du fait qu'aux tensions intercommunautaires se sont ajoutés les effets conflictualisants de la guerre déclarée à l'Occident libéral-démocratique (perçu comme « judéo-chrétien ») par les islamistes

¹² Voir UEJF (éd.), *Les Enfants de la République. Y a-t-il un bon usage des communautés ?*, Paris, Éditions de La Martinière, 2004.

radicaux. Les réseaux islamo-terroristes internationaux cherchent à s'étendre dans les pays qu'ils considèrent comme ennemis (mais aussi dans ceux qu'ils considèrent comme terres à conquérir) en y installant des « cellules dormantes », sur la base d'un recrutement favorisé par la « communautarisation » de certains milieux musulmans, pris en main par des prédicateurs fondamentalistes. En idéologisant l'expression des ressentiments propres aux populations immigrées ou issues de l'immigration vivant dans les pays occidentaux, la propagande et l'endoctrinement islamistes (de type wahhabite-salafiste) intensifient les passions négatives des minorités et les dirigent contre les sociétés d'accueil – leurs principes politiques fondateurs, leurs valeurs, leurs croyances dominantes –, rendant impossible à la fois l'intégration sociale/culturelle et la mise en pratique d'une politique multiculturaliste paisible¹³. En Grande-Bretagne, par exemple, le système multicomunautariste a favorisé la multiplication des réseaux islamo-terroristes tout en accroissant la séparation entre les « minorités », de plus en plus fermées sur elles-mêmes et travaillées par le ressentiment. D'où un nouveau réexamen critique du multiculturalisme¹⁴, par-delà les

¹³ Pour une description de l'état inquiétant du système scolaire en France, voir Emmanuel Brenner (dir.), *Les Territoires perdus de la République. Antisémisme, racisme et sexisme en milieu scolaire*, Paris, Mille et une nuits, 2002 ; nouvelle édition augmentée, 2004.

¹⁴ Au cours des années 1990, de nombreux ouvrages ont pris pour cible la « rage ethnicisante » et la tyrannie des minorités entretenues et légitimées par les politiques d'inspiration multiculturaliste, qu'il s'agisse des mesures dites d'« action préférentielle » (« *affirmative action* », ou « discrimination positive ») ou des ravages du « politiquement correct » (la « *political correctness* », censée corriger

illusions angéliques de la période d'avant le 11 septembre 2001. Celui qui fut l'un des plus chaleureux partisans de la « société multiculturelle » en Grande-Bretagne, Trevor Phillips, aujourd'hui à la tête de la Commission for Racial Equality, a récemment mis en cause le multiculturalisme en tant qu'obstacle à l'intégration des populations issues de l'immigration, mais aussi en tant que couverture du passage de certains milieux musulmans au terrorisme islamiste : « Depuis les années 1960, nous nous sommes attachés à construire une société multiculturelle en Grande-Bretagne. Mais nous ne sommes plus dans le monde des années soixante. Ni même dans celui des années soixante-dix. Le multiculturalisme est aujourd'hui

l'ethnocentrisme « blanc-occidental »). La critique du multiculturalisme a notamment visé les processus d'ethnisation ou de racialisation des rapports sociaux provoqués au nom de la reconnaissance et/ou du respect de la « diversité culturelle ». D'où l'horizon d'une Amérique postethnique, « réinventant une nation civique parcourue de multiples allégeances » (Sophie Body-Gendrot, « Quarante ans de multiculturalisme aux États-Unis », in coll., *États-Unis, peuple et culture*, Paris, La Découverte, 2004, p. 142). Voir David A. Hollinger, *Postethnic America : Beyond Multiculturalism*, New York, BasicBooks, 1995. Pour une discussion critique, voir Daniel Sabbagh, *L'Égalité par le droit. Les paradoxes de la discrimination positive aux États-Unis*, Paris, Éditions Economica, 2003, pp. 382-398. Quelques années plus tard, l'historien américain fait un constat et s'interroge : « Les frustrations suscitées par les identités monolithiques et fermées, définies par la couleur de la peau, viennent de plus en plus fréquemment à l'expression, sur la place publique comme dans les cercles universitaires. (...) Nul ne peut dire si, comme dans les années 1950, la prééminence de la communauté nationale s'imposera à nouveau. Mais, en ce début du XXI^e siècle, la solidarité nationale est plus largement revendiquée qu'elle ne l'a été depuis le milieu des années 1960. » (David A. Hollinger, « Choix ou assignation d'identité ? », in Nadia Tazi (dir.), *L'Identité*, Paris, La Découverte, 2004, pp. 68-69).

une idée fausse.¹⁵ » Au Canada, autre terrain d'expérimentation de la politique multiculturaliste¹⁶, nombreux sont les citoyens qui s'interrogent, surtout depuis les derniers mois de 2003, sur le détournement de leur système de protection des minorités et des identités culturelles dans un contexte où une guerre contre l'Occident est conduite par Al-Qaida et les groupes qui lui sont affiliés, lesquels comptent des membres, des complices ou des sympathisants dans les communautés musulmanes de la plupart des pays occidentaux. Un vif débat a eu lieu au Canada lorsqu'ont été rendues publiques les activités et les prises de position pro-Ben Laden d'une famille musulmane d'origine égyptienne et de nationalité canadienne, fixée à Toronto après avoir passé plusieurs années en Afghanistan. Directement liée à Al-Qaida et ne le cachant pas, la famille Khadr est tout entière engagée dans l'islamisme radical, de diverses

¹⁵ Voir Tom Baldwin and Gabriel Rozenberg, « Britain “must scrap multiculturalism” », *The Times*, 2 avril 2004 (<http://www.timesonline.co.uk>). Dans cette interview, Trevor Phillips, ancien journaliste d'origine antillaise, après avoir déploré le fait que le multiculturalisme encourageait la « separateness » entre communautés, insiste sur l'urgence de définir et d'illustrer politiquement un noyau dur de « britannicité » (« a core of Britishness ») : point d'intégration sans intériorisation des valeurs communes, lesquelles sont inséparables du sentiment national-patriotique.

¹⁶ On sait que la proclamation de la politique du multiculturalisme a été faite en 1971 par le gouvernement fédéral, ouvrant un débat sans fin sur la question de la reconnaissance de la pluralité des cultures au Canada et au Québec. Voir Gilles Bourque et Jules Duchastel, *L'Identité fragmentée*, Montréal, Fides, 1996 ; Charles Taylor, *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, textes rassemblés et présentés par Guy Laforest, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992. Les réflexions de Taylor portent notamment sur la question de savoir s'il faut définir le Canada comme une fédération multinationale ou comme un État-nation bilingue et multiculturel.

manières : le père, Ahmed Saïd Khadr a été tué lors d'un affrontement avec l'armée pakistanaise en octobre 2003, à la frontière afghane ; l'un des fils, Omar, est toujours emprisonné (au printemps 2004) dans les geôles de Guantanamo ; un autre fils Khadr, Abdurahman, a lui aussi été emprisonné à Guantanamo, après avoir suivi des stages d'entraînement dans les camps d'Al-Qaida, entre 1992 et 2003 ; le fils aîné, Abdullah, exprimant la vénération de toute la famille pour le chef d'Al-Qaida, a déclaré sur Radio-Canada, à propos de Ben Laden : « C'est un homme qui ne plaisante jamais, il est très réservé, très poli, un vrai saint. Je le considère comme un être très pacifique » ; quant à Maha Elsamah, la veuve d'Ahmed Saïd Khadr, de retour à Toronto au début d'avril 2004, elle n'a pas hésité à déclarer publiquement (également sur Radio-Canada) qu'elle était fière que son mari soit mort en « martyr », en ajoutant : « Je préfère que ses enfants aient pu s'entraîner dans des camps d'Al-Qaida plutôt que de les avoir élevés au Canada et de les voir, à douze ou treize ans, prendre de la drogue ou avoir des relations homosexuelles »¹⁷. Ce dilemme fonctionne comme un argument sophistique souvent sollicité par les prédicateurs islamistes ou les défenseurs du « communautarisme » islamique dans les démocraties occidentales : « L'islam ou la délinquance », l'islam recouvrant ici telle ou telle forme d'islamisme. Mais il convient de ne pas confondre cette alternative trompeuse avec la reconnaissance, relevant du bon sens, que « l'organisation communautaire

¹⁷ Voir Séverine Biderman, « Les Canadiens commencent à se demander s'ils ne doivent pas repenser la notion de tolérance », 30 avril 2004, <http://www.proche-orient.info>.

peut atténuer le choc du déracinement pour l'immigré, servir d'institution médiatrice avec la société globale »¹⁸. La solidarité communautaire peut remplir une fonction instrumentale d'intégration sociale, pour autant qu'elle se limite à une phase du trajet de l'individu d'origine étrangère.

II. Le mot « communautarisme » et ses usages

« Communautarisme » est d'abord un mot qui, dans le discours politique en France depuis une quinzaine d'années, fonctionne ordinairement comme un opérateur d'illégitimation. Alors que le mot « communautaire » peut fonctionner comme un mélioratif, le mot « communautarisme » est toujours doté, dans ses usages récents, d'un sens péjoratif. L'ambivalence du mot « communautaire », dont le sens oscille entre la solidarité de groupe (louangée) et la clôture sur soi (blâmée), contraste avec le sens dépréciatif unique accordé aujourd'hui au mot « communautarisme », qui désigne, en le stigmatisant, tout processus de constitution, sur un territoire national, de groupes sur des bases identitaires (en référence à une origine ethnique ou ethnonationale commune, à une même religion, à une langue d'origine « minoritaire », etc.), qui visent à jouer un rôle dans le champ politique (une communauté « communautariste » est donc assimilable à un groupe de pression, à un lobby ou à une organisation subversive, censée conspirer contre le régime républicain en place). La distinction entre ce qui est respectivement

¹⁸ Norbert Rouland, « Multiculturelle : enquête sur la République », *Libération*, 21 octobre 1996, p. 5.

d'ordre « communautaire » et d'ordre « communautariste » demeure floue : face aux activités militantes d'organisations musulmanes (telle l'UOIF¹⁹, proche des Frères musulmans) ou de nouveaux prédicateurs islamiques²⁰, les observateurs les plus neutres disent étudier l'émergence d'une revendication d'identité communautaire ou suivre les étapes de la construction d'une identité communautaire musulmane en France (dont le port du voile islamique est un marqueur parmi d'autres), tandis que de nombreux autres dénoncent dans ces phénomènes, socialement visibles depuis les « affaires de voile » de 1989 et de 1990²¹, des formes de « communautarisme », soit un ensemble de symptômes d'un malaise profond dans la France républicaine, jugée par les plus inquiets comme étant en cours de fragmentation ou de dislocation. Le « communautarisme » au sens fort peut se définir, du point de vue de ceux qui le dénoncent, comme un processus de désunion ou de dissociation de la communauté nationale, rendu possible à la fois par l'affaiblissement de la puissance intégratrice du modèle républicain à la française et par l'irruption de nouveaux entrepreneurs idéologiques

¹⁹ Union des Organisations Islamiques de France, dont il faut rappeler, à la suite de Gilles Kepel, que ses dirigeants « jouèrent les premiers rôles » dans les « affaires de voile » qui se déroulèrent en France à partir de l'automne 1989 (*Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000, puis 2001, p. 307).

²⁰ Voir Jeanne-Hélène Kaltenbach, Michèle Tribalat, *La République et l'islam. Entre crainte et aveuglement*, Paris, Gallimard, 2002.

²¹ En septembre 1989, le principal d'un collège de Creil, puis, en 1990, le principal d'un collège de Montfermeil décidèrent d'exclure des élèves musulmans portant le voile dans l'enceinte de leurs établissements. L'interminable et convulsif débat sur le voile islamique commençait en France. Voir Gilles Kepel, *À l'ouest d'Allah*, Paris, Le Seuil, 1994, pp. 252-258, 303-312.

d'identité ethnique, ethno-religieuse ou politico-religieuse, s'appliquant à réaliser, dans un contexte où de nombreux Français issus de l'immigration souffrent de rester aux marges du système social, leurs projets respectifs de « communautarisation » de tel ou tel secteur de la population. Après avoir fait allusion à la violence urbaine, aux incivilités et à l'économie souterraine dans les « quartiers », Lucienne Bui Trong, ancienne directrice de la section « Violences urbaines » au sein des Renseignements généraux, incite ses lecteurs, au début de son livre *Les Racines de la violence* (sous-titré « De l'émeute au communautarisme »), à « rester attentifs à ce qui se passe aujourd'hui dans nos quartiers à risques, puisque ceux-ci représentent une sorte de concentré des problèmes, du fait des processus de ghettoïsation et de replis communautaires qui y sont à l'œuvre »²². Face aux formes de « communautarisme » observables sur le territoire français, les élites se reconnaissant dans la tradition républicaine retrouvent les arguments des adversaires américains du multiculturalisme, dont l'historien Arthur M. Schlesinger, Jr., a rédigé le bréviaire : *The Disuniting of America : Reflections on a Multicultural Society*²³. La fin de l'intégration républicaine en France (c'est-à-dire, pour parler clair, du modèle de l'assimilation) est déplorée

²² Lucienne Bui Trong, *Les Racines de la violence*, Paris, Éditions Louis Audibert, 2003, p. 9.

²³ Knoxville (Tennessee), Whittle Direct Books, 1991 (puis New York, W. W. Norton and Company, 1992) ; tr. fr. Françoise Burgess : *La Désunion de l'Amérique. Réflexions sur une société multiculturelle*, Paris, Liana Levi, 1993. Une deuxième édition américaine revue, corrigée et augmentée de cet essai a été publiée en 1998, aussitôt traduite en français sous un titre nouveau : *L'Amérique balkanisée. Une société multiculturelle désunie, 2^e éd.*, tr. fr. Henri Bernard, Paris, Economica, 1999.

sur le même mode que celle du melting-pot aux États-Unis, l'effacement de la « synthèse républicaine » marquant pour un Schlesinger fort pessimiste l'équivalent d'un suicide de l'Amérique : « Si la république se détourne du vieil idéal washingtonien d'un "peuple unique", quel est son avenir ? – La désintégration de la communauté nationale, l'apartheid, la balkanisation, la tribalisation.²⁴ » Cette vision à la fois pathétique et pessimiste de la désintégration nationale est partagée par le sociologue et politiste italo-américain Giovanni Sartori, dans son court « essai sur la société pluriethnique » publié originellement en 2000, puis en 2003 sous une forme augmentée pour l'édition française : *Pluralisme, multiculturalisme et étrangers*²⁵. Sartori soutient la thèse selon laquelle s'opère sous nos yeux – sous notre regard insuffisamment vigilant – une autodestruction de la société libérale/pluraliste, qui dérive fatalement vers le multiculturalisme radical.

Un certain sens de la nuance est ici requis : il importe de distinguer idéaltypiquement le communautarisme absolu du communautarisme relatif, limité ou tempéré. Alors que les frontières du premier avec le racisme tendent à s'effacer, certaines formes prises par le second relèvent du simple regroupement d'individus selon des intérêts ou des affinités démocratiquement respectables. On peut alors parler de formes bénignes de communautarisme. Quoi qu'il en soit, le sentiment

²⁴ Arthur M. Schlesinger, Jr., *op. cit.*, 1991, p. 67. Pour situer cette critique radicale du multiculturalisme, voir Denis Lacorne, *La Crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard, 1997, pp. 17-30.

²⁵ Tr. fr. Julien Gayraud, Paris, Éditions des Syrtes.

communautaire ne doit en aucune manière être amalgamé avec le communautarisme absolu, qui constitue clairement une forme de racisme ou de national-racisme séparatiste, celui qu'illustre par exemple, aux États-Unis, l'afrocentrisme théorisé par Molefi Kete Asante²⁶.

On relèvera le fait lexicographique non dénué de signification qu'il n'y a toujours pas d'entrée « communautarisme » dans la dernière édition, parue au printemps 2002, du *Nouveau Petit Robert*, où l'on trouve bien sûr les définitions lexicales du nom « communauté » et de l'adjectif « communautaire »²⁷. Et ce, alors même que, dans le champ des sciences sociales, le mot « communautarisme » est couramment employé en langue française, à vrai dire sans rigueur, dans un sens voisin d'« ethnisme » ou de regroupement d'individus sur des bases communautaires (la

²⁶ Molefi Kete Asante, *The Afrocentric Idea*, Philadelphie, Temple University Press, 1987 ; *Id.*, *Malcolm X as Cultural Hero and Other Afrocentric Essays*, Trenton, N.J., Africa World Press, 1993. L'hyper-communautarisme représenté par l'afrocentrisme peut être interprété comme la forme la plus radicale prise par le multiculturalisme étatsunien, qui illustre en même temps la dernière version historique de l'antiracisme négro-américain retourné en racisme anti-Blancs (la critique radicale de l'« eurocentrisme » s'inversant en afrocentrisme triomphant). La doctrine afrocentriste est explicitement anti-universaliste : elle est fondée sur le culte du peuple-race afro-américain et fait explicitement de la « civilisation africaine » l'axe de l'histoire mondiale. Voir Dinesh D'Souza, *The End of Racism : Principles for a Multiracial Society*, New York, The Free Press, 1995, pp. 337-429. Voir aussi Denis Lacorne, *La Crise de l'identité américaine*, *op. cit.*, pp. 257-261 ; Alain Dieckhoff, *La Nation dans tous ses états. Les identités nationales en mouvement*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 185, 326 (note 53).

²⁷ Dans l'ouvrage collectif de bonne tenue, *L'Imbroglie ethnique en quatorze mots clés* (Lausanne, Éditions Payot, 2000), dont les co-auteurs sont René Gallissot, Mondher Kilani et Annamaria Rivera, on trouve un article substantiel consacré à la notion « Communauté/communautés » (pp. 55-61), dû à l'historien René Gallissot, mais pas d'entrée « Communautarisme ».

« communautarisation » ou la « communalisation »), depuis les années 1980, et que, dans l'espace du discours politique et médiatique, ce terme est sur-employé à des fins polémiques depuis la fin des années 1990, pour stigmatiser la prétention de tout groupe particulier à intervenir dans le système de représentation politique pour défendre ses seuls intérêts, ces derniers se réduiraient-ils à la préservation ou à la réinvention d'une identité collective (religieuse ou ethno-religieuse), impliquant des demandes de droits spécifiques ou d'allocations étatiques, voire des exigences d'autonomie territoriale voisines du projet séparatiste. Cette visée assurément contestable n'existe pas nécessairement dans les « communautés » définies par une histoire et une mémoire communes, des valeurs ou des croyances partagées, un engagement dans des activités communes et un haut degré de solidarité, le tout en général couronné par le sentiment d'une « identité » distinctive du groupe. Les défenseurs des « communautés » d'une dimension moindre (en règle générale) que celle d'un État-nation insistent autant sur la dimension participative que sur la dimension identitaire, à l'instar de Robert Bellah : « En un sens fort, la communauté est un groupe de personnes qui sont socialement interdépendantes, qui participent ensemble à la prise de décision, et qui partagent certaines pratiques qui, à la fois, définissent la communauté et la nourrissent. ²⁸» D'une façon plus générale, on suivra Robert Nisbet dans son entreprise de redécouverte et de réhabilitation de la dimension

²⁸ Robert N. Bellah *et al.*, *Habits of Heart : Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1985, p. 333.

communautaire. Nisbet est en effet l'un des rares auteurs (avec Hannah Arendt²⁹), dans les trois décennies qui suivirent la fin de la Seconde Guerre mondiale, à s'être préoccupés de la notion de « communauté »³⁰. Il considère que celle-ci constitue « le plus fondamental des concepts élémentaires de la sociologie, celui dont la portée est aussi la plus vaste »³¹. Nisbet ajoute que « l'idée de communauté est (...) aussi fondamentale au XIXe siècle que la notion de contrat pendant l'âge de la Raison », et que sa redécouverte est « sans aucun doute le phénomène le plus caractéristique de la pensée sociale du XIXe siècle », ses implications dépassant de beaucoup le cadre de la seule théorie sociologique³². Il est facile de constater que ce sens positif accordé au terme de « communauté » contraste maximale-ment avec la signification essentiellement péjorative donnée au mot « communautarisme » aujourd'hui en France.

Dans ses usages hexagonaux contemporains dominants, ce terme en « isme » ne désigne pas une idéologie politique (comme le nationalisme), ni une configuration idéologique (comme le racisme), ni un style politique (comme le populisme), ni une école de pensée (comme la philosophie politique des « communautariens » américains ou canadiens) :

²⁹ Voir Étienne Tassin, « Sens commun et communauté : la lecture arendtienne de Kant », *Les Cahiers de Philosophie*, n° 4, automne 1987, pp. 81-113.

³⁰ Robert A. Nisbet, *The Quest for Community : A Study in the Ethics of Order and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1953.

³¹ Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, 1966 ; tr. fr. Martine Azuelos : *La Tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984, p. 69.

³² *Ibid.*

il dénomme un ennemi abstrait, il désigne une menace, il signale un danger, il exprime une inquiétude et indique en conséquence une tendance inquiétante, il dévoile une tentation supposée croissante, il dénonce une « dérive »³³ (dont on sait que, conformément à l'idée reçue, elle ne peut mener qu'au « pire »). Les militants anti-communautaristes ont fondé leur propre site Internet, où ils s'appliquent à dénoncer toutes les manifestations sociopolitiques leur paraissant relever des « dérives communautaristes »³⁴.

III. Interprétations du « communautarisme »

Il s'agit donc d'un terme polémique, ou plus précisément d'un terme dont l'usage, en tant qu'hétéro-désignation, est essentiellement polémique : le « communautariste », c'est toujours l'autre. Et l'autre, c'est une figure pathologique composite qui, lorsqu'elle fait l'objet de passions intellectuelles, est construite par les anti-communautaristes déclarés avec les attributs d'intolérance, de fermeture sur soi, d'ethnocentrisme, voire de xénophobie. Le « communautarisme » est d'abord imaginé comme un mal latent qui, dans certaines circonstances, peut devenir patent, voire flagrant : en ce sens, il constitue une menace permanente

³³ Sans préjuger du travail d'observation, d'analyse et de prévention qui s'y fait, signalons l'existence d'une « Cellule de prévention des dérives communautaristes » à la Direction de l'enseignement scolaire (Ministère de la Jeunesse, de l'Éducation nationale et de la Recherche, Paris). Le qualificatif « communautariste » a donc acquis ses lettres de noblesse institutionnelle.

³⁴ <http://www.comunautarisme.com>.

pesant sur l'unité de la nation ou l'indivisibilité de la République. On pourrait y voir une nouvelle appellation censée caractériser des féodalités émergentes, de « nouvelles féodalités » perçues comme des forces de fragmentation ou de dissociation. En outre, par le mot « communautarisme », on met l'accent, d'une part, sur la constitution de communautés plutôt que sur les communautés données, en soulignant le processus de leur émergence pensable de diverses façons (renaissance, redécouverte, invention, réinvention, construction, etc.), et, d'autre part, sur un aspect fonctionnel paradoxal, la conjonction d'un mouvement de fermeture sur soi et d'une visée d'expansion illimitée (du prosélytisme à l'impérialisme). L'un des critères définitionnels les plus généraux du « communautarisme » comme discours idéologique mi-descriptif mi-normatif pourrait être le suivant : un idéologue « communautariste » suppose que tout individu humain a un besoin primordial d'identification que seule l'appartenance à une communauté à haute température émotionnelle est susceptible de satisfaire³⁵. Cette première description du fonctionnement polémique ordinaire du mot « communautarisme » devrait suffire à mettre en garde contre tout recours naïf à ce terme

³⁵ Dans son court essai, *Ce que nous voile le voile. La République et le sacré* (Paris, Gallimard, 2004), Régis Debray se propose de « réhabiliter l'idée de communauté » et argumente pour ce faire, fort classiquement, en postulant un besoin primordial de lien communautaire : « Faut-il continuer d'opposer terme à terme, comme le feu et l'eau, *individu* et *communauté* – en tenant pour une injure dégradante ou raciste, dans la vie civile, toute mention d'origine ou d'affiliation ? Les humains ont besoin d'être rattachés à plus grand qu'eux. Et plus démunis ils sont, plus il leur faut s'insérer dans un réseau de reconnaissance et de solidarité. » (*Op. cit.*, p. 34).

(comme si sa définition allait de soi) et à inciter les spécialistes de sciences sociales à faire passer la catégorie de « communautarisme » du statut de terme d'excommunication à celui de modèle descriptif, voire explicatif.

Le « communautarisme » est souvent aussi interprété, dans la littérature politico-journalistique contemporaine en France, comme l'effet prévisible d'une crise plus ou moins profonde du système d'intégration républicaine à la française ou comme un phénomène passager d'importation. On suppose par exemple que l'échec global de l'intégration des populations issues de l'immigration maghrébine provoque mécaniquement des « replis identitaires » ou « communautaires » (on recourt aussi à la métaphore figée : « crispations identitaires »). Ou bien l'on postule, et l'on déplore le fait postulé, que les conflits du Proche-Orient (entendez surtout le conflit israélo-palestinien ou israélo-arabe) sont « importés » sur le territoire français, au point d'être transportés au sein même de l'espace scolaire, où l'on constate des « tensions », des « frictions » ou des « affrontements » dits « communautaires » entre jeunes Juifs et jeunes musulmans. Au début de 2003, Hanifa Chérifi, médiatrice à l'éducation nationale chargée de résoudre les conflits liés au voile islamique, affirme ainsi qu'une « identité de substitution », dans laquelle nombre de jeunes issus de l'immigration se plongent dangereusement, est née « sur les décombres de la politique sociale et scolaire française ». Et la médiatrice ajoute, présupposant la validité de l'opposition entre intégration et communautarisation : « On a laissé des populations vivre entre elles. Et l'école n'a pas su intégrer, créer les

conditions du mélange et de l'échange. On ne va pas reprocher à des populations de s'agréger en communauté, alors qu'elles sont concentrées entre elles »³⁶. Le diagnostic est clair, et de nombreux sociologues le partagent : le relatif échec du processus dit d'intégration ou d'assimilation républicaine a favorisé l'apparition d'une structure communautaire de substitution, sur la base d'une réinvention de l'identité musulmane des populations issues de l'immigration maghrébine et africaine subsaharienne. Une telle analyse présuppose comme une évidence que la nation française est ébranlée par une « crise du sens » qui, précise l'anthropologue Marc Augé, affecte autant le domaine individuel (le couple, la famille) que le domaine collectif (la société, l'État). Marc Augé fait en outre l'hypothèse que l'un des principaux éléments de cette crise réside dans « la substitution, caractéristique de notre modernité, des médias aux médiations »³⁷. Mais il convient aussi de considérer les nouvelles figures prises par le « syncrétisme » religieux, dont l'offre proliférante répond à une demande de masse favorisée par la multiplication des individus « désaffiliés », dont on peut dire grossièrement qu'ils sont en quête de sens : « Toutes les formes religieuses qui prolifèrent à l'heure actuelle (prophétismes, sectes, fondamentalismes divers) ont en commun de s'adresser à des individus

³⁶ Hanifa Chérifi, citée par Nicolas Truong, « L'école républicaine confrontée à la tentation communautaire », *Le Monde de l'éducation*, n° 314, mai 2003, pp. 21-22. Voir Roger Fauroux et Hanifa Chérifi, *Nous sommes tous des immigrés*, Paris, Robert Laffont, 2003.

³⁷ Marc Augé, *Le Sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard, 1994, p. 186.

malades ou malheureux auxquels les médiations ou les cosmologies anciennes ne permettent plus de se situer les uns par rapport aux autres et qui souffrent, en quelque sorte, d'un déficit de sens.³⁸ » La communautarisation représente dès lors un mode de réaffiliation, où l'appartenance à la communauté ethnico-religieuse est susceptible, sous certaines conditions, d'être privilégiée. Ces remarques nous conduisent à souligner le fait que le « communautarisme musulman », s'il est médiatiquement le plus visible depuis la fin des années 1990, n'est pas le seul « communautarisme » à se constituer en réponse à la demande de sens. Récuser le « communautarisme », comme on dit ordinairement, c'est en réalité récuser ce qu'il conviendrait d'appeler plus rigoureusement « multicommunautarisme », qui recouvre le multiculturalisme normatif au sens fort, c'est-à-dire une politique de la différence, de la reconnaissance et des identités privilégiant les exigences ou les droits des groupes ethniques ou culturels minoritaires, au détriment du principe organisateur qui transcende les groupes particuliers et les particularismes, disons la communauté des citoyens³⁹ ou la communauté civique (qu'on doit dès lors aborder paradoxalement comme une « communauté » non communautariste, une méta-communauté). La cause est entendue : on ne fait pas une nation en juxtaposant ni en additionnant des « communautés » ou des « minorités », ethniques, culturelles ou autres.

³⁸ *Ibid.*, p. 187.

³⁹ Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

Si, comme l'affirme Dominique Schnapper, « toute nation démocratique est à la fois civique et ethnique », et qu'elle se définit « par le projet de dépasser l'ethnique par le civique »⁴⁰, on peut définir le communautarisme par la prétention inverse de dépasser le civique par l'ethnique, ou par la volonté de réduire le civique à l'ethnique. Certains dénonceront dans le « communautarisme » ainsi défini une déplorable « régression » ou une regrettable « résistance au changement », voire l'illustration d'une attitude « réactionnaire ». C'est ce que dicte la vision évolutionniste ou « progressiste » supposant que le passage du stade de la « communauté » définie par les liens primaires (familiaux, ethniques ou tribaux, etc.) à celui de la société moderne définie par des liens volontaires ou contractuels constitue une transformation vers le mieux, bref, un « progrès ». Il est vrai que le mot « communauté » apparaît fondamentalement équivoque lorsqu'on le considère dans deux contextes d'emploi tels que : « la communauté des citoyens », où il est tiré vers les liens abstraits et rationnels qui constituent la citoyenneté nationale, et « la communauté musulmane de Créteil » ou « la communauté juive de Sarcelles », où il connote des liens de proximité, des liens émotionnels, des manières communes de vivre et des croyances religieuses partagées. Il n'est certes pas de citoyen qui ne soit en même temps un héritier. Mais cet héritier l'est de plusieurs héritages, de plusieurs mémoires collectives, qu'il ne partage pas toutes avec tous ses concitoyens. Ce qu'il partage

⁴⁰ Dominique Schnapper, « De la communauté des citoyens à la démocratie providentielle » (séance du 25 janvier 2003), *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 97^e année, n° 1, janvier-mars 2003, p. 5.

idéalement avec eux, c'est un ensemble de représentations abstraites et le sentiment d'une co-appartenance à la « communauté nationale » supposée dotée d'une « identité » (celle-ci demeurant indéfinissable, parce qu'elle est vouée à demeurer une idée obscure)⁴¹. Une nation, une « communauté de citoyens », est certes une « communauté de destin », mais elle ne l'est qu'à la condition d'être en même temps une communauté de mémoire, d'expérience et de responsabilité – c'est la confluence des co-responsabilités civiques qui rend possible un avenir commun. Ces liens ne sont pas « concrets », ils n'existent qu'à l'état de représentations, et pour autant qu'ils sont voulus ou choisis (quant aux raisons des choix, elles varient considérablement). C'est par la médiation d'idéaux partagés qu'existe la communauté nationale. En ce sens, la nation est une communauté de représentations, articulée à une communauté virtuelle de conduites sociales, impliquant le sentiment paradoxal d'une communion abstraite entre les sujets abstraits que sont les citoyens. Il convient de marquer fortement la distinction entre la « communauté imaginée »⁴² qu'est la nation moderne et les communautés culturelles locales/minoritaires. Si la nation peut être abordée comme une forme de communauté, ce qui la spécifie, c'est la haute abstraction des interactions qui la constituent. Mais ce haut degré d'abstraction engendre, par une

⁴¹ Voir Pierre-André Taguieff, *La République menacée*, Paris, Éditions Textuel, 1996, pp. 77-85.

⁴² Voir Benedict Anderson, *Imagined Communities : Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* [1983], 2^e éd., Londres, Verso, 1991 ; tr. fr. Pierre-Emmanuel Dauzat : *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996 (augmenté d'une préface à l'édition française).

dialectique négative, une exigence de retour au concret, à la chaleur du petit groupe, à la communauté fusionnelle où prévalent les liens affectifs.

La question du « communautarisme », en France, avant de se discuter comme une question de philosophie politique ou de sociologie, est d'abord une question de mots, en ce que le sens polémique du terme « communautarisme », terme indistinct à bords flous, se détermine dans des couples d'opposés fort divers, tels que : « communautarisme » versus « républicanisme », « communautarisme » versus « laïcité », « communautarisme » versus « universalisme » (ou « droits de l'homme »), « communautarisme » versus « nationalisme » (ou, pour recourir à un néologisme que j'ai introduit au milieu des années 1990 : « nationisme »⁴³), « communautarisme » versus « individualisme (libéral) ». S'interroger sur cette série de relations binaires (dont les termes sont des contraires, des contradictoires ou des complémentaires), dont on trouve des expressions dans les multiples jeux de langage où le mot « communautarisme » apparaît, c'est s'engager dans une activité de clarification sémantique préalable à une éventuelle construction conceptuelle.

⁴³ Pour une justification de la création du néologisme « nationisme », voir Pierre-André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme*, Paris, Éditions Michalon, 1995, pp. 175, 202-205, 557-559 ; *Id.*, *La République menacée, op. cit.*, pp. 53 sq., 59 sq.

IV. Sociologies et philosophies de la communauté

À bien des égards, les couples oppositifs que nous avons inventoriés dérivent de l'opposition rendue célèbre par le titre que donna Ferdinand Tönnies à son premier grand ouvrage, paru en 1887 : *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Communauté et société*), termes par lesquels le philosophe et sociologue allemand désignait ce qui était pour lui deux formes distinctes de socialisation, susceptibles de coexister dans les sociétés modernes⁴⁴. Il conviendrait de montrer toute l'importance de cette conceptualisation en la replaçant dans son époque ainsi qu'en éclairant la postérité dans la tradition sociologique. Mais ce développement déborderait les limites de la présente étude. Contentons-nous de quelques remarques sur le couple « communauté/société », en partant d'un passage hautement suggestif du livre de Tönnies, extrait de sa première page : « Tout ce qui est confiant, intime, vivant exclusivement ensemble est compris comme la vie en *communauté* (...). La *société* est ce qui est public ; elle est le monde ; on se trouve au contraire en communauté avec les siens depuis la naissance, lié à eux dans le bien comme dans le

⁴⁴ Voir Robert A. Nisbet, *La Tradition sociologique, op. cit.*, pp. 96-196 ; Julien Freund, « Les catégories sociologiques de Ferdinand Tönnies » (1988), in J. Freund, *D'Auguste Comte à Max Weber*, Paris, Éditions Economica, 1992, pp. 175-187.

mal. On entre dans la société comme en terre étrangère.⁴⁵ » Lorsqu'on sort de la chaleur protectrice du groupe primaire, c'est pour entrer dans « les eaux glacées du calcul égoïste »⁴⁶, pour s'engager dans le monde où domine le choc des intérêts individuels. Sortir de la communauté, c'est en même temps délaisser le passé rassurant pour le futur incertain. Il est clair que, chez Tönnies, l'opposition sociologique fondamentale présuppose l'antinomie philosophique de la nature et de l'artifice⁴⁷, qui peut être traduite dans le langage de la morale par l'antithèse de l'authentique et de l'inauthentique. Dans *Économie et société*, analysant l'intégration des acteurs sociaux, Max Weber reprendra, en la réinterprétant, la distinction de Tönnies : plutôt que d'opposer *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*, il analysera les « passages » idéaltypiques à la communauté ou à la société⁴⁸, soit, respectivement, les processus de « communalisation » ou « communautarisation » (*Vergemeinschaftung*) et de « socialisation »,

⁴⁵ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, R. Reisland, 1887 (2^e éd. revue et corrigée, 1912) ; tr. fr. Joseph Leif : *Communauté et société*, Paris, PUF, 1944 ; rééd., Paris, Retz-C.E.P.L., 1977, p. 47.

⁴⁶ Cette formule célèbre de Karl Marx ne doit pas nous faire oublier la critique pré-« communautarienne » que le même Marx faisait, dans *La Question juive* (1844), de l'individualisme engendré par la société capitaliste, celui de « l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé » (tr. fr. Jean-Michel Palmier, Paris, Union Générale d'Éditions, 1968, p. 39).

⁴⁷ Julien Freund, *op. cit.*, p. 183.

⁴⁸ Max Weber, *Économie et société*, tr. fr. Julien Freund *et al.*, Paris, Plon, 1971, partie II, chap. 3. Voir Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, puis coll. « Tel », 1979, pp. 552-553.

« sociétisation » ou « sociation » (*Vergesellschaftung*)⁴⁹. C'est là privilégier les processus par rapport aux états, lesquels étaient souvent compris, dans le cadre de la conception évolutionniste du progrès, comme des « stades » évolutifs. Avec le concept de « communalisation », Weber se propose de réorienter l'analyse sociologique vers les modes de constitution et de maintien des « solidarités diffuses »⁵⁰. Par une série de glissements de sens, de faux sens et de contresens parfois créateurs dont l'histoire des idées nous offre de multiples exemples, l'opposition entre « communauté » et « société » en est venue à être interprétée comme une illustration de l'antithèse entre « société fermée » et « société ouverte » (caractérisée par son individualisme), ces deux catégories présupposant respectivement les triades « hiérarchie, ordre, autorité » et « égalité, contrat, liberté (individuelle) ». La conclusion pratique de cette interprétation idéologique, souvent tirée par les partisans libéraux ou républicains de la « société ouverte » – dans une perspective évolutionniste plus ou moins consciente ou assumée –, est qu'il faut se méfier des « communautés », porteuses d'enfermement, d'inégalité et d'exclusion. Voilà qui fait prévaloir le sens « communautariste » du phénomène communautaire. Mais l'évaluation négative de la « communauté » peut s'inverser : l'une des possibles conclusions de la

⁴⁹ Voir Robert A. Nisbet, *op. cit.*, pp. 106-109 ; Julien Freund, *ibid.*, p. 180 ; Dominique Schnapper, *La Relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 86-97.

⁵⁰ Voir Raymond Boudon, François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie* [1982], 4^e éd. mise à jour, Paris, PUF, 1994, art. « Communauté », p. 83.

critique radicale de la société moderne, où le lien social est supposé menacé par l'exacerbation de l'individualisme non moins que par la massification croissante, est qu'il faut attendre le salut d'un « retour » aux communautés culturelles comme formes primordiales de l'authenticité. Si le « progrès » consistant à passer de la « communauté » à la « société » se révèle comme une somme de pertes, alors le vrai progrès est dans la « régression » consciente vers le communautaire. Une telle argumentation peut être dite idéal typiquement « réactionnaire », bien qu'on la puisse rencontrer à droite aussi bien qu'à gauche, à l'extrême droite (chez les « identitaires ») non moins qu'à l'extrême gauche (chez les écologistes radicaux). Dans les milieux « révolutionnaires conservateurs », sous la République de Weimar, la nouvelle communauté politique nommée « *Volksgemeinschaft* » sera opposée à l'État des partis libéral⁵¹. Ainsi idéologisée, jusqu'à devenir une construction mythique, la « communauté du peuple » sera célébrée en tant que nouveau fondement d'un ordre politique stable et « organique », censé mettre fin aux conflits sociaux favorisés par la démocratie libérale/pluraliste. C'est là un motif partagé par toutes les variantes idéologiques du « (nouveau) nationalisme allemand » à l'époque de la République de Weimar. Les nationaux-socialistes reprendront, notamment aux courants respectivement

⁵¹ Telle est, par exemple, la position d'Edgar Julius Jung dans son livre *Sinnbedeutung der deutschen Revolution*, Berlin, 1933 [décembre], p. 9 ; voir Barbara Koehn, « La Révolution allemande selon Edgar Julius Jung et le national-socialisme », in B. Koehn (dir.), *La Révolution conservatrice et les élites intellectuelles européennes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 103-104.

« national-révolutionnaire » et « *völkisch* »⁵², le thème normatif de la « *Volksgemeinschaft* » en l'infléchissant dans un sens raciste.

L'histoire française récente des usages polémiques du mot « communautarisme » dans le langage politique et médiatique doit être formellement distinguée de l'histoire anglo-saxonne non moins récente des débats autour de l'idée de communauté ou de l'idéal communautaire, relevant du champ de la philosophie politique et morale. Comme on le sait, l'émergence du débat philosophique entre libéraux et « communautariens » (« *communitarians* ») devient universitairement visible avec la parution, en 1982, du livre de Michael Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice*⁵³, qui reproche aux théoriciens libéraux (tel John Rawls, dans sa *Théorie de la justice* de 1971⁵⁴) de ne prendre en compte que les idées de liberté et d'égalité, en négligeant celle de communauté, et de poser que la justice est « la première vertu des institutions sociales »⁵⁵, en méconnaissant ou sous-estimant des vertus jugées « plus nobles » comme la bienveillance ou la solidarité. L'école de pensée constituée par les principaux auteurs « communautariens » (Michael Sandel, Michael Walzer,

⁵² Sur le nationalisme « *völkisch* » et son ambiguïté constitutive, voir Gilbert Merlio, « Y a-t-il une “Révolution conservatrice” sous la République de Weimar ? », in Barbara Koehn (dir.), *La Révolution conservatrice et les élites intellectuelles européennes*, Rennes, Presses Universitaires, 2003, pp. 28-30.

⁵³ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (2^e éd., 1998) ; tr. fr. Jean-Fabien Spitz : *Le Libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Le Seuil, 1999.

⁵⁴ John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap of Harvard University Press, et Londres, Oxford University Press, 1971 ; tr. fr. Catherine Audard : *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987.

⁵⁵ John Rawls, *op. cit.*, 1987, §1, p. 29.

Amitai Etzioni, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor) a été malencontreusement baptisée « communautarisme » en langue française⁵⁶, ce qui a provoqué nombre de malentendus, aggravé l'indétermination sémantique du mot hexagonal « communautarisme » et favorisé les confusions ou les amalgames polémiques⁵⁷. Il aurait fallu trouver une

⁵⁶ Voir par exemple Will Kymlicka, « Communautarisme », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* [1996], 2^e éd. corrigée, Paris, PUF, pp. 263-270 ; Justine Lacroix, *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ?*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2003. Voir aussi l'étude critique de Raymond Boudon, « La face noire des communautés » (*Sociétal*, n° 21, juillet 1998, pp. 55-58), reprise « en guise de conclusion » sous le nouveau titre « Les dangers du communautarisme », in R. Boudon, *Le Sens des valeurs*, Paris, PUF, 1999, pp. 387-397. Le mot « *communitarianism* » a été transposé en allemand par « *Kommunitarismus* ». Voir Alex Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M., Campus Verlag, 1993.

⁵⁷ Dans son article intitulé « La République face aux communautarismes » (*Études*, n° 4002, février 2004, pp. 177-188), où elle expose clairement les distinctions conceptuelles requises, Dominique Schnapper mêle cependant le « communautarisme » à la française, catégorie polémique, et le « communautarianisme » des philosophes politiques anglo-saxons, qu'elle désigne également par le mot « communautarisme ». D'où un certain obscurcissement de cette analyse éclairante. La réception française de la philosophie « communautarienne » anglo-saxonne a en outre été infléchie par l'existence d'une tradition de pensée « communautariste » portée par les différentes écoles « personalistes » des années trente, parmi lesquelles brille singulièrement celle que représentèrent Emmanuel Mounier et la revue *Esprit* (lancée en octobre 1932). Voir Emmanuel Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, Paris, Éditions Montaigne, 1935. Mounier posait que la révolution à venir devrait être « personaliste et communautaire » (formule dont Jacques Maritain a plus tard revendiqué la paternité ; voir J. Maritain, *Le Paysan de la Garonne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 82). La pensée anti-individualiste de cette « troisième voie » (ni libéralisme ni communisme) qu'on peut qualifier de « personaliste » ou de « communautariste » est le principal signe de reconnaissance des « non-conformistes des années trente ». La formule permettant de situer correctement

appellation distinctive, telle que « *communautarianisme* » ou « *communitarisme* »⁵⁸, et s'y tenir. Il est aujourd'hui trop tard pour bien nommer ces choses, le mal sémantico-lexical est fait, la catégorie confuse est en circulation. Bien que de nombreux travaux éclairants aient été publiés sur le débat libéraux/communautariens, notamment sur sa forte spécificité nord-américaine, il reste aux amateurs français d'études comparative et trans-nationales de s'engager dans un travail aussi difficile que délicat : traduire l'un dans l'autre les codes culturels différents dans lesquels sont mis en forme les débats et les controverses sur de nombreuses questions connexes, tournant presque toutes autour de la détermination du modèle d'intégration politique le plus congruent avec l'idée qu'on se fait de la démocratie, ou avec la conception normative que l'on a de l'identité politique dans une société démocratique. L'insistance sur les héritages, les significations et les valeurs partagées, sur la solidarité et la fraternité, sur les liens affectifs, sur la participation active au groupe, voilà ce qui peut être positivement mis au compte de l'idéal communautaire, à parcourir la littérature « communautarienne ». Il reste à poser d'épineuses questions : faut-il supposer que les valeurs sont

cette « troisième voie » devrait être : ni individualisme libéral, ni collectivisme communiste, ni fascisme, ainsi que le suggère Mounier dans l'introduction de son *Manifeste au service du personalisme* (*Esprit*, octobre 1936, p. 7). Voir l'ouvrage classique de Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les Non-Conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Le Seuil, 1969.

⁵⁸ Le mot « *communitarisme* » (pour traduire « *communitarianism* », de « *community* » et « *communitarian* ») est employé dans l'article « Communauté » rédigé par Axel Honneth pour le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* publié sous la direction de Monique Canto-Sperber (*op. cit.*, p. 274).

irrémédiablement « enkystées » ou « encastrées » (« *embedded* ») dans des cultures ou des communautés particulières, et que celles-ci sont incommensurables, ce qui « les rend toutes égales et légitime par là les demandes des minorités ethniques et sociales »⁵⁹ ? Ou bien faut-il refuser le relativisme culturel radical, en partant du fait qu'existent des valeurs et des normes universelles qui, infiniment plus « faibles » que celles qui sont « enchassées » dans des communautés particulières, n'en interviennent pas moins dans nos appréciations ? Les valeurs universelles incarnées par Antigone existent tout autant que les valeurs communautaires « fortes » ou « lourdes » illustrées par Créon, défenseur de la communauté thébaine⁶⁰. Ces dernières ne doivent pas pour autant être jugées intrinsèquement perverses. Lorsqu'elles se présentent comme des communautés de vie n'ayant aucune visée politique, par exemple telle ou telle communauté culturelle, à la limite pure « communauté émotionnelle », les « communautés » ne menacent personne et relèvent du droit des citoyens de s'associer librement en référence à divers critères. Les « communautés » infra-politiques se diversifient par accentuation de tel ou tel motif d'interdépendance : communautés de mémoire, d'intérêts et de goûts, de valeurs, de croyances, de langue, d'origine ethnonationale, de travail solidaire, de participation à un même projet, etc. L'exemple des Juifs de France, depuis deux siècles, montre que le maintien d'une identité communautaire est compatible avec une intégration harmonieuse dans la

⁵⁹ Raymond Boudon, *Le Sens des valeurs*, *op. cit.*, p. 388.

⁶⁰ Je reprends ici l'argumentation de Raymond Boudon, *ibid.*, pp. 394-397.

communauté nationale, que la persistance de l'ethnicité n'est pas vouée à entrer en conflit avec le système républicain d'assimilation⁶¹. Il suffit pour cela que soit respectée la distinction entre le public et le privé, et que soit reconnue comme légitime la multiplicité des appartenances et des identités qui définit l'identité individuelle. C'est ce jumelage réussi que célèbre Ady Steg dans sa remarque souvent citée : « La gloire de la France, c'est que l'intégration n'étouffe pas l'originalité »⁶². La réussite du jumelage suppose que soit respecté en outre le principe d'une subordination du particulier à l'universel, ou encore que l'on reconnaisse à la différence une valeur indirecte ou secondaire, ce qui implique de faire prévaloir la ressemblance. La primauté de la citoyenneté (abstraitement définie) par rapport aux particularismes communautaires, sans volonté d'éradication de ces derniers, telle est la condition de la synthèse républicaine à la française⁶³. C'est ainsi que peut être limitée la puissance de revendication propre aux particularismes politisés. La voie proprement

⁶¹ Voir Phyllis Cohen Albert, « Ethnicité et solidarité chez les Juifs de France au XIXe siècle », *Pardès*, n° 3, 1986, pp. 29-53 ; *Id.*, « L'intégration et la persistance de l'ethnicité chez les Juifs de France dans la France moderne », in Pierre Birnbaum (dir.), *Histoire politique des Juifs de France. Entre universalisme et particularisme*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1990, pp. 221-243.

⁶² Adolphe (Ady) Steg, président de l'Alliance israélite universelle, audition, in coll., *Être français aujourd'hui et demain*, rapport de la Commission de la nationalité présenté par Marceau Long, président, au Premier ministre, Paris, La Documentation française et UGE, coll. « 10/18 », 1988, t. 1, pp. 337-351. Voir aussi Dominique Schnapper, Chantal Benayoun, « Citoyenneté républicaine et spécificité juive », *Les Nouveaux Cahiers*, n° 97, été 1989, pp. 5-9.

⁶³ Voir mon livre *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988, puis Gallimard, 1990, pp. 482 *sq.*

« communautariste », quant à elle, consiste, lorsque se profilent des conflits entre particulier (mœurs) et universel (loi), à trancher en faveur du particulier, de façon ethnocentrique ou plus généralement sociocentrique⁶⁴. Quand on met entre parenthèses certaines particularités nationales, la critique « communautarienne » de l'individualisme libéral s'avère fort proche de la thématique nationale-républicaine à la française⁶⁵, comme le montre ce passage de Michael Sandel : « La théorie libérale manque ces loyautés et ces responsabilités dont la force morale réside précisément en cela qu'elles sont indissociables de la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant que membres de telle famille, telle cité, nation ou peuple, en tant qu'héritiers de telle histoire ou citoyens de telle république. ⁶⁶» Rien n'interdit de prendre en compte certaines particularités de certains groupes pour autant que celles-ci n'entrent pas en compétition avec d'autres : c'est à des mécanismes institutionnels de fixer les cadres d'inscription et les limites de ces exigences particularistes. Dans cette perspective, qui relève du républicanisme civique, le « communautarisme », passant du terme polémique au concept critique, peut être redéfini comme désignant, selon Dominique Schnapper, « l'enfermement des personnes dans un groupe

⁶⁴ Voir Elisabeth Badinter, *Fausse route*, Paris, Odile Jacob, 2003 ; « Une France plurielle ... ou éclatée ? Un débat entre Elisabeth Badinter et Alain Touraine » (propos recueillis par Claude Weill et Ursula Gauthier), *Le Nouvel Observateur*, 19 juin 2003.

⁶⁵ La variante « souverainiste » du national-républicanisme à la française n'est pas ici prise en compte.

⁶⁶ Michel J. Sandel, *Democracy's Discontent : America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996, p. 14.

particulier, aux dépens de leur conscience commune et de leurs relations, au delà de leur groupe, avec les membres de la société plus large »⁶⁷. La question revient à fixer des limites (toujours renégociables) à la « logique de revendications sans fin » à laquelle risque d'entraîner toute reconnaissance juridique des particularismes⁶⁸.

V. L'école républicaine face à la menace « communautariste » : le cas français

Si l'on prend la peine de parcourir la production textuelle et discursive récente dans laquelle domine la thématique du « communautarisme », en France, on est rapidement frappé par la récurrence d'une représentation de ce qu'il est convenu d'appeler « le racisme et l'antisémitisme », jumelée avec un programme d'action contre « le communautarisme ». Disons, pour aller vite, qu'on peut mettre en évidence un jeu de langage qui s'est constitué en lieu commun, à savoir : l'imputation aux « dérives communautaristes », aux « situations de tension communautaire » ou aux « conflits (inter-)communautaires » des violences dites « racistes » et surtout (depuis l'automne 2000) « antisémites ». Cette représentation sociale ordinaire des agressions et des menaces dites « racistes et antisémites » donne parfois lieu à des inférences politiques, et suggère certains types de traitements ou inspirent certaines mesures : si

⁶⁷ Dominique Schnapper, art. cit., p. 180.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 186.

l'on pose une relation causale entre, d'une part, les « dérives communautaristes » et, d'autre part, les agressions « racistes et antisémites », alors il va de soi que, pour lutter efficacement contre celles-ci, il faut commencer par mettre un terme à celles-là. C'est ainsi que l'antiracisme dérive lui-même vers l'anticommunautarisme. Mais, par un enchaînement pervers qui n'a cependant rien de fatal, la condamnation morale et politique du « communautarisme » tend à s'étendre aux « communautés » elles-mêmes, au fait communautaire comme tel. D'où, par exemple, tirée par certains esprits mal intentionnés, cette conclusion que si la « communauté juive » n'existait pas, il n'y aurait pas d'antisémitisme. Une autre inférence regrettable (parce que débouchant sur une idée fausse) est couramment faite à partir du primat accordé aux « affrontements (inter-)communautaires » : la mise en symétrie trompeuse des actes « racistes » (antimaghrébins ou antimusulmans) et des actes « antisémites », comme si l'on observait sur le territoire national d'une part, des jeunes issus de l'immigration maghrébine (ou africaine) ou de la « communauté musulmane » agressant des Juifs en tant que tels et incendiant des écoles ou des lieux de culte juifs (ce qui est établi par les services policiers), et, d'autre part, des jeunes d'origine juive ou appartenant à la « communauté juive » agressant des Français d'origine maghrébine (ou africaine) et incendiant des écoles ou des lieux de culte musulmans (ce qui n'est nullement établi par les services du ministère de l'Intérieur). Cette présentation fautive d'une symétrie entre la judéophobie et l'arabophobie (ou, *a fortiori*, l'islamophobie) joue le rôle d'une arme

idéologique et relève de la manipulation de l'opinion : il s'agit, pour ceux qui la diffusent (le MRAP, la Ligue des droits de l'homme, les milieux d'extrême gauche, les organisations islamiques), de relativiser ou de minimiser l'importance de la récente vague judéophobe en France (observable depuis l'automne 2000)⁶⁹.

Donnons une première illustration de cette figure argumentative. Dans son numéro 314, daté de mai 2003, le mensuel *Le Monde de l'éducation* titre en couverture : « Communautarisme. Menace sur l'école », annonçant ainsi, en même temps que la « couleur », le dossier du mois, intitulé « L'école à l'épreuve des communautés ». Le premier article du dossier, signé Nicolas Truong (membre de la rédaction), texte d'ouverture se présentant comme une introduction aux problèmes abordés, s'intitule : « L'école républicaine confrontée à la tentation communautaire ». Il est précédé d'un « argument » qui a le mérite de fournir deux traductions possibles de l'expression « tentation communautaire » : « Difficile d'ignorer la réalité du repli identitaire de certains jeunes, même s'il est parfois “fantasmé”. Lorsque les rapports tendent à s'enfermer dans une logique du “nous” et du “eux”, que peut et doit faire l'école républicaine ? » Il ne s'agit pas d'une définition de la notion de « communautarisme », mais de la mobilisation d'un cliché stigmatisant (« repli identitaire ») sur-employé dans la littérature journalistique et de l'allusion à une schématisation possible, très générale, du mécanisme

⁶⁹ Voir mes livres *La Nouvelle Judéophobie* (Paris, Mille et une nuits, 2002) et *Prêcheurs de haine. Traversée de la judéophobie planétaire* (Paris, Mille et une nuits, 2004).

commun à l'ethnocentrisme, à la xénophobie et au racisme (l'opposition entre « nous » ou « les nôtres » et « eux » ou « les autres »). Le chapeau du dossier résume la problématisation développée par une série d'énoncés dont les évidences présupposées ne sont guère cryptées : « Les échos de la crise sociale et morale de la société française résonnent dans les établissements scolaires. Les paroles et les actes antisémites sont en augmentation. Le ministère de l'Éducation nationale déclare la guerre à un communautarisme exacerbé par les conflits du Proche-Orient. Il appartient à l'école d'inventer une solution. Mais la porte n'est pas si large entre l'universel abstrait et le particularisme. »

Le lecteur savait déjà, pour avoir lu le court éditorial de la rédactrice en chef, Brigitte Perucca, « L'après-guerre de l'éducation », rédigé dans le contexte de la deuxième guerre d'Irak, que le philosophe-ministre de l'Éducation, Luc Ferry, était expressément intervenu dans l'espace public, le 27 février 2003, donc peu de temps avant l'offensive anglo-américaine en Irak, pour dénoncer les « dérives communautaristes à l'école ». Plus précisément, le ministre avait alors décidé de mettre en place dix mesures destinées à « prévenir une éventuelle montée des affrontements communautaires » devant le risque « d'importer le conflit du Proche-Orient dans les établissements scolaires, y compris dans les universités »⁷⁰. Dans sa *Lettre à tous ceux qui aiment l'école*, parue quelques semaines plus tard, le ministre de la Jeunesse, de l'Éducation nationale et

⁷⁰ Luc Ferry, déclarations du 27 février 2003, citées par Nicolas Truong, art. cit., pp. 20-21.

de la Recherche consacre un court mais ferme développement à ce combat qu'il fait sien : « Contre les dérives communautaristes : réaffirmer les principes de la laïcité républicaine »⁷¹. Cette réaffirmation des principes de la tradition républicaine intervient dans un contexte où elle paraît hautement nécessaire. À quoi Luc Ferry se réfère-t-il précisément lorsqu'il mentionne les « dérives communautaristes » pour les stigmatiser ? La réponse à cette question est esquissée dans un passage de ladite *Lettre*, où le philosophe-ministre déplore justement qu'on puisse « laisser nos élèves s'enfermer dans de pseudo-communautés d'origine », et ce, « au nom des bons sentiments et d'une conception erronée du "respect de l'autre" ». Saisi par une « incontestable régression » due au fait qu'« on a laissé les principes fondamentaux de notre école républicaine tomber plus ou moins en désuétude », le système français d'enseignement est désormais, précise le ministre, de plus en plus troublé « par les effets négatifs de certains conflits communautaires ». On aura compris aisément que, dans le couple oppositif où le terme négatif « communautarisme » prend place et signification, le terme positif qui lui est opposé est « laïcité républicaine », ou, plus précisément, le principe qui « unit la laïcité à la tradition républicaine des droits de l'homme »⁷². Mais les droits de l'homme, pour pouvoir jouer un tel rôle dans l'argumentation anti-communautariste, doivent eux-mêmes faire l'objet d'une certaine interprétation philosophique, brièvement exposée comme suit : les droits

⁷¹ Luc Ferry, *Lettre à tous ceux qui aiment l'école. Pour expliquer les réformes en cours*, Paris, Odile Jacob, 2003, pp. 54-55.

⁷² *Ibid.*, p. 54.

de l'homme « signifient que tout être humain doit être respecté en lui-même, abstraction faite de la communauté linguistique, culturelle, ethnique ou religieuse à laquelle il se sent appartenir ». D'une part, arrachement de l'individu aux appartenances, aux identités collectives héritées et, d'autre part, respect de la dignité humaine en toute personne : telles sont les deux implications philosophiques des droits de l'homme qui fonderaient, selon Luc Ferry, le refus « du racisme, de l'antisémitisme et du communautarisme ». On ne peut que le suivre dans cette analyse. C'est donc l'articulation de l'individualisme libéral et de l'universalisme humaniste qui constituerait la meilleure machine anti-communautariste. Les partisans du multiculturalisme, même modéré ou « tempéré », dénonceraient dans cette argumentation l'expression même de l'universalisme abstrait ou l'une des versions de l'orientation assimilationniste⁷³. Mais la vraie question est de savoir si la tradition républicaine française de l'assimilation sur des bases individuo-universalistes est compatible avec le maintien des liens communautaires, pour autant qu'ils restent confinés hors de la sphère publique. Or, cette compatibilité est possible, puisqu'elle s'est manifestée historiquement, comme le montre l'exemple de la « communauté juive », dont le libre développement n'a pas été interdit par l'allégeance républicaine des Juifs de France⁷⁴.

⁷³ Voir Michel Wieviorka, *La Différence*, Paris, Éditions Balland, 2000, p. 95.

⁷⁴ Voir Pierre Birnbaum, « Citoyenneté et particularisme. L'exemple des Juifs de France », in Pierre-André Taguieff (dir.), *Face au racisme*, Paris, La Découverte, 1991, puis Le Seuil, 1993, t. 2, pp. 283-295.

Dans le texte de Luc Ferry, d'une parfaite rigueur républicaine, relevons cependant le fait significatif que les trois mots en « isme » mentionnés sont mis sur le même plan, suggérant que le « communautarisme » n'est pas moins intolérable que le « racisme » ou l'« antisémitisme ». Quant au principe de laïcité, il est ici relégué au rôle secondaire de garantie procédurale de la « coexistence pacifique des différentes confessions dans notre pays », en ce qu'il implique qu'« aucune religion ne s'impose aux citoyens comme une idéologie officielle »⁷⁵. Prises ensemble et interprétées hâtivement, ces deux thèses peuvent favoriser une dérive relativiste. Une lecture exclusivement neutraliste du principe de laïcité rejoint en effet la théorie libérale de la neutralité de l'État vis-à-vis des conceptions du bien ou de la vie bonne. Il convient de souligner qu'une telle vision minimaliste de l'engagement axiologique et normatif peut avoir pour conséquence de placer sur un pied d'égalité tous les systèmes de croyances. Le neutralisme radical ouvre la voie à un relativisme des valeurs et des normes qui prend souvent le visage avenant, mais trompeur, de la « tolérance ». L'égalitarisme axiologique (tout est également respectable) qui dérive de l'impératif d'une tolérance sans frontières tend aujourd'hui à se substituer au principe de laïcité, et présuppose la réduction de celui-ci à un cadre vide, destiné à accueillir toutes les croyances et les manières de vivre du monde. En réalité, la tradition républicaine française, régie à la fois par l'exigence d'universalité et par l'idéal du citoyen actif ou de la participation forte aux

⁷⁵ Luc Ferry, *op. cit.*, p. 54.

affaires de la cité, est très éloignée de ce neutralisme radical mettant toutes les croyances et tous les modes de vie sur le même plan. L'exigence d'universalité incite à trier dans les systèmes de croyances et de normes, à hiérarchiser les valeurs selon le principe de leur possible universalisation et à rejeter certaines pratiques culturelles relevant de l'intolérable (mutilations - par exemple l'excision -, actes de torture, mises à mort)⁷⁶. Le projet de cultiver les vertus civiques, propre à toutes les conceptions de la « démocratie forte »⁷⁷, s'accorde mal avec le neutralisme hyper-relativiste. Ainsi que le note le « communautarien » tocquevillien Charles Taylor, « une société démocratique qui valorise la participation ne saurait être neutre entre la vie politique et l'apathie »⁷⁸. Dans la tradition nationale-républicaine à la française⁷⁹, comme pour le courant « national-civique » de la pensée politique anglaise⁸⁰, l'État n'est pas neutre vis-à-vis

⁷⁶ Voir mon livre *Le Sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004, pp. 322-323.

⁷⁷ Voir Benjamin R. Barber, *Strong Democracy : Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, University of California Press, 1984 (tr. fr. Jean-Luc Piningre : *Démocratie forte*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997).

⁷⁸ Charles Taylor, « Quelle philosophie est encore possible ? » (propos recueillis par Nicolas Tenzer), *Le Banquet*, n° 3, 2^e semestre 1993, p. 168.

⁷⁹ Paul Thibaud, par exemple, en référence à Tocqueville et Taylor, symptomatologues du « malaise de la modernité », s'interroge sur la possibilité d'une « requalification de la politique » à partir d'une dimension spirituelle qui serait intrinsèque au style de gouvernement (« Jacques Maritain, Charles Taylor et le malaise de la modernité », in Guy Laforest et Philippe de Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Les Éditions du Cerf, et Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1998, p. 212).

⁸⁰ Voir notamment David Miller, *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995. Dans cette perspective, l'appartenance à une communauté politique entraîne des obligations particulières qui, loin de se réduire à des normes juridiques fondées

des conceptions de la vie bonne et des systèmes de croyances⁸¹. En tant que garant de l'intérêt général ou incarnation du bien commun, il intervient activement pour promouvoir un modèle de citoyenneté impliquant à la fois l'égalité des citoyens, le confinement des identités particulières dans la sphère privée et un engagement politique de type patriotique ou une forte participation civique⁸². La question peut être posée d'une façon différente, sur la base d'une définition des conditions requises pour l'admission à la citoyenneté dans une communauté politique de type démocratique, qui érige par exemple (et cela fait sa particularité) l'autonomie et la responsabilité personnelle en valeurs et normes suprêmes :

« Le futur citoyen doit être capable, et il doit avoir la volonté, d'être un membre de cette communauté historique particulière, de son

sur des institutions, sont directement liées à une identification nationale ou patriotique : « Chaque membre accepte de faire preuve d'une loyauté envers la communauté, ce qu'il exprime par sa volonté de sacrifier son bénéfice personnel au nom des intérêts de cette communauté. » (David Miller, « The Ethical Significance of Nationality », *Ethics*, n° 98, juillet 1988, p. 648).

⁸¹ Dans son livre, *Communautarisme versus libéralisme* (*op. cit.*, pp. 12-13, 173-174), Justine Lacroix a justement relevé la ressemblance ou la proximité des arguments avancés respectivement par les penseurs « communautariens » et les représentants des mouvances « nationale-républicaine » (en France) ou « nationale-civique » (dans le monde anglophone). Michael Walzer a lui-même remarqué que le républicanisme civique constituait « une version de gauche du communautarisme [*communitarianism*] » (« Communauté, citoyenneté et jouissance des droits », tr. fr. Jean-Claude Monod, *Esprit*, n° 230-231, mars-avril 1997, p. 123; repris in M. Walzer, *Pluralisme et démocratie*, tr. fr. J. Kempf *et al.*, Paris, Éditions Esprit, 1997).

⁸² Voir Alain Dieckhoff, *La Nation dans tous ses états. Les identités nationales en mouvement*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 162-163.

passé et de son avenir, de ses formes de vie et de ses institutions, dans le cadre desquelles ses membres pensent et agissent. Dans une communauté qui valorise l'autonomie et la capacité de jugement de ses membres, ce n'est pas là, de toute évidence, qu'une exigence de pure conformité. C'est, au contraire, une exigence de connaissance du langage et de la culture, et de reconnaissance des institutions qui favorisent la reproduction de citoyens ayant la faculté d'un jugement autonome et responsable. ⁸³»

Dans les démocraties occidentales sont ainsi jugées intolérables certaines prescriptions religieuses telles que la mise à mort des apostats ou la lapidation des femmes adultères, pratiques qui sont observables aujourd'hui encore dans certains pays musulmans, où elles sont valorisées. Qu'une loi interdisant le port des signes religieux « ostensibles » ait pu être envisagée par le pouvoir politique, en France, pour envelopper et rendre idéologiquement acceptable l'interdit du voile islamique (signe ethno- et politico-religieux), représente une formation de compromis entre un engagement normatif et le souci de respecter la généralité inhérente à toute loi. Il y a une spécificité de l'espace scolaire à la française qu'il s'agit de respecter, et que le port d'un signe d'appartenance identitaire met en cause, car il fonctionne comme une action de propagande. À l'école, la visibilité communautaire de certains équivaut à faire violence aux autres. Alain Finkielkraut va sur ce point à l'essentiel :

⁸³ H. R. van Gunsteren, « Admission to Citizenship », *Ethics*, n° 98, juillet 1988, p. 736 ; cité par Jürgen Habermas, « Citoyenneté et identité nationale » (1990), in J. Habermas, *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique* [1996], tr. fr. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 92.

« L'école n'est pas le lieu où les communautés doivent s'exprimer. L'école n'est pas l'espace de l'affirmation identitaire ; c'est un espace neutre, au sens fort de suspension des arrogances. Aucune arrogance n'a sa place à l'école ; or, dans l'affichage identitaire, il y a quelque chose d'arrogant. Le voile islamique n'est pas à l'école le symbole ou même l'instrument de la pudeur, mais un emblème violemment impudique. Se voiler, ce n'est pas se cacher, c'est s'exhiber. "Un peu de tenue !", est-on tenté de répondre, "Oubliez-vous !" Il faut qu'à l'école un voile d'ignorance soit jeté sur les identités pour que la transmission puisse se faire. Il faut éviter que l'espace de l'intersubjectivité soit occupé par la reconnaissance afin qu'il y ait de la place pour la connaissance et la recherche en commun de la vérité.⁸⁴ »

Mais il faut soumettre à un examen critique une configuration rhétorique qui, se fondant sur des thèses défendables, tend à obscurcir les problèmes posés. Ce qui est caractéristique d'une telle argumentation, et hautement critiquable en elle, c'est d'abord qu'elle place sur un pied d'égalité le « communautarisme » et d'autres « ismes » répulsifs (« racisme », « antisémitisme »), en supposant qu'ils interagissent pour le pire (les « situations de tension communautaire » ou les « affrontements communautaires » étant censés nourrir les passions « racistes » et « antisémites ») ; c'est ensuite qu'elle suppose qu'on assiste depuis

⁸⁴ Alain Finkielkraut, « Une histoire personnelle du communautarisme » (entretien), in UEJF (éd.), *Les Enfants de la République. Y a-t-il un bon usage des communautés ?*, Paris, Éditions de La Martinière, 2004, pp. 35-36.

quelques années à une « montée des communautarismes »⁸⁵ ; c'est enfin qu'elle prétend lutter contre le « communautarisme » et les mauvais « ismes » qui l'accompagnent ou en dérivent par la seule réaffirmation des principes et le rappel des valeurs fondamentales, relevant des droits de l'homme mariés à la « laïcité républicaine ». On est en droit de s'interroger sur ce qui apparaît comme un modèle explicatif reçu sans examen critique par un grand nombre de nos contemporains, intellectuels, leaders d'opinion, décideurs, responsables politiques. Le « communautarisme » fonctionne trop souvent comme un mot magique, censé pouvoir expliquer l'inexplicable, clarifier l'obscur, dévoiler le mal, le condamner et indiquer *a contrario* la bonne voie, celle de l'éradication de la cause principale de nos malheurs sociopolitiques. Dans une éventuelle nouvelle version du *Dictionnaire des idées reçues*, l'article « communautarisme » pourrait se réduire à un syntagme économique : « À condamner sans discussion ». Ce qui reste étrangement absent, c'est une tentative de construire conceptuellement cet « isme » répulsif, fonctionnant comme un anathème. Voilà un mot fortement stigmatisant lancé dans l'espace public sans définition, c'est-à-dire sans limitation de son applicabilité ni clarification de sa compréhension (de sa signification). C'est l'absence de définition qui, privant de limites l'extension du « communautarisme », rend possible le glissement observable de la dénonciation du « communautarisme » vers celle de la communauté, des communautés ou

⁸⁵ Cette thèse, nous sommes un certain nombre à la partager avec Luc Ferry (*op. cit.*, p. 55).

du sentiment communautaire, à travers les usages ambigus de l'adjectif « communautaire » ou « intercommunautaire ». Donnons l'exemple d'un passage conclusif d'un ouvrage fort intéressant dû à une experte en matière de violences urbaines, Lucienne Bui Trong. Cette suite de remarques appelle l'acquiescement du lecteur « républicain » mais au prix d'un flottement définitionnel de la plupart des termes-pivots sollicités, ce qui insuffle du malaise dans le consentement même :

« Accepter qu'une jeunesse se replie sur une identité ethnique et religieuse, en opposition au creuset de la nation française, n'est pas une marque d'ouverture d'esprit ou de rejet du racisme. Ce repli, tout au contraire, conduit à l'enfermement, aux oppositions et aux conflits intercommunautaires. Sous des apparences de tolérance, de générosité, cela ne constitue, finalement, qu'un nouvel avatar du racisme (...). Il ne faut donc pas se tromper de combat et céder aux sirènes de l'intégrisme.⁸⁶ »

Si l'on s'en tient à cette position de principe, que son haut degré d'abstraction éloigne de toute perspective d'action précise, la lutte contre le communautarisme ne diffère en rien de la lutte contre l'intégrisme religieux ou contre le racisme. Il nous semble au contraire que, pour déterminer des formes d'action efficaces, il importe de commencer par distinguer précisément les processus sociaux en question, les contextes ou les situations, les objections de l'action collective et ses moyens tactico-stratégiques.

⁸⁶ Lucienne Bui Trong, *Les Racines de la violence, op. cit.*, p. 206.

VI. La communauté n'est pas le communautarisme

Les disciples contemporains de Rousseau n'ont pas fini d'idéaliser les « communautés », avec parfois de bonnes raisons (favoriser la solidarité, la participation, les vertus civiques, etc.). Faut-il aujourd'hui les désidéaliser, en soulignant leurs traits négatifs (égoïsme de groupe, exclusion des hors-groupe, machine à soumettre et à « dévorer » les individus, etc.) ? Faut-il aller jusqu'à les diaboliser ? Car c'est bien ce que certains font en dénonçant indistinctement « montée des communautarismes » et redécouverte du fait communautaire. Qui ne se souvient de l'article de Maxime Rodinson, « De la peste communautaire »⁸⁷ ? Si une communauté nationale possède une consistance irréductible à une somme de « communautés » (dites locales ou minoritaires), pourquoi s'acharner à diaboliser ou criminaliser lesdites « communautés », dès lors qu'elles restent dans les limites de la sphère privée ou de la société civile ? Réaffirmons la proposition qui devrait relever de l'évidence : le communautaire n'est pas nécessairement le communautariste. C'est sombrer dans l'hubris que de confondre les processus de renaissance ou de réveil, voire d'invention ou de réinvention

⁸⁷ *Le Monde*, 1^{er} décembre 1989 (article repris dans la revue *Panoramiques*, n° 29, 1997, puis dans la revue *Cités*, hors-série : *L'Islam en France*, Paris, PUF, 2004, pp. 261-266, sous le titre « De la peste communautariste »). Alors que la polémique sur le « foulard islamique » est lancée, Maxime Rodinson lance un avertissement : « Il ne faut pas brimer les porteurs de divers vêtements. Mais il faut être très vigilants envers le communautarisme. Ce sont les nationalismes de base qui portent la peste surtout. (...) » (art. cit., p. 265).

des « communautés » avec des manifestations de « communautarisme » (au sens fortement péjoratif de fermeture sur soi du groupe doublée d'intégrisme culturel et d'exclusivisme, voire de racisme ou de national-racisme séparatiste). Le sentiment communautaire ne menace la communauté politique de type démocratique que s'il est exploité et mobilisé par des entrepreneurs idéologiques en vue de provoquer une guerre civile ou d'installer une dictature. Mais l'appartenance « communautaire » n'est pas non plus la citoyenneté républicaine, à laquelle elle ne saurait se substituer, avec laquelle cependant elle peut s'articuler harmonieusement. Dans la perspective universaliste qui est la nôtre, il faut croire à la possibilité, pour l'islam et la République⁸⁸, de donner naissance à une synthèse originale, comme nous y invite, malgré l'horizon assombri de l'époque⁸⁹, l'exemple historique réussi de la synthèse judéo-républicaine. Espérer, dans ce cas de figure comme dans bien d'autres, c'est entreprendre, c'est agir pour que le souhaitable devienne possible.

Il faut et il suffit que, par-delà le face-à-face stérile entre « majorité » et « minorités », tous les citoyens veuillent vivre ensemble dans une communauté politique qui soit en même temps une

⁸⁸ Voir la réflexion exigeante de Mohamed Charfi, *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998 ; ainsi que l'essai stimulant d'Abdelwahab Meddeb, *Face à l'islam* (entretien mené par Philippe Petit), Paris, Textuel, 2004.

⁸⁹ Voir mes livres *La Nouvelle Judéophobie* (*op. cit.*) et *Prêcheurs de haine* (*op. cit.*) ; Shmuel Trigano, *La Démission de la République. Juifs et musulmans en France*, Paris, PUF, 2003 ; Raphaël Draï, *La France au crépuscule*, Paris, PUF, 2003.

« communauté morale »⁹⁰, qu'ils s'éprouvent solidaires et co-responsables dans la nation comme « communauté de destin »⁹¹. Il en va des rapports entre communauté et communautarisme comme des rapports entre nation et nationalisme : l'intolérance nationaliste fonctionne de la même manière que l'intolérance communautariste, mais elles ne constituent ni l'une ni l'autre, respectivement, des attributs essentiels (donc nécessaires) de la nation et de la communauté, de l'appartenance nationale et de l'appartenance communautaire. Ainsi que le note Michael Ignatieff, enseigner la tolérance « consiste à aider les gens à se percevoir eux-mêmes comme des individus, puis à voir les autres de la même façon : c'est-à-dire rendre problématique cette fusion qui n'a fait l'objet ni d'un enseignement ni d'un examen des identités personnelle et de groupe sur lesquelles repose l'intolérance nationaliste »⁹². Communautariste ou nationaliste, l'intolérance repose sur « un mécanisme d'abstraction à l'intérieur duquel les individus réels et véritables dans toute leur spécificité sont dépersonnalisés et changés en êtres dotés de caractéristiques collectives odieuses »⁹³. Je suppose d'abord, d'une façon générale, qu'une communauté politique garantissant aux citoyens la concorde intérieure n'existe ni seulement sur la base des normes de l'individualisme libéral ni

⁹⁰ L'expression est de Michael Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, *op. cit.*

⁹¹ Voir mon livre *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation technomarchande*, *op. cit.*

⁹² Michael Ignatieff, *L'Honneur du guerrier. Guerre ethnique et conscience moderne* [1998], tr. fr. Jude des Chênes, Paris, La Découverte, 2000, p. 71.

⁹³ *Ibid.*

seulement selon celles du multiculturalisme (ou multicommunautarisme). Je suppose ensuite que le modèle républicain à la française, certes ébranlé et affaibli par de multiples dysfonctionnements, n'est pas « épuisé » au point de devoir être totalement rejeté. Rien n'interdit de tenter de le réinventer. C'est là prendre distance vis-à-vis de ceux qui, postulant que le « modèle jacobin » a fait son temps, proposent de rompre avec la tradition républicaine et d'inventer d'autres formes de coexistence, non plus entre citoyens mais entre « communautés ». Et la difficile question du cadre de la coexistence inter-communautaire se pose, aussitôt refermée par les partisans les plus naïvement optimistes du passage fatal au postnational. Se profile alors, pour les plus réalistes, la menace d'une « balkanisation » ou d'une « libanisation », selon les métaphores couramment utilisées. L'un des paradoxes qui surgit aujourd'hui tient à ce que des adversaires déclarés du « communautarisme », postulant l'épuisement irrémédiable de la « République jacobine », en arrivent à juger que la société multicommunautariste est inévitable. Retour subreptice du destin dans l'histoire se faisant. Telle est la position de la journaliste Elisabeth Schemla, attachée à la laïcité de tradition républicaine, hostile en principe au « communautarisme », mais considérant, sans pour autant s'en féliciter, que l'évolution vers le multicommunautarisme est inéluctable, en raison de l'installation en France, tel un nouveau Cheval de Troie, de groupes musulmans fondamentalistes, légitimés par la création du Conseil français du culte

musulman, et bien décidés à « islamiser la France »⁹⁴. L'offensive idéologique des milieux islamistes, profitant des failles du système républicain, a en effet favorisé les regroupements sur des bases communautaires et ainsi accentué le mouvement de désintégration de la communauté civique. Partant d'un tel diagnostic, qu'il serait difficile de contester, Élisabeth Schemla en infère que l'islam intégriste « a réussi (...) à faire éclore définitivement le communautarisme, sur un terrain il est vrai bien préparé », et précise ainsi son interprétation du processus en cours :

« Il ne sert à rien de se dissimuler le problème de fond que pose l'évolution à l'anglo-saxonne de la société française : chaque groupe y prendra de plus en plus ses intérêts en mains, les Juifs comme les autres, et tentera d'infléchir à son profit le pouvoir en place. Ce mouvement est irréversible, et l'on voit bien que le modèle craque par toutes ses coutures. Constaté l'émergence des lobbies n'est pas s'en réjouir, surtout pour les républicains convaincus. Au contraire. D'où l'impérieuse obligation de rappeler inlassablement l'exigence, toute l'exigence, de l'éthique de la responsabilité individuelle et collective au service de la nation.⁹⁵ »

Ce qui est sûr, c'est que dans l'espace stato-national français s'affirment de plus en plus fortement des communautés relativement autonomes et de divers types, selon le principe de regroupement qui est privilégié (même origine ethnique, même religion, même langue

⁹⁴ Élisabeth Schemla, « Les Juifs, la République et l'antisémitisme », *Le Figaro*, 3 mai 2004, p. 13; <http://www.proche-orient.info>, 3 mai 2004. Élisabeth Schemla est directrice du journal en ligne proche-orient.info.

⁹⁵ *Ibid.*

minoritaire, même sexe, même mœurs sexuelles, etc.). En outre, certains de ces groupes exigent de bénéficier de droits spécifiques ou de protections particulières, ou encore se mobilisent pour bénéficier de mesures de « discrimination positive ». Des militants s'efforcent de mettre en acceptabilité l'appel à inscrire des mesures d'« action positive » dans une « politique globale de lutte contre les inégalités »⁹⁶. Il y a donc une tentation « communautariste » dans la société française contemporaine qui, prônée au nom du principe d'égalité, et plus précisément de l'égalité des droits, s'accompagne en conséquence de la revendication d'un traitement différentiel des groupes supposés discriminés. D'où l'émergence du thème d'une « citoyenneté différenciée »⁹⁷, première implication du multiculturalisme théorique. L'acceptabilité idéologique de la reconnaissance de droits spécifiques ou particuliers à des minorités nationales paraît s'accroître en France, au moins dans le monde des élites⁹⁸. La France se rapproche dès lors de sociétés multiculturelles

⁹⁶ En France, le chef d'entreprise Yazid Sabeg, président de la CLE (Convention laïque pour l'égalité des droits et la participation des musulmans de France), est l'un des plus actifs partisans du traitement préférentiel des membres de communautés ou de minorités supposées discriminées. Voir Yazid Sabeg, « La « nouvelle frontière » de l'égalité », in UEJF (éd.), *Les Enfants de la République*, op. cit., pp. 185-202.

⁹⁷ L'expression a été introduite et définie par Iris Marion Young dans un article désormais célèbre, « Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », *Ethics*, 99 (2), 1989, p. 258.

⁹⁸ Voir par exemple le rapport publié en janvier 2004 par l'Institut Montaigne (club de réflexion présidé par Claude Bébéar), *Les oubliés de l'égalité des chances*. Ce rapport se prononce pour la prise de mesures de « discrimination positive » en faveur des « minorités visibles » (pour l'essentiel, les populations issues de l'immigration maghrébine et africaine sub-saharienne), en matière de formation,

comme la Grande-Bretagne, le Canada et les États-Unis. Mais sa tradition républicaine résiste à l'institutionnalisation des formes extrêmes du « communautarisme », telles la délégation, par l'État, de certaines de ses fonctions (éducation ou distribution de l'aide sociale) à des institutions représentant certaines communautés.

Je ne crois pas, pour ma part, que les signes observables de communautarisation puissent être interprétés comme des symptômes d'une fin prochaine du système républicain, voué à disparaître au profit d'une « anglo-saxonisation » des rapports sociaux. Une évolution communautarisante s'observe en effet, ses facteurs et ses raisons conjoncturelles sont d'une grande diversité, mais cette évolution n'est pas irréversible pour autant. Croire qu'elle est fatale, ce serait nier à la fois la contingence des événements historiques et le rôle de la volonté humaine dans la marche de l'Histoire. L'Histoire n'est pas le règne de la nécessité ni *a fortiori* celui de la fatalité. C'est pourquoi l'action politique peut s'inscrire dans un espace qui demeure indéterminé et dont l'évolution reste imprévisible. Que pouvons-nous raisonnablement vouloir ? Comment définir nos raisons d'agir ? Il s'agit de démystifier et de faire reculer le « communautarisme » en tant que mode d'enfermement potentiellement

d'emploi et de logement. Voir aussi l'essai d'Éric Keslassy, *De la discrimination positive*, Rosny-sous-Bois, Éditions Bréal, 2004. L'un des mérites de cet essai est qu'il distingue soigneusement, dans les formes de traitement préférentiel, la discrimination positive ethnico-religieuse (qu'il récuse) de la discrimination positive socio-économique (dont il défend le principe). Le sociologue Éric Keslassy est membre de la rédaction de la revue trimestrielle *Res Publica* (« Philosophie. Sciences humaines »), publiée aux PUF.

conflictuel, mais sans sombrer dans un fanatisme anti-communautaire. C'est la voie de la fermeté, mais non pas celle de la rigidité. On peut la déterminer de la façon suivante : exiger une totale liberté d'examen critique à l'égard des tendances « communautaristes », et, sans diaboliser la dimension communautaire, s'efforcer de la dépouiller de son caractère de fatalité, travailler à la désacraliser, lui fixer des limites. Tant que nous avons à penser l'ordre et la cohésion politiques en référence au cadre national, nous devons rejeter les deux positions extrêmes que sont l'individuo-universalisme et le traditio-communautarisme, dont le conflit insurmontable installe l'alternative de l'individu insulaire et de la communauté absolutisée, l'un et l'autre face à l'abstraction étatique. Il s'agit de suivre la voie étroite qui s'ouvre lorsqu'on reconnaît la nécessité de groupes « intermédiaires » ou « secondaires », qui seuls permettent l'intégration sociale, ainsi que le notait Durkheim dans un passage justement célèbre :

« Une société composée d'une poussière infinie d'individus inorganisés, qu'un État hypertrophié s'efforce d'enserrer et de retenir, constitue une véritable monstruosité sociologique. (...) Une nation ne peut se maintenir que si, entre l'État et les particuliers, s'intercale toute une série de groupes secondaires qui sont assez proches des individus pour les attirer fortement dans leur sphère d'action et les entraîner ainsi dans le torrent général de la vie sociale.⁹⁹ »

⁹⁹ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Félix Alcan, 1893 ; préface à la seconde édition, Paris, Félix Alcan, 1902, pp. XXXII-XXXIII. Voir aussi

La communauté civique est une communauté de destin construite, voulue et choisie, qui a historiquement pris la figure d'un « fédérateur national ». Or, comme le dit bien Régis Debray, « fédérer n'est pas nier des attaches culturelles préexistantes, mais les encadrer sous un horizon plus vaste, sans disqualifier l'ancien. ¹⁰⁰» C'est pourquoi la solidarité entre citoyens a pris historiquement la figure de la solidarité nationale, qui est devenue, comme le note justement Habermas (sans pour autant s'en féliciter), « une seconde nature »¹⁰¹. C'est pourquoi aussi la création d'une « citoyenneté multiculturelle »¹⁰² est légitimement perçue comme une menace par la plupart des citoyens des États nationaux. Il est une autre utopie, quant à elle récurrente, mais qu'il faut aujourd'hui reconsidérer du fait de son « réveil » dans le contexte de la mondialisation, celle d'un État mondial censé garantir la constitution d'une « citoyenneté cosmopolite », laquelle donnerait un contenu à la catégorie d'origine stoïcienne de « citoyen du monde »¹⁰³. Les arguments avancés par

Émile Durkheim, *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit* [novembre 1898-juin 1900], Paris, PUF, 1950, en partic. pp. 68-91. Il reste bien sûr à définir les « groupes secondaires » sans s'en tenir, comme le faisait Durkheim, aux organisations corporatives.

¹⁰⁰ Régis Debray, *Ce que nous voile le voile*, op. cit., p. 35.

¹⁰¹ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique* [1998 et 1999], tr. fr. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000, p. 67.

¹⁰² Voir Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995 ; tr. fr. Patrick Savidan : *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte, 2001. C'est là l'ouvrage le plus mesuré dans la défense « libérale » des droits culturels spécifiques attribués aux groupes minoritaires.

¹⁰³ Voir Peter Coulmas, *Les Citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme* [1990], tr. fr. Jeanne Étoré, Paris, Albin Michel, 1995, en partic. pp. 73-90.

Hannah Arendt dans *Les Origines du totalitarisme* n'ont, sur cette question, rien perdu de leur force, et permettent de conclure que la « citoyenneté cosmopolite » est une contradiction dans les termes, en ce que le « droit d'avoir des droits » ne peut être que le droit de « vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions », et se fonde sur le « droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée »¹⁰⁴. Un ordre politique ne peut être celui de l'espèce humaine tout entière. L'humanité est un concept moral et juridique, et non pas politique. Plus précisément, comme Hannah Arendt le souligne en 1957, dans un article consacré à Karl Jaspers, la condition première d'apparition de la citoyenneté et du « droit d'avoir des droits » est l'appartenance à une communauté politique nécessairement particulière et limitée :

« Nul ne peut être citoyen du monde comme il est citoyen de son pays. (...) Les concepts politiques sont fondés sur la pluralité, la diversité et les limitations réciproques. Un citoyen est par définition un citoyen parmi des citoyens d'un pays parmi des pays. Ses droits et ses devoirs doivent être définis et limités, non seulement par ceux de ses concitoyens mais aussi par les frontières d'un territoire. La philosophie peut se représenter la terre comme la patrie de l'humanité et d'une seule loi non écrite éternelle et valable pour tous. La politique a affaire aux hommes, ressortissants de nombreux pays et héritiers de nombreux passés ; ses lois sont les clôtures positivement établies qui enferment,

¹⁰⁴ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism, II : Imperialism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1975, p. 296 ; tr. fr. Martine Leiris : *L'Impérialisme*, Paris, Fayard, 1982, p. 281.

protègent et limitent l'espace dans lequel la liberté n'est pas un concept mais une réalité politique vivante. L'établissement d'un ordre mondial souverain, loin d'être la condition préalable d'une citoyenneté mondiale, serait la fin de toute citoyenneté. Ce ne serait pas l'apogée de la politique mondiale, mais très exactement sa fin.¹⁰⁵ »

Face à la tentation permanente de sombrer dans des excès contraires pourtant bien identifiés, et supposant qu'il est possible d'échapper au mauvais infini de l'oscillation interminable entre le différentialisme ethnique et le cosmopolitisme abstrait, je suis tenté d'affirmer mon accord avec la position récemment définie par Gilles Bernheim, Elisabeth de Fontenay, Philippe de Lara, Alain Finkielkraut, Paul Thibaud et quelques autres à la fin d'un texte aussi consistant que discutable : « Le débat sur le communautarisme aussi s'éclairerait autrement si, à partir de l'expérience juive de signifier pour autrui, on pariait que chaque groupe, chaque peuple n'existe pas seulement pour lui-même mais comme participant d'un échange dont l'humanité est l'horizon. ¹⁰⁶» Qui ne se souvient de l'admirable passage de *Race et Histoire* où, en 1952, Claude Lévi-Strauss soulignait à la fois le caractère universel de l'ethnocentrisme et le caractère tardif de l'invention conceptuelle de « l'humanité », pour conclure, d'une formule paradoxale, que « le barbare,

¹⁰⁵ Hannah Arendt, « Karl Jaspers, Citizen of the World » (1957), repris in H. Arendt, *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1983, pp. 81-82 ; tr. fr. Jacques Bontemps : « Karl Jaspers ; citoyen du monde ? », *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 94-95.

¹⁰⁶ Gilles Bernheim *et al.*, « Les Juifs de France et la France, une confiance à rétablir », *Le Monde*, 30 décembre 2003, p. 11.

c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie »¹⁰⁷ ? Rappelons le début de ce célèbre passage, moins souvent cité que la boutade spéculative sur le « barbare » :

« Cette attitude de pensée, au nom de laquelle on rejette les “sauvages” (ou tous ceux qu'on choisit de considérer comme tels) hors de l'humanité, est justement l'attitude la plus marquante et la plus distinctive de ces sauvages mêmes. On sait, en effet, que la notion d'humanité, englobant, sans distinction de race ou de civilisation, toutes les formes de l'espèce humaine, est d'apparition fort tardive et d'expansion limitée. Là même où elle semble avoir atteint son plus haut développement, il n'est nullement certain – l'histoire récente le prouve – qu'elle soit établie à l'abri des équivoques ou des régressions.¹⁰⁸ »

Mais si la notion d'humanité paraît avoir été « totalement absente » de la plupart des cultures, où elle se réduisait ethnocentriquement à la figure du groupe d'appartenance, elle demeure pour les modernes (post-modernes compris) une catégorie fondamentalement inachevée, en cours de construction, parce que devant toujours encore être pensée contre les évidences particularistes ou différentialistes, sous leurs multiples formes (racisme, ethnisme,

¹⁰⁷ Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, Unesco, 1952 ; repris dans *Le Racisme devant la science*, Paris, Unesco/Gallimard, 1960, p. 247 (puis, en édition séparée, Paris, Éditions Gonthier, 1968, p. 22). Pour une analyse critique subtile de cette affirmation paradoxale, voir Raymond Aron, « À propos de Claude Lévi-Strauss. Le paradoxe du même et de l'autre » (1968), repris *in coll.*, « Raymond Aron 1905-1983. Histoire et politique », *Commentaire*, vol. 8, n° 28-29, février 1985, pp. 474-480.

¹⁰⁸ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, 1960, p. 247 (1968, pp. 20-21).

nationalisme, communautarisme, etc.). La voie demeure étroite : il s'agit de penser l'humanité comme idée régulatrice ou projet normatif en évitant le double écueil de l'universalisme de survol – péché d'abstraction – et du relativisme culturel radical – état d'aveuglement par les différences –, deux tentations récurrentes, qu'on ne saurait pourtant éradiquer sans faire violence à la nature humaine.

Laurent Bouvet - Le communautarisme : fondement ou aporie de l'identité américaine ?

S'il y a des mots qui sonnent étrangement à l'oreille républicaine d'un Français et, en revanche, familièrement à celle, pourtant non moins républicaine, d'un Américain, ce sont bien ceux de « communauté », « communautaire » ou « communautarisme ». Ainsi oppose-t-on souvent, et facilement, un « modèle républicain » français dans lequel il n'existerait qu'une seule, unique et légitime communauté, celle des citoyens, chère à Jean-Jacques Rousseau, à un « modèle communautariste » américain qui renverrait à une mosaïque sociale faite de la juxtaposition d'innombrables communautés (de voisinage, religieuse, ethnique, raciale...).

Le caractère grossier de cette opposition ne saurait bien évidemment refléter la réalité des différences entre les deux sociétés. Pourtant, tout en se gardant des effets d'optiques déformants de la comparaison transatlantique, on ne peut que constater que les mêmes termes qui nous intriguent sont tout à fait courants dans le langage américain et renvoient à une réalité sociale incontournable. En effet, alors que les Etats-Unis (qui sont nés de la modernité historique et philosophique) devraient apporter la confirmation éclatante du rapport étroit établi par la sociologie entre modernité et société d'une part et archaïsme et communauté de l'autre

(dans le sens de la *Gesellschaft* opposée à la *Gemeinschaft*)¹, ce n'est pas le cas. Ce qui frappe plutôt l'observateur de la société américaine, c'est

¹ La différenciation entre deux modèles, celui de l'unité organique fondée sur le statut, la communauté (*Gemeinschaft*), et celui de l'association d'échanges volontaire fondée sur le contrat, la société (*Gesellschaft*), présentée par le sociologue allemand Ferdinand Tönnies en 1887, permet d'établir analytiquement les caractères fondamentaux de l'organisation des groupes sociaux humains, que l'on peut inscrire sur un *continuum* entre les deux pôles communautaire et social (*Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, PUF, 1944, tr. fr. J. Leif). La *Gemeinschaft* renvoie à une unité morale, à l'enracinement, à l'intimité et à la parenté. Il s'agit d'un type d'organisation sociale qui réalise pleinement les valeurs d'historicité et de mutualité entre ses membres, et qui ne laisse qu'une faible place à l'autonomie individuelle. Les croyances et les institutions ne sont pas choisies ou délibérées, elles sont données, elles ont une valeur légitime intrinsèque. Tönnies utilise pour décrire la communauté l'image du corps (sur le modèle de la « solidarité organique » de Herbert Spencer que reprend Emile Durkheim pour l'opposer à la solidarité mécanique, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1973 [1893], p. 98-101 notamment) vivant par opposition à la machine que serait la société moderne, associée à la déshumanisation des grandes villes notamment. Dans ces conditions, les gens restent unis malgré tous les facteurs de division, alors que dans la *Gesellschaft*, ils restent divisés malgré tous les facteurs d'unification. Tönnies décèle dans ces deux modèles une manière spécifique de penser, de ressentir et d'agir : la *Wesenville* pour la *Gemeinschaft* et la *Kürville* pour la *Gesellschaft*. La première est issue d'une volonté naturelle ou spontanée (littéralement une « volonté issue de l'essence »), elle s'inscrit dans l'évolution historique et culturelle du groupe, elle insiste sur la continuité et sur la conformité de la personne à l'intérieur du groupe. La seconde est un choix arbitraire et rationnel qui vient d'une volonté réfléchie (littéralement une « volonté fondée sur un choix »). Les buts dans la *Gesellschaft* ne sont pas imposés par la tradition, ils sont adaptés aux circonstances et aux changements constatés par l'individu ainsi qu'à ses désirs. La *Gesellschaft*, c'est la société moderne, celle de l'âge de la domination « légale-rationnelle » décrite par Max Weber qui approfondit et perfectionne la distinction de Tönnies. Celle aussi d'une division en classes conformément à l'industrialisation de la production (voir notamment M. Weber, *Economie et société*, Paris, Pocket « Agora », 1995 [1921], vol.I, chap. 1^{er}, B-9, p. 78-79, tr. fr. J. Chavy & E. de Dampierre).

l'omniprésence de la référence communautaire en son sein. On est ainsi, aux Etats-Unis, membre d'une ou de plusieurs communautés en même temps que l'on est Américain, voire avant d'être Américain ou encore pour être véritablement Américain.

Tenter d'expliquer cette sensibilité particulière à la référence communautaire renvoie à la compréhension des fondements mêmes de l'identité américaine. Et s'il ne saurait bien évidemment être question ici d'en faire une description exhaustive, on essaiera plutôt d'en donner un aperçu en l'abordant à travers ce que l'on a coutume de nommer la « critique communautariste (ou communautarienne) du libéralisme » après avoir évoqué quelques éléments indispensables du contexte socio-historique dans lequel se sont nouées les relations entre pluralisme, libéralisme et communautarisme aux Etats-Unis.

L'idée communautaire comme fondement du pluralisme américain

L'idée communautaire est intrinsèquement liée à l'origine et au développement de la société américaine, de la fondation des colonies en Nouvelle-Angleterre au XVIIe siècle au peuplement par les vagues d'immigration successives, en passant par la période révolutionnaire et constitutionnelle. On peut ainsi parler d'un « communautarisme de fait » à la fois fondateur et constitutif qui forme l'arrière-plan historique de l'identité américaine contemporaine.

Ainsi les colonies américaines de Nouvelle-Angleterre sont le résultat d'un exode religieux et politique de puritains anglais². Ce fait fondateur a produit un des traits essentiels de l'identité américaine : le respect de la différence fondé sur la liberté religieuse. Il s'agit d'un véritable « fait du pluralisme » religieux qui est à l'origine d'un « fait du pluralisme » social et politique qui sera inscrit à la fin du XVIIIe siècle dans la constitution américaine. Or c'est avant tout à travers les rassemblements communautaires originels (dans les *townships*), non seulement religieux mais encore politiques et économiques, que s'est construite l'idée même d'une nouvelle société bâtie sur ce « fait du pluralisme » primitif, impliquant à la fois liberté individuelle, délibération collective et soumission à l'autorité communautaire.

² La première colonie de Nouvelle-Angleterre est fondée en décembre 1620 (colonie de Plymouth). Le cas de la colonisation de la Virginie, première colonie anglaise sur le continent américain, fondée en 1607, est à part car il s'agit dans cette partie du territoire américain d'une colonisation économique classique conforme à ce qui se fait aux Antilles ou en Amérique latine. Auparavant les Anglais se sont limités à des expéditions et des reconnaissances : John Cabot en 1497 dans le Golfe du Saint-Laurent, Martin Frobisher en 1576 vers la terre de Bafin, Francis Drake le long de la côte pacifique à la fin des années 1570, puis Sir Humphrey Gilbert en plusieurs voyages au début des années 1580 qui prend possession de Terre-Neuve et Walter Raleigh qui envoie une expédition vers la future Virginie baptisée comme telle en 1584 en l'honneur de la reine Elisabeth (dite la Vierge), enfin en 1585, 1587 et 1590 sous la direction de John White avec une tentative d'implantation de colonie à la limite de la Virginie et de la Caroline du Nord mais qui échoue. Sur la fondation des premières colonies américaines et les distinctions à faire entre celles-ci, voir notamment André Kaspi, *Les Américains, tome I : Naissance et essor des Etats-Unis, 1607-1945*, Paris, Le Seuil « Points », 1986, en particulier le premier chapitre).

Pendant la Révolution américaine, à la fin du XVIIIe siècle, c'est encore à partir de cette appréciation de la différence et du pluralisme que les « factions » et les « intérêts » sont acceptés comme un fait incontournable dans la vie d'une république moderne. La célèbre défense de la Constitution de 1787 par James Madison, dans les *Federalist Papers* n°10 et 51 notamment, s'appuie sur ce « fait du pluralisme » pour expliquer la force du système institutionnel américain, un système tout en maîtrise du jeu des intérêts contraires, permettant à la fois le bon gouvernement et le respect des aspirations de chacun³. La devise américaine *E Pluribus Unum* illustre particulièrement bien cette idée d'une république (le principe d'unité) fondée sur une démocratie fédérale (le principe de diversité). Ce rapport de l'unité et de la pluralité étant démultiplié et décalqué à l'infini dans toute l'organisation sociale américaine. Le bien commun n'est plus dès lors déterminé par le triomphe d'un parti sur un autre mais

³ Le mécanisme madisonien implique qu'aucune des factions qui divisent le corps politique ne soit en mesure de devenir la majorité. Ainsi « les citoyens les plus prévenants et les plus vertueux », inquiets des vices que les factions introduisent dans les « gouvernements américains », formulent-ils trois plaintes : « [1] que nos gouvernements sont trop instables, [2] que le bien public est toujours oublié dans les conflits des partis rivaux, [3] que les décisions sont prises trop souvent non en accord avec les règles de la justice et les droits de la minorité, mais par la force supérieure d'une majorité intéressée et oppressive » (James Madison, Alexander Hamilton & John Jay, *Le Fédéraliste*, Paris, Economica, 1988 [1788], n°10, p. 67-68, tr. fr. A. Tunc). Si des intérêts convergents, constitutifs d'une faction, deviennent majoritaires dans une société régie par les principes du gouvernement populaire, alors il y a un risque que cette majorité « sacrifie à ses passions ou intérêts dominants à la fois le bien public et les droits des autres citoyens » (*Ibid.*, p. 67). Ce n'est donc qu'en empêchant une faction de devenir majoritaire que l'on peut en limiter les effets pervers dans un régime de gouvernement populaire.

précisément par la préservation du système lui-même. Le jeu des factions, des différents intérêts, des différentes parties de la société en somme n'est plus une tare pour la république – contrairement aux conceptions républicaines classiques depuis l'Antiquité –, il est la garantie même de sa pérennité et de l'attachement que lui portent les citoyens. Dès lors, la coexistence d'individus ou de communautés différenciées aux intérêts antagonistes n'est plus un mal, elle devient le fondement même du fonctionnement harmonieux de la société.

L'immigration a encore renforcé cette double inscription fondatrice et constitutive, le trait commun que l'on peut repérer dans les vagues d'immigration successives (surtout à partir des grandes vagues massives de la fin du XIXe siècle) aux Etats-Unis est qu'elles ont toutes peu ou prou suivi le même schéma d'intégration à la société américaine. Un schéma à la fois communautaire et générationnel. La génération qui arrive – l'immigrant en titre – en Amérique reste souvent employée dans des emplois subalternes, ne parlant pas ou très mal l'anglais, et s'établit auprès de sa communauté d'origine, souvent installée dans un quartier déterminé des villes ; la deuxième génération parle l'anglais appris à l'école, ce qui facilite son insertion dans la classe moyenne et son déménagement vers la banlieue ou des villes plus petites et plus éloignées des grands centres urbains où elle adopte l'*American way of life*, cette deuxième génération devient véritablement américaine, restant certes attachée aux souvenirs familiaux et à sa communauté d'origine mais tenant à l'émancipation

individualiste et consumériste permise par l'américanisation ; la troisième génération peut atteindre les classes supérieures de la société américaine mais tient souvent à retrouver ses racines, notamment en apprenant la langue d'origine et en respectant la religion ou les mœurs de la culture d'origine, sans toutefois quitter les modes de vie et la société américaine – pour beaucoup de sociologues, l'intégration n'est réellement réussie et complète qu'à partir de cette troisième génération. Dans cette perspective, la communauté d'origine (familiale, ethno-nationale et religieuse...) est considérée à la fois comme un lieu de passage, un « sas », avant le grand saut dans la société américaine, et comme un lieu de refuge identitaire, indispensable pour être un véritable Américain. Celui qui n'a pas de communauté d'appartenance ne pouvant, paradoxalement, se retrouver pleinement dans la société américaine⁴.

Les trois étapes rapidement évoquées ici : la fondation philosophico-religieuse, la consolidation juridico-politique et la confirmation sociodémographique, permettent de mieux comprendre l'importance de

⁴ On pourra consulter sur ce sujet l'ouvrage toujours utile de Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life : The Role of Race, Religion and National Origins*, Oxford U.P., 1964 qui remarque que l'assimilation se déroule en plusieurs étapes, d'abord culturellement puis structurellement ainsi que les articles de Herbert J. Gans, "Symbolic Ethnicity : The Future of Ethnic Groups and Cultures in America", *Ethnic & Racial Studies*, 2 (1), 1979, p. 1-20 et de Vladimir Nahirny & Joshua Fishman, "American Immigrant Groups : Ethnic Identification and the Problem of Generations", *Sociological Review*, 13, 1965, p. 311-326. Le modèle des « trois générations » est souvent évoqué, ainsi à titre d'exemple, à propos des immigrant italiens, dans Andrew F. Rolle, *The Italian Americans : Trouble Roots*, New York, Free Press, 1980.

l'idée communautaire dans la société américaine. Elles permettent de bien voir sur quel arrière-plan se constituent et se déroulent les enjeux du débat identitaire américain – notamment en contrepoint de celui que nous connaissons en France. Mais ce court rappel historique ne saurait suffire à expliquer ce qu'est l'essence du communautarisme américain, et surtout son sens contemporain.

La nouvelle grammaire du pluralisme américain

On remarquera notamment que la description historique rapidement esquissée renvoie à une construction en partie idéalisée de la synthèse américaine entre liberté individuelle, égalité juridique et sens de la communauté – il suffit de rappeler, à titre d'exemple, l'exception que constitue la minorité noire aux Etats-Unis dans ce schéma. A partir de cette construction, s'est dégagé ce que certains historiens ont appelé, dans les années 1950, le « consensus américain », fait de confiance dans la qualité du modèle de société (*Middle class, Melting pot, New Deal, American Way of Life...*) et d'optimisme quant à son développement à venir dans le monde, face au communisme notamment — tout cela à partir d'une structure philosophique libérale établissant une sorte de *continuum* narratif de Locke aux Pragmatistes américains du XXe siècle en passant par Madison et Tocqueville⁵.

⁵ On fait référence ici aux travaux d'auteurs tels que Daniel Boorstin, *The Lost World of Thomas Jefferson*, New York, H. Holt, 1948, *The Genius of American Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953 et sa série publiée en français en

Pour comprendre le sens du communautarisme américain, il faut ajouter à la description historique, une analyse, trop rapide certes..., de la transformation de la « grammaire du pluralisme américain » dans les années 1960, à l'occasion de ce que l'on a appelé la révolution ou le « tournant identitaire » (par analogie avec le « tournant linguistique » du début du XXe siècle) : on est passé en effet en quelques années de la conception traditionnelle d'un pluralisme des intérêts mettant l'accent sur la diversité des communautés (participant à la fois au jeu des factions et au *melting pot*⁶) à un pluralisme des identités mettant l'accent sur la différence entre des communautés définies avant tout comme des minorités, à un modèle dit du *salad bowl* dans lequel les ingrédients coexistent sans se mélanger.

Ce tournant ou cette révolution ont en effet placé au premier plan du débat politique et social américain les différences identitaires à l'œuvre

trois volumes sous le titre *Histoire des Américains*, Paris Armand Colin, 1981 [1958] ; Louis Hartz, *Histoire de la pensée libérale aux Etats-Unis*, Paris, Economica, 1990 [1955] tr. fr. J. Eymesse ; Richard Hofstadter, *The American Political Tradition*, New York, A. Knopf, 1948 ; ou encore Clinton Rossiter, *The Seedtime of the Republic: The Origins of the American Tradition of Political Liberty*, New York, Harcourt, Brace & World, 1953.

⁶ La popularisation du terme vient du titre d'une pièce de théâtre écrite par un écrivain anglais d'origine juive russe, Israel Zangwill, jouée en 1908 à Washington, puis reprise avec un grand succès dans tout le pays. La pièce exalte le « chaudron américain » qui mêle les peuples de tous horizons, au-delà des différences, sous la protection de la liberté. Voir pour le texte de la pièce : I. Zangwill, *The Melting-Pot*, New York, Macmillan, 1910 et pour une biographie de cet auteur : Joseph Leftwich, *Israel Zangwill*, New York, Thomas Yoseloff, 1957.

dans la société et non plus la simple diversité légitime des intérêts qui s'y expriment. Cette irruption de la différence comme figure dominante de l'identité (l'insistance sur ce qui différencie et divise plutôt que sur ce qui ressemble et unit) a été d'autant plus rapide et violente que les groupes qui s'en sont réclamés ont été ignorés, marginalisés voire opprimés tout au long de l'histoire américaine. La révolution de l'identité a en effet été (et demeure pour une large part), l'occasion d'une immense bataille culturelle engagée par des communautés érigées désormais en autant de « minorités » : Noirs, Amérindiens, groupes ethniques immigrants récents, femmes et homosexuels principalement. Ces minorités combattant davantage au nom de la reconnaissance de leur spécificité identitaire – de leur différence – que de leur inclusion dans le grand récit consensualiste américain. On notera incidemment ici que cette insistance identitaire n'aura pas été réservée à la gauche américaine la plus radicale, issue du mouvement pour les droits civiques et de la contestation de la fin des années 1960, puisque c'est largement en réaction, et sous forme d'adaptation, à ce tournant identitaire que se sont constitués politiquement et culturellement les gros bataillons de la droite chrétienne américaine qui sont au cœur de la « révolution conservatrice » du Parti républicain aujourd'hui encore.

La redéfinition identitaire du libéralisme par John Rawls

Les conséquences de ce tournant identitaire sur la conception même du pluralisme américain et de l'idée communautaire réduite à sa fonction

d'identification et de différenciation minoritaire, ont également provoqué une réaction en forme de redéfinition philosophique du libéralisme américain dont l'artisan le plus célèbre a été John Rawls.

Au-delà de sa théorie de « la justice comme équité », désormais bien connue (même en France...)⁷, Rawls a en effet été le premier à proposer de replacer le débat identitaire américain dans une perspective philosophique oubliée (ou raillée), en faisant revivre l'articulation entre interprétation de la société et réflexion sur les principes essentiels de la vie politique et sociale moderne. La restructuration du paysage philosophique du libéralisme par Rawls est ainsi rapidement apparue aux cours des années 1970 et 1980 comme le meilleur rempart intellectuel permettant de protéger ce qui restait du libéralisme américain, notamment l'héritage du *Welfare Liberalism* cher aux Démocrates des années 1930 aux années 1960, face au double phénomène en forme de dérive communautariste qui le menacent : la dérive à la fois conservatrice et fondamentaliste de toute une partie de la société américaine qui se proclame la *Moral Majority* d'une part, et la dérive identitaire radicale de ses minorités d'autre part.

Mais le nouveau libéralisme de Rawls, qui peut se lire aussi comme une reformulation du consensus américain évoqué plus haut, va rapidement

⁷ L'ouvrage de Rawls, *A Theory of Justice*, publié aux Etats-Unis en 1971 (Cambridge, Mass., Belknap Press) n'a été traduit et publié qu'en 1987 en français (*Théorie de la justice*, Paris, Editions du Seuil, « La couleur des idées », tr. fr. C. Audard).

être utilisé et contesté, à son tour, par de très nombreux auteurs et conduire ainsi à l'ouverture de nouveaux débats, permettant un dynamisme considérable de la pensée politique et sociale américaine – et plus largement anglo-saxonne – au sein de laquelle des mouvements critiques vont s'épanouir.

La critique communautariste du libéralisme

Une des voies critiques du libéralisme rawlsien les plus fécondes a été celle du communautarisme ; c'est-à-dire une forme de réappropriation de l'idéal communautaire américain comme réponse au défi identitaire contemporain.

Une véritable « vague » théorique communautariste s'est alors dessinée qui a réuni, dans les années 1980, sous un toit commun, un ensemble d'auteurs venus d'horizons variés dont les principaux sont Alasdair MacIntyre passé du marxisme à une forme de christianisme aristotélothomiste ; Charles Taylor, philosophe canadien défendant le multiculturalisme comme la forme contemporaine de la modernité libérale ; Michael Sandel, adepte d'une forme de républicanisme communautaire ; Michael Walzer, défenseur d'un pluralisme culturel organisé comme une social-démocratie. Leur principal point d'accord consistait à remettre en cause la version du libéralisme proposée par Rawls (et avec lui de nombreux autres auteurs, tels que Ronald Dworkin

et Bruce Ackerman par exemple), au nom de l'importance de la communauté comme modèle politique et social⁸.

L'approche de la critique communautariste du libéralisme américain dont il est question ici est cependant loin d'être une simple reprise des débats classiques entre individu moderne et communauté. Il s'agit d'un communautarisme de nature « philosophique » plutôt que sociologique forgé à partir de l'hypothèse d'une insuffisance du libéralisme à fournir un modèle théorique explicatif d'une réalité sociale et identitaire nouvelle. Les auteurs précités, philosophes pour l'essentiel, s'inscrivent ainsi difficilement dans la généalogie des travaux sociologiques sur ce thème – depuis les distinctions classiques de Tönnies, Weber ou Durkheim jusqu'à l'œuvre de sociologues américains qui, bien que venant d'horizons différents, s'y sont intéressés (on peut citer notamment Robert Nisbet,

⁸ On trouve les thèses des auteurs cités ici dans une série d'ouvrages parus de la fin des années 1970 au début des années 1990 : Bruce Ackerman, *Social Justice in a Liberal State*, New Haven, Yale UP, 1980 ; Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1977 (tr. fr. P.U.F., 1995) ; Alasdair MacIntyre, *Whose Justice ? Which Rationality ?*, Notre-Dame, Univ. of Notre-Dame Press, 1988 (tr. fr. P.U.F., 1993) ; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge UP, 1982 (tr. fr. Seuil, 1999) ; Charles Taylor, *The Sources of the Self*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1989 (tr. fr. Seuil, 1998) ; Charles Taylor & A. Gutmann, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton UP, 1992 (tr. fr. Aubier, 1992) ; Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983 (tr. fr. Seuil, 1997).

Robert Bellah ou encore Amitai Etzioni qui apparaît comme aujourd'hui comme le chantre du communautarisme⁹).

On tentera ici, compte tenu du peu de temps dont on dispose, non pas d'exposer ou d'évaluer le « communautarisme » de chacun d'entre eux, mais plutôt, au-delà des approches substantiellement différentes qu'ils défendent, de voir quel est le schéma général qui sous-tend leurs critiques adressées au libéralisme rawlsien, et ce afin de répondre à la question de la pertinence d'une hypothétique « théorie communautariste ».

On peut dès lors tenter une esquisse autour de trois éléments essentiels de critique qui constituent les fondements philosophiques de la critique communautariste du libéralisme telle qu'elle s'est développée au cours des années 1980.

Une critique de nature sociologique et anthropologique d'abord : celle de l'individualisme libéral. Aux yeux des communautaristes, le libéralisme propose une vision individualiste en détachant la personne humaine de son environnement pour en faire un sujet autonome, un *unencumbered self*, un « moi » dégagé de toute appartenance, capable de penser, d'agir, de

⁹ Robert Nisbet, *The Quest for Community*, Oxford, Oxford UP, 1953 et « The Concept of Community : A Reexamination », *Sociological Review*, 21, 1973, pp. 397-416 ; Robert Bellah (ed.), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, The Univ. of California Press, 1985 ; Amitai Etzioni, *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, New York, Crown, 1993.

réagir... de façon totalement libre, un « moi » qui n'éprouve pas le besoin de tenir compte de son environnement culturel, social, historique, communautaire, etc. lorsqu'il agit. Pour les communautaristes, il s'agit d'une distorsion de la réalité qui conduit à une construction sociale atomistique non viable. Ils défendent au contraire l'idée d'un *embedded self*, « moi » enchâssé dans ses appartenances ethniques, de genre, culturelles, historiques, religieuses, sociales, etc. Un moi qui n'existe et ne se comprend qu'à partir de son insertion dans une ou plusieurs communautés d'existence. La communauté préexiste donc à l'individu, elle est « toujours déjà là » et définit les caractères moraux et sociaux de l'individu qui ne peut échapper à son histoire communautaire, ce que Taylor appelle des « *inescapable frameworks* ».

Une critique de nature philosophique ensuite : celle adressée au neutralisme moral et à la réponse déontologique libérale. Les communautaristes doutent ainsi du caractère réalisable, voire désirable, de la neutralité morale. En effet, la recherche des principes de justice ne peut se justifier par une neutralité des conceptions particulières du bien – ou de la « vie bonne » – les unes par rapport aux autres, ou par la neutralité des modes d'organisation de la société les uns par rapport aux autres. Selon ces auteurs, il est *nécessaire* de choisir ce qui est bon ou bien car aucune valeur, aucun bien moral n'est jamais neutre. La neutralité morale comme vertu des institutions sociales est une « chimère » comme le dit MacIntyre ; il ne s'agit que d'une invention de la philosophie libérale pour

s'approprier la modernité, et finalement se confondre avec elle. Pour les libéraux, en effet, seule une démarche déontologique – la règle prime sur le contenu ou la fin – est une réponse satisfaisante au « fait du pluralisme » qui rend difficilement conciliables voire incommensurables des conceptions du bien, de la « vie bonne », des opinions ou des valeurs, qui sont à la fois toutes légitimes, différenciées et variées. Les communautaristes font remarquer que les appels au consensus moral cachés derrière les « doctrines variées d'un hypothétique consentement » ressemblent trop à une « idéologie à peine déguisée, voire une exposition rhétorique effective des préjugés individuels » comme le dit William Galston¹⁰. Or c'est bien la communauté qui est le lieu par excellence de la définition d'un bien moral qui lui est propre et qui unit ses membres.

Une critique de nature politique et juridique, ou normative, enfin : celle du neutralisme politique et de la réponse procédurale des libéraux. Les auteurs communautaristes s'opposent également au libéralisme philosophique et à son procéduralisme, c'est-à-dire à l'idée qu'un ensemble de procédures rationnelles peut être mis en œuvre pour choisir des principes substantifs indépendamment du contenu de ces principes. Ils considèrent ainsi que c'est faire un bien mauvais usage de Kant, auquel se réfère Rawls, que de penser que « l'impératif catégorique » peut générer des principes substantiels d'organisation politique. Pour les

¹⁰ William Galston, *Justice and the Human Good*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1980, p. ix. (introduction).

communautaristes, il n'y a pas de possibilité ouverte à la spécification de principes politiques indépendamment de la prise en compte de considérations empiriques ou historiques. L'idée même de travailler à partir de principes abstraits et de « redescendre » ensuite dans les situations de second ordre du « monde réel », pour voir comment fonctionnent les principes, est considérée comme « impraticable », au sens propre !

Le communautarisme : une aporie ?

Quel enseignement peut-on tirer de ce détour par une approche philosophique du communautarisme, qui plus est américaine, bien éloignée *a priori* des nombreuses questions pratiques qu'il pose aujourd'hui ?

L'enseignement principal tient, nous semble-t-il, à la révélation du caractère aporétique du communautarisme dont les difficultés dont ont fait état les auteurs cités ici dévoilent l'ampleur.

Pour les communautaristes, l'attachement à des formes de vie communautaires représente une réalité humaine et sociale incontournable, que les revendications des minorités américaines à partir des années 1960 n'ont fait que confirmer. Cet attachement fait de la communauté une unité du calcul social au même titre, voire de manière plus déterminante encore, que l'individu. La difficulté principale à laquelle ont été

confrontés ces auteurs tient dans l'articulation entre la multitude des communautés humaines qui coexistent et organisent la vie des individus d'une part, et la relation, fondatrice de la réalité moderne, entre individu et communauté politique de référence (*i.e.* la nation dans le cadre étatique) d'autre part. Cette difficulté d'articuler une conception classique de la communauté avec une conception capable de répondre aujourd'hui aux besoins et aux exigences de l'individu moderne, a placé les auteurs communautaristes face à leurs contradictions, en les conduisant à se réfugier dans une critique souvent brillante et utile des défauts du libéralisme – dénonciation de l'atomisme, de la priorité du juste sur le bien, de la neutralité de l'Etat, etc. –, mais aussi à abandonner toute tentative normative. Ils ont été contraints de se réclamer :

- soit d'une version classique, de type aristotélo-thomiste, de la communauté, c'est-à-dire d'une antithèse de la modernité, en forme de retour à un âge d'or politique et social perdu qui ne peut déboucher politiquement que sur une version très restrictive de l'idéal républicain classique;
- soit d'une version postmoderne de la communauté qui conduit directement à une forme d'hyper-multiculturalisme, c'est-à-dire à un dépassement de la modernité libérale et de ses impasses contemporaines par la projection politique de l'identité des individus dans leurs appartenances culturelles multiples.

Ils ont donc abouti à une impasse logique qui les a fait renoncer à poursuivre la quête d'un communautarisme hypothétique. Comme si l'idée communautaire elle-même condamnait à l'échec, par la force de sa prégnance historique, anthropologique et sociologique, toute tentative philosophique ou normative faite en son nom. Offrant ainsi toute la place à son adversaire libéral qui a su, lui, s'adapter aux nécessités identitaires du temps en s'appropriant, notamment, le multiculturalisme et les revendications de droits qu'il suscite.

Michèle Tribalat - Communautarisme et morale libérale : des alliés objectifs ?

En France, le terme communautarisme énonce un verdict disqualifiant ou une menace, dont toutes les parties du débat politique font usage, y compris, avec beaucoup de culot, Tariq Ramadan. Il appartient au registre de l'invective et fait partie de ces mots chargés négativement qui ne nécessitent aucune explication et entraînent une compréhension spontanée. Autant dire que ce communautarisme n'a pas grand-chose à voir avec les communautariens américains. La France est curieusement restée relativement absente du débat nord-américain qui dure depuis plus de trente ans, depuis la publication de *Théorie de la Justice* par John Rawls en 1971. Ce débat a été improprement appelé débat entre *Libéraux* et *communautariens* dans la mesure où la plupart¹ des protagonistes argumentent de l'intérieur de la pensée libérale. Il met en présence deux conceptions de la personne. Pour les libéraux, le moi est autonome et libre de choisir ses propres fins qui ne sauraient le définir. C'est la notion de moi désencombré. Ils considèrent l'individu comme « indépendant des intérêts et attachements [qu'il se trouve] avoir à un certain moment, sans jamais [se laisser] identifier par [ses] fins, et en demeurant toujours capable de [s']éloigner de celles-ci pour les examiner, les évaluer et peut-

¹ Alasdair MacIntyre, par exemple, se situe en dehors. *Après la vertu*, Léviathan-PUF, 1997

être aussi les réviser.»² Pour les communautariens, le moi est toujours situé car la personne ne s'individualise pas dans un monde éthéré mais dans une famille, une communauté, une Nation etc. Pour les libéraux, le juste est antérieur au bien. Cette antériorité découle directement du constat du pluralisme des sociétés dans lesquelles l'individu doit être libre de poursuivre ses propres fins, sans les imposer à d'autres. D'où la nécessité de concevoir des principes de justice indépendants de toute morale particulière que seule la raison inspire et qui permettraient à tous les individus de poursuivre leur idéal de vie. Les communautariens s'interrogent sur la possibilité d'une telle justice affranchie de toute morale et, par delà, à supposer que cela soit, sur le ciment qui relie alors les individus à l'intérieur d'une même société. Ils s'inquiètent des dégâts que la morale libérale prise trop au sérieux peut produire sur la cohésion nationale. Ils réfléchissent à la vertu, au patriotisme³.

Rien de comparable à ce débat ne s'est produit en France. Et, en l'absence de référence théorique sérieuse, l'usage souvent abusif de l'expression « communautarisme » recouvre en France plusieurs degrés. Elle désigne, de manière un peu rapide, tout repliement réel ou supposé sur une communauté d'appartenance. Cette appellation extensive est bien commode car elle sert d'utile camouflage aux islamistes et à leurs

² Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, 1999.

³ Charles Taylor, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-Libéraux », Alasdair MacIntyre, « Le patriotisme est-il une vertu ? » in : André Berten, Pablo Da Silva, Hervé Pourtois, *Libéraux et communautariens*, PUF, 1997.

compagnons de route qui peuvent ainsi « renvoyer le compliment »⁴ à leurs ennemis préférés. Si tout le monde ou presque risque l'appellation de communautariste, c'est donc que la maladie est bénigne. A cet égard, elle menace aussi bien les groupes minoritaires que le groupe majoritaire. Benjamin Stora a parlé, après le 21 avril 2002 de « communautarisme blanc », pour dénoncer l'attitude frileuse du « petit blanc » qui se recroqueville sur son identité française, qu'il ne souhaite partager avec personne⁵. C'est aussi dans ce sens que l'on a parlé de communautarisme juif à la suite de la montée des actes antisémites. Mais, communautarisme désigne aussi la prime attribuée à une appartenance commune dans des sphères dans lesquelles ces appartenances devraient, pense-t-on, être neutres. C'est une espèce de favoritisme « communautaire » au sens large, mettant en avant les réseaux. A ce titre là, Alain Bauer, qui déclarait, alors qu'il était encore grand-maître du Grand Orient que, s'il devait choisir de recruter entre un maçon et un non-maçon, il donnerait la priorité au maçon, est aussi un communautariste. On en arrive ainsi à parler, comme Tariq Ramadan⁶, de « communautarisme social », pour désigner les réseaux des nantis. On pourrait très bien parler aujourd'hui de communautarisme de classe. Dans un certain nombre de cas, le terme communautarisme devient donc un substitut à celui de domination. Il

⁴ C'est aussi dans cette stratégie de brouillage qu'il faut situer le « coming out » de Tariq Ramadan le 3 octobre 2003 dénonçant, sur Oumma.com, le communautarisme juif de certains intellectuels français.

⁵ *Le Monde*, 25 avril 2002.

⁶ *Libération*, 14 janvier 2004.

désignera tout pareillement le processus de résistance à cette domination : c'est la thèse de la déqualification sociale comme facteur favorisant l'investissement protecteur ou vengeur dans la communauté.

Communautarisme désigne aussi, et plus gravement, un processus de sécession tenant à un profond désaccord sur la définition du bien commun. Ce communautarisme recouvre alors les mécanismes d'organisation et les revendications politiques liées à des particularismes et débouche, à terme, sur la revendication de droits spécifiques dans une société segmentée. On classera dans cette catégorie les revendications islamiques portées notamment par la mouvance des *Frères musulmans* qui cherche, à terme, à instaurer une communauté musulmane en Europe régie par un statut personnel distinct, en attendant mieux. Le CEFR, Centre européen des fatwas et de la recherche, créé à Londres en 1997 à l'initiative de l'UOIE, Union des organisations islamiques d'Europe, à laquelle appartient l'UOIF (Union des organisations islamiques de France), recommande aux musulmans d'œuvrer inlassablement en vue d'obtenir dans les pays d'Europe tous leurs droits relatifs à l'organisation de leur statut personnel en matière de mariage, divorce et héritage. Il incite pour cela à la création de corps judiciaires. Le CEFR regroupe des représentants de Grande-Bretagne, France, Allemagne, Irlande, Albanie, Espagne, Norvège, Danemark, Belgique, Bosnie, Bulgarie et de Suisse, mais aussi des Saoudiens, Soudanais, Mauritaniens et un Cheikh des Emirats-Arabes-Unis. Le président est qatari et le vice-président libanais

(Qardâwî et Mawlawî)⁷. On retrouve le même genre de revendications dans la charte islamique du Conseil supérieur des Musulmans d'Allemagne récemment publiée. Y est ainsi affirmée « la nécessité de règles canoniques pour préserver les lois de la communauté qui implique l'acceptation des lois régissant les mariages, les successions et les procédures juridiques. » L'Ontario vient d'ouvrir la porte à la charia sur les questions de droit civil en donnant à la procédure d'arbitrage un caractère final et contraignant équivalent à celui d'un tribunal. Un avocat musulman, Ali Syed Mumtaz, a entrepris de créer un Institut islamique de Justice civile, dont il est directeur, où des religieux pourraient rendre cet arbitrage. Il a déclaré qu'avec cet institut les musulmans avaient une sorte d'obligation religieuse à s'y référer, la dispense à ne pas se soumettre à des tribunaux islamiques, inscrite dans la charia, étant levée⁸.

Mais, le communautarisme, ce peut être aussi un mode de gestion de la diversité culturelle par les pouvoirs publics : c'est favoriser la structuration communautaire qui, au moins l'espère-t-on, génère des intermédiaires que l'on peut tenir et avec lesquels on peut parler. C'est une manière de mettre de l'ordre dans la société. En France, ce communautarisme est rarement assumé comme tel, car il ne correspond guère à un choix délibéré, mais à une attitude pragmatique. Il part d'un constat – l'échec du modèle français d'intégration assimilationniste et

⁷ Conseil européen des fatwas et de la recherche, Recueil de Fatwas, Avis juridiques concernant les musulmans d'Europe, Série N°1, Présentation Yûsuf Al-Qardâwî, Préface et commentaires Tariq Ramadan, Tawhid, 2002.

⁸ Proche-Orient.info

égalitaire – constat dont on tire des conclusions politiques. Le modèle politique français n'ayant plus l'attraction suffisante pour permettre une identification nationale forte, cette faiblesse devrait être compensée par d'autres affiliations que l'Etat pourrait susciter. D'autant que l'Etat ne semble plus guère en mesure de favoriser l'égalité. C'est tout le discours de Nicolas Sarkozy sur la nécessaire revivification des appartenances religieuses, créatrices d'ordre et de normes. C'est un communautarisme de compensation et d'ordre public⁹. C'est la réponse des pouvoirs publics au communautarisme de sécession décrit plus haut. Il naît de l'échec et non d'une position multiculturelle argumentée de type libéral selon laquelle, en présence de conceptions du bien irréconciliables, il faut choisir la justice, la position universelle réclamée par la majorité ne reflétant que le bien particulier de cette dernière, celui de l'homme blanc, hétérosexuel, chrétien et non handicapé.

Le multiculturalisme s'est développé en Amérique du Nord et plus précisément au Canada, à l'intérieur même de la pensée libérale, dans les deux tendances libérale et communautarienne dont chacune a son « champion » : Will Kymlicka et Charles Taylor. Importé d'Amérique du Nord, le terme multiculturalisme a donné lieu à des transpositions difficiles. Dans le contexte nord-américain où le processus d'unification

⁹ Dans une dépêche de l'AFP du 24 février 2004, Nicolas Sarkozy y commente ainsi la création du Conseil français du culte musulman : « Dans le contexte international, il m'a semblé que c'était vraiment un devoir du gouvernement de se préoccuper de la façon dont allaient s'exprimer et réagir cinq millions de musulmans ».

nationale est relativement récent et s'est construit sur la spoliation des Indiens et Inuits, le multiculturalisme visait d'abord à réparer l'histoire. Il ambitionnait aussi de justifier la politique de défense de la minorité nationale francophone au Canada et consistait donc à attribuer des droits spécifiques collectifs aux minorités nationales¹⁰. Son extension aux populations formées par immigration dans le contexte nord-américain est plus controversée. Will Kymlicka lui-même admet que la revendication des droits des minorités ethniques formées après immigration ne peut avoir la même légitimité que celle des peuples fondateurs ou spoliés. Après tout, les immigrés choisissent d'immigrer au Canada¹¹. Will Kymlicka est d'abord préoccupé par la question des Etats multinationaux, qui est celle précisément du Canada et qui n'est pas la nôtre. Le communautarien Charles Taylor, très préoccupé par la question québécoise, se situe aussi dans la pensée libérale qui privilégie l'autonomie de l'individu en faisant de la reconnaissance des individus dans leur différence une nécessité justifiée par une mutation de la conception de l'individu avec la notion moderne d'identité. On serait passé d'une conception de l'égalité fondée sur un « potentiel humain universel » à une conception d'égalité dans la différence fondée sur le potentiel, lui-même aussi universel, de former et de définir sa propre identité culturelle.¹² La

¹⁰ Au Québec, la loi 101 interdit aux francophones et aux immigrants de scolariser leurs enfants dans une école anglophone.

¹¹ *La citoyenneté multiculturelle*, La découverte, 2001

¹² Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Champs Flammarion (Aubier, 1994).

reconnaissance ne se limiterait plus à ce qu'il y a de commun et donc d'abstrait dans tous les êtres humains, mais s'étendrait à l'identité unique de la personne comme être humain et comme membre d'une communauté. Cette mutation des droits de l'homme pourrait aboutir à l'inscription, dans les droits de l'homme, d'une reconnaissance de droits à l'identité culturelle.¹³ Un « projet de Déclaration des droits culturels » a été élaboré en 1996 au sein de l'Institut interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'homme, une chaire de l'UNESCO située à Fribourg. Et l'on ne peut s'empêcher de penser à la France, lorsque Sylvie Mesure et Alain Renaut font le commentaire suivant de ce projet de déclaration : « il se pourrait [...] que doive être absolument interdite la référence à une identité culturelle qui, dans sa teneur propre ou dans l'interprétation susceptible d'en être produite par un groupe, nierait la possibilité même d'un [...] respect mutuel de la diversité et impliquerait l'assimilation des autres cultures. » En France, c'est le groupe majoritaire qu'il faudrait priver de référence à son identité culturelle.

Toute République porteuse d'une conception du bien particulière et soucieuse de sa survivance aura quelques difficultés si cette mutation s'accomplit. La République française plus que tout autre car traditionnellement assimilatrice et peu soucieuse de la préservation de la diversité culturelle en son sein. Elle a d'ailleurs abandonné *de facto*, et non *de jure*, toute politique d'assimilation, sous la pression de ces droits de

¹³ Sylvie Mesure et Alain Renaut, *Alter Ego, les paradoxes de l'identité, démocratique*, Champs Flammarion (Aubier, 1999).

l'homme, nouvelle manière, dont l'influence est déjà considérable. Tout projet de transformation, et l'assimilation en est un, est regardé comme un obstacle à la liberté des individus de choisir librement leur affiliation culturelle. L'assimilation est vue comme un processus de domination culturelle, et qui dit domination dit forcément lutte pour l'émancipation. En résistant à l'adaptation des modes de vie, les cultures minoritaires importées apportent leur pierre au combat pour l'émancipation, nouvelle manière. C'est comme cela qu'on a vu les champions de la transformation sociale se recycler en promoteurs de l'authenticité culturelle et donc, sous couvert de multiculturalisme, de la morale libérale, alors qu'il disent exécuter le libéralisme.

Globalement, la théorie libérale multiculturelle pense que l'assimilation n'est pas un modèle politique de gestion de la diversité acceptable car elle n'est pas juste. Pour Kymlicka, et d'autres, un autre modèle est possible qui respecterait à la fois la liberté individuelle, la justice et l'unité nationale, ouvrant des droits aux minorités ethniques, dont on a bien du mal à voir quels en seraient concrètement les contours. Par ailleurs, ses défenseurs, dont Kymlicka, laissent irrésolue la question de savoir quel serait « le ciment » d'un Etat polyethnique assurant des droits particuliers aux minorités. Et la réponse de Charles Taylor, qui consiste à faire de la diversité le fondement de la société, reste bien incertaine. Comme l'écrit Kymlicka, « pourquoi les citoyens trouveraient-ils cette entreprise stimulante plutôt qu'éprouvante, étant donné les

« négociations et les complications qu'elle implique ? »¹⁴ J'ajouterai que cette réponse est peu libérale puisqu'elle revient à imposer une notion du bien particulière – « la diversité est une valeur en soi » –, ce qui nécessite une promotion étatique, à travers l'appareil éducatif et les médias notamment. Cette promotion étatique laisse Michael Walzer très sceptique car elle reviendrait à étendre à toutes les minorités et communautés diverses la garantie de survivance : « L'Etat y est invité à se charger de la survie (culturelle) de chacun. [...] Que devrait faire l'Etat pour garantir ou même commencer seulement de garantir la survie de toutes les minorités qui composent la société américaine ? Il devrait certainement aller bien au-delà de la reconnaissance officielle de l'égalité de valeur pour leurs différents modes de vie. [...] Il nous faudrait restreindre considérablement ces droits [individuels], bien au-delà de ce qui est demandé au Québec, si nous devons traiter nos minorités comme des espèces menacées en quête de prise en charge et de protection officielle. »¹⁵

Le Conseil de l'Europe, temple des droits de l'homme, sermonne régulièrement la France pour son entêtement dans son refus de se considérer comme multiculturelle. Ainsi, dans son rapport de 1999, l'ECRI (Commission européenne contre le racisme et l'intolérance) « réitère sa préoccupation eu égard au fait que les droits des personnes liés à l'identité de certains groupes de la population de la France sont limités

¹⁴ Michaël Walzer, « Philosophy and Democracy », in : Justine Lacroix, « Michaël Walzer, le pluralisme et l'universel », Michalon, 2001.

¹⁵ Commentaire in : Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, op. cit.

en vertu de l'interprétation » française du principe d'égalité. « L'ECRI [...] appelle de façon urgente les autorités françaises à prendre des mesures pour améliorer l'état général de l'opinion en ce qui concerne les immigrés dans la société française, [...] recommande [...] de veiller à ce que les programmes scolaires, en histoire par exemple, soient conçus de façon à faire apprécier davantage la diversité culturelle. [...] L'ECRI considère qu'une des difficultés à surmonter par la société française actuelle est de se reconnaître et de se percevoir pleinement comme multiculturelle. Dans ce contexte, les médias audiovisuels peuvent jouer un rôle primordial, car en France comme dans la plupart des pays européens, ils représentent l'un des moyens les plus puissants dont dispose la société pour construire l'image qu'elle a d'elle-même »¹⁶.

Même si nous sommes peu sensibles en France, au moins de manière explicite, au débat américain entre libéraux et communautariens, nous sommes néanmoins traversés par ce débat. Il invite, de manière salutaire, à accepter de resituer nos valeurs et principes dans notre culture et notre histoire particulières. La France ne compte plus guère dans le monde et aura de plus en plus de mal à défendre sa conception du bien au nom de l'universel, en la présentant comme un modèle phare pour l'humanité tout entière. Le préalable à une telle prétention, qui parfois frise le ridicule, est que le modèle français apparaisse comme légitime et

¹⁶ ECRI, *Second rapport sur la France, adopté le 10 décembre 1999*, Conseil de l'Europe, Strasbourg, 27 juin 2000.

puissant à l'intérieur. Ce qui est loin d'être le cas aujourd'hui et, même en interne, l'idée que ses principes sont les bons parce qu'ils sont universels n'est pas toujours tenable.

Il faut consentir à débattre et argumenter afin d'emporter l'adhésion à des principes qui paraissent, aux yeux des autres, parfois injustes. Et c'est un débat politique qu'il faut accepter de voir tranché par les mécanismes démocratiques. Aux Etats-Unis, pays de common law, c'est la jurisprudence qui est souveraine et fixe les règles du jeu. En France, c'est la loi comme expression politique de la volonté populaire qui fixe un cadre juridique. C'est toute la distinction entre libéralisme et démocratie. Le libéralisme « place au centre les contre-pouvoirs », la démocratie l'action collective d'un peuple par l'intermédiaire du Parlement.¹⁷ Dans le débat nord-américain, la mise en avant de la justice, question philosophique, au détriment du bien commun qui relève de l'élaboration politique pose un problème de transposition. Elle bouleverse le fonctionnement de nos démocraties. Si le principe démocratique est suspendu, comment trancher ? Qui va trancher ? En nous retranchant derrière une posture universaliste, nous soustrayons à l'espace démocratique la discussion sur les principes, avec le risque de donner le pas aux juges sur les politiques. En effet, le recours à l'universel contraint à recourir à une justice abstraite et objective, et donc à se rapprocher au plus près des principes de justice des libéraux qui doivent n'offenser

¹⁷ Antoine Garapon, Ionnis Papadopoulos, *Juger en Amérique et en France*, Odile Jacob, 2003.

aucune conception de la vie bonne. La justice « objective », c'est plus le domaine du juge.

C'est exactement ce que nous avons connu avec la question du voile en France.

Lorsque Lionel Jospin, resté interdit par la question posée par les jeunes filles voilées dans nos écoles, s'adresse au Conseil d'Etat que dit-il en fait ? : « Je ne sais pas ce qu'il est juste de faire. Mon histoire et ma culture politiques ne suffisent pas pour trancher une question qui n'est pas politique mais relève de l'avis du juge. » Et le Conseil d'Etat va se poser la question de ce qui est juste. Bien sûr, son avis fait référence à des textes juridiques internationaux et au droit interne. Mais, il ignorera les circulaires de 1936 et de 1937 interdisant les manifestations d'appartenance politique ou religieuse en classe et, s'il a fait grand cas de certains aspects la loi d'orientation scolaire de 1989, il en a omis d'autres pourtant tout aussi clairs. Le Conseil d'Etat élabore une définition de la laïcité qui lui semble plus juste que celle qui prévalait jusque là. Il inflige ainsi un désaveu à une grande partie de la classe politique et de la société française qui se fait une autre idée de la laïcité, celle à laquelle elle était accoutumée. Il faut relire les conclusions de David Kessler, commissaire du gouvernement en 1992 dans la première affaire Kherouaa¹⁸ qui a

¹⁸ Melle Kherouaa Mostépha et deux autres jeunes filles du collège Jean-Jaurès de Montfermeil ont été exclues par le conseil de discipline du 28 septembre 1990. La même jeune fille refusera d'enlever son voile dans le lycée Albert-Schweitzer du Raincy et perdra au Tribunal administratif de Paris en 1996. Il n'y aura, cette fois, pas d'appel.

donné lieu au premier acte de jurisprudence après l'avis de 1989 : « S'agissant du principe de laïcité à l'école, l'avis s'est attaché, nous semble-t-il, à renverser l'approche trop rigoureuse qu'avaient certains de ses défenseurs les plus ardents. La laïcité n'apparaît *plus* comme un principe qui justifie l'interdiction de toute manifestation religieuse. L'enseignement est laïc non parce qu'il interdit l'expression des différentes fois mais au contraire parce qu'il les tolère toutes. Ce *renversement de perspective* qui fait de la liberté un principe et de l'interdit l'exception nous paraît également particulièrement important. » [je souligne]

Le Conseil d'Etat trouve non seulement cette conception de la laïcité plus juste que l'ancienne, mais il a la prétention d'anticiper sur une harmonisation du droit européen en la matière, pourtant pas à l'ordre du jour. Et il y a peu de chances qu'elle le soit rapidement, compte tenu de la diversité des conceptions nationales dans une Europe pourtant sécularisée. Cette nouvelle laïcité entérine l'idée que l'Etat n'a pas à favoriser une conception du bien plus qu'une autre, et que, pourvu que cette conception du bien soit l'expression d'un droit individuel, il ne voit aucun inconvénient à ce qu'elle s'exprime en toutes circonstances, y compris en classe où, en principe, les convictions doivent s'effacer derrière la vérité scientifique. Conséquent avec lui-même, le Conseil d'Etat a condamné toute manifestation prosélyte. Et à chaque fois qu'il y a eu, dans l'école, des manifestations collectives, l'exclusion a été

confirmée¹⁹. Il a même interdit, dans son avis de 1989, des signes d'appartenance religieuse qui « par leur nature, par les conditions dans lesquelles ils seraient portés individuellement ou collectivement ou par leur caractère revendicatif ou ostentatoire, constitueraient un acte de pression, de provocation, de prosélytisme ou de propagande... » Mais, conformément à son refus de juger la conception du bien des individus, il a renoncé à interpréter le sens du voile islamique. Comme l'indique Olivier Schramek, « le juge ne saurait faire prévaloir un certain mode de perception d'un signe religieux sans empiéter dans la sphère privée ou s'exprime la liberté individuelle. »²⁰

De son propre chef, le Conseil d'Etat est donc allé au-delà de ce qu'exige la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH) et a anticipé, en quelque sorte, sur l'avenir juridique européen²¹. Il a fait, pour les élèves, de la liberté de manifester sa religion, un élément de la liberté de conscience, ce que la CEDH ne fait pas. Il a refusé de trouver un sens

¹⁹ Le Conseil d'Etat a ainsi confirmé l'exclusion définitive de 17 élèves du Lycée Faïdherbe à Lille, après avoir jugé conforme le règlement intérieur qui ne faisait pas d'interdiction générale des signes religieux et en rappelant le trouble grave au fonctionnement de l'établissement qu'avaient entraîné des mouvements de protestation, soutenus de l'extérieur. Requête 170207, Ligue islamique du Nord et époux Chabou et autres, CE 27 novembre 1996.

²⁰ Commentaires des grands avis, Section de l'Intérieur, Avis n° 346.893, 27 novembre 1989, La laïcité de l'enseignement (Foulard islamique).

²¹ Michel Bouleau, La démission du Conseil d'Etat dans l'affaire du foulard, in : Yves-Charles Zarka, Sylvie Taussig, Cynthia Fleury, L'islam en France, *Cités* hors série, PUF, 2004. Michel Bouleau, « Port du foulard islamique : remise en cause de la jurisprudence du Conseil d'Etat (Tribunal administratif de Paris, 10 juillet 1996), *Les petites affiches*, N° 106, 3 septembre 1997.

au voile, ce que la CEDH a fait en le déclarant prosélyte et difficilement conciliable avec le principe d'égalité entre les sexes²².

Il est tout à fait saisissant de voir ce que donne le désir des juges de faire faire un pas en avant à la société tout entière, à l'insatisfaction quasi-générale. Comme le souligne Michaël Walzer à propos de la Cour suprême américaine, le Conseil d'Etat est plus proche de la fameuse position originelle de partenaires protégés par le voile d'ignorance des libéraux, que du parlement. Alors, « les citoyens perdent le contrôle de leur propre vie » prédit Walzer qui préconise que les juges restent « aussi proches que possible des décisions de l'assemblée démocratique en se limitant à faire respecter les droits politiques de base... Ils n'ont pas à porter ces droits au-delà. »²³ Il met en garde contre la tentation des juges de dépasser le cadre de leur mission lorsqu'ils sont mus par une doctrine philosophique.

Ce comportement du Conseil d'Etat n'a été possible que parce que les politiques, bien que nourris d'une certaine culture qui les portait à une décision tout autre, trouvent quelque légitimité à la prédominance du juste sur le bien, juste qu'ils se sentent incapables de définir par eux-mêmes. Il suffit de se rappeler le désarroi des hommes politiques au pouvoir à l'automne 1989, que reflétaient bien leurs déclarations.

²² Arrêt Dahlab, 2001. Une institutrice suisse convertie à l'islam, qui refuse d'enlever son voile à l'école, se tourne vers la Cour européenne après avoir été déboutée par le Conseil d'Etat de Genève (1996), puis par le Tribunal fédéral (1997).

²³ Michaël Walzer, « Philosophy and Democracy », in : Justine Lacroix, op. cit..

Mitterrand reste muet jusqu'en décembre. Il parlera après le Conseil d'Etat et après... le roi du Maroc. Un jour, Lionel Jospin ne voit dans le foulard qu'« un signe de ferveur et d'orthodoxie religieuse ». Le lendemain, après réunion du bureau du PS, il y décèle « un symbole d'oppression si contraignant que des millions de femmes ont lutté contre pendant des décennies. » Quant à Michel Rocard, premier ministre d'alors, il fera lui-aussi des déclarations des plus contradictoires. Après l'avis du Conseil d'Etat, il déclarait encore dans *Le Monde* du 30 novembre : « La laïcité de l'école est plus exigeante que celle de l'Etat. Les différences doivent s'incliner devant la volonté commune, l'ensemble de la collectivité française, son système législatif, ses autorités publiques n'acceptent plus sur le sol français de signes de domination de l'homme sur les femmes [...] à ce titre-là également, le port du foulard ne peut être que fermement dissuadé. »... Pour conclure étrangement : « la ligne choisie est probablement la bonne. » Lionel Jospin fera comme si rien ne s'était passé, déclarant, à l'Assemblée le 1^{er} décembre, de façon fort peu compréhensible que « le conseil d'Etat [avait] donné plus de force encore à la laïcité qui ne peut être négociée avec personne. »²⁴ D'une certaine manière, c'est le Conseil d'Etat qui incarne en France la morale libérale visant à définir des principes théoriques compatibles avec toutes sortes de conceptions du bien, toutes sortes de morales substantielles. Les Conseillers vivent suffisamment à l'écart des contingences du monde

²⁴ Cf. « Le voile et la République », in : Jeanne-Hélène Kaltenbach et Michèle Tribalat, *La République et islam, entre crainte et aveuglement*, Gallimard, 2002.

pour cela. Dans un pays où c'est par la loi que passe l'expérience démocratique, les décisions du Conseil d'Etat doivent donc être politiquement encadrées car ce sont des décisions administratives.

La reprise, en 2003, du débat sur la laïcité montre bien qu'elle n'est pas le principe universel nécessaire à la démocratie qu'on aimerait qu'elle soit. La France reste à peu près la seule à s'en réclamer en Europe et les pays voisins ne sont pas moins démocrates. La laïcité n'est en aucun cas un droit de l'homme, c'est un modèle politique de gestion du religieux qui a permis de résoudre le conflit multiséculaire qui a opposé l'Etat à l'Eglise. C'est la voie française de la sécularisation. Les Français y sont encore très attachés, la classe politique aussi, malgré ses contorsions et son désir de plaire aux nouveaux venus. Pour la plupart des Français, la laïcité est un mode de pacification des relations avec et entre les religions. Celui-ci a fait ses preuves, et a été appliqué sans ménagement à l'Eglise catholique et les Français ne voient pas pourquoi il faudrait qu'ils s'en séparent quand une autre religion pose problème. Mais, son avenir est entièrement suspendu au débat démocratique. C'est aux tenants d'un autre modèle de convaincre les Français qui y restent attachés de la supériorité d'un modèle alternatif. Alors que le recours à l'universel, censé être objectif, suspend le principe démocratique, l'acceptation du débat politique le réintroduit. Mais, il oblige à consentir, encore et toujours, à débattre de la laïcité, sans être sûrs qu'elle y survivra. A cet égard, la laïcité reste un combat politique.

Mais il faut privilégier le débat démocratique au refuge dans la défense de l'universel pour d'autres raisons encore. En effet, l'abstraction à laquelle renvoie nécessairement la discussion sur l'universalité des principes fait courir le risque d'une conception morale minimale réduite au plus petit dénominateur commun permettant une pluralité d'interprétations. La laïcité plurielle, ouverte, de compensation... en est une illustration. C'est la « moralité proche de l'os » dont parle Michaël Walzer qui ne désigne que « quelques traits réitératifs de certaines moralités épaisses ou maximales ». Ainsi, on peut, dit-il, tout aussi bien accuser Saddam Hussein de violer les droits fondamentaux que de faire preuve de barbarie ou d'offenser Dieu.²⁵

Cette tentation minimaliste est une vraie chance pour les militants de l'islam qui espèrent toujours donner à nos principes la couleur de l'islam alors qu'ils ont plus de difficulté avec les modèles politiques issus de l'histoire des peuples. D'ailleurs Tariq Ramadan ne s'en cache pas : « Ce ne sont pas les modèles qu'il faut défendre, mais les principes. »

Le CIMEF (colloque international des musulmans de l'espace francophone), réuni à Abidjan en 2000 autour de Tariq Ramadan, établissait une stratégie claire : « Il semble avant tout impératif de pouvoir parvenir à la mise en place et à l'effectivité de l'Etat de droit tout en abordant et en comprenant celui-ci de façon neutre et objective, c'est-à-dire dénué de toute connotation idéologique occidentale. A partir de cela

²⁵ Justine Lacroix, Michaël Walzer, op. cit.

seulement nous pourrons penser à la création des conditions objectives pour l'épanouissement de l'islam et des musulmans sur tous les plans. »

Ces militants de l'islam sont à la recherche de cette « moralité proche de l'os » décrite par Michaël Walzer qu'ils aimeraient bien voir triompher en France et, plus largement, en Europe. Une moralité minimale qui, convenant à tout le monde ne gênerait personne, et ouvrirait l'espace européen, en toute légalité, à leur idée de la vie bonne. C'est cela islamiser la modernité. Amar Lasfar de l'UOIF s'exprimait, en 1997, beaucoup plus crûment : "La loi française ne reconnaît pas la communauté, seulement la citoyenneté. Dans l'islam, la notion de citoyenneté n'existe pas, mais la notion de communauté est très importante car reconnaître une communauté c'est reconnaître les lois qui la régissent. Nous travaillons à ce que la notion de communauté soit reconnue par la République. Alors nous pourrons constituer une communauté islamique appuyée sur les lois que nous avons en commun avec la République, et ensuite appliquer nos propres lois à notre communauté. Il y a les lois que nous avons en commun et celles qui nous différencient."²⁶

Nous savons ce que cette stratégie a donné en France. La rénovation du principe de laïcité par le Conseil d'Etat a autorisé les militants de l'islam à se positionner comme garants des lois et de la constitution. Ils ont pu donner des leçons de tolérance au nom de la laïcité. Ce sont eux qui défendent la liberté de conscience et la liberté

²⁶ "Conférence à l'Alliance régionale du Nord", Amiens, 9 octobre 1997.

religieuse. Selon le nouveau standard, les musulmans sont devenus les plus ouverts, les plus tolérants, et donc... les plus laïcs. *Le Monde* rendait compte d'une étude de l'Institut des hautes études en sécurité intérieure dans ces termes : « Les collégiens et lycéens de confession musulmane ont une conception de la laïcité plus ouverte que leurs camarades non musulmans : 52,4% seraient favorables à l'introduction de cours de religion à l'école [...] et 63% sont partisans du port de signes religieux dans l'institution scolaire. »²⁷ Lors du colloque CIMEF à Abidjan, les leaders francophones qui s'y trouvaient recommandaient la stratégie suivante à l'adresse des non-musulmans et des Etats : « affirmer notre respect de la constitution dans la mesure où notre pratique religieuse est respectée, selon les principes mêmes de la laïcité » et « affirmer notre opposition à toute utilisation idéologique et/ou tendancieuse du principe de laïcité, de la constitution et de la loi. »

La référence aux grands principes prisés en Occident, même s'ils n'y croient pas ou les méprisent, fait partie de la rhétorique obligée des islamistes.. Comme l'écrit Mohamed Charfi, « les dirigeants islamistes ont appris à parler à l'Occident le langage qu'il comprend et qu'il affectionne à juste titre : celui de la démocratie et des droits de l'homme. C'est un fonds de commerce rentable, une bonne couverture. »²⁸ Il fallait lire la déclaration de la ligue arabe européenne appelant à manifester le 22 février 2004 contre la loi sur les signes religieux à l'école. Elle fustigeait

²⁷ *Le Monde*, 12-13 mai 2002.

²⁸ *Islam et Liberté*, Albin Michel, 1998.

l'Etat français au nom de la laïcité bien comprise et de la liberté religieuse et appelait à manifester « au nom de la démocratie et au nom des valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité ».²⁹

Les droits de l'homme, individualisés, auxquels ils ne croient guère, forment une couverture idéale, et laissent espérer l'établissement de cette morale minimale, d'autant que les droits de l'homme sont devenus, comme l'a expliqué il y a déjà près de 25 ans Marcel Gauchet, « la norme organisatrice de la conscience collective et l'étalon de l'action publique ».³⁰

C'est au nom de la liberté individuelle que les revendications islamistes progressent en France, comme partout ailleurs en Europe. Et elles rencontrent un allié de poids dans la théorie libérale procédurale qui fait de la conception de la vie bonne un choix individuel que l'Etat ne saurait contrarier et qui ne peut buter que sur un socle de valeurs de base restreint compatible avec les diverses conceptions de la vie bonne ; mais aussi, de plus en plus, dans la conscience collective qui a tendance à sacraliser la liberté de chacun. Dans ce bain idéologique, les conditions de base requises par les libéraux sont loin d'être remplies. Une telle conception serait acceptable entre partenaires croyant tous en l'autonomie et la liberté individuelle. Elle devient plus problématique lorsqu'elle est utilisée pour sa propre destruction : il est difficile de se prémunir contre les ennemis de l'autonomie de l'individu, lorsque c'est en son nom qu'ils

²⁹ Cf. <http://arabeurope.org>

³⁰ Marcel Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique, *Le Débat*, n°3, juillet-août 1980.

se mobilisent. Leur stratégie revient à grignoter des droits spécifiques, déroatoires du droit commun, qui finissent, au fil du temps, par donner de la compacité au groupe des musulmans en France, et plus largement en Europe, les rendant politiquement incontournables et détricoter ainsi nos systèmes politiques en sapant les valeurs sur lesquelles ils sont fondés. C'est la fameuse intelligence des étapes prônée par Tariq Ramadan. Avec les centres de jurisprudence nés en occident tels que le CEFR basé à Londres, la jurisprudence musulmane, qui touche à tous les aspects de la vie en société, y compris politiques, « est conçue pour que la communauté musulmane acquière un certain type de pouvoir politique aux dépens des gouvernements souverains des Etats occidentaux. Par ailleurs, elle est loin d'accepter la vie telle qu'elle est dans le cadre de la société occidentale, voire l'existence même des Etats dans lesquels vivent ces minorités musulmanes. »³¹ Comme l'écrit un internaute du site Quibla.com, « la priorité est à la mobilisation autour de la pratique, et de la possibilité de respecter les lois islamiques dans toutes les activités sociales et économiques... mettre la pression sur les municipalités pour aménager les horaires de piscine, revoir les affichages publicitaires dans la ville. »

La communauté politique qui se dessine alors, ne se compose, à terme, que de communautés particulières qui, quel que soit leur poids, ont des droits spécifiques. On perçoit mal de quoi serait faite la communauté

³¹ Shammaï Fishman, «La doctrine de la "jurisprudence de la minorité musulmane" selon Tariq Ramadan et le cheikh Taha Jabir al-Alwani, une approche par la terminologie arabe », in : *Le discours de l'islam radical, Citoyenneté, démocratie*, Occident, Observatoire du monde juif, Dossiers et documents n°4.

du groupe actuellement majoritaire qui se pense encore comme communauté politique française unie. La solution de la République procédurale ne présente que peu d'attraits pour ces Français d'hier qui auront quelque difficulté à se contenter d'un débat éthéré sur la justice. D'autant qu'ils seraient les seuls à avoir tout perdu pour faire la place à des conceptions du bien commun étrangères à leur univers. Charles Taylor explique comment, aux Etats-Unis notamment, le patriotisme a été « essentiel au maintien des démocraties libérales ». Il craint que « l'intérêt personnel éclairé ne [fasse] pas, à lui seul, bouger suffisamment les gens pour constituer une menace réelle contre les despotes et les putschistes potentiels. » D'autant que cet intérêt personnel ne vaudrait que pour ceux qu'on a « déshabillés », puisque les autres auraient conquis une consistance collective au détriment de la cohésion nationale. La question que se posent les critiques américains de la République procédurale – « sera-t-elle en mesure de remplacer [les liens que génère le patriotisme] par quoi que ce soit de solide et d'adéquat » ?³² – est en quelque sorte redoublée en France. Au moins, aux Etats-Unis, « la cause de l'Amérique, comprise comme l'objet de la ferveur patriotique » peut s'identifier « à la cause de la morale, comprise en termes de morale libérale »³³. Mais, la nation française, où la tradition libérale est plus faiblement implantée et où « la morale de l'appartenance » ne peut coïncider avec « la morale libérale de l'objectivité », risque gros dans la tentation de la République

³² Alasdair MacIntyre, « Le patriotisme est-il une vertu ? », in : André Berten et als op. cit..

³³ Alasdair MacIntyre, op.cit..

procédurale. Comme l'écrit encore Charles Taylor, en l'illustrant par le Québec, « le modèle libéral procédural ne peut correspondre à [des sociétés qui] ne se déclarent pas neutres entre différentes définitions de la vie bonne », ce qui est manifestement le cas en France. Et, dans ces sociétés, l'ignorer peut les conduire « au bord de la dissolution en tant que pôle viable d'allégeance patriotique. »³⁴

Pour Michael Walzer, la plupart des gouvernements des Etats-nations « ont un intérêt à la survivance de la nation majoritaire ; ils ne prétendent pas à la neutralité en se référant à la langue, à l'histoire, à la littérature, au calendrier, voire aux mœurs de celle-ci. [...] Tous les Etats-nations travaillent à reproduire des hommes et des femmes d'un certain type. [...] Dans la mesure où les droits fondamentaux sont respectés, il semble n'y avoir aucune nécessité de préservation et de protection égale pour les cultures minoritaires. »³⁵ Alors que l'histoire et la culture françaises y incitent, on ne voit guère qui serait prêt aujourd'hui à assumer ce modèle libéral tempéré qui assume l'identité et la culture majoritaires et se charge de sa préservation.

³⁴ Charles Taylor, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux, in : André Berton, Pablo Da Silva, Hervé Pourtois, op.cit.

³⁵ Michael Walzer, Commentaire in : Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, op. cit.

Stéphane Vibert - Les apories de la démocratie multiculturelle

S'il est un phénomène qui laisse tout particulièrement songeur lorsqu'on s'attarde à saisir les tendances élémentaires du débat intellectuel contemporain, c'est bien cette schizophrénie inaperçue consistant d'une part à célébrer les vertus de la diversité, du pluralisme et de l'authenticité¹ et, d'autre part, à rappeler constamment la valeur indépassable des droits de l'homme comme destinée inéluctable car universelle des sociétés humaines. Le martèlement médiatique de cette apparente contradiction revient à laisser entendre que les « cultures » (ainsi que les Etats qui les relaient ou les englobent) se révèlent comme différentes façons d'exprimer et d'appliquer les mêmes droits fondamentaux universels, assertion fortement douteuse au vu de la totalité de la littérature anthropologique. « L'égalité dans la différence »², plus qu'un slogan à la mode, permettrait alors de résoudre la quadrature du cercle, de mettre au rencard l'appartenance nationale, jugée définitivement assimilationniste (pour ne pas dire colonisatrice), afin de laisser s'épanouir les libres expressions individuelles et collectives d'un Soi désormais exempt des

¹ S.Vibert, « L'illusion du pluralisme – Fragmentation identitaire et culture commune », *Arguments*, vol.6, n°1, 2004, pp.69-79, et « Le pluralisme culturel comme réponse politique au fait de la diversité culturelle ? », *Mouvements*, n°37, 2005.

² A.Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.

socialisations castratrices et des tyrannies majoritaires. L'exaltation des « cultures » et des « communautés », en phase avec la quête toujours plus approfondie d'un patriotisme constitutionnel ou d'un cosmopolitisme humanitaire, signerait la mort imminente de ces Etats-nations souverains, appelés à rejoindre dans les poubelles de l'histoire les monarchies absolutistes et autres cités-Etats, phénomènes transitoires et archaïques d'une modernisation politique de longue durée.

La consolidation de la démocratie constitue aujourd'hui la visée explicite des théoriciens engagés dans ce débat sur le devenir de l'idée nationale. La quasi-unanimité des commentateurs s'accorde à reconnaître l'émergence historique conjointe de la démocratie libérale et de la nation moderne, sans pour autant en tirer des conséquences identiques quant à l'espace privilégié de la communauté politique. L'affrontement de deux positions idéal-typiques identifiées en Amérique du Nord, libérales et communautariennes, se transpose assez mal en Europe, du fait de la prééminence de l'idéal républicain (notamment sous sa forme française), qui articule une fondation individuo-universaliste (défendue par les libéraux) à la prépondérance de la sphère publique (propre aux communautariens). Les partisans de la nation républicaine avaient jadis identifié leur ennemi en la double figure symétriquement inversée du particularisme (le « nationalisme ethnique », déterministe, culturel voire racial) et du faux universel (dont le paradigme était la religion). Ils le retrouvent aujourd'hui dans les « communautés closes » d'une part (accusées de poindre sous le communautarisme) et l'extension planétaire

du capitalisme marchand d'autre part. Cette tension constitutive qui soutient le républicanisme comme « troisième voie »³ peut être féconde à condition d'accepter à la fois une critique de ses incarnations et pratiques historiques ainsi qu'une mise au jour de ses soubassements essentiels. Cela passe certainement par une redéfinition de la place de l'individualisme dans sa configuration générale, qui de présupposé ontologique fondateur (en tant que Moi délié, rationnel et moral aux sources de la collectivité suivant le schème contractualiste) doit passer à l'état de visée normative (en tant que citoyen participant au destin d'une communauté culturelle et historique qui lui attribue droits et devoirs). La société comme « universel concret » s'étant ouverte à la potentialité démocratique sous la forme de la nation moderne, il n'est sans doute pas inutile d'en redessiner les contours principaux, notamment à travers la nécessaire appartenance à un « monde commun » au-delà des superficielles « identités plurielles » qui s'exhibent aujourd'hui (I). L'incapacité du libéralisme individualiste à appréhender les droits collectifs tient avant tout à un aveuglement sur sa propre nature de tradition politique et sur son enracinement nécessaire dans un monde culturel (II), d'où les complicités théoriques souterraines (reposant sur une conception « procédurale » du politique) qui rapprochent la « neutralité bienveillante » du libéralisme quant aux différences culturelles et la « politique de reconnaissance » de ces mêmes différences

³ J.F.Spitz, « Le républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarisme ? », *Le Banquet*, n°7, 1995

revendiquée par les courants multiculturalistes (III). C'est à condition de reconnaître la dimension indissociablement culturelle et politique de la nation républicaine, comme institution du sens et esprit objectif, que celle-ci pourra le mieux légitimer la quête perpétuelle d'un bien commun qui seul nourrit l'expression concrète des droits et libertés individuels (IV).

I. La nation: société des individus et individu collectif⁴

Le combat historique de l'Etat-nation souverain s'est joué sur deux fronts, qui relèvent tous deux de la « configuration individualiste »⁵: d'une part, l'émancipation de l'individu « libre, moral et rationnel » par rapport aux attaches sociales concrètes (locales, familiales, corporatives) grâce à la Loi égalitaire et homogénéisante. D'autre part, la constitution d'un « individu collectif », la nation souveraine, une et indivisible, pourvue de conscience et de volonté, abstraction immanente (par contrat) qui doit permettre l'auto-détermination démocratique contre la précédente soumission à un ordre éternel donné. C'est dans ce sens que « la nation est précisément le type de société globale correspondant au règne de

⁴ Certains éléments de ce paragraphe ainsi que des suivants constituent une reprise d'arguments -revus et modifiés selon la perspective présentée ici - développés dans un article intitulé : « La démocratie dans un espace postnational? Holisme, individualisme et modernité politique », paru dans la revue *Anthropologie et Sociétés*, vol.26, n°1, 2002, pp.177-194.

⁵ L.Dumont, *Essais sur l'individualisme -Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983

l'individualisme comme valeur»⁶, se présentant à la fois comme une collection d'individus sur le plan interne (une « société » assurant droits civils, politiques et sociaux à ses membres) et comme un individu collectif à l'extérieur face aux autres nations également « individuées » (une « communauté », pouvant exiger jusqu'au sacrifice de ses membres, « incorporés » à travers une continuité inter-générationnelle). Le même phénomène national s'élabore ainsi à l'aune d'une tension qui est celle de tout vivre-ensemble moderne, appelé à rassembler des individus conçus comme primitivement déliés au sein d'une collectivité pourvue d'une histoire et d'un destin communs. D'où la dichotomie illusoire construite dans le contexte de la fin du XIX^e siècle (lors des débats franco-allemands⁷) afin d'opposer la « nation politique » à la « nation ethnique », chaque versant consistant en une insistance unilatérale sur l'un des deux pôles, ainsi que l'a remarquablement démontré A.Dieckhoff⁸. En fait, toute nation, même la plus ouverte (aux non membres initiaux) et la plus tolérante (à la diversité interne), repose inévitablement sur un soubassement « culturel », dans le sens large d'une histoire, d'une

⁶ L.Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op.cit. p.22

⁷ Pour une remarquable présentation de ce débat entre deux manières de penser la collectivité nationale: R.Brubaker, *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*, Paris, Belin, 1997.

⁸ A.Dieckhoff entend à propos de cette antinomie caricaturale « La déconstruction d'une illusion »: *La nation dans tous ses états -Les identités nationales en mouvement*, Paris, Flammarion, 2000. Voir aussi « Introduction -Nouvelles perspectives sur le nationalisme », dans A.Dieckhoff (sous la dir.), *La constellation des appartenances -Nationalisme, libéralisme et pluralisme*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2004, pp. 11-31.

tradition, de symboles, d'une (voire deux ou trois mais jamais au-delà) langue officielle: seule son institutionnalisation par l'intermédiaire de l'Etat permet d'ailleurs l'amplification de son potentiel inclusif, en faisant passer les critères de l'appartenance de la reconnaissance sociale informelle (souvent portée à la mythologisation du « sang » comme mode de transmission) à la loi générale. Sans même évoquer les convaincantes propositions d'A.D.Smith⁹ sur l'origine « ethnique » des nations, il apparaît évident que la forme nationale se présente quasi-nécessairement dans une relation à la culture, qu'elle interprète et met en forme à partir d'expressions protéiformes, qu'elle travaille et transforme afin de légitimer sa propre existence. C'est seulement dans le cadre de cette tradition (constamment réinventée, voire « imaginée » pour parler comme B.Anderson¹⁰) qu'émergent la perception de l'autonomie d'une « société civile » (inaugurant le respect d'une sphère privée sacralisant l'activité individuelle, tant dans ses aspects économiques que familiaux¹¹) et la nécessité d'un engagement politique qui contribuent à modeler la culture pour faire évoluer les normes sociales et traduire certains idéaux (liberté, justice, égalité) sur le plan de l'organisation collective.

⁹ A.D.Smith, *The ethnic origin of nations*, Oxford, Blackwell, 1986.

¹⁰ B.Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996

¹¹ Pour la genèse de la notion de « société civile », voir entre autres: J-Y.Thériault, *La société civile (ou la chimère insaisissable)*, Montréal, Québec Amérique, 1985; J.Ehrenberg, *Civil society - The critical history of an idea*, New-York, NY University Press, 1999; R.K.Fullinwider, *Civil society, Democracy, and Civic Renewal*, Lanham, Roman & Littlefield, 1999; J.Keane, *Civil Society: Old images, New Visions*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

Or, l'articulation entre les deux principes « civil » (« libéral », « constitutionnaliste ») et « civique » (« citoyen », « républicain »)¹², contenue (aux deux sens du terme: recélée et maîtrisée) dans l'Etat-nation, se défait dans deux directions simultanées: la planétarisation de l'économie (marché) et du droit (droits de l'homme) du côté de la monade individuelle, les communautés infra- (régions, ethnies) et supra-nationales (Union Européenne) pour l'expression collective¹³. L'objectif d'émancipation individuelle porté par l'idée nationale se poursuit au-delà d'elle¹⁴, *contre l'Etat-nation*, là où l'appartenance nationale n'est plus perçue comme une libération mais comme une contrainte ou un motif d'exclusion inacceptable. Dans la situation « post-moderne » (donc virtuellement post-nationale), il convient en effet de supprimer les frontières (limitant la circulation des biens, des informations, des

¹² J.Leca, « Individualisme et citoyenneté », in P.Birnbaum et J.Leca (dir.), *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la F.N.S.P, 1991, pp.159-209

¹³ « L'ensemble des réactions identitaires contre les effets ambigus, à la fois déstructurants et uniformisants, du 'turbo-capitalisme', réactions ethno-nationalistes et séparatistes suscitées par l'achèvement du marché planétaire »: P.A.Taguieff, *L'effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000, p.157.

D'où la critique forte d'une vision « postmoderne » élitiste qui allie l'économie de marché et le recours aux Droits de l'Homme dans une apologie du nomadisme, du métissage, de la nouveauté et des « identités multiples » (ethniques, religieuses, sexuelles, morales, dans un assemblage hétéroclite au nom de « l'authenticité » de chaque individu sommé constamment « d'oser être soi-même »), déconsidérant tout ce qui invoque une quelconque « clôture » (souveraineté, frontière, unité linguistique, distinction entre nationaux et étrangers, etc.). Voir à ce sujet S.Vibert, « Perspective critique sur les concepts d'identité et de métissage », *Société* n°23, 2003, pp.147-170.

¹⁴ J.Y.Thériault, « L'individualisme démocratique et le projet souverainiste », *Sociologie et sociétés*, vol.XXVI, n°2, 1994, pp.19-32

personnes physiques, des capitaux) mais également de se regrouper en identités électives, selon les intérêts ou les goûts individuels (les « communautés »¹⁵). Depuis le XVIII^e siècle, la subjectivité incarnait un idéal d'autonomie, l'abstraction à laquelle le citoyen devait s'élever afin de se libérer de ses particularités. Aujourd'hui, la subjectivité se comprend avant tout comme la revendication d'une identité spécifique, et surtout choisie, bien loin des liens traditionnels énoncés selon la précédence et l'antériorité du social. Au nom de l'autonomie individuelle, il est désormais requis d'adopter une langue, une culture, une religion, un mode d'alimentation, une préférence sexuelle, qui « marque » la personnalité, tout en laissant celle-ci libre de passer d'une identité à l'autre, voire d'y renoncer selon son libre-arbitre. De même, les « demandes et attentes culturelles » communautaires sont censées émerger « en provenance de groupes extrêmement diversifiés, puisque pouvant être définis en termes religieux, ethniques, raciaux, historiques, d'origine nationale, de genre, de handicap physique ou de grave maladie, etc. »¹⁶. Le « multiculturalisme libéral »¹⁷ qui s'évertue à conjointre ces diverses perspectives joue sur

¹⁵ Pour une critique de ce terme appliqué sans réflexivité à la situation contemporaine, voir S.Vibert, « La genèse de l'idée de 'communauté' comme transcription collective de l'individualisme moderne », in Francine Saillant, Michèle Clément et Charles Gaucher (dir.), *Vulnérabilité, identité, communauté*, Québec, Nota Bene, 2004, pp. 43-60.

¹⁶ M.Wiewiorka, « Le multiculturalisme est-il la réponse ? », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. CV, (pp.233-260), 1998, p. 248

¹⁷ W.Kymlicka, « Les droits des minorités et le multiculturalisme: l'évolution du débat anglo-américain », in S.Mesure et W.Kymlicka (dir.), *Comprendre- Les identités culturelles*, n°1, Paris, P.U.F., 2000, p. 263.

l'assimilation implicite des termes « communauté », « culture » et « identité collective ». Toutes ces appartenances si diversifiées, notamment en ce qui concerne les liens entre les membres de ces « communautés », n'ont en fait qu'un seul point commun, qui définit l'essence du phénomène: leur existence dans la conscience individuelle comme choix subjectif, ou du moins comme héritage revendiqué. En effet, n'importe quel trait (religieux, ethnique, historique, physique) convient dès l'instant où il est transformé en identité par l'acteur. L'identité culturelle et le lien communautaire deviennent donc un phénomène purement déclaratif ou performatif, oscillant entre « esthétique subjective » et « revendication juridique »¹⁸.

Dans son opposition depuis deux siècles tant envers le Moi délié et utilitariste qu'envers la collectivité traditionnelle et inégalitaire, la « communauté des modernes » s'est efforcée de conserver le meilleur des deux mondes respectifs: l'émancipation égalitaire et la solidarité d'appartenance. Or, la post-modernité est surtout le théâtre « à la fois de la mondialisation des *conditions* de vie et de l'atomisation ou la privatisation des *luttés* pour la vie »¹⁹. Toutes les pratiques subjectives se drapent dans la rhétorique de l'authenticité pour se présenter comme « culturelles », y compris par la réinvention de traditions plus ou moins vendables sur le marché des styles de vie. En faisant de toute

¹⁸ I.Ditchev, « De l'appartenance vers l'identité. La culturalisation de soi » (pp. 113-125), *Lignes*, n°6 (N.S.), 2001, p. 117.

¹⁹ Z.Bauman, « Identité et mondialisation » (pp. 10-27), *Lignes*, n°6 (N.S.), 2001, p. 23.

appartenance une représentation consciente, donc une construction sociale, et en réduisant cette construction sociale à un pur arbitraire historique et contingent, le multiculturalisme scie la branche sur laquelle il est assis: comment en effet favoriser publiquement des identités communautaires en « instabilité permanente », en « flux incessant »²⁰ sans les réifier ou les essentialiser²¹? La notion même de multiculturalisme recèle en effet, y compris pour bon nombre de ses partisans, un danger de communautarisme tribal et inégalitaire comme valorisation d'« affirmations identitaires plus ou moins ramenées à une essence »²²: « en reconnaissant des identités, en effet, une politique multiculturaliste risque non seulement d'être inopérante, mais aussi d'aboutir au contraire de ses objectifs, figeant, par la reconnaissance, ce qui sinon serait changement et transformation, poussant à la reproduction de ce qui est production et invention, et ce au seul profit de certains éléments au sein du groupe considéré »²³.

L'émergence de bon nombre d'« identités » masque superficiellement l'extraordinaire homogénéisation des esprits. Le

²⁰ M.Wiewiorka, « Le multiculturalisme est-il la réponse? », art.cit. p.255

²¹ C'est par exemple un souci des plus présents chez l'un des défenseurs les plus renommés de cette « politique de l'identité », James Tully (*Une étrange multiplicité - Le constitutionnalisme à l'époque de la diversité*, Ste Foy, P.U.L., 1999), définissant toute identité comme « le résultat continu mais changeant d'un dialogue pratique et intersubjectif » (« La conception républicaine de la citoyenneté dans les sociétés multiculturelles et multinationales », *Politique et Sociétés*, vol.20, n°1 (pp.123-146), 2001, p.132).

²² M.Wiewiorka, « Le multiculturalisme est-il la réponse? », art.cit. p. 260.

²³ Ibid. p. 256.

« relativisme » des valeurs qui règne dans la modernité tardive n'est que la conséquence d'une affirmation hyperbolique des droits individuels abstraits, sans référence à une tradition singulière donnée. Si tous semblent vivre selon des « préférences » ou « orientations » diverses et variées, pour autant aucun « polythéisme des valeurs » n'est à signaler. Au contraire, les « valeurs » essentielles sont tellement communes, notamment autour de la prévalence idéologique de l'individualisme moral (avec la privatisation des références qui en découle), qu'elles en deviennent totalement imperceptibles, plongées dans l'implicite évidence, « cet enfermement en soi qui s'ignore, trompé qu'il est par une ouverture de pacotille à une 'diversité' sans conséquence »²⁴. La médiatisation d'appartenances contraignantes (sectes, fondamentalismes) exprime bien la dérive d'individus perdus cherchant un ersatz de solidarité dans une société vide de sens global, hormis la quête du confort matériel.

Il faut faire un sort définitif à cette mythologie de la « différence » dans les sociétés contemporaines. Le pluralisme effectif des opinions individuelles rassemblées en « identités » ne renvoie pas pour chacune d'elle à l'expression d'un « monde commun », ensemble de valeurs ordonné réglant de manière cohérente une multiplicité de questions, de la naissance à la mort en passant par la procréation, la morale, les sentiments, les jugements, le mode de vie quotidien, bref tout ce que

²⁴ M.Gauchet, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *Le Débat*, n°110 (pp.258-288), 2000, p. 282, repris dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 326-385.

Marcel Mauss nomme « institutions » sociales²⁵. C'est ce qu'exprime clairement Vincent Descombes, évoquant les auteurs parlant de « multiculturalisme » aux Etats-Unis: « Mais où trouvent-ils une pluralité culturelle aux Etats-Unis? Le fait est que ce n'est jamais là où un anthropologue aurait l'occasion d'appliquer le terme (qui appartient à son vocabulaire savant) de *différence culturelle*, par exemple dans la persistance d'une aire de culture amish en Pennsylvanie ou d'une culture cajun en Louisiane. Les différences culturelles qu'on mentionnera seront toujours comprises comme des 'options' offertes à l'individu: elles témoignent donc, à leur corps défendant, de la puissance des valeurs individualistes dans la culture commune à la quasi-totalité des citoyens américains »²⁶. Cette analyse des Etats-Unis a été récemment confirmée par de nombreux chercheurs américains se retournant sur leur société, dont la spécialiste du nationalisme Liah Greenfeld: « Le multiculturalisme américain, paradoxalement, est la preuve de la déculturation absolue de l'ethnicité aux Etats-Unis, de sa réduction à des attributs purement biologiques, accidentels et ascriptifs dont l'individu n'est nullement responsable et qui de ce fait ne peuvent faire l'objet de jugements »²⁷. En effet, « pour devenir Américain, un individu doit s'engager envers

²⁵ M.Mauss, *Oeuvres, III: Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1969, p. 150.

²⁶ V.Descombes, « Le contrat social de Jürgen Habermas », *Le Débat*, n°104 (pp.35-56), 1999, p. 44.

²⁷ L.Greenfeld, « The reality of American Multiculturalism: American Nationalism at Work », texte présenté à Montréal à l'invitation de la Chaire de Recherches du Canada en Etudes Québécoises et Canadiennes (CREQC) le 19 novembre 2004, p. 5.

l'idéologie politique, centrée sur les idéaux abstraits de la liberté, de l'égalité et du républicanisme. Ceci suffit à miner le 'multiculturalisme' »²⁸. En conséquence, malgré la propagation par Horace Kallen et ses épigones du concept de « pluralisme culturel » dans les Etats-Unis du début du XX^e siècle (influencés qu'ils étaient, selon Greenfeld, par les sciences sociales allemandes, sources de l'essentialisme ethnique au fondement de leurs théories), « la coexistence généralement pacifique des groupes ethniques, c'est-à-dire culturels, aux Etats-Unis n'est pas le résultat d'une gestion adroite des conflits, mais manifestement le reflet du fait que cette société vaste et ouverte, sous la surface de la diversité, constitue à un niveau plus profond une communauté culturelle, qui, malgré la grande hétérogénéité suggérée par les apparences de sa population, est fondée sur un consensus fondamental concernant toutes les questions existentielles importantes »²⁹.

²⁸ Ibid. p. 6.

²⁹ Ibid. pp.7-8. Cette analyse est également par exemple celle de Philippe Raynaud, à la suite de la lecture de l'ouvrage de Denis Lacorne *La crise de l'identité américaine: du melting-pot au multiculturalisme* (Paris, Fayard, 1997): « Le 'multiculturalisme' est l'étendard dont se réclament des 'minorités' dont l'identité ne doit à peu près rien à une différence 'culturelle' *stricto sensu*, car leur situation dominée provient, d'un côté, d'un préjugé *racial* (les Noirs) et, de l'autre, d'une articulation particulière entre la loi, le droit et la vie privée qui favorise une extrême politisation des questions de mœurs et des relations entre les sexes (ou entre les *genders*) »: P.Raynaud, « Multiculturalisme et démocratie », *Le Débat*, n°97, (pp.152-157), 1997, pp.154-155. Et plus loin (p.155): « Si l'on s'en tient au sens sociologique, ou anthropologique, ce qui frappe plutôt, c'est l'extraordinaire homogénéité des 'valeurs' de la société américaine d'aujourd'hui, dont il me semble même qu'elle est encore moins 'diverse' que celle du siècle dernier ou du début du nôtre ».

Ce constat a également été effectué et généralisé par Marcel Gauchet: « Les soi-disant ‘différences’ que le présentisme nouvelle manière affecte de cultiver sont des différences à l’intérieur du même et d’un même qui lui ressemble aussi obligatoirement que fâcheusement, de telle sorte que les vraies différences, celles qui font l’énigme cruciale de l’histoire humaine, n’y ont plus droit de cité »³⁰. De fait, se développe « une homogénéité d’un genre nouveau, ancrée dans la quotidienneté matérielle », au sein de laquelle l’unité sociale « accède au rang d’évidence sur laquelle on se repose sans la questionner ». Ainsi assiste-t-on à ce semblant de « pluralisme culturel », quand « l’unité collective conquise en profondeur libère en surface le jeu des options singulières, l’éclatement des identités, l’expansion sans limite des différences »³¹, différences individuelles et sans références sociales, donc insignifiantes, faut-il le préciser. Si le renouvellement d’identités folkloriques instrumentalisées par un individu en manque d’affiliation parvient à dissimuler un temps l’effarante et inédite uniformisation des conduites et des modes de vie, c’est avant tout parce que l’individu contemporain est le premier « à pouvoir se permettre, de par l’évolution même de la société, d’ignorer qu’il est en société », étant « *déconnecté*, symboliquement et cognitivement

³⁰ M.Gauchet, « Quand les droits de l’homme deviennent une politique », art.cit. p.282

³¹ Ibid. p.272

du point de vue du tout »³². Il faut donc en premier lieu rappeler *l'évidence* du social, et ce qu'elle signifie pour les individus empiriques quant aux conditions mêmes de l'activité démocratique, y compris et surtout dans l'idéologie moderne qui place en situation prééminente cet « individu moral, libre et rationnel » comme principe essentiellement *non social*.

II. Le libéralisme tolérant envers les « cultures »... individualistes

L'émergence progressive (et constamment redessinée) du libéralisme et du communautarisme depuis « la plus lumineuse formulation de l'idéal libéral »³³, i.e. la « Théorie de la justice » de John Rawls (parue en 1971), ne doit pas cacher le fait que, hormis la redécouverte salutaire d'une communauté de sens comme ancrage de toute pratique sociale (notamment chez Taylor et Sandel), le désaccord « demeure dans les limites étroites d'une querelle de famille », ainsi que le signifiait le « républicain » Habermas au « libéral » Rawls³⁴. Mis à part le cas particulier de l'aristotélo-thomiste McIntyre, les penseurs communautariens révoquent tous l'étiquette infâmante qui leur est

³² M.Gauchet, « Essai de psychologie contemporaine I -Un nouvel âge de la personnalité », *Le Débat*, n°99, (pp.164-181), 1998, p.177, repris dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, pp.229-262

³³ S.Laugier, « Communauté, tradition, réaction », *Critique*, n°610 (pp.13-38), 1998, p.14

³⁴ A.Renaut, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, p.495. A noter que le « républicanisme » d'Habermas, dans le cadre du patriotisme constitutionnel, doit être absolument différencié du républicanisme associé aux idéaux de démocratie forte et de souveraineté populaire, illustré de diverses manières par les travaux de Skinner, Pocock, Pettit, Barber ou en France Spitz ou Taguieff.

accollée et se déclarent explicitement « libéraux »³⁵, Charles Taylor allant jusqu'à défendre « une autre forme de société libérale » contre le libéralisme « opératoire », « aveugle aux différences »³⁶. Le constat est d'ailleurs effectué par d'ardents défenseurs du libéralisme, certes transformé par « les exigences d'une 'citoyenneté multiculturelle' »³⁷ qui soulignent la « dimension minimale d'empathie » entre libéraux et communautariens³⁸ et la nature du républicanisme comme « moyen visant à garantir le modèle libéral contre ses propres dérives »³⁹.

Nombre d'auteurs (dont A.Renaut ou W.Kymlicka) tiennent à réformer le libéralisme en illustrant la capacité de « l'univers démocratico-libéral » à « inscrire en lui des droits culturels » par un approfondissement des droits individuels conduisant à une « équivalence des différences »...⁴⁰ Ce que démontrent « les paradoxes de l'identité démocratique », c'est bien plutôt l'inextricable impasse dans laquelle se fourvoie cet exercice de style,

³⁵ Sans même parler des différentes versions de la « communauté » privilégiée (comme fondement de leur ontologie sociale) par ces critiques du procéduralisme libéral, la plupart ont d'ailleurs affirmé haut et fort leur refus de sacraliser une « communauté » comme norme ultime du droit, tels Walzer, Sandel ou Mc Intyre (le plus proche d'une conception de la « communauté » au sens sociologique, notamment en référence aux communautés locales, morales et conservatrices, par opposition à l'Etat-nation, froid Léviathan bureaucratique et technocratique). Voir à ce sujet: R.Beiner, « A la recherche d'une philosophie publique postlibérale. Le républicanisme civique de Michael J.Sandel », *Politiques et Sociétés*, vol.20, n°1, 2001, pp.45-67.

³⁶ C.Taylor, *Multiculturalisme -Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994, p.84

³⁷ S.Mesure & A.Renaut, *Alter Ego -Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999, p.57

³⁸ Ibid. p.103

³⁹ Ibid. p.185

⁴⁰ Ibid. p.256

qui en creux fait clairement ressortir l'incapacité de la configuration libérale individualiste à rendre compte de la dimension socio-communautaire de l'homme ou à penser la reconnaissance publique d'une identité différenciée en régime libéral (ne serait-ce que par la possibilité de sécession nationale). La figure de « l'Alter Ego » est censée résoudre le « paradoxe démocratique », puisque « par radicalisation de l'exigence d'égalité, la perception du semblable ne se disjoindra plus de sa reconnaissance comme égal jusque dans sa différence »⁴¹. Or, cette « égalité dans la différence » constitue sans nul doute une aporie intellectuelle et politique: « (...) c'est seulement par une perversion de la notion d'ordre que nous pouvons croire à l'inverse que l'égalité elle-même peut constituer un ordre. (...) Je soutiens ceci: si les avocats de la différence réclament pour elle à la fois l'égalité et la reconnaissance, ils réclament l'impossible... »⁴². Ce que confirmait pour sa part Pierre-André Taguieff: « La question revient à la possibilité d'un jugement de valeur qui s'opérerait sans hiérarchiser des valeurs. La réponse est simple, quoi qu'il en coûte à nos chères illusions vitales: si reconnaître ne signifie rien d'autre qu'évaluer ou intégrer, et si évaluer implique à la fois distinction et hiérarchisation de valeurs, alors la reconnaissance de l'Autre ne peut-être que hiérarchique »⁴³.

⁴¹ Ibid. p.290

⁴² L.Dumont, *Essais sur l'individualisme*, art.cit. p.297

⁴³ P.A.Taguieff, *La force du préjugé -Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987, p.328

Cette impérite logique se dévoile à travers la subordination constante à l'impératif égalitaire, tant au niveau théorique que dans les implications pratiques de ces fameux « droits culturels ». Trois niveaux sont ici à considérer pour montrer de quelle « appartenance communautaire » relève la culture en régime libéral. Tout d'abord, *l'origine* de ces droits: « (...) l'exigence d'être soi-même, impliquée par la dynamique de l'individualisme, ne pouvait pas ne pas s'exprimer (*sic*), à mesure même qu'elle se radicalisait, sous la forme d'une réaccentuation de cette part du 'soi-même' qui correspond à l'identité culturelle »⁴⁴. Ensuite, leur *nature*: « chaque individu possède un droit imprescriptible à choisir selon sa volonté et elle seule la communauté à laquelle il souhaite appartenir; de même possède-t-il, corrélativement, le droit inaliénable de sortir de cette communauté (c'est-à-dire de rompre unilatéralement le contrat social) dès lors qu'il le veut »⁴⁵. Enfin, la *constitution* de ces communautés, qui devraient « se transformer pour intégrer aux relations intergroupales le respect réciproque de la valeur de l'égalité et aux relations intragroupales la reconnaissance solennelle des droits individuels comme valeurs imprescriptibles »⁴⁶.

Mais enfin, de quelle *différence* parle-t-on? Qu'est-ce qu'une « culture » choisie volontairement, après délibération rationnelle par un individu? Une association (par contrat), un parti politique, une entreprise

⁴⁴ S.Mesure & A.Renaut, *Alter Ego -Les paradoxes de l'identité démocratique*, op.cit. p.199

⁴⁵ Ibid. p.275

⁴⁶ Ibid. p.239

de biens et services? Un peu de tout cela à la fois, quand ce n'est pas tout simplement un *marché*: l'individu, à la recherche de son intérêt bien compris, doit pouvoir « confronter, *du point de vue de sa connaissance des droits de l'homme*, les différentes 'offres culturelles' soumises par les générations passées et présentes à son libre choix »⁴⁷. On réclame ainsi à des communautés différentes de toutes reconnaître la valeur prééminente de l'égalité, ce qui ainsi les rend dignes du label démocratique, et donc finalement par là même supérieures aux traditions archaïques. Car évidemment, il est du rôle de l'Etat « d'assumer pleinement sa fonction libérale en interdisant résolument la libre référence à une telle identité négatrice des libertés »⁴⁸, même si est constamment rappelée la neutralité de l'Etat libéral, qui ne défendrait aucune version substantielle du Bien... Charles Taylor était beaucoup plus lucide sur ce point : « Le libéralisme n'est pas un terrain possible de rencontre pour toutes les cultures, mais il est l'expression politique d'une variété de cultures – tout à fait incompatible avec d'autres. (...) le libéralisme ne peut ni ne doit revendiquer une neutralité culturelle complète. Le libéralisme est aussi un credo de combat »⁴⁹.

Cette version présentée du libéralisme politique, marginalement réformée par une reprise sélective d'arguments républicains et communautariens, ne représente qu'une variante de l'aveuglement généralisé de l'individualisme idéologique moderne lorsqu'il s'attache à

⁴⁷ Ibid. p.277

⁴⁸ Ibid. p.281

⁴⁹ C.Taylor, *Multiculturalisme -Différence et démocratie*, op.cit. p.85

concevoir ce qu'est le social. Il a tellement intégré le danger de toute « réification », « essentialisation », « naturalisation » de notions aussi mouvantes ou fluctuantes que celles de « culture », « communauté » ou « tradition » que la dernière catégorie effectivement essentialisée se trouve être la volonté de l'individu moral, aux sources de toute construction collective, sinon par élaboration ex nihilo du moins par « revendication d'un héritage ». La spécificité de l'idéologie moderne (au sens dumontien d'un ensemble de représentations et d'idées-valeurs) consiste certes à placer l'individu en position suréminente au sein de la hiérarchie de valeurs sociale. Mais cet individualisme s'impose avant tout comme la résultante d'une affirmation sociale, et ce non pas dans le sens des philosophies de la communication⁵⁰. Or cette théorie du lien social ne peut se trouver que dans une conception de la société comme « sens, domaine et condition du sens »⁵¹, informant les perceptions, jugements et actions particulières qui y naissent, et assurant tel un « esprit objectif » la cohésion des pratiques et des institutions.

L'erreur commune aux libéraux et aux communautariens consiste à négliger le fait que le niveau ultime de la référence symbolique dans une démocratie se trouve être indissolublement politique *et* culturel. Il

⁵⁰ « L'intersubjectivité n'est qu'une différence interne à l'ego. L'alter ego c'est encore moi, moi éloigné à l'infini. Le dialogisme offre une critique décisive du cartésianisme, mais il ne faut pas lui demander une théorie du lien social : V.Descombes, « L'esprit comme esprit des lois », *Le Débat*, n°90, (pp. 71-92), 1996, p.85

⁵¹ L.Dumont, « Tocqueville et le respect de l'autre », *Esprit*, n°253, (pp. 82-85), 1999, p.85

implique une forme d'être-ensemble qui ne se résume pas à un accord volontaire entre individus (sur le mode contractualiste des libéraux) ou entre communautés (sur le mode contractualiste des multiculturalistes). L'incompatibilité de l'égalité et de la différence au même niveau nécessite de distinguer revendications « égalitaristes » et revendications « différentialistes »⁵², les demandes de reconnaissance émanant de groupes sociaux divers (minorités « culturelles » ou « morales ») pouvant relever de deux catégories antinomiques: « Les revendications égalitaires expriment une demande de reconnaissance équistatutaire, elles réclament la fin d'une discrimination, l'instauration d'une règle d'indifférenciation. Les revendications identitaires expriment au contraire la demande d'une reconnaissance hiérarchique, puisqu'elles veulent un statut spécial »⁵³. La confusion entre les deux types de reconnaissance est patent: si le premier type ne pose pas véritablement problème (il suppose seulement une volonté politique et ne remet nullement en cause les principes républicains), le second, que l'on peut véritablement nommer « droit à la différence », se trouve bien en contradiction avec l'égalité républicaine et impossible à satisfaire dans les conditions « normales » de la loi égalitaire. En demandant à être explicitement et publiquement reconnu comme « Autre », une personne ou une communauté considérée rompt

⁵² V.Descombes, « Louis Dumont ou les outils de la tolérance », *Esprit*, n°253, 1999, pp.65-85. Les termes « égalitariste » et « différentialiste » ne sont pas utilisés par l'auteur, qui emploie les termes de « reconnaissance *équistatutaire* » pour les revendications égalitaires et « reconnaissance *hiérarchique* » pour les revendications identitaires (p.79).

⁵³ Ibid.p.79

l'indifférenciation nécessaire qui seule fonde son égalité au sein de la collectivité. Cela n'est possible qu'à un niveau subordonné de l'organisation socio-culturelle démocratique, selon un espace propre qui lui est attribué par l'Etat⁵⁴, et cette différenciation suppose une large autonomie, voire à terme la sécession et l'indépendance⁵⁵. Car l'ambition de toute « communauté » différenciée ne relève-t-elle pas de l'auto-détermination et de la maîtrise minimale sur son propre destin?

D'où les avancées théoriques – certes encore insuffisantes – réalisées par les auteurs visant à distinguer les différents types de « communautés », ainsi qu'à penser leur inclusion dans une hiérarchie de valeurs commune, impliquant de reconnaître que la démocratie moderne est *par nature* un régime politique fondé sur des pré-réquisits culturels. Will Kymlicka par exemple, tente de réformer la pensée libérale concernant le nationalisme et la culture grâce au concept de « culture sociétale », « une culture qui offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique dans les

⁵⁴ Ainsi, à l'intérieur de la république française, superficiellement jugée immobile dans son jacobinisme historique, se réalise en fait une « adaptation normative du droit unitaire », accommodant la diversité aux exigences du principe d'unité et d'indivisibilité de la République, et ce tant sur le plan des statuts différenciés des institutions d'outre-mer (Nouvelle-Calédonie, Polynésie, Wallis-et-Futuna), du maintien de droits locaux (Alsace et Moselle), ou encore des libertés religieuses et droits linguistiques. Voir: N.Rouland, S.Pierré-Caps et J.Poumarède, *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Paris, P.U.F., 1996, pp.307-345

⁵⁵ A.Dieckhoff, « La tentation sécessionniste », in *La nation dans tous ses états*, op.cit.

sphères publique et privée. Ces cultures tendent à être territorialement concentrées et fondées sur une communauté linguistique »⁵⁶. Cela lui permet de séparer les droits à l'autonomie gouvernementale (qui procèdent de l'existence historique d'une culture sociétale) de deux autres types de revendications « multiculturalistes », soit les droits polyethniques (correspondant à la reconnaissance de minorités linguistiques ou religieuses, souvent issues de l'immigration) et les droits spéciaux de représentation politique (pour certaines catégories victimes de discrimination: femmes, personnes handicapées, personnes socialement défavorisées). De même, B.Parekh élabore une tripartition quelque peu dissemblable mais qui dissocie également les communautés « culturelles » assises sur un système propre de croyances et de pratiques (la *communal diversity* qui est le véritable objet selon lui d'une politique multiculturaliste, regroupant immigrants, Juifs, Tsiganes, Amish, Autochtones, Basques, Ecossais, Québécois, etc.) des sous-groupes représentant un style de vie (*subcultural diversity*: homosexuels, artistes) et des critiques radicales visant à transformer la culture dominante (*perspectival diversity*: féministes, écologistes)⁵⁷. A partir d'un postulat valide – l'enracinement socio-culturel de l'Etat et du politique –, les deux auteurs, au-delà de

⁵⁶ W.Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle -Une théorie libérale des droits des minorités*, Québec, Boréal, 2001, p.115

⁵⁷ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism -Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2000.

divergences superficielles⁵⁸, considèrent que l'unification historique et culturelle réalisée par l'Etat-nation a favorisé l'inéquité en fermant l'accès de l'espace social aux *outsiders* (culturels, ethniques, *genders*). Pour Kymlicka, Parekh et d'autres, il s'agit donc de déconstruire le pluralisme libéral en montrant qu'il ne reflète qu'une idéologie dominante, et ainsi d'encourager la reconnaissance plus ou moins inconditionnelle⁵⁹ de cultures minoritaires, sièges de pouvoirs particuliers et d'auto-organisation. Il convient à cet égard de pointer deux inconséquences majeures – et incoercibles – qui caractérisent ce « multiculturalisme libéral » critique: d'une part l'affirmation d'une position quasi-ethnocentriste (toute « culture » doit s'exprimer directement comme politique) au nom même d'une critique de l'ethnocentrisme démocratique, position qui contribue à attribuer par transfert aux minorités les caractéristiques de l'Etat (durabilité, identité, auto-défense légitime)⁶⁰; d'autre part, le recours inévitable à une conception procédurale (sous-

⁵⁸ W.Kymlicka, « Liberalism, dialogue and multiculturalism », in *Ethnicities*, vol.1(1), 2001, pp.128-137 et B.Parekh, « A response », in *Ethnicities*, vol.1(1), 2001, pp.137-140.

⁵⁹ Pour Kymlicka, la reconnaissance des communautés dans un contexte libéral démocratique se trouve soumise à leur acceptation des droits de l'homme et à leur inaptitude à contraindre leurs membres, d'où l'ambiguïté de son « multiculturalisme libéral » qui *de facto* transforme toute « identité communautaire » (religieuse, ethnique ou nationale) en regroupement volontaire d'individus, alors même que la notion de « culture sociétale » (notamment au niveau des Etats constitués) relève d'une dimension de « complétude institutionnelle » ne relevant pas (du moins pas *seulement*) du libre choix subjectif.

⁶⁰ J.Leca, « La démocratie à l'épreuve des pluralismes », in *Revue Française de Science Politique*, vol.46, n°2, 1996 (pp.225-279), pp.249-250.

entendue « neutre », ce qui pourtant était dénoncé comme impossible dans les prémisses de la théorie multiculturaliste) de l'Etat afin d'assurer la coexistence pacifique et équitable des diverses « cultures » amenées à partager le même territoire.

III. La « démocratie procédurale » au fondement du libéralisme et du multiculturalisme

La vision « libérale » de la société et du politique (chez ses représentants les plus illustres, Rawls, Nozick, Dworkin ou Habermas) peut se comprendre comme la supériorité du Juste sur le Bien, donc une conception « procédurale » (Sandel dit « opératoire ») de la démocratie, dans laquelle « les principes de justice peuvent être dérivés en toute indépendance par rapport à telle ou telle des conceptions du bien qui sont compatibles avec la reconnaissance du fait même de leur pluralité »⁶¹. C'est donc l'accord sur le juste et l'injuste, c'est-à-dire les règles formelles devant régler la coexistence des individus et des communautés (sphère publique), qui permet la tolérance d'un « polythéisme des valeurs », permettant à chaque individu de vivre selon ses propres conceptions du « bien » (sphère privée). Cette interprétation formelle du politique et du rôle de l'Etat – dont les auteurs libéraux pressentent confusément l'inanité lorsqu'ils rappellent la nécessité pour l'Etat théoriquement neutre de légiférer pour interdire certaines communautés « dangereuses

⁶¹ S.Mesure & A.Renaut, *Alter Ego -Les paradoxes de l'identité démocratique*, op.cit. p.73

pour l'indépendance des individus » – délaisse l'étude des conditions socio-historiques permettant l'apparition d'un tel régime libéral-démocratique: « Aussi bien Nozick que Rawls sont aveugles à leur provincialisme historique, considérant comme allant de soi ce qui, plus ou moins, va de soi dans leur pays aujourd'hui »⁶². En effet, l'application des seules règles de coexistence sur un territoire donné se trouve loin de suffire à assurer une quelconque démocratie, quel que soit le sens précis accordé à ce terme: « L'idéologie libérale contemporaine occulte la réalité social-historique du régime établi. Elle occulte aussi une question décisive, celle du fondement et du correspondant anthropologiques de toute politique et de tout régime. (...) Le contenu anthropologique de l'individu contemporain n'est, comme toujours, que l'expression ou la réalisation concrète, en chair et en os, de l'imaginaire social central de l'époque, qui façonne le régime, son orientation, les valeurs, ce pour quoi il vaut la peine de vivre ou de mourir, la *poussée* de la société, ses affects même – et les individus appelés à faire exister concrètement tout cela »⁶³. Dans un texte succinct mais décisif sur ce point, « la démocratie comme procédure et comme régime »⁶⁴, Castoriadis montre que la société libérale, loin de se réduire aux libertés « négatives » relevées par Isaiah Berlin⁶⁵, « procède elle-même de l'affirmation d'une valeur substantive et prétendant valoir

⁶² C.Castoriadis, *Figures du pensable -Les carrefours du labyrinthe VI*, Paris, Seuil, 1999, p.164

⁶³ Ibid. p.166

⁶⁴ C.Castoriadis, *La montée de l'insignifiance -Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, pp.221-241

⁶⁵ I.Berlin, *Eloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, pp.167-218

universellement: il est bon pour tous que les individus se meuvent librement à l'intérieur de sphères d'activité privée reconnues et garanties par la loi »⁶⁶.

Si le libéralisme individualiste classique se trouve largement fondé sur l'illusoire conception procédurale de l'Etat, il n'est pas anodin que son adversaire multiculturaliste se trouve lui aussi en fin de compte amené à devoir l'accepter, malgré sa déconstruction de l'Etat libéral comme masque des moeurs majoritaires. En effet, le multiculturalisme participe encore plus que le libéral de l'abstraction formaliste et individualiste, puisqu'il vient à penser le lien social et la pratique démocratique comme compatibles avec une quasi-absence de culture commune. Ceux qui comme Parekh défendent un multiculturalisme radical (a priori ouvert aux minorités non libérales), assis sur des compromis et armistices entre intérêts et objectifs « culturels » déclarés originellement non négociables, ne vont jamais jusqu'au bout de leur logique, et doivent toujours réintroduire le minimum de « préconditions institutionnelles » comme la liberté d'expression, des procédures consensuelles et des normes éthiques de base, des espaces de participation publique, des droits égaux, une

⁶⁶ C.Castoriadis, *La montée de l'insignifiance -Les carrefours du labyrinthe IV*, op.cit. p.237. Cette critique a également été exposée par certains penseurs « communautariens » comme Taylor ou Sandel à l'encontre des thèses de Rawls: la priorité du juste sur le bien énoncée par la théorie libérale ne peut pas être « neutre » par rapport à toutes les conceptions du bien puisqu'elle exclut par définition toute conception du bien qui penserait le Sujet de manière non atomiste mais intrinsèquement défini par ses appartenances sociales et culturelles.

structure d'autorité responsable et l'*empowerment* des citoyens⁶⁷: « Personne ne soutient théoriquement la possibilité d'une communauté politique démocratique où chaque groupe poserait comme fondement de la constitution et de la philosophie publique des valeurs instituées *radicalement* plurielles, c'est-à-dire absolument incompatibles les unes avec les autres et décrétées insusceptibles de bricolage négocié »⁶⁸. L'aménagement procédural de l'Etat postmoderne, désormais gestionnaire des identités socio-culturelles, élève les formes juridiques comme dernier rempart possible de la justice contre la pression des rapports de force entre catégories et revendications concurrentes⁶⁹. La transformation du rôle de l'autorité politique se constate par ce retrait vers la définition des règles et l'abandon de la visée de l'intérêt général,

⁶⁷ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, op.cit. p.340

⁶⁸ J.Leca, « La démocratie à l'épreuve des pluralismes », art.cit. p.265

⁶⁹ Ainsi Tully, lorsqu'il lui faut considérer les critères et les procédures qui rendront les revendications de différence légitimes et finalement acceptées par la société, se trouve contraint à court-circuiter la délibération démocratique (puisque'il peut toujours être dans « l'intérêt » d'une opinion majoritaire de refuser à une minorité son droit à l'expression culturelle) pour ériger en instance de décision ultime les « tribunaux et organismes juridiques, constitutionnels et internationaux des droits de la personne »: « Les discussions et délibérations peuvent, dans une certaine mesure, amener les personnes à prendre conscience de leurs préjugés, mais compte tenu de la réalité et du contexte politiques, la force de l'argument doit s'appuyer sur la force du droit dans les cas où la majorité a intérêt, politiquement ou économiquement, à maintenir la forme partielle de la reconnaissance » (J.Tully, « La conception républicaine de la citoyenneté dans les sociétés multiculturelles et multinationales », art.cit. p.142).

puisque ce dernier ne peut plus être que la résultante a posteriori des intérêts particuliers⁷⁰.

Paradoxalement, le mouvement communautarien contemporain en Amérique du Nord (rattaché à des penseurs aussi différents, et adversaires sur le plan politique, que Taylor, Sandel, Walzer et McIntyre) donne sur le plan anthropologique une appréciation tout à fait valide de la constitution de la politique et de l'individu dans les sociétés libérales, tout en s'illusionnant souvent (il faudrait pour être juste considérer ici les auteurs un par un) à propos de la nature des « communautés » modernes, sur lesquelles ils fondent la nécessité d'une politique de « reconnaissance multiculturelle ». Pour le dire rapidement, et sans reprendre l'intégralité d'un article sur ce sujet⁷¹, la « vérité » du communautarisme se trouve dans la critique de « l'individu libéral » comme « sujet désengagé » (*disencumbered self*) capable de constamment mettre à distance l'ensemble de ses appartenances et déterminations concrètes, culturelles, sociales et historiques. Face à l'inanité de cette perspective d'un Moi autosuffisant dans sa profondeur a-sociale, le mouvement communautarien rappelle que l'individualité se découvre dans sa faculté à actualiser ses appartenances comme « totalités partielles », et n'existe qu'au carrefour des relations sociales tissant (et tissées par) un « monde commun », une

⁷⁰ M.Gauchet, *La religion dans la démocratie -Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1988

⁷¹ S.Vibert, « La 'communauté' des modernes -Etude comparative d'une idée-valeur polysémique en Russie et en Occident », in *Social Anthropology*, VIII, 3, 2000, pp.263-294

hiérarchie de valeurs globale. Cette vision d'un sujet « encastré » (*embedded*) emporte comme corollaire la prééminence du « bien » sur le « juste » dans la société: une société démocratique ne peut exister sans *paideia* démocratique, ce qui sous-entend nécessairement une orientation des institutions de la société, portées par des valeurs, vers une définition 'substantive' du bien commun. La déficience des options communautariennes consiste en leur multiculturalisme, les incitant à nommer « communautés » ou « cultures » des collectivités aussi hétérogènes et improbables que « l'ethnie » (les Latino-Américains), « la race » (les Noirs), « la langue » (les Québécois), « la religion » (les Musulmans), « le sexe » (les femmes), « les moeurs » (les homosexuels), « la classes sociale » (les ouvriers syndiqués), etc. Cette liste, non exhaustive, démontre la même confusion que celle des libéraux, car le seul point commun possible entre ces groupes est leur existence dans la conscience individuelle, comme « croyance » qui permet « motivations », « stratégies » et bien sûr « actions ». Ces « communautés » sont fondées sur une caractéristique individuelle partagée (c'est-à-dire reconnue par les sujets comme référence homogénéisante au détriment de toute autre: couleur de peau, préférence sexuelle, religion) et non pas sur l'appartenance à un tout qui donne une signification aux différences internes. Là où la nation politique ouvre un espace de délibération égalitaire à tous les membres d'une communauté de sens, le repli identitaire sur les « communautés » exaltées par le multiculturalisme marque le citoyen d'un stigmate (fût-il positivement retourné), alors

même, nous l'avons vu, que jamais les esprits et les modes de vie n'ont été aussi proches dans une société (bien loin des lourdes différences statutaires qui définissaient les sociétés pré-modernes). La représentation de ces « identités » juxtaposées comme incarnant la diversité sociale devient une fin en soi, et l'habilitation des protagonistes au débat finit par l'emporter sur l'issue de la délibération, qui était de dégager la volonté générale: l'expression tumultueuse des particularités intraitables et incontestables (puisqu'exhibant un Soi authentique) aboutit à « l'indéchiffrabilité collective » et à l'impuissance démocratique, selon une logique « procédurale-identitaire » toujours plus incapable d'articuler les revendications contradictoires⁷².

IV. Réinterpréter la République: une tradition politico-culturelle

Une société totalement individualiste est une impossibilité anthropologique: « il ne saurait y avoir de société d'individus libres sans processus de socialisation et sans culture de l'individualité, sans régime politique qui vienne défendre le tout et que les citoyens seraient eux-mêmes disposés à défendre, le cas échéant »⁷³. L'« association involontaire », « toile de fond » constituant l'agencement social des valeurs, « est une caractéristique permanente de toute vie en société »⁷⁴, et

⁷² M.Gauchet, *La religion dans la démocratie*, op.cit.

⁷³ M.Walzer, « Individu et communauté », *Un siècle de philosophie 1900-2000*, Paris, Gallimard, 2000, p.432

⁷⁴ Ibid. p.410

l'effacement remarquable de cette dimension holiste constitutive de toute être-ensemble dans les contrées libérales-démocratiques ne peut que s'avérer suicidaire. Il n'est pas jusqu'au coeur des sciences sociales où l'on tente vainement de recomposer des « tous » à partir d'un individualisme méthodologique voué aux « effets d'émergence », quand il ne s'agit pas de manière moins naïve mais plus pernicieuse de saper la possibilité même de penser la notion de « totalité », par les accusations de réification, déterminisme ou « totalisme », alors que l'opposition holisme-individualisme relève d'une complexité réelle et d'un nombre excessif de malentendus⁷⁵.

L'identité individuelle sans référence est une question proprement vide de sens: demander à quelqu'un d'« être lui-même » revient à ne rien demander du tout, sauf si est présumée la vulgate égocentrique consistant à prétendre que la société empêche l'épanouissement personnel. L'identité à soi permettant de définir le propre d'une individualité est par conséquent une impasse conceptuelle: elle ne devient opérante que si on lui ajoute une forme, une description renvoyant au préalable d'une constitution sociale du sens. D'où la question de l'authenticité qui renvoie à un « être soi-même » non comme singularité pure, mais seulement comme exigence permettant la reconnaissance de biens supérieurs: « L'idéal du libre choix suppose donc qu'il y ait d'*autres* critères de sens au-delà du simple fait de choisir. Cet

⁷⁵ S.Vibert, *Louis Dumont -Holisme et modernité*, Paris, Michalon, coll. « Le Bien commun », 2004

idéal ne vaut pas par lui-même: il exige un horizon de critères importants, qui aident à définir dans quelle mesure l'autodétermination est signifiante »⁷⁶. « Je me choisis comme » revient au problème de la valeur à s'attribuer, valeur qui ne peut se trouver dans le Soi sous peine de devenir totalement arbitraire, donc *sans valeur*. Tout acte individuel, y compris le plus solitaire, le plus égoïste ou le plus anémique suppose un entrelacement d'institutions sociales qui lui donnent sens: il prend constamment une forme pré-établie, tout comme l'improvisation se trouve permise par la compréhension profonde de la forme qui lui sert de substrat. Les institutions sociales, règles de pensée et d'action, se trouvent dans les esprits. Il ne s'agit pas de démasquer un social qui se réduirait à des *habitus*, déterminismes socio-économiques plus ou moins conscients et insidieux, mais seulement de le déployer, par la mise en évidence des institutions comme règles de coordination et compréhension communes, explicites et implicites. Les phénomènes humains incluent un sens inhérent à la pratique, sens non pas subjectif en tant que « vécu » (dans l'acception weberienne), mais dépendant du contexte social élargi (non réductible à une « communauté », qui ne peut apparaître comme telle que dans un contexte global qui contribue à délimiter sa signification historique et morale) dans lequel ils ont lieu. Les idées-valeurs ne sont donc pas rajoutées à la réalité (pour lui donner une signification de façon externe), elles *font partie* de cette réalité même et participent de sa constitution, sans possibilité postérieure de séparer ces deux aspects d'un

⁷⁶ C.Taylor, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1999, p.48

même processus, tout comme peut-on dire que les « individus empiriques » et la « société » constituent deux aspects analytiques d'un même processus relationnel et contextualisé⁷⁷. Il n'est pas nécessaire de se représenter l'ensemble des valeurs sociales dans l'activité quotidienne pour en tirer des normes pratiques, ce qui explique la permanence de dispositions non-réflexives présentes au niveau individuel : « Aucun individu n'a besoin, pour être individu social, de 'se représenter' la totalité de l'institution de la société et les significations qu'elle porte, et ne pourrait le faire »⁷⁸. D'où l'impossibilité de réduire « l'esprit objectif »⁷⁹ du sens socialement institué aux représentations individuelles effectives, puisqu'il se trouve être au fondement de leurs apparitions, convergentes ou conflictuelles. La « culture commune » se comprend comme une complémentarité: ce qui manifeste l'unité n'est pas un même contenu dans les têtes, une même caractéristique sur les corps, une même façon de vivre un fragment de vie (ainsi que se conçoivent les « communautés » morales, ethniques, sexuelles), mais la possibilité que différentes perspectives se correspondent, que s'élabore une concordance par relations. Par le social, holiste en sa définition, des « représentations sont et doivent être nécessairement différentes, et complémentaires (...). Cette complémentarité ne peut-être que par la signification instituée »⁸⁰.

⁷⁷ M.Freitag, *L'oubli de la société*, Rennes, P.U.R., 2002

⁷⁸ C.Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil 1975, p.528

⁷⁹ V.Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Ed. de Minuit, 1996

⁸⁰ C.Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit. p.529

Il faut dès lors conjoindre la critique « ontologique » du communautarisme (l'enracinement des pensées et des pratiques individuelles et collectives dans un univers de sens préconstitué et dynamique) à la compréhension « républicaine » de la modernité (l'appartenance de la personne à son groupe de référence privilégié doit être prioritairement défini par le *politique*, qui subordonne toute inclusion explicitement ethnique) : la démocratie libérale, « puissamment intégrée par les valeurs de l'individualisme »⁸¹, trouve son unité dans des valeurs *communes* (en tant qu'elles constituent une condition indépassable pour toute entreprise collective de délibération) mais *partielles* (spatialement et historiquement, en tant qu'elles ressortent de « l'universel concret » d'une collectivité culturelle et sont susceptibles d'être modifiées par l'instituant collectif). Le pluralisme « culturel » ou des « visions du monde » doit en fait toujours être ramené, ainsi qu'ont dû finir par l'admettre plus ou moins ouvertement Rawls⁸² ou Habermas⁸³, au pluralisme social des

⁸¹ V.Descombes, « Le contrat social de Jürgen Habermas », in *Le Débat*, n°104, 1999, (pp.35-56), p.45

⁸² Voir J-P.Dupuy, « John Rawls, théoricien du multiculturalisme », in *La pensée politique 1: situations de la démocratie*, Paris, Seuil-Gallimard, 1993, pp.242-244. L'acceptation par le « second Rawls » des critiques communautariennes quant à sa conception trop abstraite du Moi dégagé l'a conduit à théoriser comment « des communautés qui se définissent par leurs convictions philosophiques, religieuses ou morales et/ou leurs traits ethniques, biologiques, etc., mais aussi par leurs modes de vie, pratiques sexuelles et autres, vivent ensemble sur un même territoire. Elles décident des principes politiques qui vont régir leur coexistence pacifique » (p.243). Pour Rawls, les diverses cultures ou traditions en présence ont en commun un ensemble « d'idées intuitives » qui suffisent à établir les principes de coexistence, mais qui ne s'enracinent dans aucune des conceptions globales existantes, même si chacun d'elles peut les reconnaître et les soutenir. La

« sociétés dans lesquelles chaque citoyen a intériorisé les idéaux et les valeurs du libéralisme »⁸⁴, autrement dit dans laquelle l'ordonnement social transmet et reproduit la valeur prééminente de l'individu moral par le règlement politique des conflits d'intérêt et d'appréciation. Car l'Etat-nation souverain moderne ne s'est pas imposé, contrairement à ce qu'affirme la thèse multiculturaliste, afin d'organiser la juxtaposition de « communautés culturelles » distinctes comme lieux de référence symbolique⁸⁵, mais plutôt en vue d'assurer la coexistence de définitions

sphère politique consiste donc en ce plus grand commun, domaine du « consensus par recoupement » (*overlapping consensus*), neutre par rapport aux conceptions multiples et parfois conflictuelles de la vie bonne (chacun *hors de la sphère politique* peut se donner sans réserve à sa culture, manifester ses convictions et appartenances, se livrer aux pratiques et rituels de son choix). Cependant, il se peut que les membres des communautés non-libérales, à tendance exclusive, refusent de se mettre à distance de ce qui les constitue comme personnes « pleines et entières » (leurs convictions et attachements). Si elles jouent le jeu du multiculturalisme, ces cultures se châtrent alors sur l'essentiel de ce qui fait leur identité sur leur territoire d'origine. « Dans la mesure, donc, où il peut réussir, le multiculturalisme est un idéal autoréfutant. Il fait place à une culture unique, indifférenciée, celle de la tolérance molle » (p.244). Mais indifférenciation ne signifie pas harmonie paisible: la coexistence entre égaux suscite des phénomènes d'influence mutuelle, de fascination pour l'autre, de rivalité, d'envie ou de ressentiment.

⁸³ V.Descombes, « Le contrat social de Jürgen Habermas », art.cit.

⁸⁴ Ibid. p.44

⁸⁵ Ce qui était historiquement l'ambition politique des empires, appelés à déléguer aux communautés distinctes subordonnées à son pouvoir l'organisation quotidienne des activités (mœurs, économie, religion), tout en exerçant une fonction stabilisatrice d'arbitre. Pour une pertinente comparaison entre pluralisme impérial et multiculturalisme, qui conclut à une proximité en profondeur des deux conceptions (malgré d'apparentes divergences profondes, comme le rapport à l'égalité), voir P.Dumouchel, « Pluralisme, impérialisme et

rivales de la société globale, chacune aspirant potentiellement à détruire ses concurrentes (initialement lors des guerres de religion). La suprématie du politique, et donc l'identification d'une instance souveraine, ne peuvent s'appréhender qu'à l'aune de cette exigence historique. Ce principe de tolérance « suppose donc que le pouvoir souverain est à tout moment capable de restreindre les agissements des divers groupes, et que c'est lui qui donne des limites à l'expression des formes de vie et non elles qui constituent les frontières de son pouvoir »⁸⁶. Cette « essence » du politique, identifiée à la légitimité démocratique de l'Etat moderne, devient dès lors inaccessible et même incompréhensible à partir des postulats multiculturalistes, hormis évidemment (implicitement et opportunément) quand l'instance étatique se trouve sommée de d'appliquer (et le cas échéant d'en sanctionner les manquements) les quotas, discriminations positives ou autres privilèges qui concrétisent les objectifs communautaristes.

Ce constat rejoint les thèses globales des partisans de « l'humanisme civique » ou de la « démocratie forte » à propos de la « solidarité nationale » qui « transcende les micro-solidarités exclusives des groupes clos sur eux-mêmes, sans pour autant nier la multiplicité des affinités, des fidélités et des appartenances caractérisant la dimension

intolérance », in P.Dumouchel et B.Melkevik (dir.), *Tolérance, pluralisme et histoire*, Montréal-Paris, L'Harmattan, 1998, pp.119-134.

⁸⁶ Ibid. p.134

affectivo-imaginaire de chaque vie individuelle »⁸⁷. Par l'intermédiaire de la personnalité de Charles Taylor est par exemple effectué un pont entre communautarisme et républicanisme, s'attachant à respecter tant la nécessité de l'enracinement local et participatif des pratiques politiques que le questionnement « national » sur l'intérêt général qui préside à l'auto-détermination d'une société dans le temps: « l'optique communautarienne viendrait ainsi nourrir le républicanisme, en fournissant, à travers la conception des valeurs partagée par une communauté, cette identification à des objectifs collectifs et ce souci du bien commun que la pure dynamique des droits individuels risque d'éroder »⁸⁸. Car la langue commune, les valeurs culturelles partagées et les traditions historiques restent « partie intégrante de toute communauté politique fonctionnelle »⁸⁹, contribuant à incarner l'idéal d'un « patriotisme républicain » qui, au-delà des significations personnelles (éprouvées par tel ou tel acteur) et partagées (vécues par tous les acteurs), met l'accent sur les significations proprement *communes* comme modes de relation sociale et d'action mutuelle⁹⁰. Ces « valeurs substantives

⁸⁷ P.A.Taguieff, *Résister au bouguisme - Démocratie forte contre mondialisation technomarchande*, Paris, Mille et une nuits, 2001, p.195

⁸⁸ S.Mesure & A.Renaut, *Alter Ego - Les paradoxes de l'identité démocratique*, op.cit. p.164

⁸⁹ P.Resnick, « A la recherche de la communauté perdue: Charles Taylor et la modernité », in G.Laforest et P.de Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf, 1998 (pp.319-339), p.337

⁹⁰ V.Descombes, « Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles? », in G.Laforest et P.de Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, op.cit., pp.53-78

partagées » et « biens sociaux communs » comme création collective continuée représentent une condition *sine qua non* quant à la possibilité même de délibérer sur les critères du juste et de l'injuste au cours du cheminement historique: « La démocratie comme régime est donc à la fois le régime qui essaie de réaliser, autant que faire se peut, l'autonomie individuelle et collective et le bien commun tel qu'il est conçu par la collectivité concernée »⁹¹.

Conclusion

Constater la dimension « construite » et « artificielle » – tout simplement historique, à l'instar de toute construction sociale – des nations modernes est un fait. En déduire leur irréalité et leur illégitimité sur cette base n'en est pas moins une profonde erreur. Car cela sous-entendrait qu'il existe derrière ces « fausses unités » soit des identités « naturelles » plus solides – et l'on risque de retomber rapidement sur des ethnies ou régions tout aussi artificielles (sur critères religieux, linguistiques ou autres, par isolement d'une caractéristique collective) mais instrumentalisées-, soit seulement des individus « métissés »⁹² sans

⁹¹ C.Castoriadis, *La montée de l'insignifiance -Les carrefours du labyrinthe IV*, op.cit. p.240

⁹² Voir pour la critique de l'intégrisme de cette « hybridité cosmopolite » hétérophile et littéralement obsédée par la métaphore du rhizome deleuzien: S.Vibert, « Perspective critique sur les concepts d'identité et de métissage », art.cit. et J.Friedman, « Des racines et (dé)routes. Tropes pour trekkers », *L'Homme*, n°156, 2000, pp.187-206: « Les individus hybrides ne partagent rien sinon le fait d'être des mélangés, tous également dissemblables les uns des autres, à l'exception de recouvrements ou de similarités dans le contenu culturel. (...) Le

appartenance stable, dans un monde post-moderne enfin libéré des vieilles lunes nationalistes. Pourtant, même lorsqu'elles se pensent « sociétés des individus » ouvertes sur l'universel des Droits de l'Homme, les nations modernes, pour communautés de citoyens qu'elles soient, n'en restent pas moins assises sur des valeurs spécifiques et historiques, dont la conception individuo-universaliste est une résultante et non une origine: « la société n'est pas seulement le facteur de caractérisation et d'uniformisation, elle est aussi le facteur d'individualisation »⁹³. Ainsi que l'a exprimé Claude Lefort, pointant l'apparition moderne d'une sphère politique autonome: « il n'y a pas d'éléments ou de structures élémentaires, pas d'entités (classes ou segments de classes), pas de rapports sociaux, ni de détermination économique ou technique, pas de dimension de l'espace social qui préexisteraient à leur mise en forme »⁹⁴. Mise en forme qui est avant tout une donation de sens. C'est ainsi que la nation moderne (la République pour ses défenseurs), synonyme de liberté individuelle et de gouvernement démocratique, doit également se comprendre en son fondement comme une « totalité », une tradition qui s'appuie sur, reconduit et réinterprète un « espace d'intelligibilité », un monde de significations communes⁹⁵. Et « modernité » est à bien des

corps est redéfini comme le point de convergence d'une multitude de rhizomes d'origine différente, un lieu de rencontre dans le vaste monde où se diffusent les significations » (p.202).

⁹³ N.Elias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, p.103

⁹⁴ C.Lefort, *Essais sur le politique - XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p.20

⁹⁵ Ce constat rejoint les claires assertions de P.A.Taguieff, appelant à la redécouverte d'une anthropologie « qui sache reconnaître dans une création

égards, et sous des éclairages différents, synonyme de « politique », « nation », « démocratie » et « individu », de fait l'ensemble de nos catégories intellectuelles. Le tout forme une galaxie conceptuelle dont les termes ne peuvent être pensés séparément les uns des autres: « La consécration simultanée de l'Etat-nation (comme support de la puissance démocratique de se gouverner) et de la société civile (comme matrice de la puissance libérale de s'inventer) débouche sur l'articulation compliquée entre démocratie et libéralisme qui continue de définir nos régimes »⁹⁶.

La nation en Occident (c'est loin d'être le cas à l'échelle du monde, où le nombre de nations a doublé depuis 1945) perd progressivement son statut de dépositaire de la souveraineté (véritable signe, comme volonté auto-suffisante, d'un « individu collectif »). Quand « les droits de l'homme deviennent une politique », ils s'érigent « en vérité exclusive de la démocratie »⁹⁷. Une fois qu'est assignée comme tâche fondamentale à l'Etat la reconnaissance effective de toutes sortes de communautés et leur inscription, en tant que singularités, dans l'espace social, non seulement s'obscurcit le dessein collectif et la possibilité politique de gouverner un tel ensemble, mais également disparaît la

historique comme la nation un héritage précieux, le socle indispensable -sans être pour autant éternel- d'une vie collective dotée d'un passé qui ne cesse de nourrir le présent et l'avenir »: P.A.Taguieff, *Résister au bougisme*, op.cit. p.171. Et plus loin: « Or il n'est pas de vie proprement humaine qui puisse se passer d'institutions stables, de systèmes d'appartenance, de transmission et de filiation dotés d'une invariance relative » (p.173).

⁹⁶ M.Gauchet, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », art.cit. p.264

⁹⁷ Ibid. p.273

compréhension globale des conditions socio-historiques d'une telle élaboration commune, et notamment les formes d'autorité qu'il convient d'entériner afin de transmettre les savoirs et les pratiques. Les droits ne s'enracinent ni dans les individus naturalisés, ni dans les « communautés modernes » (qu'elles soient sexuelles, morales, religieuses, ethniques ou autres), mais sont des attributs de l'espace démocratique, des « libertés de rapports » qui ne sont formalisées dans le droit que pour autant qu'elles sont issues de significations partagées. Le cadre national peut et doit regagner en « tradition englobante » et, contre les tendances dissolvantes libérales (individu atomisé) et multiculturalistes (individu collectif), manifester au grand jour son « fonds propre » implicite: la nécessité d'une culture politique commune, ouvrant sur un dessein collectif et la définition de buts partagés. A l'encontre des illusions artificialistes, il faut rappeler que nul universel n'est même pensable, encore moins réalisable, s'il ne s'ancre dans une histoire et une hiérarchie de valeurs communes.

Alain Policar - Communautariens versus libéraux, questions d'ontologie

Le terme de *communautarien* est apparu dans la discussion de la *Théorie de la justice* (1971) de John Rawls, très probablement dans l'ouvrage de Michaël Sandel *Le Libéralisme et les limites de la justice* en 1982, même si le type de critiques considérées désormais comme communautariennes a été formulé dès les années soixante-dix. Il n'est cependant pas aisé de cerner l'objet de notre réflexion, dans la mesure où, si l'hétéro-désignation est fréquente, l'auto-désignation est rare (voir les remarques éclairantes de Pierre-André Taguieff *in* Taguieff, 2005). Aucun des auteurs communément classés parmi les communautariens, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michaël Walzer, Sandel, ne revendiquant cette appartenance, il peut être utile, pour essayer de mettre un peu d'ordre, de s'inspirer de la typologie de Steven Lukes (1995). Celui-ci distingue, d'une part, les "communautariens au sens large" et les "communautariens au sens étroit" et, d'autre part, les "communautariens hauts" et les "communautariens bas".

La première distinction concerne l'attitude face au libéralisme. Les communautariens "étroits" sont des "anti-libéraux durs" dont, précise Lukes, "le but est clairement de créer et protéger des communautés fondées sur des cultures de reconnaissance strictement définies" (Lukes, p. 182). On ne les rencontre guère dans les universités :

ce sont des communautaristes, dans l'acception fortement péjorative du terme. En revanche, les communautariens " larges ", dont font partie, d'après Lukes, les auteurs précités (MacIntyre compris), insistent sur le fait que les sociétés libérales, comme tout autre société, ont besoin de " liens qui les tiennent ensemble, produisant auto-contrainte, engagement mutuel et vertu publique " (*ibid.*, p. 180). Leur optique n'est donc pas anti-libérale (bien que leur rhétorique le soit souvent).

La seconde distinction est plus objective : les communautariens " hauts " sont des intellectuels se préoccupant des éventuelles déficiences philosophiques du libéralisme, tandis que les communautariens " bas " se soucient de mettre en oeuvre des politiques. Lukes en tire la conclusion que " les vraies menaces contre la démocratie libérale proviennent des diverses formes de communautarisme étroit de la variété basse, alors que les communautariens qui ont engagé le libéralisme dans des débats [...] sont tous des communautariens au sens large de la variété haute, se souciant de problèmes tels que la constitution sociale du sujet, et le statut incarné et concrétisé de la personne, contrastant avec la prétendue abstraction de l'atomisme libéral, les prétendues limites d'une moralité politique de justice et de droits " (*ibid.*, p. 182). Ce dont il sera question ici ne concernera que les " communautariens au sens large de la variété haute ", ceux qui relèvent, selon la distinction d'Elisabeth Frazer, non du communautarisme politique mais du communautarisme philosophique (Frazer, 1999, p. 9). Or, même si ce dernier se présente comme une critique interne du libéralisme politique, notamment par le fait qu'elle s'énonce au nom de la démocratie, il défend une ontologie se voulant

incompatible avec celle du libéralisme philosophique. C'est à l'examen des traits saillants de cette ontologie ainsi qu'à celui des idées reçues sur le sujet libéral qu'est consacré cet article.

Le sujet libéral vu par les communautariens : Un individu sans attaches ?

Les communautariens décrivent le sujet libéral comme libéré de tout lien d'appartenance concret et adhérant à une conception purement instrumentale de la société. Ce sujet désincarné, n'ayant en commun avec les autres que des droits égaux, est-il réellement celui des libéraux ?

Taylor et la critique de l'atomisme

D'après Taylor, les questions ontologiques concernent les termes considérés comme ultimes dans l'ordre de l'explication de la vie sociale, ce qui renvoie au débat essentiel opposant individualisme et holisme méthodologiques (Taylor, 1989). Ces questions entretiennent un lien logique avec les engagements politiques et moraux, c'est-à-dire avec le problème central de la priorité du juste (les droits et les libertés individuelles) ou du bien (la primauté de l'appartenance communautaire). Ce lien logique n'est cependant pas contraignant au point de lier mécaniquement choix méthodologiques et choix politiques. Néanmoins, l'ontologie impose une certaine cohérence à ceux-ci, autrement dit il structure le champ des possibles.

Dans son célèbre article sur l'atomisme politique, Taylor considère que celui-ci défend la priorité de l'individu et de ses droits sur la

société et, par conséquent, adhère à une conception purement instrumentale de la société. Pour le philosophe canadien, le problème central de la pensée moderne est celui de la nature du sujet (Taylor, 1997a, p. 235). L'analyse de cette question renvoie à l'interrogation suivante : pouvons-nous affirmer des droits en dehors du contexte de l'affirmation de la valeur de certaines capacités ? En d'autres termes, est-il possible d'attribuer des droits à l'homme sans souhaiter que les capacités spécifiquement humaines qui permettent d'en user soient développées ? Elles ne peuvent l'être, d'après l'anti-atomisme, qu'au sein d'une communauté d'appartenance qui valorise ces capacités. L'atomisme, ne reconnaissant pas cette obligation d'appartenance, est donc, selon Taylor, incohérent : l'homme ne peut être autosuffisant hors la société. Certes, aucun partisan de l'atomisme ne refuse l'idée que les hommes ont besoin des autres pour devenir pleinement des êtres humains. Mais, cette nécessité n'inclut aucunement l'obligation d'appartenir à la société politique. Toutes les obligations envers les autres sont, en effet, le résultat du libre consentement contractuel. Nul besoin d'une quelconque naturalité de l'obligation d'appartenance. Pourtant, est-il raisonnable, objecte Taylor, de penser que la conception de la liberté défendue par les partisans de la primauté des droits puisse s'épanouir sans que soient reconnues la valeur de l'autonomie et celle de la délibération publique ? Or, « nous oublions tout le temps combien c'est un fait remarquable, qui n'a rien d'inévitable, et qui pourrait disparaître un jour. [...] Que se passerait-il si notre culture juridique n'était constamment soutenue par un contact avec notre tradition de l'autorité de la loi et par une confrontation

avec nos institutions morales contemporaines ? Serions-nous toujours assurés de comprendre ce qu'exigent l'autorité de la loi et la défense des droits ? ” (*ibid.*, p. 247). En d'autres termes, la liberté et l'autonomie de l'individu ne peuvent s'accomplir et s'épanouir que dans un certain type de culture. L'autosuffisance de l'homme est donc problématique hors la société politique : “ Les modalités essentielles de la compréhension de soi ne sont-elles pas toujours créées et entretenues par la reconnaissance et l'expression communes qu'elles reçoivent dans la vie en société ? ” (*ibid.*, p. 252.) Pour Taylor, l'atomisme est une impossibilité théorique, l'identité d'individus autonomes exigeant une matrice sociale. Cette identité ne peut être assumée qu'au sein d'une société libérale développée et, dès lors, nous avons l'obligation de soutenir celle-ci.

L'analyse de Taylor a l'immense mérite de montrer que nous ne pouvons faire l'économie d'une réflexion anthropologique. Autrement dit, nous devons surmonter les soupçons historicistes ou positivistes à l'égard de l'idée de nature humaine. Les traditions philosophiques qui conçoivent le sujet comme une *tabula rasa* manquent cette dimension et s'interdisent de penser ce que Taylor nomme “ les conditions invariables de la variabilité humaine ” (cité par de Lara, 1997, p. 2). Son souci, dans la perspective de Tocqueville, est aussi le nôtre : “ Aider les hommes à déjouer les périls de la société nouvelle (la déliaison individualiste) et à promouvoir ce qu'elle a de meilleur, la liberté ” (*ibid.*) Ce n'est pas, selon les communautariens, la conception désincarnée du sujet défendue par le libéralisme classique qui permet de surmonter ces périls.

La vision communautarienne : le sujet désincarné des libéraux

Les libéraux considèrent le moi comme préalable aux fins qu'il affirme, et ce afin de préserver le droit de tout individu à renoncer à ses propres engagements. La relation entre le moi et ses fins est, en conséquence, seulement déterminée par le choix que fait l'individu de celles-ci. Sandel résume clairement la conception libérale : “Aucun de mes rôles ou engagements ne peut me définir si complètement, que je ne saurais pas me comprendre sans y faire référence. Aucun de mes projets ne peut se donner comme suffisamment essentiel pour que son abandon ne remette en question la personne que je suis. Ce qui importe d'abord au moi désengagé, ce qui définit intrinsèquement sa personnalité, ce ne sont nullement les fins qu'il se choisit mais sa capacité de les choisir ” (Sandel, 1997, pp. 262-263.)

À cette conception instrumentale, les communautariens opposent une conception constitutive. Ils décrivent un moi “enchâssé” (Sandel, 1982), ce qui correspond à une vision de l'homme qui tient son identité de la communauté dans laquelle il a été socialisé. Sandel décrit ironiquement un moi complètement dégagé (l'individu libéral par excellence) qui, n'ayant en commun avec les autres que des droits égaux, méconnaît l'importance des pratiques et des valeurs partagées. Il stigmatise le “libéralisme minimaliste” de Rawls, selon lui inséparable de sa conception métaphysique d'un “sujet désincarné”, capable d'une distanciation illimitée vis-à-vis de ses attachements fondamentaux (Sandel, 1996). Par suite, s'il est essentiel de partager des valeurs communes pour que puisse se construire l'identité individuelle, ces

valeurs deviennent prioritaires par rapport aux droits individuels. Ces derniers ne sont plus fondateurs mais, au contraire, le résultat de toute une histoire. La citoyenneté est perçue comme appartenance à une communauté historique. D'où la volonté des communautariens de ne pas dissocier la communauté de l'individu. Pour eux, le libéralisme des droits échoue à exprimer les responsabilités vis-à-vis de la communauté, dont la force morale réside en partie dans le fait que c'est par rapport à elles que nous parvenons à nous comprendre. Daniel Sabbagh résume ainsi la forte critique de Sandel : “ La représentation libérale de la personne comme individu atomisé est déficiente au regard des conditions de légitimation de l'État-providence ; elle ne permet pas de tracer les contours de la communauté à l'intérieur de laquelle la solidarité sociale est appelée à s'exercer et ne rend pas compte des liens d'obligation mutuelle dont dépend tout système d'allocation publique. La république procédurale est en définitive vouée à engendrer l'anomie et le désenchantement ” (Sabbagh, 1997, p. 667.)

La critique communautarienne ne s'arrête pas là. Elle établit un lien constitutif entre la question de la construction identitaire et celle du jugement pratique. En d'autres termes, pour savoir comment je dois agir, je dois savoir qui je suis : “ L'adoption d'une valeur ou d'une fin qui oriente mon action ne peut être le résultat d'un choix délibéré et abstrait mais de la “découverte” de la reconnaissance des attachements communautaires qui me constituent ” (Berten *et alii*, 1997, p. 233.) Un moi “ dégagé ” de ses appartenances communautaires n'est que pure abstraction. En outre, la conscience de notre identité détermine la société

dans laquelle nous vivons : “ Les sociétés ont une forme particulière car leurs membres eux-mêmes ont des soi spécifiques ” (Walzer, 1994, p. 103).

Sans doute perçoit-on mieux désormais la signification profonde de la logique communautarienne. Si l'appartenance à une collectivité joue un rôle aussi fondamental dans la détermination des fins de l'homme, le libéralisme n'est plus qu'une tradition parmi d'autres : “ Ce à quoi les Lumières ont rendu la plupart d'entre nous aveugles [...] est une conception de l'investigation rationnelle incarnée dans une tradition et selon laquelle les critères mêmes de la justification rationnelle émergent d'une histoire dont ils font partie et où ils sont justifiés par la façon dont ils transcendent les limites des critères précédents et remédient à leur faiblesse à l'intérieur de l'histoire de cette même tradition ” (MacIntyre, 1988, p. 8.) Commentant cette dimension contextualiste de l'exercice de la raison pratique, Philippe de Lara situe, à juste titre, les théorisations de MacIntyre et Taylor dans la filiation d'Aristote, tout en en dégagant la spécificité : “ Pour les Modernes, le sens de la “vie bonne” n'est pas d'emblée défini par une cosmogonie centrée sur la *polis*. L'identité personnelle du moi situé a la forme d'une identité narrative. Comme les épisodes d'un récit sont enveloppés dans une action globale, l'histoire d'une vie est enchâssée dans celle de communautés : famille, cité, tribu, nation, église, etc. La capacité de raisonnement pratique est donc toujours *située*, c'est-à-dire incorporée aux communautés historiques d'où procède l'identité ” (de Lara, 1996, p. 99.)

Il y a, dans l'analyse communautarienne, de nombreux points qui font mouche. Mais la question essentielle, à ce moment de notre réflexion, est de savoir si le libéralisme ainsi décrit est bien le libéralisme réel. Ce dernier ignore-t-il vraiment le poids des liens communautaires ? Est-il aveugle à la question de l'appartenance politique ? Pense-t-il le sujet pratique comme délié de toute fidélité particulière ?

Atomisme libéral ?

Il convient de noter que l'article de Taylor sur l'atomisme a été écrit en 1979, soit 8 années seulement après la parution de la *Théorie de la justice* de Rawls. À cette époque, l'interprétation dominante de l'œuvre de celui-ci était marquée par la lecture de Nozick (1974), selon laquelle la réalisation de la justice rawlsienne supposait exclusivement l'autonomie des individus, c'est-à-dire précisément l'absence de causalité externe sur leurs choix fondamentaux. On sait que c'est aussi le reproche essentiel adressé à Rawls par Sandel dès 1982, ce dernier décrivant, comme nous l'avons vu, un sujet nouménal désincarné dont l'autonomie résulte de son indépendance par rapport aux causes extérieures et aux fins qu'il se donne. Or, au cours des années 1980 et, plus clairement encore, en 2001 dans *La justice comme équité : une reformulation*, Rawls a cherché à montrer qu'il n'était nullement question d'ignorer, dans sa conception de la liberté de la personne, toute l'importance de la participation à une société conçue comme un système de coopération équitable. Dans une telle société, les citoyens raisonnables ne sauraient s'abstenir de promouvoir une conception du bien et, dès lors, d'attribuer une valeur à des institutions

qui garantissent l'existence de la liberté politique. Nous sommes donc assez loin ici d'une conception de la liberté négative, fortement critiquée par les communautariens (voir, notamment, Taylor, 1997b) et, au contraire, plus proche d'une vision républicaine (malgré la diversité des conceptions rangées sous ce terme) faisant des vertus civiques un élément central de l'exercice de la liberté. C'est, d'ailleurs, dans ce sens qu'il faut comprendre les lectures de Stephen Macedo (1990) et de Richard Dagger (1997), à la recherche d'indices de l'importance accordée à la participation politique dans la pensée libérale classique et contemporaine.

Il est, par conséquent, possible de considérer Rawls, à la suite de Bertrand Guillarme, l'un des meilleurs spécialistes du philosophe américain (voir Guillarme, 1996 et 1999), comme un républicain libéral (ou, à notre sens, plutôt comme un libéral républicain) ce qui suppose que le républicanisme contemporain, loin d'être une alternative au libéralisme, n'en constitue qu'une inflexion (le libéralisme n'est pas une tradition homogène et, dès lors, l'opposition frontale entre cette tradition et le républicanisme relève, à bien des égards, d'une vision idéologique de l'histoire de la pensée politique). Inflexion dont il ne faut cependant pas mésestimer l'importance (Mesure et Renaut, 1999). Si Rawls est républicain, c'est bien parce qu'il ne se contente pas d'assigner à la société bien ordonnée l'objectif de garantir la liberté de chacun. Il considère, en outre, que "l'idéal social de coopération équitable confère à la communauté politique la valeur d'un bien intrinsèque commun à tous les citoyens" (Guillarme, 2004, p. 136). Il n'y a donc nulle contradiction entre souscrire à l'individualisme éthique, pour lequel les biens bénéficient

aux individus et non aux entités collectives, et corrélativement reconnaître l'importance de l'union sociale, c'est-à-dire d'un certain idéal de relations sociales. Ceci est conforme à l'idée, dont on sait le rôle dans la tradition durkheimienne, que nous nous attachons aux institutions en même temps qu'elles nous contraignent. Comment pourrions-nous acquérir des convictions morales sans cet attachement aux idéaux qu'incarnent les institutions ? Le système social doit donc être compris comme un cadre contribuant à former les aspirations. Cette conception nous éloigne-t-elle de l'individualisme méthodologique, si nous définissons celui-ci comme la prescription de considérer un phénomène social comme le résultat de l'agrégation de comportements individuels dictés par les motivations des individus ? C'est un point sur lequel nous reviendrons.

Dès la *Théorie de la justice*, Rawls soulignait que l'idéal d'union sociale ne se réduisait pas à la simple reconnaissance du fait que nos désirs et nos objectifs " présupposent un cadre social ainsi qu'un système de croyances et de pensées qui résultent des efforts collectifs d'une longue tradition " (Rawls, 1987, p. 566), des individus ayant une vision purement instrumentale de leurs relations acceptant de reconnaître la nécessité de ce cadre. Il est bien plus que cette reconnaissance. Rawls fait explicitement référence à la notion de principe aristotélicien (principe de nature psychologique : toutes choses égales par ailleurs, les êtres humains aiment exercer leurs talents et plus ces talents se développent, plus ils sont complexes, plus grande est la satisfaction qu'ils procurent) : " La vie privée de chaque individu est en quelque sorte un projet à l'intérieur d'un projet plus vaste qui est celui que réalisent les institutions publiques de la

société [...]. Cette activité collective, si le principe aristotélicien est bien fondé, devrait être expérimentée comme un bien ” (*ibid.*, p. 571.) Il est difficile de ne pas interpréter cette remarque comme l’adhésion de Rawls à une conception substantielle : l’homme aspire au bien avant d’aspérer à satisfaire son utilité. Préserver des institutions politiques justes doit être une fin ultime pour des citoyens raisonnables. Nous ne sommes pas, en effet, très éloignés de la perspective aristotélicienne qui voit dans la réalisation de la vertu l’accomplissement de la nature de l’homme. D’ailleurs, si Rawls a insisté sur ce qui séparait sa conception de l’humanisme civique, pour lequel la participation à la vie de la cité représente le bien suprême, il a reconnu la compatibilité de sa conception avec celle du républicanisme classique. Guillaume est donc fondé à conclure que Rawls ne dit pas autre chose que le Machiavel des *Discours* : “ La liberté du citoyen n’est possible que dans un État libre ” (Guillaume, 2004, p. 140). Au sein de celui-ci, la liberté “ consiste à se consacrer à une conception du bien dans le cadre d’un idéal de relations sociales défini par l’équité, ou la reconnaissance mutuelle des citoyens comme égaux ” (*ibid.*). La théorie rawlsienne a donc une épaisseur anthropologique largement négligée par nombre de commentateurs. Dès lors, la spécificité de l’ontologie communautarienne se réduit comme une peau de chagrin. Le sujet libéral est beaucoup moins désincarné que d’aucuns l’ont laissé entendre. Et, pour s’en convaincre, si besoin est, il est souhaitable d’étendre le champ de l’enquête.

Le sujet libéral vu par les libéraux : Un individu dépendant

L'autonomie du sujet libéral implique-t-elle de faire de l'individu une totalité autosuffisante, c'est-à-dire de réduire le social à une sorte d'accident ? Suppose-t-elle l'existence d'une substance, une sorte de “ moi pur ”, à l'abri de toute construction historique ?

Un individualisme holiste ?

On sait que, dans le vocabulaire de Louis Dumont, les concepts de holisme et d'individualisme n'opposent pas fondamentalement deux types de société, mais plutôt deux façons de faire de la sociologie. La première “ part des individus humains pour les voir ensuite en société ”, celle-ci étant réduite à la somme de leurs interactions, la seconde considère “ le fait global de la société comme irréductible à toute composition ” (Dumont, 1983, pp. 11-12). Dès lors, nous devons considérer non deux formes sociales antinomiques, mais deux univers idéologiques complémentaires. Ceci implique que les sociétés modernes comporteraient nécessairement une dimension holiste. Celle-ci possède, selon Dumont, trois caractéristiques : celles de totalité, de hiérarchie et d'englobement du contraire. La première, que l'on trouve chez Auguste Comte, signifie qu'une société n'est pas plus décomposable en individus qu'une surface géométrique ne l'est en lignes ou une ligne en points. La marque de la deuxième se trouve dans la notion de “ complémentarité hiérarchique ”. On l'observe en Inde védique où les prêtres sont religieusement supérieurs au roi bien que politiquement inférieurs à lui : “ Le pouvoir est subordonné au statut dans son rapport direct avec lui, il

lui est subrepticement assimilé à titre secondaire vis-à-vis de tout le reste ” (Dumont, 1966, p. 268.) Dans la mesure où ce qui oppose une caste aux autres castes devient, dans la perspective hiérarchique ainsi comprise, le principe même de son intégration dans la société, on comprend pourquoi Dumont n’exprime pas l’hostilité des modernes à ce qui paraît tellement contraire à nos valeurs fondamentales. En outre, si la hiérarchie constitue une dimension naturelle de la vie sociale, il est profondément dangereux de chercher à s’en débarrasser. Enfin la troisième, qui représente l’apport réel de Dumont, est défini comme une relation hiérarchique “ entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou ensemble) : l’élément fait partie de l’ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il s’en distingue ou s’oppose à lui ” (Dumont, 1983, p. 121). L’englobement de l’impur par le pur en représente une illustration (voir d’autres exemples dans la postface de l’édition de 1979 d’*Homo Hierarchicus*) : il montre, comme le souligne Lucien Scubla, “ comment le principe hiérarchique contribue à former la totalité sociale ” (Scubla, 2000, p. 192). Il paraît donc illusoire, dans la perspective dumontienne, d’imaginer que les hommes puissent créer du lien social sans référence à des principes transcendants (sur cette question, on lira avec profit, dans ce numéro, l’article de Gil Delannoï).

On ne sera donc guère étonné de la position exprimée par Philipp Pettit dans *The Common Mind* (1993). Le philosophe australien soutient, en effet, qu’il convient d’opposer non l’individualisme au holisme, mais l’individualisme au collectivisme et l’atomisme au holisme ce qui lui permet, comme le souligne Alain Boyer, “ de défendre une

option individualiste-holiste, nécessaire selon lui pour sortir des antinomies des sciences sociales (individu/société) comme de celles de la philosophie de l'esprit" (Boyer, 1999, p. 435). Cette option a des conséquences dans de nombreux domaines connexes (théorie de la liberté, théorie de l'agent rationnel, etc.), comme le montre la lecture des œuvres récemment traduites de Pettit (*Républicanisme*, 2004 et *Penser en société*, 2004). Il faut remarquer qu'une approche individualiste-holiste est également défendue par Vincent Descombes (il serait, pour celui-ci, sans doute plus approprié de dire holiste-individualiste), notamment dans *Les institutions du sens* (1996). Mais Descombes, à la différence de Pettit, critique vivement, à travers sa lecture de Karl Popper, l'individualisme méthodologique. Or Boyer montre, de façon convaincante, que la lecture par Descombes de l'ontologie poppérienne ne résiste pas à l'analyse. Ce point est fondamental car Popper est incontestablement un penseur libéral.

Pour Popper, le sujet se construit toujours dans son interaction avec les idéalités culturelles dont il est à la fois le produit et le coproducteur. En d'autres termes, les produits de l'esprit acquièrent une transcendance par rapport à leurs créateurs. Cette transcendance, Popper la nomme quasi-autonomie : " "Autonomie", parce que les créations échappent à leurs créateurs [...] "Quasi", parce que ces œuvres ne préexistent pas à leur invention, à leur institution, et que leur développement, qui obéit à des logiques propres, n'est pas *sui generis*, mais est le résultat (parfois inattendu) du travail de consciences individuelles humaines en interaction" (Boyer, 1995, p. 86). Cette notion de "quasi-

autonomie” souligne qu’adhérer à l’individualisme méthodologique n’implique nullement la négation de l’existence des produits culturels. Cela implique, en revanche, la thèse selon laquelle ces produits sont le résultat de l’action des hommes et, surtout, qu’ils n’ont pas plus de conscience que les groupes d’individus, bien que ceux-ci possèdent des propriétés émergentes par rapport aux individus qui en sont membres.

L’idée que seuls les individus peuvent être des sujets ne nie pas l’existence de ce que John Searle nomme l’intentionnalité collective et qui requiert “ quelque chose comme un sentiment préintentionnel de la communauté [...] un sentiment d’être un groupe, d’“être ensemble” ; c’est-à-dire qu’elle présuppose un sentiment des autres comme étant plus que de simples agents conscients, comme étant des membres réels ou potentiels d’une activité de coopération ” (Searle, 1991, p. 241). Mais le comportement individuel est toujours, pour Searle, le moyen pour parvenir au but collectif. Ce point est cependant contesté par Pettit, pour lequel les collectivités, qu’il nomme *intégrations sociales*, sont des personnes institutionnelles devant être considérées comme des agents intentionnels, même si, bien entendu, ces agents diffèrent des personnes naturelles, leur esprit collectif ne concernant qu’un nombre limité de questions relatives aux buts que leur organisation cherche à réaliser (voir Pettit, 2004, chapitre 5, *Des groupes dotés d’un esprit propre*). La position de Pettit n’est pas sans rapport avec le fait que, se réclamant du républicanisme, il reproche au libéralisme d’être un atomisme. Cependant, à son corps défendant, il contribue à renforcer la thèse selon laquelle les communautariens pointent une insuffisance du libéralisme sans objet réel.

Petit, en effet, s'oppose fortement à l'idée selon laquelle les individus seraient des pions manipulés par les forces collectives. Il revendique, en effet, une certaine capacité d'indépendance et d'action, ce qui justifie son individualisme. Celui-ci s'oppose à deux traditions de pensée : l'une fait prévaloir les régularités collectivistes de l'histoire ou de la sociologie sur " les régularités familières associées à la compréhension ordinaire de soi " (le *Verstehen* de l'épistémologie webérienne) ; l'autre défend l'idée que ces lois collectivistes débordent les régularités intentionnelles parce que nous aurions été " façonnés par un processus de sélection sociale de manière à être des créatures qui présenteront toujours uniquement des profils intentionnels [...], d'une manière qui garantit la préservation des lois sociales " (Petit, 2004, p. 4). Qu'il s'agisse de s'opposer à la thèse de la prévalence ou à celle du débordement, nous voyons que l'individualisme défendu par l'auteur constitue une forte critique de l'idée durkheimienne selon laquelle les faits sociaux exercent une coercition externe sur des agents animés d'intentions. Pour Petit, rien ne permet d'accréditer le jugement de Lévi-Strauss faisant du sujet intentionnel un " insupportable enfant gâté qui a trop longtemps occupé la scène philosophique et empêché tout travail sérieux " (Lévi-Strauss, 1971, pp. 614-615). Il affirme, au contraire, que " le sujet intentionnel est le seul sujet que nous connaissons et, en dépit de tout ce que les sciences historiques et sociales semblent capables de montrer, le seul qu'il est probable que nous rencontrions au cours de notre effort de réflexion sur nous-mêmes et notre vie partagée " (Petit, 2004, p. 6).

Comme Popper (voir plus bas), Pettit se réfère à la notion de causalité descendante (sans utiliser l'expression), selon laquelle les agents intentionnels sont affectés en retour par les institutions sociales qu'ils contribuent à constituer. Pettit tire ainsi profit de l'épistémologie poppérienne (même s'il ne revendique guère sa dette) et nous propose un individualisme enrichi des critiques de ses contempteurs, un individualisme qui accepte, dans certaines circonstances, de réduire l'importance des individus : “ Il est ainsi possible que certains individus aient accompli de grandes choses sur la scène sociale, mais que ces choses auraient été réalisées par d'autres si les individus en question n'avaient pas été présents. Il se peut aussi que les possibilités qui s'offrent aux gens soient quelquefois si restreintes que leurs actions soient entièrement explicables sans référence aux intentions préalables ” (*ibid.*)

Quant au holisme, Pettit en propose une conception également renouvelée en montrant que la priorité de la société sur l'individu doit être comprise comme signifiant qu'aucun individu n'est capable de manifester une psychologie humaine complète qui lui soit propre, sa réalisation ne pouvant s'accomplir qu'en communauté. Or, “ cette thèse est parfaitement compatible avec l'affirmation selon laquelle la psychologie produite grâce aux relations avec les autres est justement le genre de psychologie auquel croient les individualistes ” (*ibid.*, p. 7). La jouissance d'un statut ou d'un pouvoir, étant résolument impensable pour un individu solitaire, constitue une propriété intrinsèquement sociale. D'une façon générale, la thèse anti-atomiste implique que “ les individus ne parviennent à la plénitude de leur esprit et de leur humanité que lorsqu'ils

le font ensemble ” (*ibid.*, p. 9). Cette affirmation reste cependant triviale et ne saurait persuader de la vérité du holisme social revendiqué par Pettit. Il nous faut spécifier la propriété requise comme socialement dépendante et dire de quelle nature est cette dépendance (causale ou non) et, enfin, préciser la nature de ce dont l’individu dépend pour la possession de cette propriété.

Dans un article très dense, Pettit considère que la propriété requise est celle de penser, au sens de suivre des règles. Nous sommes, de fait, dépendants de notre interaction avec les autres pour posséder la capacité de penser. Cette dépendance est non causale, car “ l’idée n’est pas que partager avec les autres des dispositions prédicatives et similaires va accélérer causalement le démarrage de la capacité de penser [...]. L’idée est plutôt qu’un tel partage de dispositions [...] fait partie de ce que c’est – à la manière contingente dont il en est des êtres humains – qu’avoir la capacité de penser ” (Pettit, 2004, p. 124). Les personnes sont des agents autonomes qui ne peuvent, néanmoins, exercer la capacité de penser, et donc réaliser cette autonomie, que dans l’interaction avec autrui.

Devenir un sujet

Comme l’écrit Popper, “ nous évoluons d’emblée dans le champ de l’intersubjectivité ” (Popper, 1990, p. 119). La “ pleine conscience de soi ”, c’est-à-dire la conscience de son identité n’est permise que par la médiation d’un apprentissage complexe. On apprend à devenir un sujet : “ Le monde psychique humain est un monde théorique et social [...]

L'idée d'un "moi pur" et donc indépendant de toute contamination empirique est à rejeter [...]. Devenir un soi est en partie le produit de dispositions innées, en partie de l'expérience sociale, qui débute avant même la constitution du soi et demeure plus tard largement inconsciente. Il n'y a pas de sujet sans langage, pas d'esprit sans société, pas de conscience sans inconscient " (Boyer, 1995, p. 97). Une histoire de la subjectivité est, par conséquent, possible, et la notion kantienne d'autonomie en constitue un moment décisif. La théorie poppérienne de la société ouverte n'est-elle pas avant tout une théorie de l'émancipation des individus ? Et, comme le note encore Boyer, " elle repose en grande partie sur le refus de confondre altruisme et communautarisme " (*ibid.*, p. 102). Nous avons besoin des autres mais, conscients que les traditions ne suffisent pas toujours à guider notre action, nous soumettons nos convictions au tribunal de la raison. Celle-ci n'est d'ailleurs aucunement une faculté, mais une conquête que nous protégeons au sein d'institutions, la communauté scientifique en constituant un exemple privilégié. La science est donc fondamentalement sociale, " l'intersubjectivité et ses institutions, destinées à la dissémination et à la discussion des nouvelles idées, sont la sauvegarde de l'objectivité scientifique " (Popper, 1956, p. 154). C'est l'existence des institutions, et non l'impartialité du savant, qui permet l'échange argumentatif et qui garantit ainsi l'objectivité scientifique.

Autrement dit, la pensée de Popper, loin de céder à un quelconque atomisme (bien qu'il lui arrive d'utiliser le terme comme synonyme d'individualisme), fait des individus le résultat de situations

sociales : “ Il n’y a pas d’homme en dehors du lien social, en dehors des rapports de conflit et de coopération qu’institue la vie en commun ” (Boyer, 1995, p. 108). C’est dire que l’on ne doit pas confondre autonomie et autarcie, “ l’épistémologie poppérienne n’étant pas “sans sujet”, mais sans sujet sachant ” (*ibid.*, p. 109). Il n’est pas inutile de remarquer que Popper ne réserve pas le statut de sujet aux seuls “ modernes ”. La subjectivité supposant apprentissage, tout être humain est potentiellement sujet. Notre tâche est de défendre le type de société qui garantit les meilleures conditions pour que s’épanouissent l’autonomie, le pluralisme, la tolérance, car “ l’émancipation n’est pas un saut de la barbarie à la civilisation, c’est un processus sans fin ” (*ibid.*, p. 111).

L’individualisme méthodologique de Popper illustre une ontologie non réductionniste du social. Il n’est nullement question de nier que les totalités sociales existent, qu’elles possèdent des propriétés relationnelles, qu’elles peuvent posséder une efficacité causale, mais seulement qu’elles ont des finalités propres. Les institutions ne sont donc pas des entités naturelles concrètes, mais des relations abstraites entre individus. Il s’agit bien d’un individualisme institutionnel (l’individualisme méthodologique peut-il être, sans contradiction, autrement qu’institutionnel ?) répondant assez précisément à la description qu’en faisait Ludwig Von Mises : “ Il n’est pas contesté que dans le domaine de l’agir humain les entités sociales aient une existence réelle. Personne ne se risque à nier que les nations, États, partis, communautés religieuses soient des facteurs réels déterminant le cours d’événements humains.

L'individualisme méthodologique, loin de contester la signification de tels ensembles collectifs, considère comme l'une de ses tâches principales de décrire leur naissance et leur disparition, leurs structures changeantes et leur fonctionnement. Mais toute action est accomplie par des individus ” (Von Mises, 1985, p. 47.) L'individualisme institutionnel n'est au fond que la simple reconnaissance de l'autonomie de la sociologie. C'est d'ailleurs le titre du chapitre 14 de *La société ouverte et ses ennemis* (ouvrage écrit en 1942 et publié trois ans plus tard). Popper y défend l'idée de la non-réductibilité de la sociologie à la psychologie, et il montre corrélativement le danger qu'il y a à hypostasier les concepts collectifs (danger politique que n'évitent pas toujours les communautariens en définissant l'individu par son appartenance essentielle à un groupe, ce qui revient à négliger le fait que nous possédons des appartenances multiples). Le collectivisme (dans son opposition à l'individualisme) méconnaît, paradoxalement, la spécificité du social en attribuant aux totalités sociales des prédicats psychologiques : “ Le collectivisme est un fétichisme. Seul un individualiste peut reconnaître et *s'étonner* de la spécificité de la “logique de l'action collective”, au sens de Mancur Olson. Pour un individualiste institutionnel, la quasi-organicité “fonctionnelle” de certains phénomènes sociaux est un *explanandum*, non une prémisses ou un présupposé ” (Boyer, 1999, p. 448). Il est donc exclu, pour un individualiste, d'adhérer au mythe de l'individu présocial, l'homme ayant été social avant que d'être homme. Carl Menger, “ fondateur ” de l'individualisme méthodologique, se réclamait, sur ce point, d'Aristote contre Hobbes. Popper, quant à lui, s'opposant absolument au réductionnisme radical, utilise la notion de

“causalité descendante” (empruntée au psychologue Donald Campbell) pour rendre compte de l'action de la totalité sur ses éléments. Comme l'écrit Boyer, “il n'est pas intrinsèquement absurde de proposer à la fois une méthodologie individualiste et une ontologie réaliste du sens des institutions” (*ibid.*, p. 464).

Le libéralisme de Popper, comme celui de Rawls, constituent de puissants contre-exemples à la thèse de Taylor suivant laquelle le libéralisme est nécessairement un atomisme. Dès lors, la critique communautarienne, dont on sait l'attention qu'elle porte au risque de voir nos sociétés sacrifier à l'égoïsme individualiste, perd singulièrement de son intérêt. Le libéralisme politique n'est pas, par nature, l'ennemi des communautés ouvertes. Il est compatible avec l'altruisme et soucieux de justice sociale (même si cette préoccupation est rejetée par certains libéraux, dont Hayek et Nozick). Ce constat ne saurait surprendre. Il vient renforcer l'idée que l'autonomie de l'individu moderne n'implique nullement la renonciation à l'attachement communautaire. Toute la question est de savoir de quel type de communauté il a besoin et, surtout, de quelle nature doivent être les fidélités induites par son appartenance. Est-il possible d'être membre d'une société démocratique moderne et de se sentir lié par des appartenances transcendantes, c'est-à-dire d'être capable de manifester, pour parler comme Raymond Boudon, un certain sens des valeurs ?

La communauté des libéraux

Doit-on accepter la thèse, assez communément partagée, selon laquelle les sociétés modernes constitueraient une rupture radicale avec toute forme d'union sociale fondée sur le partage d'émotions et de sentiments communs ? L'appartenance communautaire constitue-t-elle nécessairement une limitation de la valeur attachée à la liberté individuelle ?

Les sociétés modernes sont-elles de pures *Gesellschaft* ?

Il est un postulat, communément partagé, selon lequel, pour parler comme Ferdinand Tönnies, la *Gesellschaft* a, lors du processus de modernisation, remplacé la *Gemeinschaft* (Tönnies, 1977). Dans cette dernière, existerait une conception du bien communément partagée, une conscience collective contraignante, pour utiliser le vocabulaire de Durkheim. Le mouvement de rationalisation, décrit par Weber, aurait ainsi fait table rase du passé, les sociétés à solidarité organique auraient, par les progrès de la division du travail, supplanté les sociétés à solidarité mécanique. Or, même si la tentation téléologique est présente chez ces grands auteurs, c'est singulièrement réduire la portée de leurs analyses que d'y voir seulement une contribution à la philosophie de l'histoire. Il est très réducteur de voir dans la communauté, telle qu'elle est conceptualisée chez Tönnies, un mode de rapports ayant prévalu dans le passé, caractérisé par l'intériorité et la chaleur, auquel se serait substituée une

société au sein de laquelle les rapports entre les hommes seraient déterminés par le calcul froid requis par les échanges marchands. Cette vision, généralement empreinte de nostalgie pour un supposé âge d'or, ne résiste pas à l'analyse des textes (même s'il est vrai que Tönnies décrit avec tendresse le type de société communautaire dans lequel il a grandi et que ses commentaires entretiennent parfois la confusion entre l'empirique et l'analytique). Ce dont il est principalement question chez le sociologue allemand, c'est d'un schème général, d'une modélisation des formes sociales.

Il est donc souhaitable de voir dans ces concepts la description de formes de relations humaines, dont la coexistence est impliquée par la typologie, plus sophistiquée qu'on ne le dit généralement, de Tönnies. Celui-ci évoque, en effet, quatre formes de relations successives : les unions en *Gemeinschaft*, les associations en *Gemeinschaft*, les associations en *Gesellschaft*, et les unions en *Gesellschaft*. L'histoire de l'Europe aurait été caractérisée par une individualisation croissante des relations humaines, mais la quatrième phase indique que dans la *Gesellschaft* moderne subsiste une partie de ce qui caractérisait le premier terme de l'évolution sous la forme de la sécurité sociale et de l'assurance-chômage, indices que le souci de relations chaudes n'a pas disparu. Ainsi on trouvera au sein de la grande entreprise moderne des éléments relevant de la *Gemeinschaft*. On le voit, l'opposition entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* a, comme le souligne Nisbet, "la même fonction typologique chez Tönnies que, chez Tocqueville, l'opposition entre aristocratie et démocratie [...] et que, chez Marx, le contraste entre modes de production féodal et capitaliste.

Chacun de ces auteurs extrait de l'ordre social tout entier un aspect particulier [...] et en fait en quelque sorte la *causa efficiens* de l'évolution des sociétés (Nisbet, 2000, p. 105). Nous sommes donc bien plus dans le registre de l'analytique que dans celui du descriptif.

Il n'est pas inutile, pour notre propos, de remarquer qu'il a fallu attendre la fin du XIX^e siècle pour établir une différence tranchée entre communauté et société. Avec son concept de *koinônia*, Aristote regroupait toutes les formes de socialisation, sans établir de distinction nette entre les degrés d'homogénéisation d'une société. Le concept aristotélicien englobait donc aussi bien les types d'union reposant sur le contrat que ceux fondés sur les sentiments. La *communitas* médiévale, désignant, à la fois, les unions de défense des intérêts communs et celles instituées par le lien émotionnel, en est le prolongement. C'est seulement à partir des Temps modernes, avec Hobbes, Locke, Rousseau, Kant et Fichte que les frontières s'instituent. La question de savoir quels doivent être les traits communs méta-politiques à la base d'une société de citoyens va profondément diviser des auteurs pourtant convaincus de la force de l'émancipation par le droit et la raison. On doit au courant romantique d'avoir attribué une portée considérable à la distinction entre société moderne et unions de type communautaire : « Tandis que les individus, dans le rapport de droit qui règne au sein de la société, se lient les uns aux autres dans la mesure où ils poursuivent, les uns avec les autres, leurs intérêts ou leurs objectifs légitimes, ils sont, dans les unions naturelles que sont la famille, la tribu ou le peuple, associés les uns aux autres par des liens prérationnels, qui résultent des sentiments, des usages et des

relations de dépendance ” (Honneth, 1996, p. 272.) La synthèse entre ces différentes formes de lien social sera réalisée par Hegel dans sa tripartition entre la “ société bourgeoise ”, conçue sur le modèle du contrat, la “ famille ”, sur celui de l’unification, et l’ “ État ”, qui n’est guère différent de la *koinônia* d’Aristote. La société moderne, dans la perspective hégélienne, ne s’oppose donc pas à la *Gemeinschaft*. D’ailleurs, ce dernier terme est peu utilisé par Hegel, qui lui préfère celui de *Gemeinwesen*, mot qui a une signification collective et une signification individuelle, Hegel évoquant la communauté comme l’esprit qui est *pour soi* quand il se maintient en se *réfléchissant dans les individus*, et qui est *en soi* quand il les contient en soi-même. La communauté “ se trouve ici visée comme l’objectivation [...] de l’être-communautaire de l’homme et des hommes ” (Labarrière, 1991, p. 133). La société moderne autorise la coexistence de trois formes de socialisation, distinctes par leur homogénéité et l’intensité des sentiments d’appartenance : “ Les sujets de la “ famille ”, maintenus en un ensemble cohérent par la force de l’amour réciproque, sont, dans la sphère économique de la “ société civile ”, uniquement maintenus par la “ liberté négative ” des rapports contractuels et, pour finir, maintenus dans l’ “ État ”, par l’attachement commun à un objectif supérieur ” (Honneth, 1996, p. 272.)

Hegel pose ici un problème crucial : à quel “ objectif supérieur ”, des individus, soumis à un processus de diversification des valeurs et de pluralité des normes, peuvent-ils se sentir liés ? Si ce problème se pose aujourd’hui, c’est largement parce que le concept de communauté a pu, dans la philosophie politique contemporaine, essentiellement anglo-

saxonne, se débarrasser du sens que les romantiques, majoritairement allemands, lui avaient attribué. Désormais, la *Volksgemeinschaft* (la communauté des peuples) s'est émancipée de son contenu ethnico-racial pour être envisagée comme une *community of communities*, c'est-à-dire comme un élément constitutif essentiel d'une démocratie libérale. C'est bien dans cette acception que les concepts de Tönnies ont été reçus aux États-Unis, permettant ainsi de comprendre que l'instauration d'une société démocratique pouvait être comprise comme un projet communautaire. Cette réinterprétation ne nous semble pas étrangère au projet de Tönnies, si l'on se souvient de son intérêt pour le mouvement coopératif. Dans cette perspective, les *communities* sont des “ formes d'union sociale dans lesquelles les sujets produisent, par la voie de la participation démocratique, des valeurs et des objectifs auxquels ils se sentent liés ensemble et au même titre ” (*ibid.*, p. 274).

Mais devons-nous pour autant considérer l'intérêt pour la vie de la *polis* comme une obligation vertueuse ?

Liberté individuelle et appartenance communautaire

L'idée que les citoyens doivent identifier leurs intérêts avec ceux de leur communauté politique, c'est-à-dire que la réussite de chaque vie individuelle constitue un aspect du bien de la communauté et, par conséquent, en dépend, n'est pas, en elle-même, opposée au libéralisme. Ce dernier, comme nous l'avons vu plus haut, n'est nullement indifférent au bien commun. Il fait, en outre, comme le souligne Benjamin Constant, du droit d'association, autrement dit du droit d'appartenir volontairement

à des communautés ouvertes, l'un des droits les plus fondamentaux de l'individu moderne. Ronald Dworkin a fourni une contribution décisive à cette discussion, à partir d'une étude de ce qu'il nomme *l'argument de l'intégration*, argument qui implique une conception du caractère de ce que doit être la vie communautaire d'une communauté politique.

Dworkin nomme actant (*unit of agency*), la personne ou le groupe considérés comme l'auteur de l'action et tenus pour responsables de celle-ci. En tant qu'individus, nous sommes normalement l'actant des actions et des décisions que nous avons prises et nous en assumons la responsabilité, à l'exclusion des actes commis par les autres quel que soit l'intérêt que nous leur portons. En revanche, l'intégration suppose que pour certaines actions affectant le bien-être d'un individu, "l'actant adéquat n'est pas l'individu, mais une communauté à laquelle il appartient" (Dworkin, 1997, p. 342). On peut songer au cas, cité par Rawls, d'un orchestre : c'est la performance réussie de l'orchestre comme tout qui permet à chaque musicien d'éprouver de la fierté, indépendamment de la qualité de la prestation individuelle. La structure conceptuelle supposée par la notion d'intégration attribue un caractère déterminant, non à l'individu, mais à la communauté.

Mais il existe deux façons, fort différentes, de comprendre l'argument de l'intégration. Soit nous en proposons une interprétation métaphysique affirmant que l'univers est ontologiquement constitué de communautés, les individus n'étant que des abstractions, soit nous nous référons à une conception pratique supposant seulement que l'orchestre "a une vie collective, non parce qu'il est ontologiquement plus

fondamental que ses membres, mais parce qu'il donne une garantie à leurs pratiques et à leurs attitudes" (*ibid.*, p. 344). La conception pratique de l'intégration, seule compatible avec le libéralisme, doit expliquer la manière dont se constituent les actants collectifs et, surtout, comment est déterminée l'appartenance individuelle à ces actants. Selon la vision métaphysique, leur existence n'a pas à être démontrée car ils sont ontologiquement premiers. Au contraire, dans la conception rivale, ils sont constitués par les pratiques sociales. Cela nécessite, songeons encore au cas de l'orchestre, d'abord des actes identifiés comme étant ceux d'une communauté en tant que tout, ensuite que les actes individuels constituant les actes collectifs soient concertés, enfin que la composition de la communauté dépende de la réalisation future d'actes collectifs. Ce sont ces actes qui constituent la vie communautaire de la communauté.

De quoi est faite la vie communautaire d'une communauté politique ? Des actes des gouvernants, à travers les institutions. Ces actes politiques formels sont identifiés comme ceux d'une entité juridique distincte, et non comme ceux d'un ensemble de citoyens individuels : " Bien que les actes de personnes particulières – votes des membres du Congrès ou ordre des généraux – constituent ces actes collectifs, c'est seulement parce que ces hommes publics agissent, en connaissance de cause, conformément à une structure constitutionnelle qui transforme leur comportement individuel en décisions nationales " (*ibid.*, p. 347.) Du point de vue du libéralisme, il est parfaitement acceptable de considérer qu'un citoyen intégré se sentira affecté (positivement ou négativement) par les actes politiques formels accomplis au nom de sa communauté.

Devons-nous réduire la vie collective d'une communauté politique à cette dimension ou faut-il accorder à la notion d'intégration une plus grande portée ?

Le danger du choix de la seconde branche de l'alternative est grand : se soucier de sa communauté supposerait alors abandonner l'idéal de neutralité de l'État et promouvoir une politique consacrée au développement du bien collectif, une politique perfectionniste, en complément ou à la place, d'une politique de protection des droits individuels. Au contraire, le libéral "intégré", c'est-à-dire le libéral républicain, apporte une dimension éthique à la vie communautaire que le libéral "classique" ne reconnaît pas. Il cherche, en effet, à réunir morale politique et intérêt personnel, persuadé que vivre au sein d'une communauté injuste diminue la valeur de sa propre vie. Les membres d'une telle communauté "partageront l'idée que la politique est une entreprise coopérative en un sens particulièrement fort : que tout un chacun, quelles que soient ses convictions ou sa situation économique, a un intérêt personnel [...] à promouvoir la justice non seulement pour lui-même mais pour tous les autres également" (*ibid.*, p. 355). Ceci ne signifie pas que les institutions politiques doivent avoir pour but de nous rendre vertueux, mais qu'elles doivent permettre, au-delà des désaccords politiques, l'expression d'un véritable intérêt politique partagé. La théorie de l'intégration ainsi conçue renouvelle l'idée fondamentale du bien public. Elle implique que la légitimité de l'État libéral est liée à la reconnaissance par les citoyens de valeurs partagées et intériorisées dans une culture politique. La nation démocratique moderne peut certainement

être considérée comme un cadre approprié pour permettre la constitution, au sein de nos sociétés civiles ouvertes, d'une identité politique collective (Delannoi, 1999). Hypothèse crédible, d'autant que, dans la perspective de Dumont, nulle société ne peut se constituer sans se soumettre à des valeurs. Or, dans nos sociétés, il existe deux valeurs irréductibles, l'individu et la nation, qui n'entretiennent aucune relation de détermination, mais une relation de complémentarité : " La nation, c'est l'instance religieuse qui donne son unité à une société faite d'individus " (Scubla, 2000, p. 202.) La constitution de 1791 a, d'ailleurs, consacré la promotion de la nation comme fondement ultime de l'ordre social, comme " principe de totalisation des sociétés faites d'individus " (*ibid.*, p. 196). Le concept de nation permet, selon Scubla, de résoudre le problème central du *Léviathan*, celui de la " transformation d'une *multitude* d'individus en *un* peuple solidaire " (*ibid.*).

Au terme de ce travail, nous sommes en mesure d'affirmer clairement les raisons qui nous conduisent à refuser fermement l'ontologie communautarienne. Le sujet des communautariens semble très largement incapable de s'arracher aux valeurs et au passé supposés le constituer. Certes, aucun libéral conséquent ne contesterait que nous ne sommes pas entièrement maîtres de notre identité. Nous espérons avoir montré que le libéral admettait que la construction identitaire s'inscrit toujours dans un contexte historique dont nous ne pouvons ignorer les déterminations. Mais les communautariens vont plus loin. Ils enferment

l'individu dans son identité à tel point qu'il n'est plus envisageable de librement choisir des rôles sociaux. Le coût, en termes d'autonomie individuelle, est exorbitant. Comme le remarque Kymlicka, l'histoire a amplement montré que “ les individus sont capables de remettre en cause et de refuser les rôles sexuels, économiques et familiaux les plus profondément enracinés [...]. Le monde moderne a pour caractéristique fondamentale que les individus revendiquent le droit, et la responsabilité, de déterminer eux-mêmes si les rôles qu'ils ont hérités méritent d'être respectés ” (Kymlicka, 1996, p. 266). Il est dans notre nature d'être capable de distance critique par rapport aux codes que nous avons hérités. Notre responsabilité morale est à ce prix. Le libéralisme politique paraît le mieux en mesure de soutenir l'existence d'une communauté ouverte, d'une “ communauté de citoyens ” (Schnapper, 1994), dans laquelle serait garantie l'exigence “ d'une reconnaissance [...] de l'autre comme autre ” (Labarrière, 1991, p. 137).

Bibliographie

BERTEN André, DA SILVEIRA Pierre et POURTOIS Hervé, (recueil de textes, sous la dir. de), 1997, *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF.

BOUDON Raymond, 1999, *Le sens des valeurs*, Paris, PUF.

BOYER Alain, 1995, “ L'auto-transcendance du sujet. Remarques sur la théorie poppérienne de la subjectivité ” in *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 28, pp. 75-111.

- BOYER Alain, 1999, “ Le tout et ses individus ou d’une querelle à l’autre ” in *Revue philosophique*, n° 4, pp. 435-465.
- DAGGER Richard, 1997, *Civic Virtues : Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- DELANNOI Gil, 1999, *Sociologie de la nation*, Paris, Armand Colin.
- DELANNOI Gil, 2005, “ Nation et communauté ”, in ce numéro des *Cahiers du Cevipof*.
- DESCOMBES Vincent, 1996, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.
- DUMONT Louis, 1966, *La civilisation indienne et nous*, Paris, Armand Colin.
- DUMONT Louis, 1979, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard.
- DUMONT Louis, 1983, *Essais sur l’individualisme*, Paris, Seuil.
- DWORKIN Ronald, 1997 “ La communauté libérale ” in BERTEN André et alii, *Libéraux...*, op. cit., pp. 337-358 (trad. fr. partielle de “ Liberal Community ”, *California Law Review*, vol. 77, 1989).
- FRAZER Elisabeth, 1999, *The Problems of Communitarian Politics*, Oxford, Oxford University Press.
- GUILLARME Bertrand, 1996, "Rawls et le libéralisme politique", *Revue française de science politique*, 46 (2), avril, pp. 321-343.
- GUILLARME Bertrand, 1999, *Rawls et l’égalité démocratique*, Paris, PUF.
- GUILLARME Bertrand, 2004, “ Le républicanisme libéral de John Rawls ” in AUDARD Catherine (sous la dir. de), *John Rawls. Politique et métaphysique*, Paris, PUF, pp. 119-140.
- HONNETH Axel, 1996, “ Communauté ”, in CANTO-SPERBER Monique, (sous la dir. de), *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, pp. 270-274.

- KYMLICKA Will, 1996, “ Communautarisme ”, in CANTO-SPERBER Monique, sous la dir. de, *Dictionnaire d'éthique...*, *op. cit.*, pp. 263-270.
- LABARRIERE Pierre-Jean, 1991, “ Une sémantique de la communauté : Tönnies, Hegel ” in PARRET Herman (sous la dir. de), *La communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, Liège, Mardaga, pp. 125-138.
- LARA Philippe de, 1996, “ Communauté et communautarisme ”, in RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane, sous la dir. de, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, pp. 96-101.
- LARA Philippe de, 1997, “ L’anthropologie philosophique de Charles Taylor ”, in TAYLOR Charles, *La liberté des modernes*, Paris, PUF.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1971, *L’Homme nu*, Paris, Plon.
- LUKES Steven, 1995, “ L’arrachement social et ses mythes : sur la querelle entre libéralisme et communautarisme ”, *Le Banquet*, n° 7, deuxième semestre, pp. 174-190.
- MACEDO Stephen, 1990, *Liberal Virtues*, Princeton, Princeton University Press.
- MACINTYRE Alasdair, 1993, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, tr. fr., Paris, PUF (1^{re} éd. en langue anglaise : 1988).
- MESURE Sylvie et RENAUT Alain, 1999, “ La discussion républicaine du libéralisme moderne ”, in RENAUT Alain (sous la dir. de), *Histoire de la philosophie politique* (tome 4), Paris, Calmann-Lévy, pp. 317-359.
- NISBET Robert, 2000, *La Tradition sociologique*, Paris, PUF (1^{re} éd. en langue anglaise : 1966).
- NOZICK Robert, 1974, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell.

PETIT Philipp, 1993, *The Common Mind, An Essay on Psychology, Society and Politics*, New York, Oxford University Press.

PETIT Philipp, 2004, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, PUF (1^{re} éd. en langue anglaise : 1997).

PETIT Philipp, 2004, *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, Paris, PUF (textes publiés en anglais entre 1995 et 2003).

POPPER Karl, 1956, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon (1^{re} éd. en langue anglaise : 1944).

POPPER Karl, 1979, *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil (1^{re} éd. en langue anglaise : 1945).

POPPER Karl, 1990, *Le Réalisme et la science*, Paris, Hermann (1^{re} éd. en langue anglaise : 1982).

RAWLS John, 1987, *Théorie de la justice*, trad. fr., Paris, Seuil (1^{re} éd. en langue anglaise : 1971).

RAWLS John, 1995, *Libéralisme politique*, Paris, PUF (1^{re} éd. en langue anglaise : 1993)

RAWLS John, 2003, *La justice comme équité : une reformulation*, Paris, La Découverte (1^{re} éd. en langue anglaise : 2001)

SABBAGH Daniel, 1997, "Compte rendu de l'ouvrage de Sandel : *Democracy's Discontent*", *Revue française de science politique*, 47 (5), octobre, pp. 665-667.

SANDEL Michael, 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Oxford, Oxford University Press.

SANDEL Michael, 1996, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press.

SANDEL Michael, 1997, "La république procédurale et le moi désengagé", in BERTEN André *et alii*, *Libéraux...*, *op. cit.*, pp. 255-274 (trad. fr. de "The procedural republic and the unencumbered self", *Political Theory*, 12, n°1, 1984).

SCHNAPPER Dominique, 1994, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard.

SCUBLA Lucien, 2000, " La place de la nation dans les sociétés individualistes. Quelques remarques sur les catégories de Louis Dumont et leur applicabilité aux Constitutions de la France depuis 1791 ", *Droit et Cultures*, n° 39, pp. 191-210.

SEARLE John, 1991, " L'intentionnalité collective " in PARRET Herman (sous la dir. de), *La communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, Liège, Mardaga, pp. 227-243.

TAGUIEFF Pierre-André, 2005, *La république enlisée. Pluralisme, communautarisme et citoyenneté*, Paris, éd. des Syrtes.

TAYLOR Charles, 1989, " Cross-purposes : The Liberal-Communitarian Debate ", in ROSENBLUM Nancy, *Liberalism and the Moral Life*, Londres, Harvard University Press, pp. 159-181.

TAYLOR Charles, 1997a, " L'atomisme ", in TAYLOR Charles, *La liberté des modernes*, Paris, PUF, pp. 225-254 (trad. fr. de " Atomism ", *Philosophic Papers*, II, 1979).

TAYLOR Charles, 1997b, " Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? ", in TAYLOR Charles, *La liberté des Modernes*, Paris, PUF, pp.255-283 (trad. fr. de " What's Wrong with Negative Liberty ? ", *Philosophic Papers*, II, 1979).

TÖNNIES Ferdinand, *Communauté et société*, Paris, Retz (1^{re} éd. en langue allemande : 1887)

VON MISES Ludwig, 1985, *L'action humaine*, Paris, PUF (1^{re} éd. en langue anglaise : 1949)

WALZER Michael, 1994, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

RAPPEL DES PUBLICATIONS PRECEDENTES

Cahier n°1 (janvier 1988) & **Cahier n°2** (mars 1988)

L'élection présidentielle de 1988 - données de base & journée d'étude.

Cahier n°3 (novembre 1988)

Approche politique de la grève en France 1966-1988.

Cahier n°4 (juin 1989)

Crise et radicalisation politique - années 30/années 80.

Cahier n°5 (novembre 1989)

Les organisations syndicales et professionnelles agricoles en Europe.

Numéro spécial (septembre 1990)

L'électeur français en questions - tableaux de résultats.

Cahier n°6 (février 1991)

Le vote écologiste : évolutions et structures.

Numéro spécial (novembre 1991 remplacé par numéro d'octobre 95)

Les électorats sous la V^e république - données d'enquête.

Cahier n°7 (mars 1992)

Conflictualité en France depuis 1986 : le cas de Peugeot-Sochaux.

Cahier n°8 (décembre 1992)

Changement social, changement politique à Aulnay-sous-bois.

Pré-actes du colloque tomes 1,2 et bibliographie (mars 1993)

L'engagement politique : déclin ou mutation.

Cahier n°9 (juin 1993)

Le modèle français de production de la loi. Première contribution à une recherche sur la régulation politique de la famille.

Cahier n°10 (juin 1994)

Les associations dans la société française : un état des lieux.

Cahier n°11 (décembre 1994)

Matinée d'étude du CEVIPOF du 27 mai 1994 : les syndicats européens et les élections européennes.

Cahier n°12 (février 1995)

Attitudes politiques des agriculteurs. Analyses & commentaires.

Cahier n°13 (septembre 1995)

Les collectifs anti-front national.

Cahier n°14 (décembre 1995)

L'espace politique en milieu rural. " Les maires des communes de moins de 10 000 habitants ".

Cahier n°15 (juin 1996)

La famille dans la construction de l'Europe politique.

Actes du colloque. L'Europe des familles, Paris, CNRS, 17-18 novembre 1995.

Cahier n°16 (mai 1997)

La république aujourd'hui : mythe ou processus ?

Cahier n°17 (juin 1997)

Les énarques en cabinets : 1984 - 1996.

Cahier n°18 (novembre 1997)

La citoyenneté - le libéralisme - la démocratie.

Cahier n°19 (mai 1998)

Le dialogue national pour l'Europe - « Un débat européen à l'épreuve des réalités locales ».

Cahier n°20 (août 1998)

Le Racisme – le Multiculturalisme.

Cahier n°21 (janvier 1999)

Les opinions et les comportements politiques des ouvriers : Une évolution inévitable ? Irréversible ?

Cahier n°22 (janvier 1999)

La spirale de Vilvorde : Médiatisation et politisation de la protestation.

Cahier n°23 (mai 1999)

Les Adhérents Socialistes en 1998

Cahier n°24 (mai 1999)

Les Attitudes Politiques des Fonctionnaires – vingt ans d'évolution.

Cahier n°25 (septembre 1999)

Le Front national en Bretagne occidentale – Sociologie politique et géographie locale du vote FN.

Cahier n°26 (janvier 2000)

Les préfets de la République 1870 - 1997.

Cahier n°27 (juin 2000)

Les adhérents du Parti Communiste français en 1997 – Enquête.

Cahier n°28 (juin 2000)

Les braconniers de la politique.

Cahier n°29 (juin 2000)

L'archipel paysan : Une majorité devenue minorité.

Cahier n°30 (octobre 2001)

L'internet au service de la démocratie : Le cas d'Attac.

Cahier n°31 (juin 2002)

L'Inspection générale des Finances 1958 – 2000. Quarante ans de pantouflage.

Cahier n°32 (septembre 2002)

L'idée de progrès. Une approche historique et philosophique *suivie de* :

Eléments d'une bibliographie.

Cahier n°33 (janvier 2003)

Don et Recherche de soi, l'altruisme en question : aux Restaurants du Cœur et à Amnesty International.

Cahier n°34 (février 2003)

Les musulmans déclarés en France : affirmation religieuse, subordination sociale et progressisme politique.

Cahier n°35 (mars 2003)

Le fait religieux à l'école.

Cahier n°36 (novembre 2003)

La démocratie.

Cahier n°37 (avril 2004)

La dynamique militante à l'extrême gauche :

Le cas de la Ligue Communiste Révolutionnaire

Cahier n°38 (janvier 2005)

Sondages d'opinion et communication politique

Cahier n°39 (avril 2005)

Interpréter les textes politiques

Cahier n°40 (avril 2005)

Public/Privé : La culture sociopolitique des salariés en Europe

Cahier n°41 (mai 2005)

Une sanction du gouvernement mais pas de l'Europe.

Les élections européennes de juin 2004

Cahier n°42 (juillet 2005)

Le référendum de ratification du Traité constitutionnel européen du 29 mai 2005 : comprendre le « Non » français

CEVIPOF

CENTRE DE RECHERCHES POLITIQUES DE SCIENCES PO

S'il ne fait aucun doute que la démocratie libérale accorde à l'individu le droit d'appartenir à une communauté, cela signifie-t-il qu'il peut exister un droit ou une contrainte de la communauté sur l'individu? Cette emprise sur l'individu doit-elle être appelée communautariste? Jusqu'à quel point est-elle compatible ou incompatible avec la démocratie libérale?

Les textes de ce recueil, en partie issus de la journée " Le Communautarisme: vrai concept et faux problèmes " de février 2004, ont pour point commun une approche critique, historique, théorique et philosophique du concept de " communauté " et de " communautarisme ".

Prix : 14 euros

N° ISSN : 1146-7924

98, rue de l'Université - 75007 PARIS
info@cevipof.sciences-po.fr

Les cahiers du CEVIPOF sont disponibles
sur le site internet du laboratoire :
www.cevipof.msh-paris.fr



SCIENCES PO



CENTRE NATIONAL
DE LA RECHERCHE
SCIENTIFIQUE