



Article scientifique

Article

1995

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Multiculturalisme et démocratie : quelques implications pour la théorie de la citoyenneté

Gianni, Matteo

How to cite

GIANNI, Matteo. Multiculturalisme et démocratie : quelques implications pour la théorie de la citoyenneté. In: Schweizerische Zeitschrift für Politikwissenschaft, 1995, vol. 1, n° 4, p. 1–38. doi: 10.1002/j.1662-6370.1995.tb00456.x

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:92402>

Publication DOI: [10.1002/j.1662-6370.1995.tb00456.x](https://doi.org/10.1002/j.1662-6370.1995.tb00456.x)

Multiculturalisme et démocratie: quelques implications pour la théorie de la citoyenneté

Matteo GIANNI

Résumé

La dynamique sociale et politique du multiculturalisme constitue un défi pour la conception libérale traditionnelle de la citoyenneté. L'article part du constat que ce phénomène se caractérise essentiellement par une dispersion des identités et par la coexistence d'une multiplicité d'allégeances culturelles. Sa spécificité tient au fait qu'un nombre croissant d'individus ou de groupes sociaux ressentent leur caractérisation identitaire comme étant "non-négociable". Dès lors, la citoyenneté n'est plus en mesure de constituer le ferment de l'identité politique, ce qui représente une menace importante pour le fonctionnement et la légitimité des démocraties libérales. En tentant de surmonter les impasses auxquelles se heurtent les perspectives libérale et communautarienne de la citoyenneté, l'auteur propose un modèle fondé sur une articulation de la citoyenneté en tant que "règle" et en tant que "contenu". Ce modèle a pour finalité d'assurer une plus grande intégration des minorités culturelles, au travers d'un processus égalitaire d'élaboration des principes susceptibles d'orienter la politique de la communauté.

Introduction

La reconstruction de l'idéal démocratique apparaît comme l'une des tâches principales de la théorie politique contemporaine.¹ En effet, passée la phase apologétique, liée à la confrontation entre régimes libéraux-démocratiques et communistes, un certain désarroi atteint aujourd'hui les théoriciens de la

¹ Une version préliminaire de cet article a été présentée dans le cadre du COST-A2 Workshop "Ethnicity and Nationalism", à Berne en mars 1995, ainsi que lors d'une journée d'étude, consacrée à la problématique du multiculturalisme, du groupe de théorie politique de l'Association suisse de science politique, à Genève le même mois. Je tiens à remercier Pierre Birnbaum et Javier De Lucas pour leurs encouragements, ainsi qu'Hervé Pichelin pour son soutien constant et précieux. Je remercie également les lecteurs anonymes de la Revue suisse de science politique, qui par leurs critiques pertinentes m'ont permis, je l'espère, d'améliorer la qualité de cet article.

démocratie. Ce modèle, qui paraissait expliqué et maîtrisable, efficace et ordonné, bon et juste, est devenu problématique en prenant soudainement de l'âge. Comme l'exprime de manière provocatrice Zolo (1992: 9), désormais "une bonne partie du lexique théorico-politique occidental ressemble à une collection de boîtes vides".² Il paraît donc nécessaire de "revivifier" la réflexion en matière de démocratie, particulièrement face à l'apparition de nouvelles dynamiques sociales. La problématique du multiculturalisme semble constituer à cet égard un objet d'étude pertinent pour une telle revitalisation du débat sur l'idéal démocratique.

Pour Pizzorno (1986: 368), les relations entre démocratie et multiculturalisme découlent du fait qu'"il y a une valeur que seule la démocratie peut réaliser: ce n'est pas la liberté de choix politique, mais la liberté de participer à des processus d'identification collective; et les droits de ceux-ci à ne pas être détruits ou déterminés uniquement par le pouvoir de l'Etat national". Cependant s'il est vrai, comme l'exprime Raz (1994: 64), que "multiculturalism is a problem today and for the foreseeable future – a problem for politics and the ethics of politics", le multiculturalisme, en tant que phénomène social et politique, ne constitue pas pour autant une nouveauté. Toute l'histoire de la construction démocratique se fonde sur la lutte entre des groupes porteurs d'identités, de valeurs et d'allégeances différentes et conflictuelles (Calhoun 1995: 216s.). Mais l'intérêt de cette problématique réside, me semble-t-il, dans le fait que les théories contemporaines de la démocratie paraissent inadaptées, lorsqu'il s'agit de fonder normativement des pratiques institutionnelles durables (et légitimes), destinées à réguler cette nouvelle contrainte sociale.³ Les impasses théoriques, auxquelles est parvenu le débat opposant libéraux et communautariens, expriment clairement l'incertitude qui prédomine dans ce domaine (Gianni 1994). Néanmoins, comme j'essayerai de le démontrer, cette controverse apporte des éléments intéressants et féconds pour l'élaboration d'une conception de la citoyenneté plus appropriée à la société multiculturelle.⁴ En effet, l'ensemble des positions normatives, qui vont de la thèse libérale des "frontières ouvertes" (Carens 1987), à la valorisation communautarienne de la vertu du patriotisme (MacIntyre 1992), est intimement lié à la problématique du multiculturalisme et de la citoyenneté. Bien que parvenant à des conclusions fort différentes, toutes visent à résoudre le problème de l'instauration d'une ré-

² Notre traduction de l'italien.

³ Il est significatif que l'expression "crise de la citoyenneté" apparaisse de plus en plus fréquemment dans la littérature. A titre d'exemple, voir Beiner (1995: chp 1).

⁴ Cette démarche s'inspire de Offe et Preuss (1990), pour lesquels la querelle entre libéraux et communautariens délimite un espace théorique au sein duquel il est possible de repérer les principes aptes à fonder toute théorie de la démocratie et, donc, de la citoyenneté.

férence identitaire commune, dans le cadre d'une société culturellement divisée.

Cet article s'inscrit dans la même perspective. Sans avoir l'ambition d'apporter des certitudes, il se propose de systématiser et de comprendre la portée de quelques unes des implications politiques et normatives que le défi représenté par le multiculturalisme constitue pour les fondements et le fonctionnement des régimes libéraux-démocratiques. Plus précisément, dans une perspective essentiellement théorique et conceptuelle, je m'intéresserai aux difficultés que le phénomène du multiculturalisme soulève en matière de citoyenneté. Car si l'éclatement et la décomposition du social sont désormais relativement admis, il est impératif de réfléchir à des modalités de recomposition. Que ce soit dans le cadre de sociétés fortement multiethniques, ou d'Etats confrontés aux revendications de leurs minorités nationales, ou encore face à la violence qui s'exerce à l'égard de groupes socialement stigmatisés, des principes et des institutions doivent être établis, afin de permettre une meilleure intégration de ces différents groupes au sein des démocraties libérales. A cet égard, la théorie de la citoyenneté peut constituer la clef de voûte d'un tel projet normatif et politique. C'est par la définition d'un nouveau modèle de citoyenneté qu'il sera possible de donner un ancrage théorique et politique aux projets de conciliation de l'unité politique et de la diversité culturelle proposés par différents auteurs (Habermas 1992; Dworkin 1992; Rawls 1993 et 1993a; Touraine 1994; Galston 1995). En d'autres termes, la réflexion en matière de citoyenneté devrait nous permettre de répondre à la question: "what draws a body of citizens together into a coherent and stably organized political community, and keeps that allegiance durable" ? (Beiner 1995: 1).

J'aborderai la relation entre multiculturalisme et citoyenneté à la lumière du concept d'identité et, par là, de différence. En effet, la notion de multiculturalisme exprime l'existence, au sein de la société civile, d'entités sociales culturellement *différenciées*. Chacune d'elles se reconnaissant dans une identité particulière, qui constitue, pour un temps, un référent dominant. C'est précisément cette diversité identitaire que les institutions sont appelées à gérer afin de préserver une unité et une stabilité sociale minimale. Contrairement à la vision libérale prédominante, je défends l'idée que les différences culturelles – en tant qu'éléments anthropologiques immanents à tout système libéral – doivent (dans certaines limites) être reconnues et avoir droit de cité dans la sphère publique. Ceci en vertu de deux arguments généraux. Le premier étant que *les institutions politiques libérales, dans leur fonctionnement, reconnaissent déjà de fait certaines différences culturelles* (Kymlicka 1995); le deuxième postulant *la crise du modèle traditionnel de citoyenneté en tant que principe identitaire sur lequel se fonde*

l'action politique. La conséquence étant que l'identité politique est désormais perçue comme flexible, négociable, possédant parfois, pour un individu, un statut subordonné à celui de son identité culturelle. Confrontées à une telle situation, les institutions libérales, en raison de leur aveuglement à l'égard des différences, apparaissent inappropriées. La construction d'une société intégrée et équitable (donc juste), implique que ces différences soient "prises davantage au sérieux" (Galston 1995) par les théoriciens libéraux. Ceux-ci doivent faire preuve d'imagination théorique et institutionnelle, afin de concevoir une "democracy *through* difference" fondée sur une "politics that neither denies nor capitulates to the particularity of the group identities" (Phillips 1993: 5). La stabilité et l'ordre social des démocraties libérales dépendront donc dans une large mesure de leur capacité à trouver un équilibre politique entre la construction de l'unité (nécessaire au fonctionnement de toute démocratie⁵) et l'expression de la différence identitaire. Je tenterais d'établir que des procédures politiques adéquates peuvent être arrêtées, à partir d'un modèle normatif libéral enrichi par des éléments communautariens.

Ma réflexion vise à approfondir le contenu du deuxième présupposé théorique que je viens d'esquisser. Plus précisément, elle s'articulera autour des postulats suivants: (a) les régimes démocratiques contemporains sont confrontés au "fait" du multiculturalisme; (b) ce dernier se caractérise par la présence de groupes porteurs d'identités et de valeurs culturelles perçues et revendiquées comme étant "non-négociables"; (c) la dynamique sociale et politique, induite par la confrontation entre ces groupes et les institutions politiques, est potentiellement conflictuelle. Ceci nécessite une réflexion théorique sur les modalités de gestion de cet état de fait qui (d) affecte directement le fonctionnement et la légitimité des institutions politiques libérales; (e) le modèle de citoyenneté traditionnellement attaché à l'Etat-nation est désormais dépassé par la réalité sociale et politique,⁶ et doit ainsi être reconsidéré dans ses prémisses normatives. Cette reconstruction normative ne peut s'opérer de manière satisfaisante ni sur la base du modèle libéral, ni sur celle du modèle communautarien.⁷ En effet, comme je l'ai déjà souligné, confrontées au phénomène du multiculturalisme, ces deux

⁵ Pensons, par exemple, à la solidarité sociale nécessaire au fonctionnement du welfare state.

⁶ Comme l'écrit Schnapper (1994: 11), "rien ne nous assure que la nation démocratique moderne aura à l'avenir la capacité d'assurer le lien social, comme elle le fit dans le passé". De plus, le processus de globalisation qui affecte les démocraties occidentales remet en cause la pertinence même de la notion d'Etat-nation (Held 1991; Barber 1995; Habermas 1992; Carens 1987).

⁷ Il est important de souligner que le fait de résumer la querelle en deux positions générales ne permet pas d'exprimer la complexité et la richesse des différentes contributions au débat. Dans cet article, nous considérerons deux positions: la thèse communautarienne radicale, axée sur la supériorité anthropologique et normative de la communauté sur le citoyen, et la thèse libérale neutraliste, qui prône la neutralité des institutions publiques en tant que facteur de gestion du multiculturalisme. Pour une

confrontées au phénomène du multiculturalisme, ces deux perspectives se heurtent à des impasses. Ce qui oblige à concevoir une conception de la citoyenneté qui s'inspire des deux modèles.⁸ Comme je le montrerai par la suite, ceci présuppose une revitalisation identitaire du politique dans le cadre d'un système réglé par des droits libéraux. C'est uniquement par le biais d'une certaine politisation des identités qu'il paraît possible d'intégrer l'ensemble des acteurs au sein de la citoyenneté. Celle-ci constituant alors à nouveau le lieu fondamental de médiation entre des allégeances et des intérêts conflictuels et, par là, de construction de la volonté politique.

Bien que les régimes libéraux soient marqués par le "fait du pluralisme" (Rawls 1993; 1993a), la structure multiculturelle des sociétés modernes a été renforcée par une série de processus sociaux, politiques ou économiques, tels que la dégénérescence du modèle de l'Etat-nation, les différents processus de colonisation et de décolonisation, la globalisation des rapports économiques, les effets induits par les migrations internationales. Je pars donc de l'idée que le phénomène du multiculturalisme exprime un état sociologique, une caractéristique anthropologique de la société civile propre aux démocraties libérales, et non une position normative (ou politique) – comme souvent dans le débat anglo-saxon (Gutmann, in Taylor 1992; Raz 1994; Goldberg 1994). Cet état sociologique a néanmoins des répercussions sur des modèles institutionnels. Ainsi, le multiculturalisme peut-il aussi être envisagé comme solution institutionnelle aux problèmes posés par le "fait" sociologique. La réflexion portant sur les droits liés à la citoyenneté se situe précisément à ce niveau. En tant que constat sociologique, le multiculturalisme illustre l'état de sociétés connaissant la présence, sur un territoire donné, de groupes ayant et/ou exprimant des appartenances culturelles spécifiques. Ces groupes interagissent de manière significative avec d'autres acteurs au sein de la société civile (interaction horizontale) et avec les institutions politiques (interaction verticale). C'est ce deuxième type d'interaction qui m'intéressera dans cet article. Dans un premier temps, je proposerai une grille d'interprétation du multiculturalisme, en opposition avec une autre dynamique sociale, le pluralisme. Puis, je me pencherai sur les implications que la dynamique du multiculturalisme entraîne par rapport à la citoyenneté et, plus généralement, au politique.

présentation plus détaillée des différents courants qui constituent le débat, voir Galeotti (1994), Kymlicka (1995), Buchanan (1989).

⁸ Van Gunsteren (1994) adopte une perspective similaire.

Le "fait" du multiculturalisme: élaboration conceptuelle

Pour cerner la portée sociologique et théorique du concept de multiculturalisme, il est apparemment nécessaire d'adopter une définition du concept de culture. Pour ma part, j'afficherais les mêmes réserves qu'exprime Hobsbawm (1991: 10) par rapport au concept de nation. Ceci me conduit à une conception "agnostique" de la culture. Autrement dit, je ne proposerai pas une définition arrêtée de celle-ci, mais j'adopterai une perspective pragmatique semblable à celle de Gellner (1989: 19): "il est probablement préférable d'aborder [...] le terme culture sans trop s'engager dans la voie d'une définition formelle, et en regardant ce qui est *fait* par la culture". En conséquence, je focaliserai mon attention sur les implications politiques et sociales liées à la volonté de certains groupes de préserver et/ou de revendiquer une identité collective spécifique, en opposition aux valeurs culturelles et aux référents identitaires (prétendument) dominants. Cette conception élargit la portée de l'acception traditionnelle du terme, selon laquelle le multiculturalisme (ou le pluralisme culturel) se définit uniquement comme étant l'interaction, sur un même territoire, de différents groupements ethniques, linguistiques ou religieux. Dans cette perspective, l'aspect multiculturel découle d'une vision de la culture, définie seulement par rapport à l'ethnie, la langue ou la religion (Parekh 1991; Kymlicka 1995; Galston 1995). Le fait d'interpréter la culture de manière pragmatique, en se penchant sur les revendications identitaires des groupes, permet, au-delà des catégories traditionnelles susmentionnées, de se référer aussi à des sub-cultures,⁹ socialement plus au moins "visibles", telles que les femmes ou les homosexuels (Gutmann, in Taylor 1992; Taylor 1992; Walzer 1994; Young 1989 et 1990). Face à ces identités "ascriptives" (Galeotti 1994), l'appartenance au groupe n'est pas vécue comme un "choix" mais comme une attribution anthropologique ou sociale.

Pour ma part, la notion de *multiculturalisme*, entendue comme dynamique sociale, a des caractéristiques propres et couvre une réalité sociologique différente de celle du *pluralisme*. Cependant, la perspective pluraliste, autant que celle du "multiculturalisme", intègre potentiellement une idée de conflit (au sens large) entre les divers acteurs sociaux (Raz 1994). Ce conflit peut ne pas se déclarer, où être géré avec plus au moins de succès par les institutions sociales et politiques. Pour les tenants de cette approche, le conflit n'est donc pas connoté négativement, mais constitue tout au contraire un facteur de richesse, une condition immanente et inaliénable du jeu

⁹ Notre définition de ce concept s'inspire largement de celle proposée par Pizzorno (1993: 120-121). Ainsi, "une sub-culture regroupe des individus qui se sentent dans une situation d'infériorité par rapport aux valeurs dominantes. Ils estiment donc plus utile de limiter leurs rapports à l'intérieur d'une aire homogène, une aire égalitaire, délimitée par la possession ou l'adhésion à la caractéristique commune déterminant leur infériorité réelle ou supposée" [notre traduction de l'italien].

jeu démocratique (Sartori 1987). Comme l'écrit Dahl (1989: 218) "as a consequence of diversity, political cleavages are multiplied, political conflict is an inevitable aspect of political life, and political thought and practices tend to accept conflict as a normal and not aberrant feature of politics". Dans la société pluraliste, le conflit entre des conceptions "raisonnables" (Rawls 1993) de la "vie bonne" est ainsi valorisé. Dans la société multiculturelle, par contre, le conflit entre acteurs sociaux ou s'exerçant à l'encontre des institutions politiques est davantage perçu comme intrinsèquement destructeur, comme une menace qu'il est nécessaire de désamorcer (Taylor 1992).

C'est précisément afin de mieux cerner les différents types de dynamique sociale, que Pizzorno (1993: 195-200) propose une typologie des conflits. Aussi, classe-t-il ces derniers en trois catégories: (1) les conflits de *reconnaissance*, dans lesquels une entité sociale entre en conflit avec d'autres pour faire reconnaître sa propre identité; (2) les conflits d'*intérêts* (ou distributifs), dans lesquels l'objectif des acteurs sociaux est de conquérir des positions de pouvoir relatif ou des biens à l'intérieur d'un système donné; (3) les conflits *idéologiques*, axés autour de la lutte entre des acteurs qui se prétendent porteurs d'une vision universaliste de la société et de l'organisation politique. A mon sens, la différence la plus tangible, structurellement, entre la réalité sociale et politique qu'exprime la notion de pluralisme et celle représentée par le multiculturalisme, réside dans la *nature* du conflit potentiel sous-jacent. En effet, *la société multiculturelle est essentiellement traversée par des conflits portant sur la reconnaissance d'identités culturelles spécifiques* (conflits qui peuvent avoir des dérives idéologiques), *tandis que la grille de lecture pluraliste est destinée à cerner les conflits d'intérêts*. Elle valorise donc la compétition que les différents groupements organisés se livrent pour le contrôle de la représentation, des ressources et du pouvoir à l'intérieur d'un cadre identitaire donné, la communauté nationale. Analyser le phénomène du multiculturalisme implique au contraire d'accorder la primauté à la dynamique des conflits identitaires.

Chebel (1986: 35-36) définit l'identité comme étant "une structure subjective caractérisée par une représentation de soi déduite de l'interaction entre l'individu, les Autres – condition préalable pour qu'il y ait effectivement identité [...] – et le milieu (comme agent matériel de l'identification)". Tarchi (1993: 20) affine quelque peu cette définition, en distinguant différentes dimensions de l'identité: "l'identification d'un individu avec un sujet collectif [...] présente une gamme d'intensités différentes. Elle peut émaner d'une profonde suggestion affective ou obéir à des considérations rationnelles d'utilité, en créant ainsi, selon les cas, des identités *fortes* ou *faibles*. Elle peut se focaliser sur un seul référent ou se partager entre plusieurs pôles

d'attraction. Dans le premier cas, nous aurons une identité *totale* ou *exclusive*, tandis que dans le deuxième il s'agira d'une identité *partielle*. Enfin, elle peut se révéler stable dans le temps ou être révocable et modifiable; nous parlerons alors d'identités *rigides* ou *flexibles*. La qualité générale de l'identité et, donc, son influence relative sur les comportements d'un individu ou d'un groupe, découle de la différente combinaison de ces éléments".¹⁰ Les caractéristiques identitaires d'un acteur social pouvant donc varier tout au long de son existence, leur mesure est donc essentiellement une question de degré d'intensité. Pour simplifier la discussion, je vais résumer ces différentes dimensions en deux types idéaux, les *identités négociables* et les *identités non-négociables*.

De manière générale, je considère comme étant *négociables*, les identités qui se constituent à partir d'intérêts particuliers. Il s'agit d'identités partielles, qui peuvent être négociées en lien avec le contexte dans lequel elles s'expriment et ses transformations. Elles sont, de la part de l'individu, le fait de choix volontaristes (qu'ils soient rationnels par rapport aux buts ou par rapport aux valeurs). Par contre, les identités *non-négociables* se rapportent à des référents identitaires qui ne relèvent pas d'un choix mais d'une imputation et/ou d'une insertion sociale, tels que la race, l'ethnie, le sexe et, dans certains cas, la religion ou la classe sociale. Ce type d'identité comporte une dimension anthropologique et symbolique qui n'affecte que relativement les intérêts négociables. De manière métaphorique, les identités négociables sont essentiellement *froides*, tandis que les identités non-négociables sont *chaudes*. Le concept d'identité non-négociable a une utilité plus heuristique que descriptive. Son usage n'implique pas l'existence d'identités forcément naturelles ou substantielles, nécessaires ou immuables. D'un point de vue empirique, l'on constate plutôt que "la multiplicité des identités s'avère être la condition normale de l'humanité" (Tilly 1994: 8). Le processus social, qui fonde la construction identitaire (Connolly 1991: 164; Eisenstadt et Giesen 1995: 74), permet virtuellement le dépassement de tout type d'identité. Les modalités de reconnaissance, entre acteurs sociaux, étant contextuelles et socialement déterminées, ne peuvent être tenues pour des "essences" naturelles et nécessaires (Calhoun 1995).

Néanmoins, si du point de vue sociologique le soi¹¹ se situe au centre d'un réseau identitaire complexe, certains référents restent prépondérants et symboliquement plus chargés que d'autres. C'est précisément leur profond enracinement anthropologique qui rend difficile la remise en cause de certaines identités (donc leur négociation), car celle-ci entraînerait des coûts

¹⁰ Notre traduction de l'italien.

¹¹ Les auteurs anglophones emploient le terme "self", dont la traduction nous a posé des problèmes. Nous avons opté pour le terme "soi", employé par le traducteur français de Giddens (1987).

symboliques et psychologiques trop importants pour les acteurs. En employant la terminologie de Rawls, une identité est donc considérée comme non-négociable lorsqu'elle est perçue comme étant un "bien premier" par les acteurs sociaux. Sa négation affecte alors considérablement toute possibilité de poursuivre une conception de la "vie bonne". Le sentiment de "non-négociabilité" identitaire est donc éminemment contextuel, ancré dans une histoire particulière et perpétuellement construit socialement.¹² Ainsi, le fait qu'une identité soit aujourd'hui considérée (et vécue) comme étant non-négociable n'implique pas qu'elle le sera encore demain. Plutôt que sous la forme d'une dichotomie, il faut donc concevoir la distinction entre identités négociables et identités non-négociables comme un *continuum*. Cela permet de penser cette relation dans des termes dynamiques et de s'interroger sur les facteurs sociaux et politiques qui font qu'une identité change de statut. Il est vraisemblable que cette variation soit tributaire de l'état des rapports de force (au sens large) dans une société donnée.¹³ C'est pourquoi des groupes sociaux, à certains moments historiques, se présentent sur la scène politique en revendiquant la reconnaissance d'identités qu'ils estiment être non-négociables.

Il ne s'agit pas ici d'élaborer une typologie empiriquement exhaustive, mais d'avantage de conceptualiser la différence de nature entre les deux principes identitaires. Ainsi, si le *pluralisme se réfère à l'analyse de situations dans lesquelles les acteurs fondent leurs actions sur la promotion et la défense d'intérêts négociables, la problématique du multiculturalisme s'applique aux relations entre des acteurs (groupes, institutions, individus) qui incarnent et/ou revendiquent, dans l'espace public, des identités non-négociables*. En d'autres termes, étudier une dynamique sociale pluraliste, c'est analyser les processus par lesquels les acteurs sociaux expriment, défendent et revendiquent leurs intérêts (négociables) dans le cadre d'une

¹² Aucune société moderne ne peut être considérée comme étant totalement homogène culturellement. La construction de l'Etat a été le produit de la confrontation entre acteurs aux ressources, aux valeurs et aux objectifs tout à fait différents. Ainsi, avant la naissance des Etats modernes centralisés, la société féodale était-elle fortement entropique. Dans ce contexte de "désordre" social, deux grands "principes d'ordre" se sont confrontés. Le principe nationaliste, comme projet de création d'une assise politique pour un groupement humain, supposé partager des liens culturels spécifiques, et le discours de l'église catholique, visant à bâtir une "communauté de foi" dépassant les frontières nationales et culturelles. Ces deux "grands récits" (Lyotard 1979) véhiculent une forme d'identité dominante, forte, inaliénable, qui entretient des relations de nature conflictuelle avec les identités concurrentes présentes dans la société. Les guerres de religion, qui ont marqué l'histoire occidentale, constituent un exemple concret d'une telle situation. Tel est le cas également pour le réveil armé des revendications nationalistes, religieuses et ethniques, auquel nous assistons impuissants. Néanmoins, au sein des démocraties libérales, les mutations sociales qu'a connu le monde occidental dans les derniers siècles ont rendu ces deux "grands récits" de plus en plus négociables. Tel est le cas de l'identité catholique, pour une partie croissante de la population qui fait le choix de ne pas suivre certains préceptes de l'Eglise (pensons, à ce titre, aux pratiques en matière d'avortement ou de contraception).

¹³ Pour une discussion sur ces aspects, voir Connolly (1991) et Moon (1993: 211-221).

structure identitaire relativement homogène (non-négociable). Par contre, comprendre la dynamique propre à une société multiculturelle amène à s'intéresser aux relations que des acteurs, porteurs d'identité(s) particulière(s) (non-négociable(s)), entretiennent avec d'autres acteurs de la société civile ou avec des institutions politiques, dont ils ne reconnaissent pas les référents identitaires. Donc d'un point de vue analytique, l'approche pluraliste¹⁴ ne permet pas d'appréhender la spécificité de la société multiculturelle¹⁵ et peut conduire à des résultats normatifs insatisfaisants.

Comprendre la citoyenneté: théorie et enjeux politiques

Après avoir exposé ma conception du multiculturalisme, il s'agit maintenant de voir quelles en sont les implications pour la théorie de la citoyenneté. Pour ce faire, dans un premier temps, j'esquisserai les éléments constitutifs d'une théorie normative de la citoyenneté, en soulignant la nécessité d'une référence aux niveaux anthropologique et institutionnel. Puis, je tenterai d'établir comment, à partir de ces différents niveaux, peuvent être systématisées les implications que le phénomène du multiculturalisme engendre en matière de citoyenneté.

L'ensemble des théories de la citoyenneté présente, plus ou moins explicitement, une structure commune.¹⁶ Celle-ci se compose de trois niveaux, à savoir le niveau anthropologique du soi, le niveau normatif du citoyen et le niveau politique des institutions, que l'on peut présenter ainsi de manière schématique:

(a) **Soi** ↔ (b) **Citoyen** ↔ (c) **Institutions démocratiques**

¹⁴ Il faut noter que certains auteurs utilisent la notion de pluralisme dans un sens plus large. Phillips (1993), par exemple, partageant l'avis que "conventional pluralism of much of twentieth-century political science deals with interests than identity groups", utilise le concept de "radical pluralism" qui "focuses on groups that are defined by a common experience of exclusion or oppression, thus on identities that are often secured in direct opposition to some 'other'". Cette conception du pluralisme se rapproche considérablement de ma compréhension de la notion de multiculturalisme.

¹⁵ Galeotti (1993: 590) exprime avec force la cécité de l'approche pluraliste, à l'égard de certains enjeux intrinsèques à la problématique du multiculturalisme. A son sens, "in the contemporary debate [...] pluralism is basically conceived of as pluralism of the conceptions of the good. In this way, all relevant differences, that is, all the differences that create problems of toleration, can be conceptualized and reduced to individual claims and demands. Two consequences follow: first, relevant differences are basically treated as they were matters of choice, which implies that ascriptive differences as such are not recognized as germane to the problem. Second, public actions and omissions prescribed by the neutrality principle concern rights and liberties of individuals. The problems arising from social differences, including the ethnic, linguistic and sexual, are thus *ignored*".

¹⁶ La présentation de ce modèle a fait l'objet d'un essai précédent (Gianni 1994) et s'inspire partiellement de Caney (1992).

L'idée fondamentale qui sous-tend ce schéma est que la conception de la citoyenneté se construit par référence à des présupposés anthropologiques et, qu'à son tour, elle détermine dans une large mesure le principe de légitimité qui gouverne les institutions politiques. C'est pour cela que j'ai qualifié la citoyenneté de *principe organisateur* du modèle démocratique (Gianni 1994: 10).

Cette grille d'interprétation permet d'appréhender les différents modèles de la démocratie sous l'angle du lien qu'elles établissent entre les trois niveaux. Ainsi pour Aristote, l'homme est-il un "animal politique", ontologiquement finalisé à atteindre sa pleine réalisation (son *telos*) dans la communauté politique. Il est donc naturel que son modèle institutionnel soit conçu de telle sorte qu'il incite les citoyens à participer activement et de manière responsable à la gestion (exécutive, législative et judiciaire) de la *polis*. Etant donné ces prémisses anthropologiques, on peut estimer que, dans la vision d'Aristote, le seul système politique normativement "bon" et, donc, légitime, est celui qui se fonde sur la délibération publique des citoyens. Hobbes, par contre, part d'une conception pessimiste de l'individu. L'homme est, dans l'exercice de sa liberté, "un loup pour l'homme". Cette composante de la nature humaine interdit toute vie sociale pacifique. Pour pouvoir établir la paix sociale et la sécurité, Hobbes conçoit un modèle institutionnel absolutiste. Les citoyens renoncent à leur liberté illimitée en faveur du Léviathan, dont la légitimité résulte de sa capacité à imposer et à préserver l'ordre social. Locke, quant à lui, part de la vision d'un état de nature où cohabitent des individus pacifiques et sociables. Bien qu'il bénéficie de droits inaliénables, l'individu lockien ressent néanmoins la nécessité d'une institution – l'Etat – qui soit en mesure d'arbitrer les litiges entre individus et de protéger le droit à la propriété privée. Ainsi, Locke préconise-t-il des institutions absolutistes mais limitées, dont la légitimité découle de leur capacité à protéger la sphère privée. Au vu de ces divergences entre conceptions anthropologiques, les institutions prônées par Hobbes et Locke sont, nécessairement, de nature différente. Si les premières sont fortement absolutistes, centralisées et prohibent la constitution d'un espace public autonome, les secondes sont de nature plus libérale, et se fondent sur le principe de représentation. De plus, elles présupposent une séparation des pouvoirs destinée à protéger l'autonomie et la liberté de l'individu face aux ingérences des institutions.¹⁷

¹⁷ Parmi les auteurs plus contemporains, l'on pourrait également citer Schumpeter (1954: 392) lorsqu'il écrit "le citoyen typique, dès qu'il se mêle de politique, régresse à un niveau inférieur de rendement mental, [...] redevient primitif". Comment ne pas aboutir alors à un modèle démocratique élitiste ? Est-il surprenant, à partir de tels principes, que pour cet auteur, démocratie "signifie seulement que le peuple est à même d'accepter ou d'écarter les hommes appelés à les gouverner" (ibid: 423) ?

Ces exemples illustrent le fait que le schéma proposé, bien que forcément réducteur, possède une certaine valeur heuristique et permet de structurer la réflexion en matière de citoyenneté et de démocratie. Il présuppose l'existence d'une *cohérence* entre les trois niveaux, cohérence qui constitue précisément le fondement de la légitimité normative des institutions démocratiques. Inversement, une *incohérence* entre (a) le soi, (b) le citoyen et (c) les institutions démocratiques, exprimant une incompatibilité entre les trois niveaux, peut engendrer un déficit de légitimité des institutions. Considérons la relation entre (a) et (b). Une construction normative de la citoyenneté serait incohérente si, par exemple, elle présupposait, de la part du citoyen, des attitudes inconcevables à partir de la vision anthropologique de l'individu. Concernant la relation entre (b) et (c), l'incohérence naîtrait de l'instauration d'institutions qui ne permettraient pas l'expression des caractéristiques anthropologiques du soi ou des attributs normatifs constitutifs de la citoyenneté (par exemple les impératifs de conduite du *bon* citoyen). Elles seraient alors inacceptables (donc illégitimes) pour les acteurs concernés. Une crise de légitimité des démocraties libérales peut ainsi être interprétée comme résultant d'un déficit de cohérence grandissant entre le soi, le citoyen et le type de dynamique politique induite par les institutions, et non pas seulement comme le produit d'une "crise" de la seule citoyenneté (Barber 1984). La difficulté, évidemment, réside dans la définition de ce qu'est une "crise" de la citoyenneté. Dans la dernière partie, je tenterai de proposer quelques éléments de réflexion concernant ce point, sur lequel les avis divergent.

Van Gunsteren (1988: 732) propose une définition intéressante de la citoyenneté. A son sens, "citizenship is an answer to the question '*Who am I?*' and '*What should I do?*' when posed in the *public sphere*".¹⁸ Cette définition recouvre implicitement le modèle proposé de théorie de la citoyenneté. En effet, la réponse à la question "Qui suis-je ?", permet de discerner le principe identitaire gouvernant le soi dans la société civile. Par contre, la réponse à l'interrogation "Que devrais-je faire ?" porte sur la définition des droits et des devoirs que les "sois" sont censés détenir dans le cadre de la communauté politique. C'est donc bien de la conception de la citoyenneté qu'il s'agit. La référence à la sphère publique, enfin, introduit la variable institutionnelle, l'espace où s'exerce la citoyenneté. En définitive, chaque théorie de la citoyenneté répond d'une certaine façon aux questions posées par Van Gunsteren. Comme annoncé auparavant, je ne considérerai ici que deux d'entre elles: la théorie libérale et la théorie communautarienne de la citoyenneté. En effet, leurs divergences peuvent être comprises à partir des réponses qu'elles proposent aux questions susmentionnées, donc au travers

¹⁸ C'est nous qui soulignons.

de la place qu'elles assignent aux trois niveaux constitutifs de la théorie de la citoyenneté.

Avant d'aborder ces deux perspectives, il me paraît important d'établir en quoi le multiculturalisme "sociologique" remet en cause la conception libérale traditionnelle de la citoyenneté. C'est en effet en tant que modèles (théoriques et politiques) de résolution des problèmes contemporains de la citoyenneté qu'il est utile de considérer ces paradigmes. Dans la conception traditionnelle, la citoyenneté représente le référent identitaire de la communauté politique, et incarne donc une dimension constitutive de l'identité individuelle et collective: l'identité politique. Le processus démocratique, et par la même la légitimité des institutions politiques libérales-démocratiques,¹⁹ est le fait d'individus partageant une identité politique commune. Le modèle de l'Etat-nation se fonde ainsi sur la congruence entre deux identités: l'identité culturelle (appartenance à la nation) et l'identité politique (soumission à un Etat légitime). Tel est le sens du lien entre nationalité et citoyenneté: la nationalité confère la citoyenneté, et le statut de citoyen implique l'appartenance à la communauté nationale.²⁰ A présent, ce modèle constitue plus une fiction juridique qu'une réalité sociologique. En effet, il est possible de constater une augmentation croissante du nombre de résidents étrangers permanents (ceux qu'Hammar (1992) appelle les "denizens"), fait qui nuance l'opposition entre les "insiders" et les "outsiders". D'autre part, le modèle de la société nationale est en phase de désagrégation: "les sociétés post-industrielles, qui ne sont plus des sociétés nationales, sont des ensembles sociaux qui sont à la fois à forte mobilisation et à forte assimilation, et donc à faible intégration 'socationale'" (Lapeyronnie 1993: 61). En d'autres termes, l'appartenance nationale ne constitue plus le vecteur privilégié de l'intégration. La fiction d'une unité sociale fondée sur l'existence d'une culture commune (nationale) est radicalement remise en cause par le phénomène du multiculturalisme. La citoyenneté, désormais affaiblie dans sa fonction de ciment culturel, constitue d'avantage un facteur de désunion que d'union sociale. En effet, les défaillances de l'intégration ne concernent pas uniquement les groupes de non-citoyens. Kymlicka et Norman (1994: 370s.) soulignent ainsi "it has become clear that many groups – black, women, Aboriginal peoples, ethnic and religious minorities, gays and lesbians – still feel excluded from the 'common culture', despite possessing the common rights of citizenship. Members of these groups feel excluded not

¹⁹ Selon Touraine (1994: 97), "il n'y a pas de démocratie sans conscience d'appartenance à une collectivité politique". Voir aussi Leca (1991).

²⁰ Néanmoins, il n'est pas normativement équivalent de dire que la nationalité confère la citoyenneté ou que la citoyenneté détermine la nationalité (Leca 1991).

only because of their socioeconomic status but also because of their socio-cultural identity – their 'difference'”.

Cette énumération reflète la complexité sociologique (et donc aussi politique) de la société multiculturelle. Les groupes qu'elle recense relèvent pleinement, selon notre définition, de la réalité du multiculturalisme. En effet, leur action se fonde sur un principe de non-négociabilité de leur identité. Mais ces groupes appréhendent la citoyenneté de manière fort différente. Certains disposent déjà de ce statut mais lui dénie toute valeur; d'autres au contraire tentent de l'acquérir, afin de s'intégrer d'avantage dans la communauté d'accueil. L'importance numérique et symbolique de chacune de ces catégories au sein d'un système politique donné peut modifier sensiblement le type de dynamique sociale. De plus, les rapports sociaux que leurs membres entretiennent avec la majorité culturelle varient sensiblement, en fonction de leurs particularismes ou de leur degré d'intégration. La "visibilité sociale" d'une femme ou d'un(e) homosexuel(le) n'est pas identique à celle d'un(e) immigré(e), dont la couleur de peau et le langage soulignent l'altérité.²¹

La complexité de la dynamique socio-politique de cette société multiculturelle se fonde ainsi sur une configuration, également complexe, de stratégies d'intégration-différenciation. Les pratiques des minorités sont donc sujettes à changements, dépendant, dans une large mesure, de la structure des opportunités politiques offerte par le système (Ireland 1994). Se référant à la société américaine, Walzer (1994: 186) souligne ainsi qu'à l'origine “all our minorities learned to be quiet: timidity has been the mark of minority politics until very recent times. [...] Don't make noise; don't attract attention; don't push yourself; don't say anything provocative. They thought of themselves as guests in this country long after they had become citizens”. Par contre, aujourd'hui “the voices are loud, the accents various, and the result is not harmony – as in the old image of pluralism as a symphony, each group playing its own instrument (but who wrote the music ?) – but a jangling discord”.

Cette évolution dans les répertoires d'action collective témoigne du fait que la citoyenneté constitue, pour les acteurs sociaux, une ressource dont l'attractivité varie selon les contextes politiques. Parfois, des groupes *ne reconnaissent pas l'identité politique exprimée par la citoyenneté*, car ce statut (et les institutions qui l'octroient) leur paraît occulter leur spécificité culturelle ou sociale, leur authenticité (Taylor 1991; 1992). Mais il peut égale-

²¹ Ce n'est donc pas seulement la "saillance" sociale et politique des divers groupes dans un contexte politique particulier qui diffère (Kateb 1994), mais aussi les implications normatives et politiques que leurs demandes, adressées aux institutions politiques, soulèvent en matière de théorie de la citoyenneté.

ment se produire un phénomène de dépréciation de la citoyenneté politique, lorsque les individus sont plus intéressés par les droits civils et sociaux (octroyés également aux résidents étrangers permanents) que par la participation à la délibération publique. Dans les deux cas de figure, l'identité incarnée par la citoyenneté n'est plus suffisamment intégrative. Soit parce qu'on lui dénie son universalisme, en l'accusant de désavantager certaines communautés au profit d'une identité culturelle spécifique, notamment celle de la majorité. Soit parce qu'elle apparaît inutile, étant donné que certains droits fondamentaux deviennent accessibles (à l'exception notable des droits politiques) sans qu'il y ait nécessairement adhésion aux valeurs culturelles et identitaires exprimées par la citoyenneté politique. Dans cette hypothèse, toute remise en question de l'identité d'origine s'avère alors inutile.

Revenons à la définition de Van Gusteren. Confrontés à la question "Qui suis-je ?", les individus s'identifiant à ces sub-cultures pourraient répondre ainsi: "je suis principalement un individu qui s'identifie au groupe ayant (ou défendant) la caractéristique x et, secondairement, un citoyen". En d'autres termes, l'octroi ou la possession du statut de citoyen n'est plus en mesure d'assurer l'intégration sociale et politique de certains groupes, ce qui les amène à exprimer et à défendre leur différence culturelle.

Ce constat sociologique remet implicitement en cause le potentiel normatif et politique de la citoyenneté libérale. Plus précisément, il jette une ombre sur les prétentions universalistes qui la fondent. En effet, traditionnellement, la citoyenneté libérale est censée permettre la création de l'unité politique dans une société marquée par la différence.²² L'octroi de ce statut exprime un potentiel intégrateur, une sorte de dénominateur commun entre des "sois" différents dans leurs appartenances identitaires et dans leurs conceptions de la "vie bonne". Il implique l'attribution de droits destinés à transcender l'appartenance culturelle et les particularismes individuels, afin de protéger les individus de l'emprise des institutions (protection externe) ou des groupes dont ils relèvent (protection interne). En ce sens, la citoyenneté libérale s'inspire largement du principe de la liberté négative. Cette conception a été critiquée par les partisans de la citoyenneté "différenciée", qui sont souvent classés dans le paradigme communautarien. Pour Young (1989: 259), "citizenship rights have been formally extended to all groups in liberal capitalist societies, some groups still find themselves treated as second-class citizens. Social movements of oppressed and excluded groups have recently asked why extension of equal citizenship rights has not led to

²² "L'identification ethnique donne une signification à la vie de beaucoup d'hommes ou de femmes, mais elle n'a rien avoir avec le fait d'être citoyen" (Walzer 1992: 75) [notre traduction de l'italien].

social justice and equality”.²³ Il existe donc des degrés différents de citoyenneté au sein du même système politique (Zincone 1989), et l'appartenance à un groupe défavorisé (ou culturellement très différencié) contribue à amoindrir la valeur et l'efficacité des droits individuels, en tant que ressources politiques. Selon cette perspective, octroyer des droits individuels, sans prendre en considération la diversité des positions occupées dans la hiérarchie sociale par les groupes d'appartenance, ne permet pas d'obtenir une véritable justice sociale. Pour que la situation de ces femmes et de ces hommes s'améliore, les institutions politiques doivent reconnaître leurs différences, et donc légitimer les liens existant entre l'appartenance à un groupe socio-culturel particulier et la nature effective des droits de citoyenneté. Dans les cas de situations permanentes d'exclusion, il faudrait mettre en oeuvre, selon ces auteurs, “the institutionalized means for explicit recognition and representation of oppressed groups” (Young 1989: 259). L'universalisme juridique libéral doit donc ici être corrigé par des décisions de nature politique (Williams 1994). Ce qui signifie que les institutions sont appelées à “compenser”, par une intervention positive, les effets négatifs liés à la non-reconnaissance des particularismes culturels (Phillips 1993).

Les modèles libéral et communautarien de la citoyenneté et la question de la négociabilité

Il s'agit maintenant d'aborder de manière plus détaillée les éléments fondamentaux des conceptions libérale et communautarienne de la citoyenneté. Les deux perspectives, esquissées dans la section précédente, expriment donc une conception fort différente de la place et du rôle que la citoyenneté occupe et (doit occuper) dans un régime démocratique. Fondamentalement, cette différence de perspective peut être résumée ainsi: les libéraux tendent à considérer la citoyenneté en tant que *règle*, tandis que les tenants de la citoyenneté différenciée (et, plus généralement, les communautariens) conçoivent essentiellement la citoyenneté en tant que *contenu*. En tant que *règle*, la citoyenneté constitue une sorte d'espace, garanti et protégé juridiquement par l'octroi de droits individuels (civils, politiques et sociaux). Cet espace institue une médiation entre les diverses conceptions qu'expriment les acteurs sociaux, en vue d'aboutir, au travers du processus de délibéra-

²³ A titre indicatif, Young (ibid: 261) considère les groupes suivants comme étant désavantagés dans le contexte américain: “women, blacks, Native Americans, Chicanos, Puerto Ricans and others Spanish-speaking Americans, Asian Americans, gay men, lesbians, Working-class people, poor people, old people, and mentally and physically disabled people”. Comme l'écrit, à juste titre, Kymlicka (1995), il s'agit là de 80% de la population américaine, ce qui pose le problème de la signification du terme d'intégration sociale dans un tel contexte.

tion, à la formation de la volonté politique. Par contre, en tant que *contenu*, la citoyenneté comporte une dimension substantielle, qui s'incarne dans les devoirs que le citoyen doit satisfaire pour préserver l'authenticité de sa communauté,²⁴ ainsi que dans les droits dérivant de cette appartenance. Dans cette perspective, la citoyenneté ne se réduit pas à une procédure organisant l'interaction entre les acteurs sociaux, mais elle est un moyen de participer activement à l'actualisation de la communauté de "mémoire" (Bellah et al. 1985) dans laquelle le soi s'inscrit. Elle constitue la modalité par laquelle à partir d'une "dynamic relationship, strangers are transformed into neighbours, whose commonality derives from expanding consciousness rather than geographical proximity" (Barber 1984: 223).

Ces deux conceptions ne sont pas nécessairement mutuellement exclusives. A mon sens, elles entretiennent au contraire un rapport symbiotique. En effet, *une règle sans contenu constitue une procédure vide de sens, donc inutile; un contenu, sans des règles qui le traduisent politiquement, est destiné à se dissoudre dans l'espace*. Néanmoins, les deux modèles poursuivent des objectifs virtuellement contradictoires. Le modèle libéral recherche, en définitive, une "extensive membership" qui n'a pas comme visée de susciter une "intensive membership" (Beiner 1992: 114). Alors que la perspective défendue par les communautariens préconise un accès plus restreint à la citoyenneté, afin de lui assurer un contenu socialement partagé.²⁵ Il paraît vraisemblable que la conception communautarienne de la citoyenneté conduise à un modèle d'intégration potentiellement assimilationniste. L'allégeance et la loyauté envers la communauté émanent de l'adhésion à ses valeurs, exprimées par la pratique active et responsable de la citoyenneté. Ainsi, dans un lieu pourtant virtuellement réduit (la communauté), le contenu de la citoyenneté est-il néanmoins substantiel²⁶ (Etzioni 1992; Barber 1984) et particulier à la communauté dont il est issu. Il peut donc être porteur d'exclusion, s'il est vrai que, comme l'avance Holmes (1993: 198 et ss), "the more we emphasize the "commonness" of goods, the more we imply that foreigners are to be excluded and perhaps subordinated".

Dans la perspective libérale, par contre, le lieu d'intégration politique, organisé autour d'un ensemble minimal de règles et de valeurs, pourrait être

²⁴ Pensons, à cet égard, aux différentes conceptions de la vertu ou de la citoyenneté "active" (Barber 1984; Taylor 1989).

²⁵ "Citizenship does not reside solely in the individual possession of rights, or even in participation. It crucially involves participation in a specific mode. What characterizes citizen participation is not the protection or advancement of individual rights and interests, but a public responsibility: attention to a version of the common good" Oldfield (1990: 160).

²⁶ Walzer (1992: 11-22), en se référant aux Etats-Unis, déclare ainsi "si la multiplicité américaine est culturelle, son unité est politique [...]. Autant les identités particulières des hommes et des femmes américaines sont fortes, autant leur citoyenneté doit l'être" [notre traduction de l'italien].

toujours d'avantage élargi. Afin de transcender les particularismes culturels inhérents à la société libérale, le contenu de la citoyenneté doit s'inspirer de valeurs universelles (ou supposées l'être), telles que l'égale dignité entre individus (qui s'incarne dans le principe d'égalité juridique). L'édiction de règles, structurant les processus de reconnaissance entre des "sois" porteurs d'allégeances sociales distinctes, constitue un préalable nécessaire. Ceci afin que la construction de l'unité, dans une société marquée par la différence, soit virtuellement possible (et donc, politiquement légitime). Le référent identitaire minimal de cette unité est celui des droits, ceux-ci impliquant en effet une reconnaissance sociale, civile et politique du sujet. Néanmoins, cette perspective, potentiellement intégrative, peut induire des effets pervers, en aboutissant d'avantage à une insertion des différentes sous-communautés qu'à une véritable intégration dans la communauté culturelle élargie. La notion d'insertion suggère la juxtaposition d'entités qui ne s'interpénètrent pas (Costa-Lascoux 1989). D'où le risque d'une segmentation de la société civile en sous-communautés indépendantes, ou celui d'une société composée de citoyens ne partageant qu'un faible sentiment d'appartenance et de responsabilité envers la communauté. Ainsi, quand Rawls (1993a: 41) affirme qu'une société démocratique "bien-ordonnée" ne constitue ni une communauté, ni une association, l'on est en droit de s'interroger sur la nature et la force du lien social dans une telle société. Particulièrement si celle-ci inclue des individus qui ne connaissent ou ne reconnaissent pas les "intuitions démocratiques" inspirant la vie politique libérale et la conception de la justice qui lui est associée.

En s'appuyant sur ces remarques, il est maintenant possible d'analyser les effets que la négociabilité grandissante de la citoyenneté, en tant que référent identitaire, engendre à l'égard des deux perspectives normatives. Plus précisément, je développerai la question suivante: *concevoir la citoyenneté comme règle ou comme contenu comporte-t-il les mêmes implications pour ce qui relève des modalités politiques de gestion de la société multiculturelle ?* J'aborderai cette problématique en reprenant les trois niveaux constitutifs de la théorie de la citoyenneté (les niveaux du "soi", du citoyen et des institutions) esquissés auparavant. Je tenterai d'établir que dans la théorie libérale et dans la théorie communautarienne, le degré de négociabilité des postulats organisant ces trois niveaux est différent. Nous verrons par la suite, dans la dernière partie, quelles sont les implications théoriques d'un tel constat.

Le niveau du "soi"

Concernant le niveau anthropologique, la doctrine libérale conçoit le modèle d'un soi autonome, capable de choix et d'autodétermination, ce qui rend

son enracinement social et identitaire ouvert et négociable. Le soi libéral est toujours en mesure de s'émanciper de toute surdétermination communautaire: "liberalism is distinguished less by the freedom to form groups [...] than the freedom to leave the groups and sometimes even the identities behind" (Walzer 1990: 15). Cette capacité de distanciation est liée au postulat selon lequel, pour ce qui relève du soi, "no end or goal is exempt from possible re-examination" (Kymlicka 1991: 52). Dans la perspective communautarienne par contre, le soi étant enchâssé dans un horizon de valeurs qui lui préexiste, il ne peut atteindre un point de vue moral extramondain, qui seul lui permettrait de se détacher pleinement de son ancrage communautaire. "L'épaisseur" anthropologique de l'identité culturelle découle précisément de cet ancrage (non-volontaire) dans une communauté particulière, tel que Sandel l'énonce (1982: 150), "the members of a society are bound by a sense of community [...]; they conceive their identity – the subject and not just the object of their feelings and aspirations – as defined to some extent by the community of which they are part". C'est cette constitution dialogique (Taylor 1989), au sein d'une communauté de référence, qui rend non-négociable l'identité individuelle. La constitution sociale et narrative (MacIntyre 1988) du soi l'empêchent de récuser totalement l'horizon de valeurs et la communauté de "mémoire" (Bell 1993) dans lequel il est enchâssé. En conséquence, un soi ne peut se déposséder (par la négociation), ni des valeurs constitutives de son patrimoine moral, ni des principes de rationalité qui orientent sa conduite sociale.

Le niveau du citoyen

Pour les libéraux, la construction du sens de la citoyenneté découle directement des prémisses anthropologiques déjà mentionnées.²⁷ Mais avec une nuance d'importance: si dans la sphère privée, le soi dispose d'un droit de négociation identitaire virtuellement illimité (si ce n'est par les limites de l'Etat de droit), dans la sphère publique ce pouvoir est restreint. En effet, la citoyenneté, en tant que règle structurant les interactions publiques, ne peut faire l'objet d'une totale négociation, qui conduirait à la perte de sa fonction intégrative. Comme nous l'avons vu auparavant, dans la perspective libérale la citoyenneté constitue le principe organisateur du lien politique. Ce dernier se fonde sur une identité si ténue, que son éventuelle dégénérescence signifierait pour les institutions démocratiques une crise profonde de légitimité, voire même un effondrement. Selon le postulat libéral d'un social profondément hétérogène (Galston 1995), la citoyenneté constitue donc le fondement non-négociable de l'identité collective, identité de nature politique. L'idée du "pa-

²⁷ Cette relation a été examinée ailleurs de manière plus approfondie (Gianni 1994).

triotisme de la constitution", articulée par Habermas (1992), me semble rejoindre cette conception. La séparation entre l'identité politique et l'identité culturelle est ici prônée à partir du postulat de non-négociabilité des valeurs fondamentales inspirant les principes constitutionnels. Celles-ci devant constituer la grammaire permettant l'organisation d'une dynamique politique véritablement intégrative (donc démocratique).

La conception communautarienne partage ce principe selon lequel la citoyenneté n'est pas un statut négociable. Pour Barber (1984: xxiii), "autonomy is not the condition of democracy, democracy is the condition of autonomy. Without participating in the common life that defines them and in the decision-making that shapes their social habitat, women and men cannot become individuals". Dans cette perspective, toute négociation autour de la citoyenneté entraîne donc nécessairement une perte de liberté individuelle, intolérable pour un régime véritablement démocratique. Il existe néanmoins une différence essentielle entre la position libérale et la position communautarienne à cet égard. Les libéraux, en postulant, de la part des acteurs, un respect des droits fondamentaux dans l'interaction, considèrent que c'est avant tout en tant que règle que la citoyenneté n'est pas négociable. Par contre, pour les communautariens, c'est le contenu vertueux d'une citoyenneté authentiquement communautaire qui ne peut être soumis à négociation.

Le niveau des institutions

Taylor (1994) propose une distinction conceptuelle qui illustre admirablement ces différences entre courants, quant à la nature et la finalité des institutions politiques. L'avènement de la modernité a changé la nature (et la fonction) des institutions. D'"identificatrices", elles sont devenues des "structures-services", en charge de l'interaction entre acteurs sociaux. Pour employer une terminologie weberienne, dans les institutions "services", la rationalité instrumentale a pris le pas sur la rationalité en valeurs. D'agents de promotion d'une conception de la "vie bonne" (institutions "identificatrices"), les institutions politiques sont devenues des gestionnaires de la chose publique et des garants neutres (ou censées l'être) de l'ordre social. Cette distinction de Taylor entre institutions "services" et institutions "identificatrices" sous-tend un enjeu de discordance classique entre libéraux et communautariens. C'est en effet le principe libéral de neutralité des institutions qui est remis en cause par la notion d'institutions "identificatrices". La non-identification des citoyens avec les institutions publiques (donc le caractère impersonnel des institutions politiques) constitue le prix que ceux-ci doivent être prêts à payer pour vivre dans une société qui les traite *en égaux*, indépendamment de leurs identités particulières, ethniques, religieuses, raciales ou sexuelles (Gutmann, in Taylor 1992: 13). Pour les communautariens,

riens, par contre, "aucune pratique ne peut survivre si elle n'est pas soutenue par des institutions. [...] C'est toujours au sein d'une communauté particulière, avec des formes institutionnelles spécifiques, que nous apprenons à exercer les vertus" (MacIntyre 1988: 233). Dans cette perspective, la défense et la promotion institutionnelle des valeurs communautaires sont nécessaires à la survie (et à la légitimité normative) de l'Etat: "un Etat libre, que la masse des citoyens en serait vraiment venue à traiter froidement [...] serait en danger imminent de désagrégation" (Taylor 1994: 6).

Ce qu'il me paraît important de souligner, c'est que les valeurs sous-jacentes aux deux types d'institutions se caractérisent par un degré de négociabilité fort différent. Le référent identitaire incarné par les institutions "identificatrices" est de nature essentiellement non-négociable, parce qu'il est censé exprimer un corpus de valeurs inaliénable et constitutif de la communauté.²⁸ Par contre, les institutions "services" ont pour fonction de gérer des intérêts présumés négociables. Pour utiliser la terminologie de Lefort, elles sont bâties sur une incertitude radicale, un savoir négatif concernant leurs fondements ultimes; leur caractère procédural contribue donc également à les rendre négociables. Bien que les institutions libérales reposent sur un noyau de valeurs substantielles (puisque'une règle sans contenu est destinée à se dissoudre, donc à perdre sa fonction de règle), leur nature procédurale limite leur dimension identitaire, par rapport aux institutions prônées par les communautariens. Ces dernières ont pour finalité la promotion de valeurs communautaires (de nature nationaliste ou ethnique, par exemple), structurant l'allégeance des citoyens qu'elles sont censées représenter et orienter moralement. Ainsi, si le rôle des institutions "services" est essentiellement celui d'organiser politiquement le multiculturalisme (Van Gunsteren 1994: 47), la fonction des institutions "identificatrices" est d'en réduire la portée, afin de préserver la spécificité culturelle de la communauté.

Certains des arguments théoriques déjà mentionnés ont été corroborés par plusieurs recherches empiriques.²⁹ Schuck (1990), par exemple, établit que la citoyenneté politique américaine représente désormais un référent identitaire et une ressource de moins en moins attractifs. Les prestations associées aux droits civils et sociaux, liés au statut d'étranger résident (de "denizen"), étant pratiquement équivalentes à celles des citoyens, une sensible dévaluation du sens et de l'attrait de la citoyenneté politique s'en est suivie. En effet, pour pouvoir bénéficier de ces prestations, il n'est pas nécessaire de s'engager de manière active, responsable et vertueuse dans la sphère po-

²⁸ Pour une critique de l'utilité de la pensée de Taylor par rapport à la problématique du multiculturalisme, voir Birnbaum (1995).

²⁹ Nous tenons à préciser qu'une analyse empirique détaillée, bien qu'intéressante et utile, dépasserait les limites de cet article.

litique. L'allégeance à la communauté politique devient alors le résultat d'un calcul coûts-bénéfices, et non un acte d'identification avec les valeurs culturelles ou politiques véhiculées par les institutions (Schnapper, 1994: 15).³⁰ Cette dévaluation induit une attitude de négociation envers la citoyenneté, attitude qui, selon les acteurs concernés, peut affecter la citoyenneté dans ses deux dimensions.

En tant que règle, car certains groupes (de citoyens ou de non-citoyens) ne reconnaissent pas la légitimité des règles constitutives de la citoyenneté. Celles-ci sont accusées d'engendrer et de reproduire, malgré leur aura d'universalisme égalitaire, la domination de certains groupes, en perpétuant ainsi la situation des groupes défavorisés. La condition des femmes est à cet égard significative et a fait l'objet d'innombrables études.

En tant que contenu, car pour certains, l'acquisition de la citoyenneté demeure secondaire. Soit parce qu'ils la soumettent à la volonté de préserver une identité culturelle d'origine, soit parce qu'ils ne reconnaissent pas les valeurs qui s'expriment au travers des institutions libérales. Plutôt que de rechercher l'intégration par le biais de la citoyenneté, ces groupes seront prédisposés à demander des droits qui reconnaissent partiellement leur spécificité culturelle, attribuant ainsi à leur statut une dimension supplémentaire.

Dans les deux cas, la négociabilité de la citoyenneté – qui dans les termes d'Hirschmann peut aboutir à une attitude d'*exit* – peut soulever des questions délicates quant à la légitimité de la représentation et de l'égalité politique dans les démocraties libérales. Ces quelques illustrations renforcent ma conviction. Ni la conception neutraliste libérale, ni la conception communautarienne de la citoyenneté, ne peuvent isolément rendre compte des mutations sociologiques et de la dynamique propres à la société multiculturelle.

Selon Van Gunsteren (1994: 37-38), “an increasing number of citizens have started to use (misuse) the system of provisions and entitlements (playing the system) in a way that is contrary to the civil spirit and competence traditionally expected of them”. Ce constat appelle à une profonde reconsidération théorique du statut de la citoyenneté dans le cadre d'une société libérale multiculturelle. Il faut désormais partir du postulat que celle-ci ne constitue, dans ces sociétés, qu'un type de loyauté parmi d'autres. Elle n'est plus le principe identitaire dominant de la communauté, comme dans le modèle jacobin ou, plus généralement, dans celui de l'Etat-nation. Les sociétés libérales se caractérisent ainsi par une forte volatilité identitaire. Leur structure symbolique conditionne le fait que les identités n'y sont plus te-

³⁰ Le tollé politique soulevé en France par l'affaire des Foulards peut ainsi être interprété comme la réaction de certains milieux politiques face à la rupture d'allégeance manifeste d'une minorité immigrée par rapport aux valeurs fondatrices des institutions publiques (laïques) françaises.

nues pour nécessaires et immuables, mais comme contingentes, socialement construites, et donc de plus en plus négociables. Avec la "fin des grands récits", il ne subsiste plus d'identité dominante qui ordonnerait les identités secondaires. Les acteurs sociaux sont confrontés à un ensemble complexe d'identités, par rapport auquel se structurent leurs stratégies individuelles et collectives. Les identités sont désormais flexibles, ce qui affecte profondément tant la nature de la citoyenneté que les présupposés normatifs des institutions libérales. En s'inspirant de la métaphore du marché, l'on peut conclure que dans le "marché identitaire" de la société multiculturelle, la citoyenneté est confrontée à une concurrence grandissante de la part d'autres référents (l'ethnie, la race, le sexe, la religion, par exemple). Même si, à la lumière des modèles libéraux et communautariens, ce constat n'a rien de surprenant, étant donné qu'*une telle dynamique sociale est déjà potentiellement présente dans les thèses anthropologiques qui les fondent. De plus, les modèles institutionnels préconisés par ces deux paradigmes participent largement de cette crise de la citoyenneté en tant que facteur d'inclusion politique.*

Afin d'étayer cette interprétation, quelques développements s'imposent. Dans la vision anthropologique communautarienne, le soi se constitue dans une (sous)communauté particulière, construite autour d'un référent identitaire non-négociable. Ce postulat transforme l'appartenance à la communauté politique (et à la citoyenneté) en lieu virtuel de négociation. En effet, quand les desseins de la communauté politique sont compatibles avec ceux de la sous-communauté, les groupes auront une attitude de *loyalty*. Par contre, lors de divergence entre les deux niveaux, c'est une attitude d'*exit* ou de *voice* qui va primer. De même, concernant le niveau institutionnel, la présence d'institutions "identificatrices" peut susciter des conflits; que ce soit avec les modalités de régulation déployées par les institutions "services" de la communauté politique, ou bien entre des institutions "identificatrices" concurrentes (dont les prémisses normatives sont incommensurables). Ainsi, le modèle communautaire peut-il conduire à deux éventualités. La colonisation de la citoyenneté par la différence, à la suite d'une tribalisation accrue des citoyens en groupes ethniques ou culturels exprimant une identité immuable (Bethke Elshtain 1994); ou la création d'une citoyenneté limitée pour les individus qui n'adhèrent pas et qui ne reconnaissent pas comme légitimes les référents identitaires des institutions "identificatrices". Le péril qui guette alors la citoyenneté réside dans le fondamentalisme identitaire,³¹

³¹ Tel que Connolly le pressent (1991: X), "if democracy is a medium through which difference can establish space for itself as alter-identity, it is also a mean by which the dogmatization of identity can be politically legitimized". Le fait qu'une identité dispose du pouvoir politique peut amener à une véritable "politique de la négation", affectant "those elements most disturbing to the collective identity" (ibid: 204 et ss).

face à la certitude qu'ont les institutions d'incarner un universalisme "authentique". Dans les deux hypothèses, le projet démocratique libéral est destiné à s'effondrer.

Le modèle libéral part de prémisses opposées, mais parvient au même résultat, quant à une possible négociation de la citoyenneté. Si l'on s'attache, par exemple, à sa dimension anthropologique, un soi est toujours en mesure de renégocier ses identités et ses appartenances. Pourquoi alors ne devrait-il pas négocier également l'identité exprimée par la citoyenneté, lorsque celle-ci s'oppose à d'autres allégeances culturelles? Dans cette hypothèse, le recours à l'*exit* est donc indirectement admis par l'anthropologie libérale.³² Ce qui, à mon sens, affaiblit considérablement les tentatives de certains auteurs de justifier l'allégeance à la citoyenneté uniquement par le biais d'arguments politiques (Rawls 1993). Quant à la dimension institutionnelle, le postulat de neutralité des institutions "services" par rapport au bien, neutralité qui les rend acceptables par des groupes aux conceptions de la "vie bonne" fort différentes, se heurte néanmoins au problème relatif à leur incapacité à reconnaître la différence culturelle. D'après Taylor (1992: 38), ces institutions sont *aveugles* à l'égard des différences: "with the politics of equal dignity, what is established is meant to be universally the same, an identical basket of rights and immunities; with the politics of difference, what we are asked to recognize is the unique identity of this individual or group, their distinctness from everyone else. The idea is that it is precisely this distinctness that has been ignored, glossed over, assimilated to a dominant or majority identity. And this assimilation is the cardinal sin against the ideal of authenticity". Dans une telle perspective, c'est donc par une assimilation égalitariste, dans une citoyenneté faussement universaliste (dans la mesure où celle-ci exprime inévitablement les valeurs du groupe majoritaire), que les institutions libérales créent les conditions du rejet de la citoyenneté en tant que référent identitaire commun.

Il est maintenant possible de formuler une synthèse générale (donc nécessairement réductrice) de ces différents développements. Les transformations socio-politiques qui affectent la citoyenneté contemporaine sont *le résultat de deux dynamiques contraires*. La *première*, émanant du "bas", s'exprime par la remise en cause des référents identitaires traditionnels (et/ou dominants) de la part de certains groupes. Ceux-ci considèrent que leur identité culturelle constitue le seul référent identitaire non-négociable. Ceci conduit à un phénomène de désertion du politique et, plus particulièrement, à la dévaluation de la citoyenneté en tant que (1) lieu de construc-

³² C'est ainsi d'ailleurs que Marquand analyse la perspective libérale dominante (1991: 337): "citizens are under no obligation to participate in the public affairs of the community: participation is a right, but it is certainly not a duty".

tion de la volonté politique (règle) et (2) en tant qu'ensemble de valeurs (contenu) exprimant l'allégeance à une communauté et à des institutions politiques. En tant que règle ou en tant que contenu, la citoyenneté devient ainsi une identité socialement négociable, car les acteurs ne s'y identifient plus. Une telle conjoncture engendre inévitablement des problèmes d'intégration sociale et politique des "différents". La *seconde* dynamique, par contre, émane du "haut", donc des institutions politiques, qu'elles soient de nature procédurale, et donc virtuellement "aveugles" à l'égard de la différence, ou bien "identificatrices". Ces modèles institutionnels conduisent tous deux à la défection des groupes qui se perçoivent comme authentiquement différents, et marginalisés de par la non-reconnaissance de leur spécificité culturelle.

Force est de constater que ces deux dynamiques remettent dangereusement en cause les possibilités d'aboutir à une délibération politique équitable au sein des sociétés libérales. La crise de la citoyenneté qui en résulte, affecte directement l'authenticité et la légitimité des catégories constitutives du modèle démocratique, à savoir la valeur de la représentation, de la délibération ou de la souveraineté politique.

Négociation identitaire et recomposition du politique

A partir d'un tel constat, une question fondamentale se pose alors. Comment parvenir à réguler la dynamique propre à la société multiculturelle, en conjuguant les droits des groupes culturels et la préservation de l'unité de la communauté politique, qui seule légitime les institutions et nourrit notre identité de citoyen? Cette question en amène une autre. Si le modèle communautarien des institutions "identificatrices" est inadapté à la réalité du multiculturalisme, les institutions procédurales – qui semblent être plus à même de désamorcer les tensions liées à la confrontation identitaire – sont-elles viables sans le soutien d'une citoyenneté politique forte, perçue par les acteurs sociaux comme étant non-négociable?

Une littérature importante (aussi bien d'auteurs libéraux que communautariens) a été consacrée à la question des vertus des citoyens, considérées comme ressource nécessaire au bon fonctionnement du régime démocratique.³³ Dans cette perspective, les vertus (par exemple, l'autonomie, la tolérance, la responsabilité et la civilité) constitueraient des préconditions non-négociables pour qu'une citoyenneté efficace et légitime puisse s'affirmer. Bien que cette interprétation me paraisse plausible, il est important de préciser que la force des vertus, en tant que moyens de régulation sociale, est dif-

³³ Voir, parmi d'autres, Rawls (1993), Macedo (1991), Etzioni (1992).

férente si l'on se réfère à la société pluraliste ou à la société multiculturelle. Dans la société pluraliste, caractérisée par une structure identitaire relativement homogène (celle de l'Etat-nation ou de la religion civile), il s'agit essentiellement de négocier des intérêts de la manière la moins conflictuelle possible. Les vertus sont alors l'équivalent de règles de bonne conduite. Ces règles font partie intégrante des intuitions et de la tradition démocratique (Rawls 1993). Elles ne rencontrent donc que peu de problème d'acceptabilité sociale. Par contre, dans la société multiculturelle, marquée par des conflits culturels profonds (Galston 1995; Bohman 1995), les vertus, pour être admises, doivent être *préalablement* reconnues par les acteurs sociaux. Certains groupes, par exemple, ne partagent pas le principe que l'autonomie individuelle dans le choix d'une conception de la "vie bonne" soit une valeur nécessaire à la survie de leur communauté. Ils revendiqueront ainsi la possibilité pour la communauté de limiter les possibilités de défection individuelle, ceci en vertu du droit de la communauté à se prémunir contre son éventuelle dissolution (Kymlicka 1995).³⁴ Cette situation, loin d'être extrême, constitue un exemple de clivage culturel profond, pour lequel des identités non-négociables sont en compétition. Or, comme l'analyse pertinemment Bohman (1995: 268) "bargaining is an inappropriate model for such conflicts, since it asks what cannot be done: if members of a culture could treat their deep commitments like negotiable interests or shifting preferences, there would be not deep conflict. Removing the contentious issues from the public agenda is also possible, but parties have to agree to do so. This solution already requires a compromise". Que ce soit pour négocier les modalités organisationnelles d'une vie en commun, ou bien pour établir les règles du jeu présidant à la négociation, il est donc nécessaire de repérer *un lieu* dans lequel ce compromis sur les vertus (et, plus généralement, sur les règles démocratiques) puisse s'opérer. Et ceci de manière inclusive, afin que tous les acteurs aient la possibilité d'exercer une influence réelle sur le résultat des négociations.

Je pense que la citoyenneté peut être ce lieu. Tirillée par les dynamiques illustrées auparavant, la citoyenneté – et, plus généralement, le politique – *constitue, faute de mieux, le seul lieu de confrontation dans lequel les conflits multiculturels peuvent être désamorçés et régulés*. Tel que je le conçois, ce lieu est constitué par des règles (des droits inaliénables et des procédures) et des contenus (le sens de l'appartenance commune), modifiables selon les conclusions de la délibération politique. Cette construction de la citoyenneté me semble être normativement acceptable par les communa-

³⁴ Kymlicka (1995) et Galston (1995) fournissent plusieurs exemples intéressants en ce sens, dont ceux de la communauté Amish aux Etats-Unis et des Aborigènes canadiens.

tariens comme par les libéraux, sans pour autant aboutir aux impasses d'un modèle unique de citoyenneté.³⁵

Néanmoins, l'admission dans ce lieu implique une reconnaissance politique des différents acteurs, reconnaissance qui leur permette de participer à la définition des critères de distribution collective des ressources matérielles et symboliques (comme l'identité). Omettre ce préalable signifierait l'exclusion formelle de ce processus, donc l'impossibilité de parvenir à une délibération équitable entre les groupes. Comme l'écrit Taylor (1992: 36), "recognition is not just the appropriate mode for a healthy democratic society. Its refusal can inflict damage on those who are denied it [...]. The projection of an inferior or demeaning image on another can actually distort and oppress, to the extent that the image is internalized". En effet, il est nécessaire de considérer que généralement la demande de reconnaissance exprime une volonté d'*intégration* de la part des différents groupes (Kymlicka 1995). Ainsi, "the quest for public recognition of collective identities, asserting social differences, in fact, underlies a fundamental demand for equality. The kind of equality at stake here is *equality of respect*. If a social difference is denied public *visibility* and legitimacy in the polity, the group associated with it inevitably bears social stigmata" (Galeotti 1993: 597).³⁶ Dès lors, la citoyenneté peut représenter, dans une société multiculturelle, le lieu où s'opère une lutte pour l'obtention du respect, et ceci, comme je m'efforcerai de le démontrer, grâce à l'octroi de droits supplémentaires à certains groupes (tels que les droits de représentation).

Un élément important doit être néanmoins préalablement relevé. La citoyenneté peut constituer le lieu de reconnaissance entre des sois porteurs d'allégeances culturelles différentes *seulement* si elle est soutenue par une conception *forte* du politique. Je pense que sur ce point, le modèle communautarien (Barber 1984; Taylor 1989) est normativement plus puissant que le modèle libéral. Je partage l'avis de Taylor (1994: 99) lorsqu'il affirme, "c'est parce que l'identité est maintenant à négocier que le travail de défini-

³⁵ Certains libéraux et communautariens modérés ont des conceptions qui se rapprochent fortement de celle que je viens d'esquisser. Parmi d'autres, je retiens Taylor (1989), Dworkin (1992), Kymlicka (1995) ainsi que, sous certains aspects, Rawls (1993; 1993a).

³⁶ Une illustration empirique nous est fournie par l'étude de Douglas (1992) consacrée à la gestion institutionnelle du SIDA et aux effets qu'une telle absence de reconnaissance a pu avoir sur la communauté homosexuelle aux États-Unis. Dans ce contexte, "the homosexual citizens, after being categorized as 'group at risk', develop solidarity in shared adversity. [...] [They] ask the central community to accord to them the supports that reinforce other citizens' personal contracts, that is, wedding bells, married status, and legal protection for the couple's right as a couple. But the community generally refuses this. So they remain a 'muted category', not able to articulate their relations with one another as others do".

tion se déplace vers le domaine politique”.³⁷ Le politique, donc, représente le lieu de la construction identitaire commune, de médiation et de délibération collective. Il est virtuellement conflictuel, fortement agonistique (Mouffe 1994; Connolly 1991), ouvert aux "conflits tragiques" (Moon 1993). Or la pensée libérale neutraliste est réfractaire à l'idée de considérer positivement l'entrée des identités culturelle dans le politique.³⁸ C'est précisément en vertu de ce scepticisme envers le politique, que les penseurs libéraux considèrent le juridique comme étant le moyen privilégié de régulation sociale. Le modèle du "consensus par recoupement" proposé par Rawls implique un contrôle radical du politique par les principes juridiques constitutionnels. Pour lui, "en garantissant les libertés et les droits de base [aux citoyens] et en leur accordant la priorité à laquelle ils ont droit, on élimine du débat politique les questions les plus conflictuelles" (1993: 353). Autrement dit, les libéraux estiment pouvoir gérer les conflits profonds propres à la société multiculturelle par le biais d'une véritable *dépolitisation du politique*. Paradoxalement, le consensus politique, qui constitue la clef de voûte du libéralisme de Rawls, aboutit virtuellement à une négation du politique, qui devient désormais une sorte de coquille vide. Dans ce modèle, la justice détermine la nature du politique, en établissant les limites destinées à structurer l'interaction politique et à définir les contenus de la délibération (Williams 1994: 68). Ce modèle semble adapté à une société pluraliste, dont la dynamique est fondée sur l'interaction d'acteurs prônant des conceptions "raisonnables" de la "vie bonne" (Rawls 1993 et 1993a), donc virtuellement négociables. Par contre, il est vraisemblablement destiné à échouer dans le cadre d'une société multiculturelle, étant donné qu'il ne considère pas "assez au sérieux" (Galston 1995) l'intensité des conflits identitaires et culturels.³⁹

Ainsi, si la conception communautarienne est opportune, lorsqu'elle prône une *repolitisation du politique*, elle demeure inadaptée à régir la dynamique multiculturelle, en défendant l'existence de valeurs communautaires substantielles (donc contraignantes et non-négociables) devant inspirer

³⁷ Taylor ajoute: "je prétends même que le rôle du politique s'accroît du fait même que d'autres institutions perdent leur fonction identificatrice".

³⁸ "Political liberalism is reluctant to embrace the full politicization of identities because to do so implies a very much greater role for politics than political liberalism thinks possible. The conditions of modern life impose limits on the kinds of institutions that can be created and on the capacity to shape the social order through politics" (Moon 1993: 217).

³⁹ L'incapacité de la philosophie libérale à concevoir l'existence d'un véritable espace politique l'empêche de percevoir que la radicalisation identitaire, et la demande de reconnaissance qui en découle, ne doit pas être uniquement interprétée comme étant la *cause* de la défaillance de l'espace public démocratique, mais aussi comme un *effet*. Comme l'avance Chantal Mouffe (1994: 16), "la démocratie est donc en péril, non seulement quand il y a un déficit de consensus sur ses institutions et d'adhésion aux valeurs qu'elle représente, mais aussi quand sa dynamique agonistique est entravée par un trop plein de consensus qui peut facilement se retourner en son contraire". Pour une conceptualisation de la démocratie "agonistique", voir Connolly aussi (1991).

la délibération politique. En effet, dans un contexte social marqué par des conflits identitaires profonds, il est essentiel de ne pas imposer un *contenu* non-négociable de citoyenneté. Celui-ci doit demeurer virtuellement négociable, afin qu'au travers de la délibération, il soit toujours possible de redéfinir le sens de l'appartenance collective. Par contre, la citoyenneté en tant que *règle et lieu de la construction identitaire commune* ne peut être soumise aussi aisément à la négociation. A cet égard, le modèle libéral possède, d'un point de vue normatif, une supériorité certaine. En effet, dans la mesure où il ne subordonne pas l'accès à la citoyenneté à l'adhésion aux valeurs constitutives de la communauté, il permet d'établir des modalités appropriées à l'intégration de la différence culturelle. La gestion politique du phénomène du multiculturalisme rend nécessaire l'existence d'un espace de négociation. Ceci afin de permettre la politisation de la dialectique entre l'intégration et la différenciation, qui est au coeur de la société multiculturelle. Bien entendu, cet espace reste organisé autour de certaines règles fondamentales, celles sanctionnées par les droits civils libéraux. Ces règles non-négociables sont destinées à protéger l'individu d'éventuelles contraintes exercées par sa communauté de référence. Grâce à elles, la stratégie d'*exit*, par rapport à son ancrage communautaire, demeure donc formellement possible. C'est précisément ce droit de "choix identitaire" qui rend ce type de citoyenneté compatible avec le modèle libéral (Kymlicka 1995).

Une telle articulation des modèles libéral et communautarien devrait permettre de repérer les modalités de réalisation d'une "complex unity constructed out of different and potentially conflicting solidarities, a unity that is then fragile and perhaps always and inevitably incomplete" (Phillips 1993: 8). La formation de cette unité complexe doit franchir une étape juridico-politique essentielle. Il s'agit de garantir aux acteurs l'accès le plus large possible (ce qui ne signifie pas inconditionnel) au lieu de négociation identitaire et de construction de la communauté politique, donc à la citoyenneté. C'est par une participation politique élargie et équitable qu'un accord est possible, accord portant sur les règles du jeu et le contenu de l'appartenance collective dans le cadre d'une démocratie multiculturelle. En d'autres termes, l'intégration politique implique une inclusion réelle dans la citoyenneté, inclusion qui rend compte des différences, des particularités, du multiple, de l'hétérogène, c'est à dire de tout ce qui est exclu par l'homme abstrait du modèle libéral neutraliste (Mouffe 1994). Afin de préserver l'espace de négociation, il est cependant nécessaire de définir quelles modalités d'expression de la différence peuvent participer à la négociation. Les règles (non-négociables), qui organisent le lieu de la citoyenneté, limitent son accès pour des groupes possédant des pratiques qui vont manifestement à l'encontre de l'état de droit. Le respect des droits libéraux fondamentaux tels que liberté d'expression, d'association et de choix d'une

que liberté d'expression, d'association et de choix d'une conception de la "vie bonne",⁴⁰ reste donc une exigence. A ce titre, les groupes armés qui agissent au nom d'un idéal nationaliste ou religieux, quelque puisse être la validité normative de leurs arguments, rentrent dans cette catégorie. Pour ces derniers, l'application du principe "pas de tolérance pour les intolérants" (Rawls 1987) me paraît normativement légitime.

La société multiculturelle se caractérisant par la coexistence de groupes disposant de ressources (juridiques, politiques et culturelles) très diverses, les modalités d'inclusion dans la citoyenneté devront être adaptées en fonction de chaque situation particulière (Galeotti 1994). Kymlicka et Norman (1994) distinguent trois catégories de droits revendiqués par les différents acteurs sociaux. Il s'agit des (a) *droits multiculturels*, concernant les immigrants et les groupes religieux; (b) des *droits spéciaux de représentation*, exigés par les groupes désavantagés; (c) des *droits d'auto-gouvernement*, demandées par les communautés nationales présentes sur le territoire d'un (ou plusieurs) Etat qui les englobe. Une analyse approfondie des caractéristiques de ces droits et de leurs modalités d'application dépasserait les limites de cet article. Je me limiterai à deux observations générales concernant les catégories (a) et (b).⁴¹ La première concerne l'accès à la citoyenneté des résidents étrangers stabilisés. Conformément à ce que j'ai postulé auparavant, étant donné que l'allégeance à la nation constitue désormais une identité négociable⁴² (pour les nationaux eux-mêmes), la relation normative existant entre citoyenneté et nationalité est désormais caduque (De Lucas 1995). Ainsi, l'octroi de la citoyenneté politique aux résidents permanents permettrait en même temps, une revitalisation du politique (par la formulation de nouvelles demandes) et l'élimination d'une source importante de discrimination pour cette catégorie d'individus. C'est ce que souligne à juste titre Zincone (1994: xi), "plus les catégories vulnérables seront privées de dignité, plus elles feront l'objet de violences. [...] Une des plus grandes sources de dignité sociale dans nos systèmes politiques résident dans les droits que l'on possède et les devoirs que la communauté nous impose [...]. Le fait que

⁴⁰ Dans mon esprit, les vertus civiques ne rentrent pas dans cette catégorie. Par exemple, le fait que l'autonomie individuelle soit considérée comme une vertu démocratique, ne doit pas conduire à exclure de la délibération les communautés religieuses qui nient ce principe. Elles pourraient l'être si, dans leur pratiques, elles allaient à l'encontre des libertés libérales fondamentales (liberté d'expression ou de quitter la communauté). Contrairement à Galston (1995), je considère que si l'on veut rester fidèle à un paradigme libéral, la préservation de la communauté ne peut jamais être réalisée au détriment des libertés individuelles.

⁴¹ Pour une discussion détaillée sur les catégories (a) et (c), voir Kymlicka (1995).

⁴² Comme l'exprime Taylor (1994: 99), "nous ne pouvons plus tenir l'identité nationale pour une chose acquise, donnée, déjà définie. Et à plus forte raison, nous ne pouvons pas la considérer comme une source de fins incontestées, où tous se reconnaissent a priori. Cette identité et ces fins seront dorénavant à définir, à négocier, à partir de perspectives diverses et difficilement conciliables".

l'Etat déclare dans ses lois ne pas apprécier des citoyens qui ne soient pas d'origine nationale autorise la société civile à les traiter avec peu de respect et constitue un terrain propice à engendrer la violence raciste⁴³.

La deuxième observation concerne les groupes désavantagés, ou qui se perçoivent comme tel, qui disposent déjà de la citoyenneté. Leur intégration présuppose la reconnaissance de l'existence de droits collectifs. Malgré les tentatives intéressantes de quelques auteurs (Kymlicka 1995), la perspective libérale autant que la perspective communautarienne ont des difficultés à penser cette notion. Pour les libéraux, l'octroi de droits collectifs à des minorités entraîne une rupture du principe de neutralité des institutions et de la politique de l'égalité formelle. En effet, l'octroi de droits culturels impliquerait une conception substantielle de la valeur de la culture à préserver. Pour les communautariens, l'octroi de droits collectifs participe plus de la volonté de protéger juridiquement une communauté latente et (perçue comme étant) discriminée, que de celle d'en améliorer l'intégration dans une communauté plus vaste. La position de Taylor à l'égard de la situation québécoise est à cet égard significative. Donc, malgré les réticences qui s'expriment, j'estime que, de manière générale, l'octroi de droits de représentation et de promotion à ces groupes constitue un facteur décisif pour leur insertion dans la délibération politique. Certains droits de représentation (tels que les quotas électoraux en faveur de certains groupes), en tentant de limiter les effets des inégalités politiques persistantes, contribuent à promouvoir un idéal commun de la citoyenneté (Bohman 1995: 273), et non à coloniser l'unité par la différence. En d'autres termes, la citoyenneté "différenciée" vise à réaliser une intégration politique authentique.

Conclusion

Tout au long de cet article, j'ai essayé de montrer que la dichotomie conceptuelle entre identités négociables et identités non-négociables peut constituer une grille de lecture fructueuse pour repenser la théorie de la citoyenneté dans le cadre d'une société marquée par le fait du multiculturalisme. Bien que mon argumentation soit de nature essentiellement théorique, elle permet d'opérer un lien entre la réflexion normative et l'approche sociologique, en respectant ainsi le caractère théorico-pratique propre au débat concernant le multiculturalisme. J'ai montré que les théories libérale et communautarienne de la citoyenneté ne résolvent que partiellement le problème des multi-identités et des multi-appartenances. Elles proposent des outils qui, à eux seuls, ne permettent pas de saisir la totalité des implications normatives dé-

⁴³ Notre traduction de l'italien.

coulant de la dynamique d'intégration-différenciation qui caractérise la société multiculturelle. Les libéraux éprouvent quelques difficultés à concevoir une intégration autre que formelle au sein de la communauté.⁴⁴ Quant aux communautariens, ceux-ci abordent de manière insatisfaisante les implications du processus de différenciation.

A la lumière de ces insuffisances normatives, j'ai proposé une conception de la citoyenneté qui représente une articulation des deux modèles. Celle-ci intègre le principe communautarien, relatif à la nécessité d'élaborer un sens partagé de l'identité collective (contenu de la citoyenneté), tout en respectant les prémisses libérales liées à la protection des libertés individuelles (règles de la citoyenneté). En recourant à une formule synthétique, *la citoyenneté en tant que règle permet à la citoyenneté en tant que contenu de se constituer, et ceci par le biais de l'intégration des groupes et de la négociation*. Cette position commande une conception forte du politique, ce qui présuppose soit une repolitisation du politique libéral, soit une désubstantialisation du politique communautarien. La distinction entre la citoyenneté en tant que règle et en tant que contenu permet d'envisager des modalités pratiques (en termes de politiques publiques), et différenciées, pour un modèle de citoyenneté adapté à la dynamique multiculturelle. Ce projet me semble d'autant plus nécessaire que, face à cette dynamique, les institutions libérales-démocratiques se retrouvent exposées à des problèmes de régulations. De l'image pluraliste de la symphonie parfaitement organisée, nous passons au constat de la cacophonie multiculturaliste.

Il est vrai que la politique de la différence comporte un danger, que Bethke Elshtein (1994) dénomme "politics of displacement". Cette stratégie consiste à nier toute distinction entre citoyenneté et d'autres formes d'identités cherchant une reconnaissance publique (je veux être reconnu en tant que personne porteuse de handicaps, ayant certaines préférences sexuelles, membre d'une minorité ethnique ou raciale, ou encore en tant qu'homme ou femme). Il est tout aussi vrai, comme cet article a tenté de le démontrer, que "only by going beyond the restrictions of impartiality, unanimity and singularity can public reason be made a workable norm for resolving conflicts of principle in pluralists democracies" (Bohman 1995: 274). Les individus se reconnaissent de moins en moins comme des citoyens partageant une identité politique commune. Il est donc nécessaire de revitaliser le lien social, afin

⁴⁴ Cette critique se réfère aux libéraux neutralistes et non à des auteurs libéraux "perfectionnistes" (Galeotti 1994) comme Raz ou Galston (1995: 524), pour qui l'Etat "is properly characterized as a community organized in pursuit of a distinctive ensemble of public purposes. It is these purposes that undergird its unity, structure its institutions, guide its policies and define its public virtues". La différence entre cette conception des institutions et celle des communautariens réside donc essentiellement dans la nature des valeurs transmises par les institutions, et non dans la fidélité au principe de neutralité des institutions libérales.

que la solidarité (Seligman 1992) et la responsabilité (Dworkin 1992) minimales, nécessaires à la dynamique démocratique, soient préservées. Si, comme le pensait Easton, l'essence de la politique réside dans le processus "d'allocation autoritaire des ressources et des valeurs", il n'existe alors qu'une seule stratégie pour désamorcer les tensions inhérentes au phénomène du multiculturalisme. Il s'agit de permettre au plus grand nombre de groupes, même porteurs d'identités particulières, d'être intégrés à la délibération sur les critères qui président à cette allocation. A nouveau, le politique pourra alors réinvestir le social. Mais pour cela, il lui faut retrouver sa légitimité perdue.

Bibliographie

- BARBER, Benjamin (1984). *Strong Democracy*. Berkeley: University of California Press.
- BARBER, Benjamin (1995). *Jihad Versus McWorld*. New York: Times Books.
- BEINER, Ronald (1992). *What's the Matter With Liberalism ?* Berkeley: University of California Press.
- BEINER, Ronald (ed.) (1995). *Theorizing Citizenship*. Albany: State University New York Press.
- BELLAH, Robert et al. (1985). *Habits of the Heart*. New York: Harper and Row.
- BETHKE ELSHTEIN, Jean (1994). "Democracy and the Politics of Difference", *The Responsive Community* 4(2): 9-20.
- BIRNBAUM, Pierre (1995). "Du multiculturalisme au nationalisme", *La Pensée Politique*: 129-139.
- BOHMAN, James (1995). "Public Reason and Cultural Pluralism", *Political Theory* 23(2): 253-279.
- BONAZZI, Tiziano et Michael DUNNE (eds.) (1994). *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*. Bologna: Il Mulino.
- BUCHANAN, Allen (1989). "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics* 99: 852-882.
- CANEY, Simon (1992). "Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate", *Political Studies* 40: 273-289.
- CARENS, Joseph (1987). "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders", *Review of Politics* 49(3): 251-273.
- CHEBEL, Malek (1986). *La formation de l'identité politique*. Paris: PUF.
- CONNOLLY, William (1991). *Identity \ Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca: Cornell University Press.
- COSTA-LASCOUX, Jacqueline (1989). *De l'immigré au citoyen*. Paris: La Documentation Française.
- DAHL, Robert (1989). *Democracy and its Critics*. New Haven-London: Yale University Press.
- DE LUCAS, Javier (1995). "From the Claim of Differences to the Construction of Social Homogeneity", *Revue Suisse de science politique* 1(1): 119-132.
- DOUGLAS, Mary (1992). *Risk and Blame*. London: Routledge.

- DWORKIN, Ronald (1992). "Deux conceptions de la démocratie", in Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (éd.). *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*. Paris: Esprit, pp. 111-135.
- DWORKIN, Ronald (1992b). "Liberal community", in Shlomo AVINERI and Avner DE-SHALIT (eds.). *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 205-223.
- EISENSTADT, Shmuel and Bernard GIESEN (1995). "The Construction of Collective Identities", *Archives Européennes de Sociologie* 36(1): 72-102.
- ETZIONI, Amitai (1992). "Virtues in a Pluralistic Democracy", *American Behavioral Scientist* 35(4-5): 530-540.
- GALEOTTI, Anna-Elisabetta (1993). "Citizenship and Equality. The Place for Toleration", *Political Theory* 21(4): 585-605.
- GALEOTTI, Anna-Elisabetta (1994). *La tolleranza. Una proposta pluralista*. Napoli: Liguori Editore.
- GALSTON, William A. (1995). "Two Concepts of Liberalism", *Ethics* 105(1): 516-534.
- GELLNER, Ernest (1989). *Nations et Nationalisme*. Paris: Payot.
- GIDDENS, Anthony (1987). *La constitution de la société*. Paris: PUF.
- GIANNI, Matteo (1994). *Les liens entre citoyenneté et démocratie sur la base du débat "Libéraux-Communautariens"*. Genève: Département de Science politique, coll. Etudes et Recherches 26.
- GOLDBERG, David Theo (ed.) (1994). *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- GUTMANN, Amy (1993). "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics", *Philosophy and Public Affairs* 22(3): 171-206.
- HABERMAS, Jürgen (1992). "Citoyenneté et identité nationale", in Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (éd.). *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*. Paris: Esprit, pp. 17-38.
- HAMMAR, Thomas (1992). *Democracy and the Nation-State: Aliens, Deizens and Citizens in a World of International Migrations*. Avebury: Aldershot.
- HELD, David (1991). "Democracy, The Nation-State and the Global System", in David HELD (ed.). *Political Theory Today*. Stanford: Stanford University Press.
- HOBBSBAWM, Eric (1991). *Nazioni e nazionalismo dal 1780*. Torino: Einaudi.
- HOLMES, Stephen (1993). *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- IRELAND, Patrick (1994). *The Policy Challenge of Ethnic Diversity. Immigrant Politics in France and Switzerland*. Cambridge: Harvard University Press.
- KATEB, George (1994). "Notes on Pluralism", *Social Research* 61(3): 511-537.
- KYMLICKA, Will (1991). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- KYMLICKA, Will (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will and Wayne NORMAN (1994). "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", *Ethics* 104(2): 352-381.
- LAPEYRONNIE, Didier (1993). *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*. Paris: PUF.
- LECA, Jean (1994). *Types de pluralisme et viabilité de la démocratie*. Berlin: Communication au XVI^e Congrès mondial de l'AIISP.

- LECA, Jean (1991). "La citoyenneté entre la nation et la société civile", in Dominique COLAS, Claude EMERI et Jacques ZYLBERBERG (éd.). *Citoyenneté et nationalité: perspectives en France et au Québec*. Paris: Presses universitaires de France, pp. 479-505.
- LECA, Jean (1992). "Nationalité et citoyenneté dans l'Europe des immigrations", in Jacqueline COSTA-LASCOUX et Patrick WEIL (éd.). *Logiques d'Etats et immigrations*. Paris: Kimé, pp. 13-57.
- LENOBLE, Jacques et Nicole DEWANDRE (éd.) (1992). *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*. Paris: Esprit.
- LYOTARD, Jean-François (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Les Editions de Minuit.
- MACEDO, Stephen (1991). *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.
- MacINTYRE, Alasdair (1988). *Dopo la virtù*. Milano: Feltrinelli.
- MacINTYRE, Alasdair (1992). "Il patriottismo è una virtù ?", in Alessandro FERRARA (éd.). *Comunitarismo e liberalismo*. Roma: Editori Riuniti, pp.55-76.
- MARQUAND, David (1991). "Civic republicans and liberal individualist: the case of Britain", *Archives Européennes de Sociologie* 32(2): 329-344.
- MARSHALL, Thomas H. (1965). *Class, Citizenship and Social Development*. New York: Anchor Books.
- MOON, J. Donald (1993). *Constructing Community*. Princeton: Princeton University Press.
- MOUFFE, Chantal (ed) (1992). *Dimensions of Radical Democracy*. London: Verso.
- MOUFFE, Chantal (1994). *Le politique et ses enjeux*. Paris: La Découverte.
- OFFE, Claus et Ulrich PREUSS (1990). "Les institutions démocratiques peuvent-elles faire un usage 'efficace' des ressources morales ?", *Futur Antérieur* 2 et 3: 80-98 et 115-131.
- OLDFIELD, Adrian (1990). *Citizenship and Community*. London: Routledge.
- OSSIPOW, William (1994). "Droits individuels, bien commun et vertu civique dans la querelle des libéraux et des communautariens", *Studia Philosophica* 53: 109-142.
- PAREKH, Bhiku (1991). "La Grande-Bretagne et la logique sociale du pluralisme", *Les Temps Modernes* 46(540-541): 83-110.
- PHILLIPS, Anne (1993). *Democracy and Difference*. Cambridge: Polity Press.
- PIZZORNO, Alessandro (1986). "Sur la rationalité du choix démocratique", in Pierre BIRNBAUM et Jean LECA (éd.). *Sur l'individualisme*. Paris: Presses de la Fondation Française des Sciences Politiques. pp. 330-369.
- PIZZORNO, Alessandro (1993). *Le radici della politica assoluta*. Milano: Feltrinelli.
- RAWLS, John (1987). *Théorie de la justice*. Paris: Seuil.
- RAWLS, John (1993). *Justice et démocratie*. Paris: Seuil.
- RAWLS, John (1993a). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- RAZ, Joseph (1994). "Multiculturalism", *Dissent* winter: 67-79.
- REX, John (1985). *The Concept of a Multi-cultural Society*. Coventry: Centre for Research in Ethnic Relations University of Warwick.
- REX, John and Béatrice DRURY (eds.) (1994). *Ethnic Mobilisation in a Multi-cultural Europe*. Avebury: Aldershot.
- ROSENBLUM, Nancy (ed.) (1989). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press.
- SANDEL, Michael (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- SARTORI, Giovanni (1987). *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham: Chatham House Publishers.
- SCHNAPPER, Dominique (1992). *L'Europe des immigrés*. Paris: Editions François Bourin.
- SCHNAPPER, Dominique (1994). *La communauté des citoyens*. Paris: Gallimard.
- SCHUCK, Peter H. (1990). "Appartenance à la société libérale et dévaluation de la citoyenneté américaine", *Revue Européenne des Migrations Internationales* 6(1): 93-109.
- SCHUMPETER, Joseph (1954). *Capitalisme, socialisme et démocratie*. Paris: Payot.
- SELIGMAN, Adam (1992). *L'idea di società civile*. Milano: Garzanti.
- TARCHI, Marco (1993). *La "rivoluzione legale". Identità collettive e crollo della democrazia in Italia e Germania*. Bologna: Il Mulino.
- TAYLOR, Charles (1989). "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", in Nancy ROSENBLUM (ed). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 159-182.
- TAYLOR, Charles (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles et al. (1992). *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press.
- TAYLOR, Charles (1992a). *Rapprocher les solitudes*. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université de Laval [Textes rassemblés et présentés par Guy Laforest].
- TAYLOR, Charles (1994). "Les institutions dans la vie nationale", *Esprit* 200: 90-103.
- TILLY, Charles (1976). *The Vendée*. Cambridge: Harvard University Press.
- TILLY, Charles (1994). *Stein Rokkan et les identités politiques*. New York: New School for Social Research, papier non publié.
- TOURAINE, Alain (1994). *Qu'est-ce que la démocratie ?*. Paris: Fayard.
- VAN GUNSTEREN, Herman (1988). "Admission to citizenship", *Ethics* 98: 731-741.
- VAN GUNSTEREN, Herman (1994). "Four Conceptions of Citizenship", in Bart VAN STEENBERGEN (ed.). *The Condition of Citizenship*. London: Sage.
- WALZER, Michael (1987). *Sfere di Giustizia*. Milano: Feltrinelli.
- WALZER, Michael (1992). *Cosa significa essere americani*. Venezia: Marsilio.
- WALZER, Michael (1990). "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory* 18(1): 6-23.
- WALZER, Michael (1994). "Multiculturalism and Individualism", *Dissent* spring: 185-191.
- WILLIAMS, Melissa (1994). "La giustizia e i gruppi: modello 'politico' e modello 'giuridico'", in Tiziano BONAZZI e Michael DUNNE (ed.). *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*. Bologna: Il Mulino, pp. 67-87.
- ZINCONI, Giovanna (1992). *Da sudditi a cittadini*. Bologna: Il Mulino.
- ZINCONI, Giovanna (1989). "Due vie alla cittadinanza: il modello societario e il modello statalista", *Rivista Italiana di Scienza Politica* 19(2): 223-265.
- ZOLO, Danilo (1992). *Il principato democratico*. Milano: Feltrinelli.
- YOUNG, Iris Marion (1989). "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Ethics* 99: 250-274.
- YOUNG, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
-

Multiculturalism and Democracy: Some Implications for the Theory of Citizenship

The social and political dynamics of multiculturalism challenge traditional liberal conceptions of citizenship. In this article, the problems of dispersed identities, and that of coexisting cultural allegiances are considered. These problems are heightened by the fact that individuals and groups increasingly consider their identity "non-negotiable." As a consequence, citizenship can no longer serve as the basis of political identity, threatening an important source of legitimization for liberal democracies. In an effort to overcome the shortcomings of both liberal and communitarian perspectives on citizenship, the author proposes a model to conceptualize citizenship as a "rule" having specific "content." The principles proposed by this model for orienting the policies of the Community are primarily intended to facilitate the integration of cultural minorities.

Multikulturelle Gesellschaft und Demokratie: Eine Umorientierung in der Theorie der Staatsbürgerschaft

Die soziale und politische Dynamik in einer multikulturellen Gesellschaft stellt eine Herausforderung dar für die liberale traditionelle Auffassung von Staatsbürgerschaft. Der Artikel geht von der Feststellung aus, dass dieses gesellschaftliche Phänomen im wesentlichen durch einen Identitätsverlust und durch die Koexistenz einer Vielzahl von kulturellen Gruppen gekennzeichnet ist. Spezifisch hierfür ist, dass eine zunehmende Zahl von Individuen oder von gesellschaftlichen Gruppen ihre jeweilige Identität als "nicht übertragbar" ansehen. Somit kann Staatsbürgerschaft nicht mehr als die Grundlage für eine politische Identität angesehen werden. Dies wiederum stellt eine Bedrohung für das Funktionieren und die Legitimität der liberalen Demokratien dar. Der Autor geht über die Begrenzungen, auf die die liberale und klassische Sichtweise der Staatsbürgerschaft stösst, hinaus. Er stellt ein Modell vor, das darauf beruht, den Begriff der Staatsbürgerschaft unter normativen und inhaltlichen Gesichtspunkten neu zu definieren und das zu einer weitreichenden Integration der kulturellen Minderheiten führen soll. In dem Prozess, der in diesem Modell beschrieben wird und indem die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen gleich berechtigt sind, werden Prinzipien herausgearbeitet, die die Orientierungsgrundlage für eine gemeinschaftliche Gesellschaftspolitik bilden.

Matteo GIANNI, Diplômé en science politique, assistant, Département de science politique, Université de Genève, CH-1211 Genève 4; Walt Whitman Center's Visiting Fellow, Rutgers University; e-mail: gianni@ibm.unige.ch.

Paper submitted 4 May 1995; accepted for publication 8 August 1995.