

Interculturalité et Etat démocratique

Raymond Lallez

I. Introduction

Afin de pouvoir examiner l'interculturalité sous toutes ses formes et dans tous ses degrés, mais afin aussi de pouvoir en exposer tous les problèmes, il paraît tout indiqué, faisant provisoirement abstraction de toute référence tant à un idéal politique et social qu'aux institutions où il s'incarnerait, de commencer par se demander à quelles attitudes l'une vis à vis de l'autre on peut s'attendre lorsque deux communautés de forte altérité culturelle sont confrontées. De forte altérité, c'est-à-dire dont les passés historiques, les croyances religieuses, les traditions et les coutumes, sans oublier les langues, sont très différents. Ainsi que c'est le cas, en particulier, lorsqu'une population d'un pays développé dit « occidental » accueille, non pas dispersés mais ici ou là concentrés, des immigrés originaires de sociétés dites « exotiques ». Cas d'autant plus intéressant que selon les augures de tous les Centres de prospective il devrait prendre dans la décennie qui vient une dimension nouvelle. Ainsi par exemple à Milan, entre avril et juin 2001, 102 nouvelles sociétés chaque jour, et seulement 96 nouveau-nés ! Dans le rapport de la Fondazione Nord-

Est consacré à l'arrière-pays vénitien on peut lire qu'une « zone à forte vocation manufacturière ne peut pas résister, dans les vingt ans qui viennent, au choc simultané de 20.000 retraités de plus et de 30.000 travailleurs de moins chaque année. Sans apports de population de l'extérieur, le système productif et social du Nord-Est est destiné à entrer rapidement en crise ».

Arrive un moment, comme on le verra, où cet examen de l'interculturalité ne peut être poursuivi sans renoncer au parti pris d'abstraction et sans faire référence à la manière dont les communautés confrontées sont socialement organisées et gouvernées. C'est avec ce retour à la société réelle que nous rencontrerons le problème, que nous ne méconnaissons pas, de la cohabitation entre communautés beaucoup moins éloignées culturellement. Cohabitation que crée cette fois l'existence d'identités régionales de communautés différentes enracinées sur un même commun territoire. L'étude de la forme extrême de coexistence et de ses difficultés, non seulement nous aide à en comprendre l'origine, mais aussi nous permet de découvrir en quels termes véritables se posent les problèmes qu'elle suscite.

Etre conduit à reconnaître que la société démocratiquement organisée et gouvernée est la plus propice à la compréhension et à l'enrichissement mutuels des communautés culturelles, n'empêche pas de montrer aussi que cette société et ce gouvernement sont cependant confrontés, par l'existence de ces dernières, à des problèmes difficiles. Les solutions proposées sont fort diverses, les désaccords sont nombreux, et le débat, dont nous dirons brièvement quels en sont les données et les enjeux, reste vif et largement ouvert entre ceux qui les proposent.

II. Relations interculturelles et valeurs de civilité

Alors même qu'aucune crise de l'emploi ne vient offrir prétexte à combinaison de xénophobie et de racisme, alors même que la rencontre entre les communautés en présence se fait dans un esprit d'ouverture qui ne crée pas d'obstacle initial à l'écoute réciproque et au dialogue, mais au contraire y prédispose, les échanges ne sont pas

immédiatement faciles. Très souvent les nouveaux venus se voient accusés d'une particulière incivilité se manifestant à bien des moments de la vie quotidienne où l'on se croise et où il faut bien se parler. Souvent grossiers, pense-t-on et dit-on, la majorité d'entre eux manque de politesse et de discrétion, d'« éducation » et de savoir-vivre. Ce qui ne va pas sans surprendre ceux à qui ces reproches sont adressés tout prêts qu'ils sont à retourner l'accusation.

Or il est vrai qu'on ne peut vivre ensemble sans un minimum de civilité, et des incivilités graves ou soutenues peuvent créer des tensions et même conduire à des drames. Il faut se garder de les sous-estimer. L'expérience ne prouve que trop qu'on peut agresser, voire assassiner, pour des regards mal interprétés, pour des bruits à la longue insupportés. Naturellement l'accusation, de quelque côté qu'elle vienne, n'est pas toujours sans fondement. Mais lorsqu'elle est généralisée et permanente il ne s'agit que d'incompréhension et de malentendus. C'est ignorer en effet que les codes de civilité sont régis par des normes culturelles. Décodant les comportements des autres selon nos propres normes nous jugeons incivil, grossier ou inconvenant, ce qui l'est dans notre propre culture, mais qui peut être parfaitement neutre ou même la marque du contraire dans celle de nos voisins. Si l'on infère le sens au seul vu des comportements, et si l'on n'en connaît pas les codes, gare aux erreurs d'interprétation ! Il faut savoir lire, décrypter, les postures corporelles, les signes physiologiques, et sans se fier à la traduction littérale, ou à l'emploi incertain d'une langue en cours d'apprentissage, comprendre les mots, mais aussi les connotations, les intonations, qui nous disent la déférence ou l'insolence, la décence ou la grossièreté, l'attention ou l'indifférence.

A cet égard les recherches d'Edward Hall (1971-1979) ne sont pas les seules, mais elles sont particulièrement précises, riches et probantes. Leurs résultats ont montré que beaucoup des règles et des comportements de civilité, caractéristiques d'une culture donnée, dépendaient largement de la manière dont, dans les relations humaines, l'espace et le temps étaient occupés, utilisés et structurés. Par l'espace et le temps « *un langage silencieux* », dans l'espace et le temps « *une dimension cachée* ». S'agissant de l'espace on sait que

les anthropologues distinguent entre deux personnes la distance intime, proche ou éloignée, la distance personnelle, proche ou éloignée elle aussi, la distance sociale, enfin la distance publique. Selon les cultures non seulement chacune de ces distances est effectivement caractérisée par une façon plus ou moins différente d'occuper l'espace par le corps, par la voix et par le regard, mais de plus elles ne sont pas mesurées de la même façon. Ce qui est de l'intrusion dans l'espace privé pour un allemand ne l'est pas pour un américain, ce qui est encore de la distance personnelle pour un français est déjà de la distance intime pour ce même américain. Ces structures proxémiques se doublent d'une part de structures temporelles, déterminant culturellement ce que l'on estime l'attente courte ou longue, le délai rapproché ou éloigné, le retard admissible ou grossier et insupportable, et d'autre part, plus généralement, d'un rapport au temps également variable culturellement. Ne pas accorder au temps le même prix, ne pas vivre au même rythme, être de culture monochronique (ne faire qu'une chose à la fois) pour les uns, polychronique pour les autres, peut engendrer agacement, impatience, tension...

Faute d'être instruit de ces structures et réagissant selon nos propres codes, nous commettons des erreurs de jugement, nous créons des malentendus et parfois des conflits, sans vraie raison. Dans ce cas le choc culturel peut être mal supporté par certains au point de les conduire au rejet du « vivre ensemble », au refus de la proximité, au désir de quitter le quartier d'habitation, désir entraînant, s'il se généralisait, le risque de ghettoïsation et de discrimination. La tolérance est difficile quand elle n'est pas éclairée, car comment tolérer ce qui est perçu comme réellement intolérable. Elle est plus aisée à pratiquer mais aussi plus exigible quand elle est tolérance à d'autres expressions reconnues de la civilité.

Moyennant cet esprit d'ouverture sans lequel, répétons-le, compréhension mutuelle et dialogue sont impossibles, la fréquentation continue et l'expérience acquise vont peu à peu instruire du sens vrai des différences et diminuer la difficulté à communiquer. Mais, surtout dans ces cas de grande altérité culturelle, il faut y ajouter le rôle de l'éducation mettant à son

programme la connaissance des cultures. Avantage supplémentaire, par la médiation de cette connaissance elle permet à chacune des communautés une meilleure prise de conscience de ses propres manières de civilité en même temps qu'elle les relativise. Cette première décentration s'opère au profit des cultures en présence dont la vie n'est possible que par les échanges.

III. Relations interculturelles et valeurs familiales et sociales

Il est bien d'autres modes de vie et de comportements dont la singularité ne tient pas, ou pas seulement, à des codes différents de civilité, mais à des valeurs d'ordre familial et social considérées comme très importantes et auxquelles on se montre profondément attaché. Ils se manifestent avec un relief particulier dans les grands moments qui ponctuent le cours de la vie, les rites de la naissance et de la mort, les cérémonies festives des initiations et des mariages...Mais aussi au fil de la vie quotidienne en raison de la configuration et des structures de la parentèle, des rapports et des sentiments qui lient entre eux ses différents membres. A quoi il faut ajouter tous ceux qui, y compris dans la vie publique et sociale, sont inspirés ou commandés par les coutumes, par les traditions et les croyances religieuses. Certains de ces modes de vie et comportements sont facilement et couramment admis car ne gênant personne, ne troublant pas l'ordre public et laissant à d'autres la même liberté d'expression. Ils peuvent même parfois faire l'objet d'une curiosité non dénuée de sympathie dont l'attrait pour l'exotisme n'est pas toujours absent. Des imitations, des emprunts réciproques ne sont pas rares et peuvent contribuer au rapprochement des communautés.

Mais d'autres de ces coutumes et modes de vie peuvent aussi s'opposer à ceux généralement admis par cette même communauté d'accueil. Et de part et d'autre on est davantage attaché aux normes culturelles les réglant qu'on ne l'est à celles de la civilité. Elles sont en effet l'expression concrète de valeurs auxquelles on n'est pas forcément prêt à renoncer car elles sont pour beaucoup dans le

sentiment que chacun éprouve de sa propre existence, autant que dans la conscience de son identité. Plus ou moins graves les tensions sont inévitables, les conflits probables, et si rien n'est fait pour diminuer les unes et prévenir les autres, le risque est grand que la violence ne finisse par l'emporter.

Ainsi la tolérance exigée par le « vivre ensemble » est dans ces cas plus difficile à faire régner, parce qu'elle touche à ce que les uns et les autres estiment devoir penser et faire. Elle est aussi plus profonde, plus authentique, parce qu'elle ne consiste pas à s'accommoder d'une différence superficielle, mais à reconnaître et à admettre ce qui chez l'autre est réellement différent. Grâce à elle, grâce en fait à l'esprit d'ouverture, aux capacités d'écoute et d'échanges qui la rendent possible, on peut aboutir à des compromis qui rétablissent l'entente et des relations paisibles. Ainsi, par exemple, durant l'été 2001, au Centre nautique de la Duchère à Lyon, quartier fait de hautes tours d'habitation où vivent ensemble français de souche et maghrébins, la municipalité, soucieuse des conditions d'hygiène, refuse pour les garçons la nage en short, vêtement d'été, et exige le port du slip de bain. De leur côté les autorités musulmanes du lieu protestent au nom de la pudeur dont la religion, et non la seule civilité, précise les normes. Elles exigent le port du caleçon long. Par tolérance réciproque, après écoute mutuelle et au terme d'échanges, on s'entend sur le port du boxer...

Pour les adultes, leur commune insertion dans les structures bureaucratiques, au sens weberien, de la société et des entreprises, la solidarité que crée le travail en commun, sont pour beaucoup dans cette compréhension mutuelle. Le Haut-Pays en Lorraine nous en donne un bon exemple. Au début du siècle dernier par trains entiers on a fait venir des Italiens, puis des Polonais et des Algériens. Selon Monique Raux, journaliste au « Monde » en reportage dans ce Pays « *c'est au fond des mines et dans la chaleur des hauts-fourneaux que ce pays a forgé son identité sur le mode pluriculturel, imprimant à la région un accent italien qui ne s'est pas perdu* ». Un ancien travailleur sidérurgiste lui déclare : « *Nous autres, les Ritals, on travaillait tous au fond des mines. On en était fier. C'est sans doute ce travail difficile et les luttes sociales et syndicales pour la dignité*

qui ont cimenté une région sociologiquement composite ». Pour les plus jeunes le rôle de l'école est à cet égard encore plus important et plus nécessaire que pour le partage des valeurs de civilité. Certes la fréquentation continue dans un même lieu de vie, de travail et de jeu, l'exposition à un même enseignement, favorisent la communication et le rapprochement. A condition qu'on évite la pure et simple acculturation. Il faut donner leur place aux savoirs culturels, ceux qui font que personne n'ignorera ou n'oubliera sa propre culture, ceux qui font de l'éducation une éducation à la diversité des cultures comme à leur richesse et à leur dignité. Entreprise dont on verra d'ailleurs combien elle est difficile. La lumière projetée sur l'autre se réfléchit sur nous. Le bénéfice en est le même, mais plus grand encore, que celui précédemment reconnu : une décentration salutaire, une meilleure prise de conscience de notre propre culture, mais en même temps le danger évité de nous y enfermer et de nous y aliéner. Ce qui préserve son potentiel de créativité. Le rôle de l'école est d'autant plus primordial, et elle est d'autant plus la clef de cette forme d'interculturalité, le lieu privilégié pour la préparer, qu'elle est très souvent aujourd'hui, et tout laisse à penser qu'elle le sera davantage encore demain, confrontée à ce problème par la présence dans les mêmes écoles et dans les mêmes classes d'enfants d'origines culturelles différentes. Elle est ainsi, par excellence, le lieu d'apprentissage du rapport harmonieux entre les cultures.

IV. Une condition préalable et fondamentale posant question

Comme nous l'avons souligné les relations interculturelles positives ne sont possibles, quelles que soient les valeurs impliquées, qu'à la condition préalable et totalement déterminante que chacune des communautés en présence soit animée d'un esprit d'ouverture aux autres et d'une disposition à la communication et aux échanges. Esprit et disposition que suppose le « vivre ensemble » de la fréquentation continue, condition des compréhensions mutuelles et des accommodements réciproques ; que suppose aussi la participation commune à une éducation se donnant pour objet la connaissance des diverses cultures auxquelles appartiennent les

divers participants. C'est de cette éducation que dépend en effet l'approfondissement du dialogue, et c'est la décentralisation relativisante qu'elle opère qui conduit à une tolérance dénuée de cette condescendance que le mot connote et qui la caractérise souvent. Tout dépend donc de cette condition dont il ne va pas de soi qu'elle est toujours remplie. Certes la psychologie sociale a prouvé que l'hostilité à l'égard de l'inconnu n'est ni naturelle ni universelle, mais dépend du processus de socialisation. Elle naît de la séparation des groupes et pour l'empêcher et même la changer en son contraire, il suffit de créer une situation qui les conduise à échanger. La communication et l'échange sont donc bien la condition première de la compréhension réciproque. Mais s'agissant des relations interculturelles là s'arrête ce dont nous instruit la psychologie sociale. Elle ne nous explique pas l'apparition et le développement historiques de relations conflictuelles entre communautés donnant lieu à discrimination, racisme et répression. D'autre part si, avec des groupes restreints il est relativement aisé, en tout cas possible, de concevoir et de mettre en oeuvre les moyens de créer cette situation favorable, il n'en est pas de même s'agissant de collectivités historiques dont la dimension et la composante culturelle ne se prêtent guère au contrôle de la volonté armée de techniques appropriées. Cependant comme l'esprit d'ouverture et la disposition à la communication et aux échanges entre communautés ne sont pas non plus naturels et universels il est imaginable, et il est arrivé en effet, faute de leur présence, qu'en raison de leurs différences les premiers contacts entre elles soient rudes. Ce choc culturel provoque soit des replis identitaires concrétisés par des réactions d'isolement et d'enfermement, soit, comme il arrivera sûrement cet isolement s'avérant impossible, des réactions d'hostilité pouvant aboutir à la domination de la plus faible. Dans ce cas en effet l'Autre est perçu, et vécu, comme l'Etranger absolu dont l'irruption est donc potentiellement destructrice, lourde de menaces pour la communauté à laquelle on appartient, et pour l'identité de chacun puisqu'elle se confond alors, presque entièrement, avec l'identité collective que confère cette appartenance spécifique. Attitude traduisant un attachement absolu à une culture sacralisée, substantialisée et par-là même figée, mais aussi vouée alors au dépérissement. Car l'histoire

le confirme, c'est à leur ouverture aux autres, à la communication entre elles que les cultures doivent leur persistante vitalité et créativité. La logique de cette conception essentialiste veut que la culture de l'Autre soit perçue comme tout aussi fermée, selon une représentation tout aussi essentialiste. De sorte que par ces images des deux côtés renvoyées, la séparation substantielle est renforcée.

Avec cet enjeu on comprend l'importance de la question posée : comment acquérir cet esprit et cette disposition tellement nécessaires, de quelle condition de socialisation dépendent-ils, dans quelle sorte d'organisation et de gouvernement de la société peut s'instituer une éducation interculturelle tellement utile au développement des échanges, à une communication plus éclairée et plus compréhensive ? A cette question, l'idée maîtresse de la philosophie des lumières selon laquelle malgré leurs caractéristiques concrètes différentes, malgré, en particulier, leur appartenance culturelle, il existe entre tous les hommes une égalité essentielle qui leur confère une égale dignité et leur vaut un égal respect, apporte une réponse. C'est en effet lorsque le contact se fait d'égal à égal, selon cette sorte d'égalité profonde, et que tous en sont convaincus, qu'il peut se prolonger par la communication et le dialogue. L'ouverture à « l'autre » est possible si loin d'être perçu comme l'Etranger absolu, selon une altérité radicale, il l'est comme un autre « je », « l'autre » et le « je » ne se distinguant que par les différences relatives dont leur héritage génétique et leur filiation historique respectifs sont à l'origine. De plus l'adhésion à cette même idée fondatrice et à la philosophie qui la développe ne permet pas seulement l'ouverture aux autres communautés et des relations interculturelles positives, qu'il s'agisse des valeurs de civilité ou des valeurs familiales et sociales. Elle permet aussi de surmonter les antinomies culturelles en apportant aux communautés culturelles la médiation nécessaire au règlement de leurs conflits. Cette fonction arbitrale est capitale car sans elle, comme nous allons le voir, toute forme de communication interculturelle serait en effet fragile et s'avérerait finalement impossible.

V. Antinomies culturelles, humanisme moral, Etat démocratique

Il est des cas en effet où la cohabitation des communautés culturelles différentes pose des problèmes plus difficiles encore que ceux jusqu'ici rencontrés. Si la diversité est richesse on ne peut nier cependant que certaines différences sont à l'origine de profondes divergences. Se voulant respectueuse de ses coutumes et de ses traditions, fidèle à sa religion telle que par elle interprétée, une communauté culturelle, estimant que ses valeurs fondamentales sont en jeu, voudra à tout prix conserver des pratiques et des comportements jugés par une autre inadmissibles. Le choc culturel est alors tel qu'il provoque des reculs, une forte résistance, sinon un refus total, au dialogue à lui seul considéré comme inacceptable compromission. Il peut s'agir soit de l'opposition entre les normes culturelles réglant des actes essentiels comme le mariage (mariage d'enfants, mariage forcé versus mariage à libre consentement réciproque...) ou l'héritage patrimonial, soit de la manière dont de part et d'autre sont établies les échelles de valeurs. Ainsi par exemple, pour cette communauté l'honneur sera une valeur cardinale, celle à laquelle il est impératif, le cas échéant, de tout sacrifier, du moins celle qui l'emporte sur beaucoup d'autres. Pour cette autre communauté il n'est presque rien qui puisse valoir contre la solidarité avec chacun de ses membres ou contre la solidarité familiale. Pour d'autres l'hospitalité aura valeur de loi difficilement violable, pour d'autres encore c'est à l'amitié qu'il ne faudra jamais faillir. Si l'on vit ensemble et si ces impératifs sont à tous et à tous les cas appliqués, on conçoit aisément les réactions de la communauté pour laquelle il est au contraire impensable et insupportable que tout soit subordonné à la préservation de l'honneur personnel ou familial, ou que tout soit sacrifié à la solidarité familiale ou clanique. Il peut s'agir plus généralement de ce que les différentes traditions et croyances disent juste ou injuste, bien ou mal, légitime ou non, concernant les règles de conduite au sein de la famille et dans la vie sociale : modes et étendue de l'autorité parentale sur les enfants, condition de la femme, définition de la faute, droit de punir et nature de la sanction etc. Par des échelles différentes de valeurs, ou des interprétations différentes de valeurs identiquement désignées,

se font face alors deux mondes inconciliables. Les valeurs considérées comme fondamentales étant en jeu on ne doit pas s'étonner qu'elles donnent lieu à des oppositions absolues, particulièrement résistantes et difficiles à surmonter.

Par respect des différences faut-il alors reconnaître à chaque communauté le droit de vivre de son côté selon les valeurs qui sont les siennes ? Le relativisme radical de cette forme extrême de communautarisme paraît doublement insoutenable. Insoutenable au regard de l'éthique dont le sens même est en jeu, car « si tout se vaut rien ne vaut », insoutenable existentiellement et politiquement au sens propre du mot car vivre au sein de sa seule communauté n'est pas vraiment vivre ensemble. Et d'ailleurs cette sorte de « vivre à part », dont nous avons déjà rappelé qu'il n'a existé que rarement, et de plus précairement, une culture ne subsistant que par ses relations avec les autres, est de notre temps, et dans la société de communication, devenu impossible, littéralement utopique. De sorte que, en fait, ce communautarisme absolu conduirait tout droit à ce que Max Weber a appelé la « *guerre des dieux* », avec tous les risques de guerre réelle qu'elle entraîne. Beaucoup des conflits actuels relèvent, sinon totalement du moins largement, de ces oppositions culturelles. Au prix de la tyrannie qu'une communauté exerce sur une ou plusieurs autres par le pouvoir de gouverner dont par la force elle s'est emparée, la guerre des cultures peut être étouffée mais n'en devient que plus violente dans les esprits et dans les cœurs. Réagissant au moindre soupçon, à la moindre velléité de transgression ou d'affranchissement qu'il ne peut admettre, un tel pouvoir n'épargne pas de son oppression les membres de la communauté qu'il prétend représenter. Notre analyse nous a ainsi conduit à rejoindre la société réelle, et l'aspect qui nous en est ici donné n'est pas différent de celui que nous avons imaginé en supposant absents l'esprit d'ouverture et la disposition aux échanges nécessaires à toute communication interculturelle.

Cependant l'idée de l'égalité essentielle de tous les hommes, qui prédispose à l'écoute réciproque et aux échanges entre communautés culturelles différentes, est intrinsèquement liée, dans la philosophie des lumières, à celle du respect auquel tout homme a droit, quelles

que soient les modalités concrètes de son existence, entre autres son appartenance culturelle. Respect de sa vie, de sa dignité, de sa liberté. Ainsi transcendant la pluralité des valeurs il en est une au critère de laquelle toutes les pratiques familiales et sociales relevant de toutes les autres doivent être soumises. C'est grâce à elle qu'un arbitrage est possible entre des communautés axiologiquement opposées. Cette valeur est absolue et universelle car elle ne dépend ni du lieu ni du moment et elle est reconnue à tout homme pour rien d'autre que sa qualité d'homme. C'est grâce à elle que les pratiques culturelles peuvent être moralement jugées, c'est par référence à ce principe fondateur que sont formulés les maximes et commandements de l'humanisme moral. Certes l'universalisme n'est pas né avec cette philosophie. Mais elle est cependant la première, et à ce titre elle occupe une place essentielle dans l'histoire des idées, à en développer la théorie pour en exprimer tous les principes et en dévoiler toute la portée. Cette formalisation et cette explicitation sont particulièrement appropriées à l'arbitrage d'oppositions clairement affirmées. C'est faute de reconnaître cette valeur que le totalitarisme culturel, pratiquant un racisme qui pour ne pas se réclamer de la biologie n'en est pas moins réel, étend à tous sa tyrannie.

Il en résulte, la communication interculturelle est à ce prix, la reconnaissance d'un droit d'examen applicable à toutes les cultures afin d'en condamner au besoin ce qui, dans les traditions et les croyances, dans les coutumes et les pratiques qu'elles ordonnent, est contraire à l'humanisme moral. Cet examen et cette moralisation sont nécessaires si l'on veut la conciliation de la « vie bonne », vivre selon ses valeurs culturelles, et de la « vie juste » conforme aux droits fondamentaux. Une éducation au respect des cultures ne peut faire l'économie d'un tel examen. La tolérance est hors de propos s'agissant du sacrifice humain, de l'esclavage, de la torture, de la discrimination et par excellence du racisme, de la marchandisation de l'individu ou de toute autre forme de négation de la qualité d'homme. Souvent d'ailleurs cette analyse critique se fera au bénéfice de la culture qui en est l'objet, soit en aidant à identifier les éléments qui ne lui appartiennent pas, soit en la distinguant de ses instrumentations, en particulier idéologiques.

Cependant il ne s'agit pas seulement de formuler des jugements moraux mais d'admettre ou de refuser en fait, d'interdire ou non telle ou telle pratique familiale ou sociale, tel ou tel comportement public. Répondre à cette exigence suppose le passage de la philosophie morale à la philosophie politique, et la traduction des maximes et des impératifs moraux dans les règles et les lois du droit positif. Les problèmes de reconnaissance et de co-existence des cultures que nous avons évoqués ne peuvent être réellement traités et réglés sans la médiation et le pouvoir de décision d'un Etat dont la légitimité pour ce rôle est reconnue. Tel est, tel en tout cas se veut, l'Etat démocratique qui traduit les impératifs et les maximes de l'humanisme moral en principes fondateurs de sa constitution sous forme de lois organiques. Celles-ci formulent un ensemble de droits universels, c'est-à-dire reconnus à tout un chacun, quelles que soient ses caractéristiques culturelles, religieuses et sociales, et lui conférant la citoyenneté : droit à l'intégrité physique et à la sécurité, droit au respect de sa dignité, droit à la liberté sous toutes ses formes, à savoir, droit « d'aller et venir », droit de réunion, droit à la liberté d'opinion concrétisé par le droit d'expression. Mais aussi égalité citoyenne, tous jouissant également de ces droits et soumis aux mêmes lois qui les garantissent, ce qu'on appelle l'« Etat de droit ».

VI. Comment l'Etat démocratique conçoit et garantit la liberté et l'égalité culturelles – le rôle de l'éducation

L'Etat démocratique ne pourrait assurer la fonction arbitrale qui lui est dévolue s'il n'était culturellement et religieusement neutre, ce qui exclut des droits et des devoirs, c'est-à-dire des lois, à l'adresse particulière de telle ou telle communauté. Mais chacun, tout en participant à la culture commune instaurée par la citoyenneté, c'est-à-dire par l'adhésion aux valeurs et aux droits universels, demeure libre, quoique non obligé, d'être dans sa vie privée fidèle à sa culture, et cela par le respect de ses traditions, par l'observance de ses coutumes, par la pratique de sa langue et de sa religion dont les institutions culturelles ont droit de cité. A la seule mais double condition d'une part de respecter ces mêmes droits chez le prochain, d'autre part de ne pas transgresser les lois en vigueur puisqu'elles

sont l'expression de la volonté générale, celle de tous les citoyens participant à l'élection de leurs représentants, et puisqu'une instance constitutionnelle garantit leur conformité avec les lois organiques c'est-à-dire les principes fondateurs.

L'idéal et la cohérence voudraient pour un tel Etat que la conviction philosophique, que l'adhésion aux principes universels qui sont à son fondement, fussent unanimement partagées. C'est alors d'ailleurs que la volonté générale répondrait pleinement à sa vocation. Le combat historique pour le triomphe politique des idées démocratiques, mais aussi une éducation informelle aux droits de l'homme par la diffusion et l'imprégnation de ces idées dans les esprits, sont à l'origine de cet Etat. Cependant celui-ci, une fois né et établi, doit instituer cette éducation, à destination et à disposition de tous, de manière à pouvoir s'appuyer sur cette culture commune conforme à sa nature et gagner ainsi en solidité et en légitimité. Education difficile à instaurer, mais cette difficulté témoigne de sa nécessité car elle doit surmonter les obstacles que lui opposent les intérêts individuels ou de groupes, les représentations acquises, les préjugés et les stéréotypes, mais aussi, lorsqu'il est trop fort, l'enracinement culturel. Ce dernier obstacle est d'autant plus grand que les valeurs fondamentales, l'égalité, la liberté, la dignité, ne sont pas toujours ignorées sauf que, comme pour les valeurs de civilité, on en donne parfois des interprétations culturelles qui les traduisent dans des pratiques sociales inacceptables par la culture commune. La difficulté est telle qu'il est sans doute utopique de croire au succès total des efforts pour la surmonter, mais l'objectif d'unanimité ne doit jamais cesser de constituer l'horizon de cette éducation. Education d'autant plus nécessaire que non seulement elle facilite l'éducation interculturelle en ouvrant les esprits à la connaissance des autres, mais encore la régule en la soumettant à l'épreuve de ses valeurs. Elle lui permet de maintenir entre elle et ses objets, les diverses cultures, la distance critique nécessaire. En faisant admettre par tous ce qu'elle juge valable, et donc enrichissant, et rejeter par tous également ce qui ne l'est pas, elle assure la communication et les échanges interculturels. C'est seulement lorsque les divergences sont exposées et l'inacceptable mis au jour, c'est seulement après qu'on ait pu ainsi surmonter celles-là et refuser celui-ci, que

l'éducation interculturelle peut aboutir à une compréhension mutuelle réelle, donnant lieu à des enrichissements réciproques. Le bénéfice n'est pas mince. Car s'il est vrai que c'est à l'esprit et aux attitudes démocratiques que l'on doit la possibilité des échanges culturels, c'est aussi de ces échanges réels et continus que la démocratie a besoin comme preuve de sa réalité et garantie de sa durée. Il nous semble que les organisations internationales qui font de « l'éducation pour tous » l'un, sinon le premier de leurs objectifs principaux, en méconnaissent souvent, ou trop largement, cette vocation et les divers contenus qu'elle implique.

Cependant, à l'égal de l'éducation aux droits de l'homme, l'articulation entre cette dernière et l'éducation interculturelle est aussi difficile que nécessaire. D'abord on ne peut pas, car bien que ne relevant pas directement de notre propos il n'est pas sans rapport avec lui, ne pas faire état de la difficulté du problème pédagogique d'interdisciplinarité, les deux disciplines étant d'orientations opposées : l'une, d'ordre philosophique, tournée vers l'universel et des préceptes absolus, l'autre tournée vers la connaissance anthropologique de faits particuliers et vers des normes relatives. Mais surtout on se heurte plus fondamentalement à la difficulté de procurer à l'éducation interculturelle, grâce aux principes universels, des critères clairement et efficacement applicables aux pratiques inhérentes à telle ou telle culture. Par exemple, s'il est évidemment impossible d'admettre qu'un jeune garçon d'origine turque poignarde sa sœur dont le seul tort est de se promener avec un camarade de lycée, français de souche, s'il est tout aussi clair qu'il faut condamner l'excision des filles ou le mariage forcé, il est en revanche bien des cas où manque cette évidence. Exemple, le port en classe du foulard dit « islamique ». D'autres encore où l'écart se révèle si grand, le rapport si peu visible, entre les principes universels et les cas concrets appelant décision, qu'on doit se demander comment faire pour que la philosophie des droits de l'homme et l'idéal démocratique ne soient pas malgré tout mis en échec.

Mais ne fait ainsi que se projeter dans le champ de l'éducation le problème général et fondamental de l'articulation entre l'adhésion

aux principes universels, donc abstraits, et la prise en considération des réalités auxquelles ils doivent s'appliquer. S'agissant de la réalité des cultures, et donc de leurs différences, l'analyse de ce rapport conduit à se demander si le « vivre ensemble » institué par la culture commune et la citoyenneté répond entièrement aux aspirations légitimes des communautés culturelles et permet ainsi une véritable interculturalité.

VII. L'Etat démocratique a l'épreuve des réalités de type culturel

Affirmant comme un principe fondamental l'unité du genre humain et l'égalité essentielle de tous les hommes, on comprend la difficulté pour l'universalisme de reconnaître et d'assumer les diversités de la société concrète. Si reculant devant cette difficulté, ou si, faisant dogmatiquement du principe fondamental sa seule référence, il méconnaît la réalité objective des différences qui séparent les hommes et les sociétés, alors il se dégrade en assimilationisme. Dans ces conditions, comme il est difficile de penser que l'autre puisse être égal sans être identique, il n'est plus perçu dans sa spécificité, il est destiné à devenir comme le double du « Je ». L'universel étant assimilé à la culture du Je, une politique d'assimilation peut être mise en place annihilant la culture de l'autre en invoquant une sous-humanité faute de pouvoir penser en même temps l'égalité et la différence (D. Schnapper).

Nous avons vu comment, résistant à cette dérive vers un racisme d'inclusion, une démocratie authentique, reconnaissant clairement la tension entre le principe civique à vocation universelle qui fonde sa légitimité et les réalités culturelles de la société concrète, refusait de la réduire par la seule incantation d'un discours irénique célébrant alternativement et sans plus s'interroger les droits de l'homme universels et le respect dû aux différences culturelles. Comme si entre ceux-là et celui-ci il existait une harmonie pré-établie. Au contraire, c'est bien le problème difficile de l'articulation entre l'universel des principes, de l'ordre de l'idéal, et la pratique à l'égard

du réel dans sa diversité, que tente de résoudre la politique de la démocratie à l'égard de la diversité du réel culturel.

La solution consiste à faire de la culture commune instaurée par la citoyenneté le lien social entre tous les hommes, chacun d'entre eux étant libre, individuellement, de demeurer fidèle aux normes de sa propre culture. Comme cette liberté s'exerce le plus souvent en commun, à l'occasion des pratiques familiales et sociales, comme la neutralité religieuse et culturelle de l'Etat exclut de sa part toute relation préférentielle et soustrait ces cérémonies et pratiques à ses interventions, ne soumettant chaque communauté à d'autres obligations que d'une part ne pas manquer au respect dû aux droits universels, et d'autre part reconnaître aux autres communautés cette liberté d'expression qui lui est accordée, alors n'est-il pas assuré non seulement que le réel culturel n'est pas nié, mais encore qu'il est protégé dans son existence et sa liberté ?

Cette solution se heurte cependant à trois principales objections. En effet tout montre d'abord que le lien social tissé par la citoyenneté commune est abstrait, fragile, et ne répond pas à tous les besoins de sociabilité des hommes. Tandis qu'en revanche la conscience et le vécu de l'appartenance culturelle apportent la composante affective et le sentiment de solidarité qui font défaut. On observe de plus, tout aussi généralement, que c'est au sein des collectivités culturelles dont ils sont membres que les individus trouvent une bonne partie de la réponse à leurs besoins de bonheur et d'épanouissement personnel. Il en résulte que la conscience de l'identité personnelle sans se confondre avec elle est cependant fortement liée à celle de l'identité collective. D'où par certains l'exigence que celle-ci soit reconnue, et avec elle la communauté qui la communique, davantage et autrement que ne le fait ordinairement l'Etat démocratique. Ne faudrait-il pas que soit accordé un autre et meilleur mode de reconnaissance des droits culturels ? Mais alors si le problème se déplace il demeure, car reste à savoir lesquels, reste à savoir surtout jusqu'à quel point et de quelle manière on le peut sans renoncer au respect des droits individuels, à l'égalité civique et juridique des citoyens. On comprendra mieux l'enjeu de la question si l'on expose maintenant la troisième, mais non la moindre, des objections.

Kant fut le premier à s'efforcer de traduire en maximes d'une morale universelle le principe fondateur qu'à tout homme en tant qu'homme il faut reconnaître une valeur absolue et la respecter inconditionnellement. Mais cela ne l'a pas empêché de reconnaître aussi que ces maximes ne déterminaient que la forme de l'action et non ses modalités pratiques. La preuve en est sa « Doctrine du droit » où il tente de découvrir comment ce passage au concret et au pratique pouvait s'opérer. Que chacun se fasse un devoir d'agir toujours de façon que la règle de son action puisse être universalisée à l'égal des lois de la nature, de toujours considérer autrui comme une fin, jamais comme un moyen, s'avère en effet souvent inopérant au regard des cas ou des situations qui requièrent cette action. On sait que sortir de cette aporie est l'enjeu de nombreuses recherches et de nombreux débats philosophiques d'aujourd'hui. L'universalisme qui leur est commun l'explique, de même que les maximes morales dans le champ de l'éthique, les droits de l'homme individuels et abstraits ne sont pas toujours d'application claire et facile dans le champ juridico-politique, et on ne voit même pas toujours de quelle façon ils ont rapport à ce domaine. Cet écart se manifeste dans trois sortes principales de cas que nous examinerons successivement selon l'ordre des difficultés qu'ils présentent ; ce qui n'empêchera pas qu'on retrouve pour chacune d'elles la même conséquence.

Le réel est à la fois si divers et si complexe, il peut se parer de tant de nuances, qu'à l'égard des situations ou des cas particuliers les principes fondateurs du droit en raison de leur universalité, et les lois qui les traduisent en raison de leur rigidité, n'indiquent pas toujours la décision à prendre. Les cas de ce type sont nombreux, se rencontrent partout et à tout moment. Ainsi n'est-il pas toujours facile d'apercevoir ce qui, dans les pratiques familiales et sociales, n'est pas conforme aux droits de l'homme et aux lois qui les garantissent. Nous avons déjà rencontré ce problème à propos de l'éducation interculturelle mais avec cette différence qu'au plan juridico-politique faire l'impasse, procéder par occultation ou omission, n'est possible qu'en apparence. Car la difficulté du cas n'exclut pas l'exigence d'une décision, et ne pas en prendre c'est en fait décider de laisser dire ou de laisser faire. Question : si la référence aux droits fondamentaux et aux lois en vigueur n'est pas

seule à faire cette décision, quelle autre a pu permettre qu'elle soit cependant prise ? On peut s'inquiéter de la réponse.

De même que l'humanisme moral est confronté aux problèmes des conflits de devoirs, de même il n'est pas rare que l'institution démocratique le soit à celui des conflits de droits. Toujours en raison des particularités et de la complexité du réel social, il arrive qu'au moment de dire ou d'appliquer la loi on soit mis dans la situation impossible d'avoir à opter pour tel ou tel des droits fondamentaux qui sont pourtant également concernés par le cas en question. Pourtant dans ces cas également la décision doit être prise et elle l'est par une instance qui tranche, instance judiciaire s'il s'agit de l'application de la loi, instance politique s'il s'agit de la proposer ou de la rendre exécutoire. Empruntons des exemples à l'actualité française. Qui a raison de celui qui condamne toute réglementation des « rave parties » au nom des droits fondamentaux de réunion et d'expression, ou de celui qui voudrait qu'ils fussent contrôlés au nom du droit non moins fondamental à la sécurité des personnes ? Il est conforme aux principes fondateurs que pour protéger les citoyens les détenus soient privés du droit « d'aller et venir ». Mais à s'en tenir aux mêmes principes ils ne devraient être privés ni du droit à l'intégrité physique, être protégés des agressions des co-détenus et des excès de zèle des gardiens, ni du droit à l'intimité et à la vie privée, ni du respect de leur dignité à laquelle certaines sortes de fouilles au corps portent atteinte. Mais jusqu'à quel point respecter ces droits sans mettre en question le droit à la sécurité des citoyens et en particulier de ces mêmes gardiens ? Au nom du droit à la sécurité qui leur est due, certains maires ont décrété le « couvre-feu » pour les enfants, ce dont s'indignent ceux qui veulent préserver leur droit « d'aller et venir ». Ces cas peuvent paraître d'assez peu d'importance, mais la gravité ne se mesure pas seulement aux faits, et la querelle à leur propos n'est pas dénuée de sens en raison des principes en cause, et du caractère potentiellement contagieux des précédents que la décision va créer. Crainte que des exceptions à la loi ne soient étendues à toutes sortes de cas, crainte qu'à force d'exceptions qui « confirment la règle » on ne contribue à son dépérissement, voire à son abandon. Et d'ailleurs les conflits de droits ne sont pas tous aussi relativement mineurs. On peut se

demander par exemple, et la réponse alors ne fait certainement pas l'unanimité, dans quelle mesure, jusqu'où la défense du droit à la sécurité menacée par le terrorisme peut justifier la limitation, voire la transgression, de tout un ensemble de droits et de libertés individuels.

Qu'il s'agisse des incertitudes créées par l'écart entre la généralité des lois et la particularité des cas, ou des conflits de droits, la décision prise est importante soit parce que dans les affaires de justice elle va faire jurisprudence, soit parce que la loi votée par le pouvoir politique interdira à toute loi future de lui être contraire. Si cette loi peut paraître ne pas trancher et conserver une apparence d'universalité c'est qu'il ne suffit pas qu'elle soit votée pour être promulguée. Il y faut un décret d'application qui en précisant ses modalités lui donne son contenu réel et sa capacité de décision. Les instances qui en sont chargées font partie de l'appareil d'Etat et cette décision lui appartient. La question importante déjà plus haut posée l'est ici de nouveau : si la décision ne peut être prise par la seule référence aux droits individuels, en vertu de quoi l'est-elle, quelle ou quelles influences étrangères aux principes fondateurs et à la culture commune sont-elles intervenues ?

Observons, en troisième lieu, que l'incertitude du rapport entre les lois générales et les cas particuliers d'une part, la possibilité de conflits de droits d'autre part, ne sont pas seules à poser problème. En effet il est des cas aussi où les droits universels sont muets quant à la décision à prendre pour l'organisation de la société (Kymlicka 1995). Ainsi le droit « d'aller et venir » ne répond pas aux questions sur ce que doit être la politique d'immigration et de naturalisation. Il est significatif de constater que les pays démocratiques appliquent en ces matières des politiques parfois sensiblement différentes. De même, le principe d'égalité des droits ne dit rien en ce qui concerne le vote des populations immigrées, la preuve en étant qu'à cet égard aussi des pays considérés comme également démocratiques n'ont pas la même politique. Nous savons quels rapports étroits lient entre elles les langues et les cultures. Or le droit d'expression, abstrait et individuel, ne nous instruit pas davantage sur la politique linguistique à adopter dans une situation de co-existence entre plusieurs langues dans un même espace social. Cependant pour cette sorte de cas

comme pour les deux autres une décision doit être prise et elle l'est par les gouvernants, plus précisément par la majorité au pouvoir.

VIII. Culture commune, culture dominante, minorités culturelles

Le libéralisme politique implique le libéralisme économique. Aujourd'hui avec l'affaiblissement des autres idéologies les majorités qui dans une démocratie se succèdent au pouvoir se distinguent essentiellement par leur attitude à l'égard de ce dernier. En effet s'il est de nos jours très majoritaire, si l'on admet généralement aussi qu'il ne faut pas lui laisser un total libre cours, en revanche les différences sont réelles quant à la manière de le réguler. Dans le cas où les situations à problèmes que nous avons exposées, y compris celles où sont impliquées les réalités de type culturel, comportent un enjeu économique, alors la décision prise sera, pour une part mesurée à l'importance de cet enjeu, différente selon la majorité au pouvoir. Pour une part seulement, mais pour l'autre part, souvent la plus grande, comme dans les cas pratiquement neutres économiquement, c'est l'intervention de la « culture dominante » qui va fournir l'appoint nécessaire à la décision. Comme nous le verrons, les rapports de cette culture aux majorités politiques sont complexes et variables, tantôt elle les transcende, tantôt elle les traverse, tantôt elle s'identifie à l'une d'entre elles. Son existence ne fait pas de doute mais se manifeste sous des formes différentes, et s'exerce de diverses manières, selon qu'il s'agit d'Etats multiculturels ou d'Etats-nations.

Dans les Etats multiculturels les citoyens se répartissent dans différentes communautés culturelles dont nous savons d'une part qu'elles donnent à leur socialisation la dimension affective qui manque à celle que confère la citoyenneté, d'autre part qu'elles répondent, fût-ce partiellement seulement, au besoin d'épanouissement personnel. Le groupe culturel dominant, par sa démographie, sa force économique, son enracinement historique, peut influencer les gouvernants ou les soumettre à une pression qui oriente fortement la décision à prendre. Influence particulièrement

déterminante si ces derniers, ou la majorité d'entre eux, appartiennent à ce groupe. Au sentiment communément partagé que l'Etat démocratique ne les reconnaît pas suffisamment, va ainsi s'ajouter pour les autres groupes culturels celui d'une certaine injustice, résultat d'un manquement de l'Etat à sa neutralité. Les conséquences en sont prévisibles. Pour chacun de ces groupes, hostilité mêlée d'amertume à l'égard du pouvoir et du groupe dominant se conjuguant à de défensifs replis identitaires peu favorables aux relations de ces groupes entre eux. Pour l'Etat un problème se pose alors : comment faire pour devenir le garant d'une véritable liberté et d'une véritable égalité culturelles ? Comment peut-il rétablir l'équilibre entre les communautés en même temps que sa neutralité ?

Dans l'Etat-nation la culture dominante n'est pas celle d'un groupe particulier. Plus ou moins prégnante ici ou là, elle s'étend cependant à tout le territoire et s'y manifeste de façon souvent diffuse, partagée plus ou moins, et plus ou moins consciemment, par l'ensemble des nationaux. De génération en génération tous les habitants du pays ont participé à son histoire, histoire au cours de laquelle, au gré des événements intérieurs comme des rapports avec des populations étrangères, la langue s'est façonnée, des valeurs furent adoptées, des manières de penser et de vivre ensemble, des traditions et des coutumes, se sont peu à peu installées. Chaque génération les transmettant à la suivante, cette filiation entretient une mémoire historique et donc des fidélités multiples, un patrimoine culturel commun que la génération présente reçoit en héritage pour l'entretenir à son tour mais aussi, l'histoire ne s'arrêtant pas, pour l'enrichir et le rendre ainsi de plus en plus complexe. Chaque pays a son histoire et c'est pourquoi cette culture est à la fois spécifique et nationale.

Mais l'histoire n'est pas un long fleuve tranquille, la manière dont les événements sont assumés peut en changer le cours, d'Anciens Régimes ont précédé la démocratie qui n'est pas née d'un seul jour et continue à se chercher, tandis que ces changements n'ont été que très rarement unanimement acceptés. De façon plus générale certains accompagnent le changement, d'autres y résistent. De la sorte les

valeurs partagées ne sont pas hiérarchisées par tous de la même manière et ces différences culturelles relatives ou bien traversent les majorités politiques, ou bien participent de leur opposition. La majorité culturelle n'est pas monolithique. Elle n'en existe pas moins. Puisque l'Etat français est typique de l'Etat-nation empruntons-lui quelques exemples pour illustrer le propos et en montrer les conséquences pour l'interculturalité.

Si forte que puisse être chez les citoyens leur culture commune démocratique elle n'exclut nullement une appartenance culturelle qui n'a rien d'universel. La raison en est que les citoyens sont aussi les héritiers d'une histoire dont 1789 n'est pas l'an 1, histoire au cours de laquelle s'est constituée leur identité culturelle. Ainsi s'explique que dans les décisions prises on retrouve souvent l'influence de valeurs afférentes au christianisme et principalement, mais non exclusivement, au catholicisme. Si 9% seulement des français sont aujourd'hui des catholiques pratiquants, 69% en revanche se disent proches de ses valeurs consacrant ainsi l'existence de ce que l'on peut appeler « un catholicisme culturel » avec tout ce qu'il implique en manières de vivre, de penser et de juger. Les jours fériés et chômés sont ceux des célébrations religieuses catholiques, à côté de ceux commémorant l'unité nationale. Les prélats catholiques ont toujours la préséance dans ces commémorations officielles où ils sont souvent conviés. Il semble bien que la France n'ait pas tout à fait cessé d'être « *la fille aînée de l'Eglise* ». Pour les mêmes raisons cette prééminence se retrouve dans d'autres pays. En Belgique, pays démocratique où en théorie l'Eglise catholique est séparée de l'Etat, la fête nationale du 21 juillet et celle de la Dynastie du 15 novembre se célèbrent par un défilé militaire, mais aussi par un Te Deum, et c'est le Ministère de l'intérieur, même s'il lui arrive de s'en étonner, qui est chargé des invitations officielles aux prières de reconnaissance à Dieu. L'espace public et le temps social restent, en fait, le privilège de la culture dominante. Les hommes politiques au plus haut niveau ne font pas mystère de leur confession religieuse. Quand en France le Président de la République use de son droit individuel à la religion de son choix, il ne peut empêcher les touristes et les habitants de Bormes les Mimosas qui l'applaudissent à la sortie de l'église, avant qu'il ne regagne sa résidence d'été de Bregançon,

de voir en lui l'homme politique et le chef de l'Etat. Le Premier Ministre, élevé en milieu protestant, au cours d'une séance à l'Assemblée Nationale, assemblée politique par excellence, répond à une question éminemment politique le concernant que « *la confession n'est pas de sa culture* ». Il est difficile de penser que cette appartenance culturelle des hommes politiques ne compte absolument pour rien quand la culture commune démocratique ne les éclaire pas suffisamment. Cependant au plus profond de la mémoire nationale demeure le souvenir de l'alliance de l'Eglise et des partis conservateurs, alliance qui faillit empêcher, à une voix près, le retour de la République. Ce qui explique que si la laïcité est conforme à la démocratie on connaît en France, à la différence d'autres pays démocratiques, un laïcisme particulièrement vigilant et ombrageux. Les mêmes Président et Premier ministre exigent que dans le projet de préambule à la constitution européenne l'expression « héritage spirituel » se substitue à celui proposé d'« héritage religieux ». Mais ils sont loin de faire l'unanimité dans leurs propres partis. Cette étrange imbrication, cette apparente contradiction, confirmant l'existence et la complexité de la culture dominante, est loin d'être la seule. Ainsi la démocratie française est plus que d'autres fortement marquée par l'étatisme, par le centralisme politique, l'histoire de la nation et de la République l'étant par le combat révolutionnaire, la « levée en masse » contre l'étranger et la victoire des Montagnards sur les Girondins. D'où une résistance à la décentralisation et une forte opposition traditionnelle à la reconnaissance des différences culturelles régionales. Mais cela se joint, se conjugue intimement au souvenir conservé, profondément ancré dans l'inconscient collectif, du fait que la nation doit son unité à la victoire et au pouvoir souverain du roi sur les féodalités seigneuriales. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore l'exercice du pouvoir central ne va pas sans réminiscences monarchiques, sans la persistance de privilèges dans un pays où flotte encore, selon l'expression de quelqu'un bien placé pour en témoigner, comme « *un parfum d'Ancien Régime* ». Et d'un autre côté pourtant, l'attachement à leur région d'origine, au terroir où ils ont leurs racines, n'est pas non plus sans intervenir quelquefois dans les choix et les décisions de ceux qui disposent d'un pouvoir. Chez tel ou tel, à telle ou telle occasion, une tension intériorisant

l'interculturalité, et personnalisant le problème qu'elle pose, pourra se créer entre culture commune démocratique et appartenance culturelle. D'autres analyses confirmeraient cette complexité et feraient apparaître des paradoxes analogues.

Cette culture étendue à tout le pays, nationale en quelque sorte, mais néanmoins culture dominante, fait problème pour la démocratie et les relations interculturelles en raison de l'existence de minorités culturelles. Il s'agit d'abord, évidemment, de celles que constituent, principalement dans les pays développés dits occidentaux, Etats-nations comme Etats multiculturels d'ailleurs, les concentrations d'immigrés à forte altérité culturelle parce que principalement issus des sociétés dites exotiques. Ainsi le problème dont nous avons choisi de faire le point de départ de cette étude non seulement n'a pas été résolu par l'Etat démocratique mais encore risque, nous l'avons vu, de prendre à l'avenir une dimension nouvelle. Or il n'est guère d'exemple qu'un changement quantitatif d'une certaine ampleur ne s'accompagne pas de modifications qualitatives, en l'occurrence une plus grande acuité du problème et des données nouvelles le rendant plus difficile à résoudre.

Il s'agit aussi de minorités nationales tant il est vrai que l'Etat-nation, tout Etat-nation qu'il soit, n'en est pas moins à sa manière multinational. De ces minorités notre analyse de la façon dont se crée une culture dominante nous permet de comprendre l'existence. En effet l'unité des Etats-nations actuels s'est faite au cours du temps, de sorte que certains des territoires qu'ils incluent aujourd'hui ont commencé par connaître des histoires séparées durant lesquelles des identités culturelles différentes se sont construites. Il en est de même pour d'autres qui furent intégrés au pays après que l'Etat-nation se fût constitué. La mémoire historique propre à ces régions s'est certes affaiblie en raison du « vivre ensemble » et de l'éducation nationale qui ont suivi. Corrélativement ont diminué la force de l'attachement des populations concernées à leur langue, à leurs valeurs et à leurs traditions ainsi que, davantage encore pour les jeunes que pour les plus âgés, la fidélité aux pratiques qui les concrétisent. Pour plusieurs raisons les problèmes culturels n'en demeurent pas moins. Observons d'abord que plus l'unification nationale ou l'intégration à

la nation sont récentes, plus forts demeurent cet attachement et cette fidélité. Il en est de même en raison soit de l'insularité du territoire incorporé, soit de son éloignement des zones économiquement dynamiques caractérisées par l'intensité des échanges. L'effet est évidemment maximum quand toutes ces raisons se conjuguent (exemple français : la Corse). L'Etat-nation peut donc bien être confronté aux résistances et même aux exigences d'ordre culturel de certaines de ses populations. De nos jours deux raisons complémentaires aggravent ce risque. D'un côté l'affaiblissement généralisé des Etats-nations consécutif à la mondialisation et à leur participation à des unions économiques et monétaires, parfois déjà partiellement politiques, qui les transcendent, les privent d'une partie de leur souveraineté tout en créant des solidarités nouvelles. D'un autre côté cette même mondialisation, jointe à une plus large ouverture des frontières, tend à uniformiser les goûts et les pratiques et à travers eux les valeurs. Elle multiplie à l'échelle planétaire les rencontres et les échanges entre les cultures. Or si les échanges leur sont nécessaires trop d'échanges signifie une commune érosion et fait se profiler le risque d'une complète homogénéisation. Dans ces conditions les communautés culturelles se défendent, non pas en faisant alliance, sinon éventuellement par des accords purement tactiques et provisoires contre le danger commun, mais par des replis identitaires qui font au contraire obstacle à leurs relations.

IX. Conclusion

Les temps ont changé et les gouvernants d'aujourd'hui pourtant plus attachés que jamais aux principes fondateurs, en raison principalement sans doute du déclin des idéologies, n'en sont pas moins convaincus de la nécessité, pour ne pas trahir leur propre idéal, d'une meilleure prise en compte des réalités de type culturel. Les mesures adoptées peuvent être de signification et de portée limitées. C'est ainsi qu'en France les cantines scolaires excluent la viande de porc des repas destinés aux élèves de confession musulmane, tandis qu'en période de Ramadan une certaine souplesse est introduite dans le rythme de la journée scolaire. On recommande aux chefs d'établissement de ne pas placer de réunions parents-

professeurs durant ce mois et aux enseignants de ne pas prévoir de « *contrôles trop importants juste avant les conseils de classe* ». Mais les absences aux cours ne sont pas autorisées, sauf raison spéciale et motivée, laissée à l'appréciation de l'Inspecteur d'académie. Le port de signes religieux n'est pas en lui-même incompatible avec la laïcité, à condition « *qu'ils n'aient pas de caractère ostentatoire ou revendicatif* ». Les programmes scolaires ne font plus silence sur la place des religions dans l'histoire des civilisations, mais cette place est jugée bien modeste par nombre de ceux qui militent pour un enseignement des cultures. L'enseignement des langues régionales est permis, plus ou moins encouragé, mais doit demeurer facultatif. Le Conseil constitutionnel vient de refuser que les « écoles Diwan » donnant tout leur enseignement en breton, mais faisant cependant sa part à l'enseignement du français, soient intégrées à L'Education Nationale. Ainsi à l'égard de ces questions d'ordre culturel la réglementation, ou bien est assez floue pour permettre une certaine souplesse et induire un certain flottement, ou bien demeure stricte et très restrictive. Durant cette même période de Ramadan le jeûne des ouvriers musulmans des usines Peugeot leur vaut, depuis cette année seulement, une pause-travail supplémentaire dans l'après-midi, mais égalité oblige cette pause est accordée à tout le personnel des ateliers.

Les hésitations, ce que certains appelleront les timidités françaises, les divergences d'opinion pour ce qui est de la nature et de l'étendue des mesures de cette sorte, déjà prises ou seulement envisagées, sont un reflet spécifique de la difficulté à laquelle tous les Etats démocratiques sont confrontés. Comment faire pour qu'une meilleure reconnaissance des minorités culturelles vienne compenser démocratiquement les privilèges de fait de la culture dominante – dont on a vu qu'elle n'est pas sans raison d'être, et qu'il n'est ni question, ni d'ailleurs possible, de la supprimer par décret – sans pour autant toucher à l'Etat de droit, c'est-à-dire à l'égalité juridique et politique des citoyens, sans pour autant ouvrir le champ à de possibles violations des droits individuels ? N'est-ce pas ce que l'on peut craindre si l'on fait des droits culturels des droits collectifs ? La reconnaissance institutionnelle du pluralisme culturel ne va-t-elle pas conduire à un pluralisme social et politique, pluralisme en particulier menaçant pour l'Etat-nation ? Mais peut-on se contenter de

« témoigner d'égards grâce à quelques mesures simples et fortement symboliques » (Yamina Benguigui – Henri Pena-Ruz, 2002), ou doit-on s'efforcer d'imaginer pour les inégalités culturelles l'équivalent des « droits-créances » compensant au mieux les inégalités économiques et sociales dont ne protègent pas suffisamment les « droits-libertés » (Dominique Schnapper, 1998) ? Ne pourrait-on écarter ce risque sans renoncer à plus d'audace pour ce qui est du statut accordé aux différentes communautés culturelles ? L'enjeu est en tout cas important et on peut comprendre, comme c'est le cas en France autour du projet pour la Corse, l'âpreté des débats.

Comme la difficulté est grande, les solutions proposées sont nombreuses, nombreux, et pour certains profonds, les désaccords. Ces différences et ces divergences viennent aussi du fait que si le problème est général ses données ne sont pas les mêmes selon qu'il s'agit d'Etats multiculturels ou d'Etats-nations, et dans ces Etats de minorités nationales ou de minorités étrangères constituées principalement par une immigration de forte altérité culturelle. Encore convient-il, concernant ces dernières, de distinguer les cas où leur véritable problème est celui de leur marginalisation économique et sociale. Par une partie des jeunes immigrés l'appartenance proclamée de façon quelque peu provocante à une culture peu intériorisée, parfois d'ailleurs mal connue, n'est alors opposée à la société environnante et à ses symboles que par frustration de n'y être pas vraiment accueillis.

Notre texte n'avait d'autre objectif et d'autre ambition que d'introduire à ces débats.

Bibliographie

- Camilleri, C., *Anthropologie culturelle et éducation*, UNESCO/Delachaux et Niestlé, Paris, 1985, 162 p.
- Habermas, J., *Droit et démocratie : entre faits et normes (1986)*, Gallimard, Paris, 1997.
- Habermas, J., *L'intégration républicaine*, Fayard, Paris, 1996, 386 p.
- Hall, Edw., *Le langage silencieux (1959)*, Seuil, Paris, 1984, 237 p.
- Hall, Edw., *La dimension cachée (1966)*, Seuil, Paris, 1978, 254 p.
- Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Kymlicka, W., MESURE S. (ss direct. de). *Les identités culturelles*, P.U.F., Paris, 2000, 422 p.
- Gandini, J.J. (Anthologie proposée par), *Les Droits de l'Homme*, Librio, Paris, 1998, 155 p.
- Mesure, S., Renaut, A., *La guerre des dieux*, Grasset, Paris, 1996, 242p.
- Mesure, S., Renaut, A., *Alter Ego, les paradoxes de l'identité démocratique*, Aubier, Paris, 1999, 304 p.
- Schnapper, D., *La communauté des citoyens, l'idée moderne de nation*, NRF, essais, Paris, 1994.
- Schnapper, D., *La relation à l'autre, le cœur de la pensée sociologique*, P.U.F., Paris, 1998, 562 p.
- Taylor, Ch., *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Aubier, Paris, 1994, 144 p.
- Taylor, Ch., *Les sources du moi*, Seuil, 2001, Paris, 712 p.

- Todorov, Tz., *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité*, Seuil, Paris, 1989, 448 p.
- Todorov et autres, *Le croisement des cultures*, Revue Communications, n° 43, Seuil, Paris, 1986, 264 p.
- Walzer, M., *Pluralisme et démocratie*, Editions Esprit, Paris, 1997, 220p.
- Walzer, M., *Traité sur la tolérance*, Gallimard, Paris, 1998, 184 p.
- Wieviorka, M., *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, La Découverte, Paris, 1996.