

L'UNIVERSEL FACE AU DEFI DE LA MULTICULTURALITE

André Tosel, philosophe

1 L'histoire brisée des droits et de leur universalité : trois générations et de droits et une dégénérescence

Jusqu'à la fin des années 1970 il était permis de croire que nos sociétés démocratiques demeureraient tendanciellement inscrites dans une histoire progressive d'extension des droits sur la base des principes de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, souscrits en 1946 par un grand nombre d'Etats, caractérisés par des régimes politiques divers –démocraties constitutionnelles parlementaires, démocraties populaires de parti unique, de fait autocratiques- et par des cultures différentes -langue, religion, mœurs-. Nous nous permettons quelques citations.

Article 1. «Tous les hommes naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns avec les autres dans un esprit de fraternité.

Article 2. « Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue et de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion.

Article 3. «Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne ».

Ces principes explicitent après la catastrophe de la seconde guerre mondiale une sorte d'acquis normatif historique, indispensable pour creuser une distance infranchissable à la violence du nationalisme, du racisme, de l'antisémitisme qui avaient ravagé le monde. Ils deviennent la référence permanente qui alimente après 1945, durant la guerre froide, la critique croissante du communisme soviétique identifié comme espèce du totalitarisme et assimilé au nazisme. Mais cette référence nourrit la lutte des mouvements anticolonialistes et anti-impérialistes. Il sont présentés comme irréductibles et indéconstructibles, comme un absolu éthique qui doit informer peu à peu dans l'immanence toute la politique. Ils renvoient à ce postulat d'égalité, d'égalité dont nous devons à Etienne Balibar l'heureuse exposition critique (2010).

De 1945 aux années 70, avec le point culminant des révoltes de 1968 dont il ne faut pas oublier qu'elles n'ont pas été le fait des seuls étudiants mais de nombreux

ouvrier et employés, s'est accéléré un mouvement enchaînant les unes aux autres des générations de droits comme le montraient en des textes oubliés tout à la fois Norberto Bobbio, le penseur social-libéral par excellence, en accord sur ce point avec le penseur classique du libéralisme en France, Raymond Aron, ou encore Ralf Dahrendorf.

La première génération des droits comprend les droits civils et politiques issus des révolutions modernes. Les droits civils sont les droits de l'individu acteur du mouvement de la civilisation et de production de la nouvelle société civile du travail, de l'industrie et du capital. Il s'agit de la liberté de pensée et d'expression, de la liberté de croyance religieuse, de la liberté d'entreprendre, de la liberté d'association et de réunion. Ces droits sont toutefois privés d'effectivité s'ils sont séparés des droits civiques, des droits politiques du citoyen qui reconnaissent à chacun le droit d'avoir des droits dans une cité organisée. Ils ont constitué l'enjeu des mouvements d'insurrection du XIX^e siècle : liberté de participation à la vie publique, liberté de voter et d'être éligible, élaboration d'une constitution organisant le rapports d'institutions de liberté sur le plan législatif, exécutif et judiciaire, gouvernement de la majorité librement élue, respect de la minorité et garantie de ses droits politiques).

Après 1945, se met en place la seconde génération des droits, celle des droits sociaux. Elle traduit le déplacement du rapport des forces et sanctionne une alliance avec le monde ouvrier et les couches de la haute bourgeoisie publique sous la direction de l'Etat devenu social (dans le cadre) national, la disqualification relative des classes dominantes. Il s'agit du droit du travail, du droit à la santé et à la sécurité sociale, du droit à l'instruction et à la culture. Ces droits sociaux ont été initialement critiqués, et ce dès les années trente, par les théoriciens libéraux et les directions d'entreprises qui leur accordaient le statut de droits créances à valoir sur la richesse sociale produite dans le cadre d'une économie capitaliste donnant la priorité ultime à la productivité du capital. L'actuelle mise à mort du *Welfare State* a donné une cruelle consistance à ces critiques. Ainsi l'interprétation du postulat d'égaliberté qui avait penché durant trente ans du côté de la solidarité ou si l'on veut d'une fraternité publique jugée normale s'est réorientée sur le côté de la propriété privée capitaliste et de son entreprise. Ce retournement s'est traduit par la réduction de la part de la rétribution salariale à l'avantage exclusif du capital et en par l'alignement des droits sociaux sur le minimum historique possible. Cette descente aux enfers de l'anti-social n'est pas achevée depuis 2008...

Cette inversion d'un mouvement qui avait produit en 1968 encore l'illusion de son irréversible marche en avant est tout d'abord apparue comme un accident de parcours provisoire puisqu'à la même époque se mettait en place une troisième génération de droits. Il s'agissait de droits spécifiques revendiqués par des parties de la population au nom de leur humanité considérée sous un aspect propre. Ce fut le cas de la revendication féministe, et cette fois la partie de la population concernée

comptait la moitié de l'humanité... Ces droits débordaient le cadre de l'égalité en dignité, en matière d'attribution de revenus et d'accès aux biens. Ils entendaient, en effet, détruire la structure plurimillénaire d'un patriarcalisme fétichisé comme nature faisant de la femme un être humain inférieur. D'autres droits étaient relatifs à la condition de groupes partiels distingués par l'âge (enfants, personnes âgées,) ou à des déterminations négatives (handicapés) ou par la différence sexuelle (homosexualité). Enfin se formait un droit transversal à tous les droits, un droit à une vie sur terre protégée des ruptures désastreuses des conditions écologiques nécessaires à la reproduction de la vie.

Notre situation actuelle est paradoxale. Elle est fondamentalement caractérisée par l'interruption du mouvement d'expansion des droits sociaux de seconde génération et, là où c'est possible, par leur réduction au strict minimum vital, par leur maintien au titre de digue permettant de prévenir une insurrection de tous ceux qui subissent leur amputation. Le capitalisme mondialisé se révèle aussi cynique qu'impitoyable et ira aussi loin dans cette entreprise de destruction que le lui permettra l'absence de résistance. A tous ceux qui affirment que les droits civils sont constitutifs et peuvent subsister sans être indexés sur les droits sociaux qui ne sont que des créances, il faut faire observer que cette interruption a eu des effets dévastateurs sur les droits civiques de première génération, Elle a promu au sein du peuple des subalternes et de la jeunesse le dégoût de la politique, le sentiment d'impuissance et la désaffection à l'égard des institutions. Elle a contribué à faire du système politique un système autoréférentiel perdant toute capacité de représentation réelle des populations, de leurs désirs. Elle n'a pas pour autant interrompu l'affirmation des droits de troisième génération ; elle les a limités au statut d'énoncés acceptables intellectuellement et susceptibles de réalisation à la condition de ne pas impliquer des coûts trop élevés, de ne pas s'opposer à l'impératif capitalistique de l'accumulation infinie de survaleur. Tel est le statut de la revendication écologique qui obtient l'accord du sens commun, mais qui ne reçoit pas la moindre réalisation, sauf à se révéler porteuse de profits. Tel est aussi le statut de la revendication féministe ou homosexuelle. Il est permis de tenir le discours de ces droits à la condition de les reformuler dans la logique du néolibéralisme ou de les laisser mourir de fait.

Notre situation cependant n'est pas simplement celle de l'interruption et de l'ankylose. Le mouvement des droits est paradoxalement relancé en des conditions de réalisation délabrées par la question de la présence de groupes sociaux étrangers dans tous les territoires des Etats, que ces groupes soient migrants résidents ou nomades. C'est la question de la multiculturalité. De la résolution de cette question dépend soit l'actualisation effective de la réclamation portant sur l'universalité de ces droits soit la confirmation de son involution et donc la destruction tendancielle des droits dans l'intensification d'états de guerre qui étaient impensables voici trente ans.

2 L'universel et son entrée en positivité historique

Ces rappels historiques montrent que l'universel en ses diverses expressions juridiques est marqué par une historicité constitutive. La déclaration de ces principes est certes performative et oblige qui l'énonce à créer la situation énoncée elle-même. Autant dire que l'universel, norme à réaliser, est toujours en suspens de cette réalisation dans le temps et le monde historique. Il n'existe que dans ces médiations positives et leur déplacement ; ces médiations exigent une institutionnalisation politique et des pratiques conformes et elles sont exposées aux rapports qui structurent ces institutions et ces pratiques.

Le processus d'énonciation et de manifestation des droits disant l'universel s'est opéré dans le cadre de l'Etat nation moderne, défini non seulement par sa structure juridique, mais par les populations vivant sur son territoire et différenciées en classes et groupes, par son organisation économique articulant plusieurs modes de production. Ces populations sont plus ou moins homogènes et sont tendanciellement regroupées autour d'une population majoritaire définie par le fait que ses membres sont des natifs, nés dans un même territoire où ils font souche depuis plusieurs générations. L'Etat n'est assuré que s'il est aussi nation de natifs, sujets appelés à devenir citoyens.

Les droits civils et civiques, les droits sociaux eux-mêmes ont été revendiqués puis déclarés au terme de luttes historiques menées au nom d'une liberté égale. Ils valent pour tout un chacun et font relativement abstraction de toute spécification d'appartenance ou de naissance. Quiconque s'éprouve et se juge privé ou exclu de ce qui est nécessaire pour mener une vie d'homme qui est en même temps citoyen recourt au principe d'égaliberté, en refusant d'être sans part de liberté, sans part des biens nécessaires à une vie digne. Il demande d'être pris en compte, d'avoir et de prendre part. Mais cette référence au Tiers rationnel est toujours historiquement déterminée même si elle semble faire abstraction de caractères historiques. Le droit de libre entreprise émane tout d'abord d'individus qui se posent et existent comme entrepreneurs et il se trouve que tous n'ont pas les capacités matérielles de se faire entrepreneurs. Il se trouve de même que les droits sociaux sont historiquement déterminés par ceux qui sont assignés au rang de force de travail exploitée et qui demandent une sécurité existentielle dans le travail et des assurances pour leur vie. L'universalité des droits reconduit à une humanité commune sous certains de vue des populations socialement différenciées. L'histoire effective n'est pas le saut de l'univers normatif des droits en soi à des droits réalisés dans le royaume de l'empirie. Une histoire est toujours déjà là et les hommes se façonnent en elle. La différence initiale est une origine recommencée, celle qui sépare l'histoire résultat donné, naturalisée dans ses inégalités diverses et l'histoire contestation ou insurrection contre ce donné pour une autre histoire résultat. L'universel des droits de l'homme et

du citoyen est produit et producteur d'historicité. Rien ne les garantit a priori : ils se font et se défont et se refont dans des pratiques et des institutions auxquelles ils ne préexistent pas. Ils sont le processus même de leur historicisation qui est positivisation et politicalité. Les hommes n'actualisent pas des droits innés existant comme des possibles déjà là. Les hommes se font ou non des ayants droit.

Il faut aller plus loin. Les individus ne sont pas seulement des sujets candidat au statut d'entrepreneur citoyen, ni des sujets assignés à la fonction de libre travailleur exploité privé initialement de la citoyenneté. Ils sont membres de populations caractérisés par des appartenances diverses antérieures à la définition du sujet et du citoyen. Ils naissent ici ou là, au sein de « communautés » qui se présentent d'abord comme des appartenances données; ils sont des indigènes, des natifs du lieu où ils vivent ou ils sont venus habiter là avec leur langue, leurs croyances, leur *habitus* reçus. Ils naissent hommes ou femmes. L'historicité se dit en plusieurs façons. Nous rencontrons ici le procès d'historicité et de politicalité sous la forme moderne de l'Etat et de la nation. L'universel se médiatise ainsi en ces deux entités. Qu'en est-il aujourd'hui de cette fonction de concrétisation historique réalisée par l'Etat nation souverain ? La médiation concrète de l'Etat complique la déclaration des droits qui suppose par hypothèse l'existence de populations déjà homogénéisées par leur appartenance native à des territoires et aptes à former une nation homogène que l'Etat pourra structurer.

Or, c'est un fait que certaines populations peuvent être incluses par annexion ou conquête en un Etat dont elles ne sont pas natives et qui aura pour fonction de les homogénéiser en une nation commune, recouverte et organisée par un Etat commun. Elles peuvent soit se reconnaître comme parties de cet Etat soit au nom de leur territoire natif se dire et se vouloir nations différentes et réclamer un Etat propre avec des droits politiques propres adéquats à leur particularité (langues, religion, organisation interne plus ou moins indépendante). L'Etat n'est pas assuré de coïncider avec une seule nation et une nation au sens d'une population territorialisée n'est pas vouée à se voir reconnaître dans un Etat qui la comprend et autorisée sans lutte à se poser comme Etat particulier. Si l'universel moderne a pour référent idéal une Humanité abstraite et générique, il se réalise et se médiatise concrètement comme l'avait vu Hegel en son temps dans un Etat qui peut comprendre plusieurs nations et dont le devenir nation n'est pas garanti. Certaines populations de cet Etat se pensent comme nations et peuvent à leur tour vouloir se faire Etat, et ce sous deux formes : soit elles sont constituées comme Etats membres d'un même Etat fédéral soit elles conquièrent leur indépendance en se faisant Etat reconnu par les autres Etats. Le devenir nation de l'Etat et le devenir Etat d'une nation sont pris dans une structure de disjonction potentielle constamment contrainte de reproduire la jonction de ces deux moments ou de subir leur séparation. On reconnaît là la détermination nationale et nationaliste de l'Universel concret moderne qui a concrétisé les principes de l'universalisme juridique et moral abstrait. C'est cette structure qui est la colonne

vertébrale de l'histoire des nationalismes modernes et qui entre en tension avec les principes de l'égalité qui ne connaissent en leur abstraction bouleversante que l'entrepreneur et le travailleur, le citoyen du monde, non le sujet se réclamant d'une appartenance à des collectifs eux aussi historiquement déterminés.

L'Humanité idéale n'est pas une simple Idée régulatrice en voie de schématisation historique qui est approximation indéfinie. L'histoire effective présente l'Etat comme médiation particulière de l'universel et cet Etat concret a pour objet son territoire et les populations qui y vivent, mêlant ainsi les caractéristiques liées à la production et à l'appartenance communautaire ou sexuelle. Se superposent ainsi des schèmes d'action, des scénarios impliquant des disjonctions entre pratiques économique, politique, religieuse, culturelle, où les mêmes individus suivent des stratégies différentes sous la direction d'élites politiques et économiques davantage intéressées à l'autonomie politique qu'à l'activité économique. Un ouvrier tchèque ou hongrois, sujet de l'Empire austro-hongrois, pouvait obtenir des droits sociaux dans l'Empire, se voir même reconnaître un degré de citoyenneté et n'en continuer pas moins de lutter pour l'indépendance nationale qui reconnaîtra sa particularité nationale concrète, sa langue, sa religion, ses droits coutumiers, ses mœurs. Autant dire que ces droits historiques concrets ne convergent pas spontanément avec l'attribution relativement abstraite de droits civils, civiques et sociaux dans le cadre d'un Etat nation supposé homogène.

3 L'universel dans les disjonctions de la mondialisation (Appadurai)

La mondialisation capitaliste fait rupture dans la mesure où elle transforme la forme de l'Etat social et national en réduisant la part des classes travailleuses, en réduisant le salariat au précaire et en faisant peser sur de dernier le destin de devenir la plèbe des sans part, de l'humanité superflue. En même temps, cet Etat, violemment redéfini sous la pression des impératifs systémiques de la concurrence et de la productivité maximale des entreprises, reçoit la fonction d'assurer la gestion de populations rendues hétérogènes, chômeurs nationaux ou non, populations rejetées, migrants temporaires ou non, à la recherche de meilleures conditions de vie ici que là-bas. L'hétérogénéité de ces populations de cultures différentes, en quête d'une installation sur des territoires plus favorables, complique et surdétermine encore davantage et de manière irréversible la question des droits de l'homme et du citoyen. En effet, ces populations tendent désormais à faire reconnaître ce qui a été produit comme leur particularité culturelle historique et à exiger l'obtention de droits non pas attribués à titre individuel mais au titre de membres de communautés distinctes. La question sociale se surdétermine irréversiblement en tant que question de l'identité nationale formulée par l'Etat qui organise la différence entre homogénéité et hétérogénéité comme dans la France sarkozienne ou l'Italie berlusconienne.

Cette hétérogénéité ne doit pas être comprise comme reposant sur une base de traits primordiaux qui seraient comme radicalisés. Il n'existe pas un point de départ constitué par des éléments qui seraient primordiaux comme la religion, la langue, la couleur, des traditions et des *habitus* renvoyant à des complexes d'affects soutenant « des sentiments de groupe » impliquant un sens fort d'identité du *nous autres* ». Il faut compliquer la représentation de ces identités quasi naturalisées : « elles s'appuient sur les liens qui unissent de petites collectivités intimes, généralement fondées sur la parenté ou diverses formes de parenté élargie ». Ces traits primordiaux se coaliseraient en une identité collective substantialisée qui avec la modernité entrerait dans un processus d'altération au contact des autres, qu'il s'agisse des populations nationales locales ou de populations non nationales déjà installées. L'ethnologue hindou-américain Arjun Appadurai a conduit cette critique bien fondée de ce qu'il nomme le « primordialisme » dans son livre *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization* (1996), traduit sous le titre décalé de *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* en 2001 (pp. 205-211).

La thèse primordialiste échoue deux fois. Tout d'abord elle se situe dans une antithèse simple entre prémodernité et modernité attribuant aux groupes marqués par une identité primordiale un refus de la modernité supposé conduire mécaniquement à des contre-violences réactives au choc de la modernité. Or, les conflits multiculturels ne se prêtent pas à une logique évolutionniste opposant le passé au présent et les sociétés non occidentales à l'Occident. Cette logique trop

simplificatrice ne peut rendre compte de l'existence de conflits qui peuvent diviser des sociétés modernes sorties depuis longtemps de l'enfance et de l'archaïsme comme le montrent les exemples des sécessions régionalistes ou nationalistes en Europe même. D'autre part, il reste à rendre compte de manière comparative de la multiplication et de l'intensification des mouvements culturels, ethniques et séparatistes qui peuvent se revendiquer tout à la fois de raisons sociales, de pureté ethnique imaginée, de croyances religieuses, de spécificités linguistiques, de particularités éthiques, d'indépendance politique, d'appartenance de toutes sortes en demandant la reconnaissance d'un ensemble composé de caractères qui se superposent et souvent se disjoignent les uns des autres. Le recours à la puissance d'homogénéisation de la marchandisation, la mise en évidence de la transversalité de la soumission réelle du capital ne suffisent pas à expliciter la dialectique de l'homogène et de l'hétérogène, de l'universalisation globalisante et de la particularisation localisante.

Les identités culturelles de départ sont de pseudo principes. Hétérogènes elles sont travaillées par une constante élaboration de l'imagination singularisante qui bricole activement tous les éléments en fonction des contingences, des rencontres et des situations. Le problème est de penser adéquatement « la nouvelle économie culturelle globale ». Pour Appadurai, celle-ci « doit donc être vue comme un ordre complexe et disjonctif qui détermine des points de superposition et qui ne peut plus être compris dans les termes des modèles centre-périphérie existants (même ceux qui peuvent rendre compte de centres et de périphéries multiples). On ne peut plus l'appréhender à travers des modèles simples de poussée et de retrait, (en termes de théorie des migrations), de surplus et de déficits (comme dans les modèles traditionnels d'équilibre commercial) ou de consommateurs et de producteurs (comme dans la plupart des théories du développement néomarxistes. Même les théories les plus complexes et les plus flexibles du développement global qui sont issues de la tradition marxistes se sont révélées trop tortueuses et ont échoué à analyser ce que Scott Lash et John Urry ont appelé « le capitalisme désorganisé ». La complexité de l'actuelle économie globale est liée à certaines disjonction fondamentales entre économie, culture et politique que nous commençons tout juste à théoriser » (Appadurai, 2010,70).

Le résultat de cette élaboration n'est pas une synthèse que l'on pourrait décrire comme articulation de pratiques différentes, économique, politique, sociale, idéologique. Il s'énonce en une pluralité de schèmes idéo-pratiques qui constituent comme des *scapes*, c'est-à-dire des paysages à dominante -que celle-ci soit techno-économique, financière, médiologique, ethnique ou idéologico-religieuse-. Ces *scapes* constituent autant de « formes fluides et irrégulières » qui recouvrent des scénarios divers où interviennent le capital international et sa financiarisation, les transformations technologiques et les médias que celles-ci innervent, les appareils

politiques étatiques, les croyances religieuses, les *habitus* de groupes et les modes définissant au niveau moléculaire la vie quotidienne et ses arts de vivre. Appadurai distingue ainsi les *ethnoscapes*, les *médiascapes*, les *technoscapes*, les *financialscapes* et les *idéoscapes*. Il ne s'agit pas là de catégories objectivantes de la pratique accessibles au seul entendement conceptuel qui auraient le même aspect quelque soit le côté par lequel on les aborde. Ce sont des « constructions mises en perspective, infléchies par la situation historique, linguistique et politique de différents types d'acteurs » qui s'y configurent en autant de scénarios. Elles forment des mondes mobiles, mondes imaginés au sein de confrontations où l'imaginaire joue un rôle constituant qui surdétermine la logique utilitariste des seuls intérêts univoquement définis. Ce sont des scénarios globaux ouverts sur les risques permanents qui sont produits par l'action transindividuelle de d'acteurs multiples : ce sont les Etats nations, les entreprises transnationales, les communautés diasporiques, certains groupes ou mouvements sous-nationaux (qu'ils soient religieux, politiques, économiques), et il, s'agit même de groupes plus intimes comme les villages, les quartiers, les familles. Ces paysages-scénarios ont pour lieu ultime de prise et de mise en mouvement des acteurs individuels qui participent toujours de la pluralité non unifiée de ces schèmes mobile, de ces catégories de l'imaginaire qui surdétermine toute conception unitaire de la rationalité des pratiques. Ils exigent une analyse à chaque fois singularisante pour préciser s'ils portent au conflit mortel ou ouvrent sur des perspectives de repolitisation. Si la lutte contre la soumission réelle du capital peut être comprise comme dispensant une unité d'analogie traversant tous les *scapes*, cette unité est faible et exige la saisie des formes produisant autour de ces *scapes* des mondes imaginés où se forment et transforment des peuples divers, des plèbes dont l'unité politique relève du risque (Appadurai, 2001, 71-84).

La mondialisation est aussi bien pro-jet que re-jet ; ses universels n'existent qu'en se pro-jetant en des mondes imaginés pluriels et disjoints qui interdisent de maintenir de manière univoque même l'idée de monde ou de système monde. A l'intérieur de ces mondes pro-jetés et disjoints s'opèrent de multiples re-jets mettant hors monde de nombreux individus et groupes. Les mondes imaginés de la mondialisation sont potentiellement des non mondes et le système monde est simultanément un non système qui est un non monde. Chaque *scape* se caractérise par une quasi logique qui en fait un espace au sein d'une multiplicité d'espaces disjoints les uns des autres. Quelle dialectique pourrait penser cet ensemble d'universalisation et de particularisation, d'homogénéisation et de différenciation, de dislocations déterritorialisantes et de nouvelles spatialisations, de chaos et de nouvelles opportunités de mise en ordre ? Nous ne sommes pas en mesure de répondre à ce qui est la question de toute spéculation et de toute politique. En attendant le traité logico-politique du non monde, il faut reconnaître à Appadurai le mérite d'avoir posé le problème de contradictions ne pouvant être converties en système et surtout d'avoir tenté de forger des instruments permettant de penser les conditions d'opération des flux globaux dans une quasi logique de la disjonction et de

ses imaginaires. « Les flux globaux opèrent dans et à travers les disjonctions croissantes entre ethnoscapes, technoscapes, médiascapes et idéoscapes » (idem,76).

C'est au sein de cette disjonction entre politique, culture et économie que l'on peut comprendre la tension entre un Etat déstabilisé qui cherche encore à monopoliser et homogénéiser la nation et les idées sur la nationalité et sur les nations ainsi que les groupes ayant des idées sur la nature du national et cherchent, à capturer un Etat. C'est dans la logique de la disjonction que se forment les idées de différence avec leur tonalité religieuse, linguistique ; que se nouent des majoritarismes et des séparatismes ; que le consumérisme se heurte à la politique des Etats tout en étant stimulé par la finance, les médias et les technologies ; que les politiques financières internationales aiguissent le néolibéralisme et suscitent des populismes critiques ; que les médias produisent des idéologies machistes ou écologisantes ; que l'hégémonie du néolibéralisme ne rencontre pas une opposition théorique adéquate et soit en phase avec un capitalisme de flux en disjonctions porteuses de contradictions non (encore) surmontables.

4 La production des ethnicités comme flux global disjonctif

Les flux de populations sont la base de ce que Appadurai nomme les *ethnoscapes*, ces « paysages formés par les individus qui constituent le monde mouvant dans lequel nous vivons : touristes, immigrants, réfugiés, exilés, travailleurs invités et « d'autres groupes et individus mouvants constituent un trait essentiel du monde qui semble affecter comme jamais les politiques des nations » (71). Les communautés relativement stables de naissance, de résidence et d'affiliation existent toujours mais « transpercées par la trame du mouvement humain à mesure que davantage de personnes affrontent les réalités du déplacement par la contrainte ou le fantasme du désir de déplacement ». Les mouvements du capital international, les transformations de la production et de la technologie sociale, la politique des Etats nations jouant tout à la fois de l'homogénéisation devenue identitaire et de la différenciation stigmatisée ne peuvent pas développer leur puissance sans la médiation du désir des individus et de leur imagination.

Les éléments du primordialisme –langue, religion, ethnie, mœurs- sont les briques de construction de cet imaginaire qui affecte sous des formes différentes les majorités, les minorités, les acteurs politiques et économiques. La fallace primordialiste est alors radicalisée et montre son efficacité. C'est elle qui est le ressort des mouvements et des politiques identitaires qui voilent l'urgence de politiques égalitaires affectant à la fois la production, la consommation, la politique juridique et empêchent l'organisation d'une vie commune pacifiée, immunisée de tout ce fondamentalisme devenu la diction pervertie de revendications partiellement fondées. Elle est un puissant adjuvant des processus de fétichisation du néocapitalisme. Se produit, en effet, un double fétichisme de la production et de la consommation qui fait obstacle à l'intelligence des rapports de production transnationaux. Ce qui est rendu invisible par le fétichisme de la production, ce sont le capital translocal, les flux financiers globaux, le système d'exploitation entrepreneurial. A leur place sont érigés en référence les modèles de productivité et de technologie devenus des choses en soi, le management qui s'impose à tous quelles que soient les identités et qui devient élément de l'éthique individuelle. De son côté, le fétichisme de la consommation érige le consommateur en sujet qui se fétichise comme destinataire des réseaux de publicité marchande et comme puissance de choix alors qu'il est produit comme celui qui est destiné à choisir au détriment de sa qualité d'acteur ne pouvant choisir que s'il est sujet solvable. Ces deux fétichismes qui sont des universels producteurs de ressemblance à leur manière sont immédiatement reformulés dans les dictions de l'hétérogène et de la différenciation, de la différence inscrits dans la déterritorialisation des individus et des groupes.

Ces deux processus –homogénéisation et différenciation- se disjoignent en se produisant l'une l'autre et entretiennent d'étranges rapports de cannibalisation

réciroque. « La culture globale se caractérise essentiellement aujourd'hui par le fait que les politiques d'effort mutuel de ressemblance et de différence se cannibalisent les unes les autres » (Appadurai, 2001, 84). L'universel tend alors à se faire destructeur au nom des majorités supposées l'incarner tout comme le particulier peut s'affirmer dans la purification ethnique. Le visage de la politique culturelle globale est une unité disjointe de promesses brillantes et de violences hyperboliques. Tête de Janus, il est à la fois resplendissant et hideux et dans les deux cas l'imagination est constituante. Elle se fait espoir de bien-être inédit, de novation et d'appropriation technologique, de constitution d'une opinion publique structurée autour de la proclamation de droits à vocation transnationale. Mais en même temps elle soutient avec la force du délire les politiques d'*apartheid*, de violences d'Etat et de purifications ethniques. Le problème est que cette oscillation reproduit ses deux aspects sous la forme d'une compétition indéfinie entre termes disjoints de flux universalisants dépourvus de dimension éthico-politique concrète et de flux particularisants potentiellement ethnocides. « Le point critique est que les deux faces du processus culturel global actuel sont des produits de compétition indéfiniment variée entre ressemblance et différence sur une scène caractérisée par des disjonctions radicales entre diverses sortes de flux globaux et les paysages incertains créés dans et à travers ces disjonctions » (84).

Nous pouvons revenir sur l'immigration, notamment sur celle qui a pour destination les pays occidentaux. Jusqu'il y a peu de temps, ces pays différaient les uns des autres. La part de la population migrante dans le monde n'excède pas les 3% de la population totale. Aux Etats-Unis et en Australie ces migrations ont surtout posé des problèmes aux populations indigènes qu'elles ont soumises mais elles se sont intégrées dans une même nation, non sans de grandes disparités. Ce n'est qu'aujourd'hui, aux Etats-Unis, que la question multiculturelle se pose en rendant possibles des *ethnoscapes* divers. C'est en Europe occidentale que diverses vagues migratoires ont été accompagnées tout à la fois de revendications culturelles fondées sur le droit à la différence de communautés culturelles et de politiques étatiques de discrimination et de contrôle policier (constitution de l'espace de Schengen avec ses cercles concentriques inégalement tolérés d'immigrés communautaires, extra-communautaires européens d'abord, ensuite africains et asiatiques, et une vaste zone d'extériorité stigmatisée). Ce sont ces revendications et ces discriminations qui ont radicalisé le primordialisme et substantialisé ou fétichisés l'identité qui est aussi différence culturelle, en accréditant l'idée d'un ensemble clos et fixe de cultures choses.

La situation est paradoxale car au moment où la restructuration néolibérale du capitalisme conduisait à la révision à la baisse des droit sociaux des travailleurs et à une limitation de fait des droits civiques au profit du droit civil privé qu'aux côtés des revendications des droits de troisième génération se sont levées les réclamations en matière de droits culturels par et pour des communautés ethno-culturelles au nom

d'identités collectives (africaines, nord-africaines, voire asiatiques). Ces réclamations ont perturbé l'espace public en mettant en cause des composantes essentielles, l'Etat nation et le marché. Elles ont posé la question de la politique effective saisie dans son rapport à une politique d'émancipation juridiquement fondée.

5 L'universel de l'espace public et sa division face au défi des ethnicités (1)

On pourra mesurer la force de la problématique de la disjonction en considérant la superposition de l'*ethnoscape* et de l'*ideoscape*, ce dernier étant considérée comme constitué initialement de thématiques et pratiques juridiques et politiques inscrites dans l'universalisme. La question de l'espace public en situation de multiculturalisme constitue un test pertinent. En Europe deux versions de l'universalisme ont été les cadres dans lesquels il été possible de penser le multiculturalisme.

Ce fait du multiculturalisme a pour effet immédiat de poser la question des modalités de sa reconnaissance et ici une alternative semble se présenter entre relativisme indifférent et différentialisme.

Ou bien les cultures sont acceptées telles qu'elles semblent se donner empiriquement dans les discours et les pratiques que leurs défenseurs soutiennent. Il s'agirait alors d'accepter politiquement cette pluralité de cultures toutes dignes de respect et de définir une communication neutre et universelle entre elles, donc minimale. Mais alors pose la question de ce minimum et de sa capacité à trancher des différends qui peuvent opposer ces cultures. Comment organiser un pluralisme linguistique ? Comment respecter des coutumes qui peuvent être jugées attentatoires aux droits tels que nous les définissons en matière de liberté sexuelle ? Pourquoi et comment compenser des inégalités économiques ? Que faire avec des communautés qui refusent sur certains points toute communication ? La reconnaissance des différences définissant chacune sa propre identité est menacée de verser dans une indifférence impossible.

Ou bien il faut abandonner toute idée de neutralisation et accepter la compétition des cultures, l'*agon* des différences dans des différends. Il faut aller jusqu'à soutenir la nécessité politique et historique du choc des cultures rassemblées en des civilisations potentiellement ennemies, affrontant le risque guerre et affirmant en définitive l'appartenance de tout individu singulier à une communauté culturelle qui lui donne son identité La distinction entre ami et ennemi devient constitutive. Cette position est contraire à l'idée même de droits de l'homme qui reconnaît à chacun tout à la fois le droit de cité dans une communauté humaine mais aussi le droit de circulation, le droit de se lier et de se délier sans s'identifier à une appartenance qui le prive de son « propre », de la liberté de refuser de faire corps dans une communauté d'appartenance indépassable. L'universalisme libéral retrouve ici sa pertinence mais il ne règle pas pour autant la difficulté s'il se laisse enfermer dans l'alternative de la neutralité indifférente du relativisme culturel et du conflit inexpiable de différences en guerre pour l'hégémonie.

Le fait du multiculturalisme impose de toute manière de repenser les niveaux les plus profonds de la pensée politique afin de réduire le creusement de la disjonction entre l'*ethnoscape* multiculturel et l'*ideoscape* juridico-politique. La question fondamentale devient alors : quel espace doit-on et peut-on concéder aux différentes idées du Bien que les différentes communautés culturelles manifestent pour exprimer leur identité propre qui les différencie les uns des autres ? Inversement, dans quelle mesure faut-il neutraliser et politiquement limiter les prétentions partielles et conflictuelles de ces conceptions du Bien et des valeurs afférentes ? Comment faire de la politique une réalisation de droits égaux pour tous et donc limiter ce qui est le Bien au bien d'une communauté identitaire en des espaces particuliers privés ? Comment tout à la fois garantir ce Bien mais en le subordonnant au respect des autres diction du Bien ?

Ce qui est en jeu, c'est la question des rapports d'opposition entre le bien et le droit, l'identité et l'égalité. Cette question se complique dans la mesure où on peut soutenir avec le communautarisme non libéral que l'universalisme lui-même est identitaire et renvoie à une conception particulière qui entend s'affirmer dans sa différence avec les autres différences tout en se déniait comme telle. La revendication d'universalité s'est faite dans un lieu, l'Europe de l'Ouest et sa projection dans ce nouvel occident que sont les Etats-Unis qui aujourd'hui se posent comme le véritable occident et dénoncent la faiblesse de l'ancien occident, leur fondateur historique.

L'universalisme, même sous la forme du libéral-communautarisme qui reconnaît le multiculturalisme doit affronter sa contradiction performative. D'une part, il soutient une définition de l'homme que la reconnaissance du contexte relationnel et de la concrétude historique ne peut couper du principe d'égale liberté. Ce principe conserve une priorité lexicale au sens rawlsien du terme en ce qu'il ne peut être remis en question par nulle appartenance à un ensemble de structures sociales et d'institutions, par nul marquage religieux des corps et leur territorialisation, par nulle soumission à des normes univoques. C'est la recherche de la vie bonne dans une *cosmopolis* juste qui fait fonction de critère et permet de prendre la distance avec toutes les règles établies. Bien compris certes ce principe doit se comprendre comme indéfiniment ouvert sur la tâche de sa concrétisation, comme soumis à l'incertitude morale et politique puisque le bien commun des libertés associées se dit de plusieurs façons. Il est de toute évidence plus facile de dire ce qui contrevient au principe, ce qui le contredit que de s'assurer d'une diction concrète stable. D'autre part, ce postulat doit assumer le caractère historique de sa diction en occident et de juger les autres sociétés et cultures qui ne le reconnaissent pas comme déficientes sur le plan normatif. Toutes les sociétés et toutes les cultures devraient reconnaître sa valeur inconditionnée. Si celles-ci n'opèrent pas cette reconnaissance, elles peuvent et doivent être critiquées comme incapables de cette

reconnaissance et donc inférieures. Pour les sociétés et les cultures ainsi dénoncées, il est inversement facile de faire apparaître que cet universel est singularisé par et dans une culture et des sociétés qui en se présentant comme singularités représentant l'universel légitiment simultanément une entreprise de domination impériale. Ce serait alors la culture occidentale en sa particularité qui s'érigerait en valeur universelle et qui ferait de sa puissance historique l'incarnation de la Raison dans l'histoire.

Ainsi l'universalisme contiendrait en soi une disposition à se faire philosophie de l'histoire, alors même que dans cette histoire le principe d'égaliberté a été constamment accompagné de clauses d'exception concernant les peuples mis en esclavage ou soumis aux duretés d'une colonisation qui a impliqué souvent le génocide, alors qu'en occident même où le principe est sans cesse réaffirmé comme un signe de reconnaissance les travailleurs et employés nationaux et les travailleurs immigrés non nationaux subissent la dictature du capital et l'esclavage salarié. L'universalisme existe concrètement comme mixte impur et équivoque de normativité universelle se définissant comme rationalité pratique et de puissance coercitive particulière à prétention globale.

6 L'universalisme et la politique de l'Etat néolibéral (2)

Il nous faut déterminer cependant le problème de manière plus précise, moins abstraite, en revenant sur les politiques de l'Etat. Nous avons raisonné jusqu'ici en effet sans interroger quel était l'Etat qui rencontrait et traitait le multiculturalisme. Or, il ne s'agit plus de l'Etat nation souverain issu des révolutions modernes ; c'est l'Etat libéral de droit agent de la contre-révolution néolibérale que les penseurs les plus avancés de la démocratie libérale devenue participative peinent à comprendre. Le défi du multiculturalisme est contemporain de la transformation de l'Etat libéral, social et national, qui avait succédé au premier Etat libéral national caractérisé par la revendication de la souveraineté pleine et entière. Il faut procéder à un rappel historique.

Ce premier Etat s'est constitué durant les XVII^e et XVIII^e siècles au sortir des guerres de religion qui ont détruit ce qui restait de la chrétienté en opposant catholiques et réformés, eux-mêmes divisés. Ces guerres ont été des guerres civiles où des populations s'identifiaient comme diversement religieuses, chacune définissant son Bien propre. Les réformés ont soutenu la constitution d'une politique capable de neutraliser la prétention catholique qui était d'assigner au pouvoir spirituel ecclésiastique un contrôle permanent sur la politique dite temporelle. L'Etat en s'arrogeant le monopole de la violence légitime a tenté de neutraliser les différences culturelles dotées de prétention hégémonique. Il a pu constituer ainsi un espace public que l'on pourrait dire lisse, débarrassé des striures fondant des processus de constitution de sociétés politiques autonomes rivales. Le droit public organisait cet espace en donnant le cadre des différenciations désormais privées et régies par le droit privé qu'il garantissait. Cet espace éliminait l'espace politique agonistique où se confrontaient les partis religieux.

Cet Etat est intrinsèquement porteur d'une politique de tolérance par le haut. Cette tolérance a été certes imparfaite puisqu'elle a été subordonnée en Europe au principe qui a justifié la fin des guerres de religion *Cujus regio ejus religio*, « A chaque royaume sa religion ». les Etats nations ont réuni des majorités religieusement homogènes. De fait la tolérance des minorités religieuses a été relative, mais majorités et minorités ont fini à la longue par accepter le principe de l'Etat comme énonciateur et législateur de la juridiction universelle de la politique. Désormais était exclue la possibilité qu'une communauté religieuse pût définir son Bien comme Le Bien. Un pluralisme de droit en matière de définition du bien de chacun était reconnu. L'espace public nouveau se définissait comme un espace universel et formel, universel parce que formel. Cet Etat souverain paye du prix fort cette transformation de l'espace public en unité formelle puisque il doit sacrifier la pluralité des appartenances des citoyens à diverses communautés. Toutefois ce risque est compensé par la neutralisation de la charge politique contenue dans les différences

culturelles. Le but qui est la fin de cette politique est l'unité et la paix, l'exclusion des conflits liés au choix des valeurs suprêmes portées par des communautés d'appartenance. Il s'ensuit que désormais le Bien commun ne peut plus être défini de manière substantielle, mais procédurale. Le bien suprême ne peut être que l'unité et la paix. Il faut s'accorder sur les procédés qui permettent de définir la discussion publique et les résultats atteints. Ces procédures produisent une homogénéisation des agents politiques à l'intérieur du territoire contrôlé par l'Etat.

Du même coup cette unité et cette paix se nationalisent en se territorialisant. La différence distingue entre ceux qui sont nés ici et sont inclus et ceux sont extérieurs, étrangers. Cette différence en principe se déplace avec les frontières de l'Etat qui se fait nation, même si les « nations » annexées ou incorporées peuvent refuser de s'incorporer en cet Etat et conservent le droit potentiel de faire valoir leurs différences. En tout cas, l'Etat nation s'affilie les citoyens et devient un principe d'appartenance qui fait des citoyens des enfants, des fils et filles de la même mère patrie, des fidèles de la même foi politique. Si en droit le citoyen est membre d'une cité qu'il est réputé choisir et conserve le droit de se délier d'elle, ce droit entre en conflit potentiel avec la logique de l'appartenance de naissance qui revendique simplement sa préexistence. Les Etats nations modernes développeront au XIX^e siècle une politique centralisatrice d'unification linguistique, religieuse, ethnique destinée à éviter la disjonction entre citoyenneté politique et appartenance communautaire. Cette politique est une nationalisation de l'Etat qui entend rendre positif l'universel du droit de cité et qui fait le vide des valeurs autres. L'ouverture universaliste est liée à une fermeture. La politique doit être simultanément l'expérience publique d'une seule culture dont l'universel se nationalise. Le risque permanent du bellicisme nationaliste est le prix de ce gain.

C'est précisément le choc monstrueux des nationalismes qui a conduit à repenser après 1945 l'Etat libéral dans la perspective d'un Etat démocratique. Celui-ci permet et reconnaît un espace public ouvert où différentes valeurs affirment leurs droits à gouverner des projets de vie et où des mouvements populaires poussent à la généralisation de droits sociaux. L'obsession de l'unité nationale et étatique recule devant la volonté commune de permettre l'émergence d'une diversité de formes de vie comme celles liées à l'autonomie des régions, au pluralisme linguistique. Ce nouveau programme politique se formule en émettant une seule condition, celle du renoncement à la violence dans l'affirmation d'une identité ; elle postule donc la reconnaissance du pluralisme producteur de la liberté de tous. La politique n'émane plus d'une raison juridique moniste, mais elle se réalise par la médiation de raisons dialogiques toujours en situation de communication. L'espace public est multiple ; ses différences internes ne sont pas considérées comme un danger, mais comme un richesse. La neutralisation opérée par l'Etat libéral souverain se transforme en une égalité politique rendant possible la manifestation de différences.

Cet Etat démocratique pluraliste découvre alors que les questions d'identités de groupes se posent dans une perspective ethnocentriste, que le local vécu par un groupe venu s'installer ici re-localise des rapports mondiaux en les centrant sur des ensembles de valeurs posés comme primordiaux et comme définissant le Bien. La valeur religion retrouve là une vitalité inattendue. Le libéralisme démocratique pluraliste a de la peine à comprendre et à faire politiquement face devant le fait que l'islam est devenu la seconde religion pratiquée en France. Il laisse place à un libéralisme « contre-ethnicisé » qui relance la différence entre nationaux et étrangers. Ainsi le gouvernement français cherche, d'une part, à contrôler la situation en organisant l'institution de rapports légaux pour un Islam à la française, tout en développant, d'autre part, une politique réactive de négation par le moyen de pratiques d'*apartheid* autour de l'immigration contrôlée et de guerre civile préventive contre l'islamisme en créant un scandaleux Ministère de l'Immigration et de l'Identité Nationale. La reconnaissance du droit à la liberté religieuse coexiste avec le refus tendanciel du droit de libre circulation, d'aller et de venir sur terre, de résider en un lieu et de le quitter. La présence des étrangers qui constituent souvent la partie la plus importante de la force de travail surexploitée brouille la catégorie politique de peuple. Le peuple est contraint d'établir une différence nouvelle entre ce qui fait étrangeté de lui une espèce naturelle, un *genos*, et ce qui le définit comme une multiplicité d'individus vivant et travaillant sur un même sol.

Ce sont les processus de la mondialisation qui produisent cette différence du peuple avec lui-même et introduisent des *ethnoscapes* inédits. On peut prendre la mesure de cette nouveauté et de la matière qu'elle fournit à l'imagination en lui donnant l'occasion de s'étendre en formant un spectre qui va du délire à la création de possibles positifs. Il suffit d'interroger les interpellations transsubjectives dont un individu fait l'objet aujourd'hui et qui le constituent en sujet. Ainsi un jeune de banlieue, né français de parents immigrés souvent de deux générations, peut se poser en raison de la situation d'existence qui est la sienne la question de qu'il est pour lui-même et de qui il est pour les autres. Qui suis-je comme travailleur ou chômeur, comme français ou arabe, comme musulman ou non, comme garçon ou fille ? Suis-je celui qui s'identifie à une équipe de France triomphatrice et qui défile derrière le drapeau tricolore ? Ou suis-je ce stigmatisé qui se veut algérien ou tunisien et qui siffle sur un stade « La Marseillaise » ? L'Etat néolibéral qui est l'Etat adéquat à la mondialisation capitaliste rompt avec l'Etat démocratique pluraliste en ce qu'il multiplie ces interpellations contradictoires. Il lui faut gérer une force de travail transnationalisée dont il a besoin et qu'il utilise pour peser sur les conditions de travail et de vie des salariés précarisés. Il n'hésite pas à restaurer quand il le peut des formes de quasi esclavage en multipliant des contrats de travail temporaires et sans garantie, en organisant la division entre peuple travailleur et peuple *genos* racisé ou raciste. Il lui fait à la fois jouer l'ordre et insécuriser des populations montées les une contre les autres. Il lui faut faire du multiculturalisme un épouvantail et une arme de guerre civile préventive contre toute remise en cause de l'ordre du capitalisme

néolibéral. De toute manière, les questions qui se posent aussi bien à l'Etat qu'aux communautés sont bien concrètes. On peut en donner trois exemples concernant l'école, la famille, l'accueil.

En ce qui concerne l'école, il s'agit de la dimension publique de l'instruction. Elle a pour fonction de former le citoyen démocratique qui doit partager un ensemble de normes communes. Mais se pose la question de savoir s'il est possible d'accepter publiquement la formation d'écoles privées qui prônent des normes et des valeurs culturelles, notamment religieuses, qui interdisent l'exercice de la pensée critique et scientifique, comme aux Etats-Unis les écoles fondamentalistes protestantes récusant la théorie darwinienne de l'évolution, ou ailleurs les écoles islamistes enseignant une doctrine littéraliste de la création du monde par Dieu. De même l'usage des symboles religieux permettant de marquer les corps pour assurer des différences non inclusives fait problème.

En ce qui concerne la famille, institution encore décisive, il faut interroger la manière dont la femme est traitée, se demander si des pratiques consacrant une inégalité de droit sont justifiables et doivent avoir une place dans l'espace public. La politique doit-elle au contraire intervenir pour uniformiser dans un sens égalitaire même si les intéressées donnent leur consensus à des pratiques discriminatoires en faisant valoir à juste titre que les sociétés occidentales donneuse de leçon ne pratiquent pas l'égalité réelle et développent des discriminations objectives en tous les domaines ?

En ce qui concerne l'accueil des étrangers, deux problèmes se posent et ébranlent l'universalisme démocratique. Tout d'abord est-il vrai que le devoir d'hospitalité et le droit d'être accueilli en ami sont des inconditionnés éthiques et juridiques ? C'est la question des limites de l'accueil qui fait l'objet, que cela plaise ou non, de la part des partis politique de droite comme de gauche d'un consensus sur lequel surfe l'extrême-droite raciste et xénophobe, mais qui a corrompu une majorité d'esprits, comme le prouve la faiblesse des réactions rencontrées par les politiques identitaires menées par les Etats européens ou autres en Asie comme en Afrique. Mais quelles sont ces limites ? Qui les fixe et pourquoi ? Où passe la frontière entre l'importation par les entreprises de masses de main d'oeuvre sans statut mais corvéables à merci et les rejets impitoyables de populations jugées surnuméraires ? D'autre part, second problème, comment organiser l'accueil des étrangers, surtout de ceux qui vivent une expérience d'« étrangéreté », si l'on peut dire, totale ? Quels droits civiques et politiques accorder au plan local et national pour s'assurer de leur loyauté ? Comment pratiquer non une assimilation pure et simple mais une coexistence pacifique si par ailleurs le marché du travail disloqué de mondialisation met les travailleurs en des rapports de concurrence féroce tout en leur imposant l'impossible tâche de se considérer et de se gérer comme des managers d'eux-mêmes

et donc d'accepter leur élimination ou leur relégation comme la conséquence « rationnelle » de leur libre choix ?

Dans ces conditions la tentation est grande du côté des dirigeants des démocraties et de certains éléments insécurisés du peuple majoritaire de cesser de considérer et de pratiquer la démocratie comme un processus en cours permanent d'universalisation et de la soutenir au contraire comme un régime particulier comme les autres. La démocratie peut alors renoncer à cet universalisme que les régimes non démocratique et quelquefois aussi leurs « peuples » dénoncent comme faux universalisme légitimant une particularité qui se veut hégémonique. La démocratie peut retourner cette accusation et s'affirmer à son tour comme particulière pour se défendre de la menace que fait peser sur elle la multitude des étrangers,. Cette tentation devient très forte lorsque cette multitude devient une concurrente pour l'emploi, qu'elle tend à faire admettre ses croyances, ses mœurs, son droit privé et qu'elle est accusée à son tour de laisser se développer en son sein des phénomènes de délinquance inédite (drogue, dictature de mafia sur les quartiers populaires). Alors « la démocratie », ceux qui la représentent et ceux qui la soutiennent, peut estimer devoir s'affirmer en tant que particularité menacée, s'engager dans une politique explicitement xénophobe et encourager, voire organiser, des violences, au nom de la légitime défense. L'imaginaire en ce cas devient meurtrier et fantasmatique. Un beau matin des voisins avec qui on avait jusque là cohabité se révèlent des ennemis qu'il faut massacrer. Les communautés minoritaires ont alors le choix entre la peur et l'explosion de colère et cette colère n'est pas spontanément politique. Elle est politisable, mais à la condition que la disjonction imposée entre populations et ordre juridico-politique soit réduite. Cette condition a elle-même une condition, la convergence des luttes pour l'égalité sociale effective et l'égalité culturelle normativement réglée. Dans les deux cas il s'agit d'une lutte politique contre la domination du capitalisme néolibéral et ses effets. Nous nous concentrerons cependant sur le second aspect.

7 Les scénarios possibles. Les *ethnoscapes* entre multiculturalisme guerrier et multiculturalisme coopératif

L'espace multiculturel présente une gamme d'*ethnoscapes* dont la figure la plus inquiétante est celle d'une guerre communautaire opposant « le peuple » devenu *genos* naturalisé et constitué en majorité prédatrice et les minorités réduites à un communautarisme réactionnel immunitaire. L'accumulation des inégalités sociales, la multiplication de populations jetables, la croissance d'un précaire, la radicalisation des frustrations sont le terreau de la formation d'identités culturelles ennemies vécues comme autant de fétiches.

Quels scénarios sont alors possibles en théorie et en pratique ? On en distinguera trois, le scénario catastrophe de la démocratie xénophobe, le scénario du libéralisme démocratique républicain et enfin le scénario du multiculturalisme libéral autocritique. Nous analyserons et critiquerons ces trois positions.

7.1 *Le scénario catastrophe de la démocratie ethnicisée*

Nous avons évoqué cette possibilité d'une démocratie renonçant à son lien avec l'universalisme libéral, s'assurant en sa particularité culturelle, se centrant sur l'identité d'un peuple devenu *genos* imaginativement homogénéisé. L'évidence de la multiplicité des cultures engendre celle d'une multiplicité perturbatrice au niveau psychologique élémentaire des comportements. Même des groupes non confrontés à cette situation se sentent menacés par ces différences qu'ils vivent comme dangers. L'intolérance se généralise comme une réaction de défense en réactivant la coupure entre « eux » et « nous ». « Ils » sont trop nombreux, « ils » viennent chez nous pour profiter de « nous », et même à la limite pour nous envahir et nous détruire. La non compréhension des mécanismes de violence objective qui sont à l'œuvre s'inverse en production de mécanismes de violence subjective. Les participants de la culture majoritaire mettent à contribution leur imagination pour reformuler cette culture comme l'entité mythique d'une civilisation occidentale homogène qu'il s'agit de défendre contre les « autres » figés en France en pièces interchangeables d'un bloc compact, celui de l'islamisme. La culture majoritaire renonce à se vouloir universelle ; elle se défend comme espèce particulière menacée. Comme l'a vu Arjun Appadurai, ces majorités feintes vivent un mal-être qui peut se décharger en violence inouïe contre ces minorités étrangères. C'est là le paradoxe d'une majorité du grand nombre qui redoute le petit nombre transformé en agent pathogène insidieux. Ces majorités peuvent se faire prédatrices condamnant des minorités apeurées à être constituées en ennemis et à avoir le choix entre soit être des victimes, boucs émissaires des violences de la mondialisation, soit réagir et se faire criminaliser en tant que terroristes.

Ainsi la découverte de l'identité culturelle propre à la majorité d'une démocratie se produit alors de la pire des manières. La particularité du *genos* majoritaire s'exprime dans la reprise d'un fondamentalisme « démocratique » engagé dans la lutte contre d'autres fondamentalismes, comme l'a montré l'islamophobie qui s'est déchaînée après le 11 septembre 2001. Ce scénario d'une démocratie racisée et faisant de ce racisme la réponse à une situation de légitime défense contre le racisme des autres est animé par une logique d'expansion cumulative. Il tend à renforcer l'uniformité de l'identité culturelle majoritaire et à saturer l'espace politique, en empêchant la libre expression des diversités et leur traitement civil et civique. La démocratie que l'on revendique n'est plus interprétée comme un espace ouvert, mais comme une maison close, un chez soi où ne peuvent être en vigueur que nos seuls usages, nos seules mœurs. Quant aux « autres », ils sont désormais placés devant une alternative : ou bien ils se soumettent en se rendant uniformes ou bien ils doivent être maintenus à leur place subordonnée ou chassés. S'opère une reterritorialisation phobique de l'espace politique d'une nation pourtant irréversiblement striée par les différences. Le scénario est celui du choix entre une assimilation forcée et limitée et une ghettisation précaire. La dégradation de la démocratie en ethno-démocratie est parfaitement compatible avec la perpétuation des mécanismes de soumission réelle sous le capital qui bénéficie de la division du peuple en majorités prédatrices et minorités et qui peut alors trouver dans l'Etat sécuritaire de police le moyen de généraliser au nom de l'autodéfense un état d'exception. Ces majorités vivront dans l'illusion d'être des membres de la caste des maîtres et seront la piétaille d'une nouvelle démocratie des seigneurs, *Herrendemokratie*. Elles ne pourront même plus identifier leur ennemi dans le néo-capitalisme auquel elles auront livré leur destin.

Ce scénario catastrophe risque de trouver une condition de réalisation dans le climat délétère qui marque l'Europe, notamment la France. L'immigration postcoloniale venue des pays musulmans du Maghreb et d'Afrique noire nourrit une islamophobie qui radicalise et mystifie le heurt des différences culturelles en choc des civilisations. L'*ethnoscape* majoritaire se concentre alors en une représentation idéologique d'une civilisation occidentale réunissant ses héritages juif, grec, romain, chrétien et libéral en un conglomérat dont la seule unité est la critique totale de l'islam. Nulle différence n'est faite, en effet, entre les désignations d'islamique et d'islamiste pour réserver ce dernier terme aux courants intégristes. C'est l'islam qui au mépris de sa réalité historique est constitué en masse de damnation. Le thème du choc des civilisations qui est une thèse équivoque et insoutenable théoriquement risque de devenir une prophétie autoréalisatrice. De son côté, l'*ethnoscape* minoritaire islamiste européen est tenté d'opposer sa propre mythisation et accrédite la perspective de guerre sainte au nom de l'anticolonialisme. Les difficultés des sociétés de religion musulmane n'arrangent rien. Elles sont prises encore dans l'étau théologico-politique et compromettent leur légitime aspiration à l'autonomie sociale, culturelle et politique en cherchant dans le Coran ce qui ne peut s'y trouver, la

solution de leurs problèmes. Elles acceptent souvent de se laisser dominer par des cliques corrompues qui à la fois jouent l'intégrisme islamiste à l'intérieur et pactisent avec le bloc impérial à l'extérieur.

Accepter ce scénario reviendrait à se résigner à une régression dramatique et au naufrage de tout universalisme. Un autre scénario est possible et il a été élaboré par les meilleurs représentants du libéralisme républicain sans être pourtant réalisé par l'Etat interventionniste du néolibéralisme.

7.2 Le scénario du libéralisme démocratique contemporain

A défaut d'une analyse fine d'une politique qui ne voudrait pas tomber dans le piège de la démocratie racisée, il faut tenir compte des propositions des partisans de la démocratie libéral-républicaine qui s'opposent à la catastrophe. Il s'agit essentiellement de la conception d'un espace public communicationnel telle que Jürgen Habermas la soutient ces dernières années. Dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique* (1998) et *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique* (2001), le philosophe et sociologue revendique un universalisme qui fait des droits de l'homme et du citoyen les principes fondateurs du droit positif et il lie cet universalisme à une situation de dialogue rationnel sans contrainte, modèle de l'exigence rationnelle universelle. Cet universalisme procédural est au-delà de la critique qui verrait en lui un paravent idéologique dissimulant une hégémonie historique occidentale. Toutes les cultures dès qu'elles acceptent le dialogue présupposent l'horizon d'un accord sur la dignité humaine.

Le problème est celui de l'objectivation par les Etats libres de cette situation dialogique qui serait une instance d'appel face aux désaccords, aux différends, aux incompréhensions. Ce serait une sorte de tribunal éthique organisant un *agon* juridique. Si la mondialisation est lourde de risques, elle est de fait la base concrète par son réseau d'interdépendances multiples d'un espace public de communication où chaque prétention d'identité culturelle pourrait faire valoir les raisons de son acceptabilité universelle. Cet espace commun est une solution juridique et éthique au pluriculturalisme. Il repose sur des principes sur lesquels nous ne pouvons plus transiger, ceux qui permettent l'existence d'un dialogue sans violence, soumis à la seule exigence de l'argument raisonnable, prêt aux compromis indispensables et toujours capable de révision.

Cet espace public unifié par les procédures d'une raison pratique reformulée en termes de communication est-il pour autant privé de difficultés ? La question se pose de savoir si Habermas ne nous enferme pas dans une nouvelle version de l'opposition de l'idéal et du réel. Les compromis de la vie sociale ne sont pas ceux que produit la situation de communication sans violence. Habermas rencontre lui-même la difficulté

quand il se trouve contraint de supposer quelque chose de plus chez les acteurs sociaux que l'acceptation de la règle de la communication universalisable. En effet, il en appelle à la notion politique de « patriotisme constitutionnel ». Il s'agit de l'acceptation des règles de la démocratie libérale par tous les citoyens comme autant de règles raisonnables devant remplacer les affects d'appartenance ou de filiation nationalitaire ou ethnique. Or, nous n'aurions pas besoin de ce recours s'il était vrai et suffisait que la règle de discussion réalisait les compromis sociaux et culturels. Le patriotisme constitutionnel entend remplacer le patriotisme purement national et culturel. Il fait appel à un autre accord portant sur les règles démocratiques. Cet accord cependant dépend d'interprétations historiques qui l'empêchent de fonctionner comme un principe transcendantal. Comment oublier par exemple l'indétermination et les incertitudes auxquelles a donné lieu le principe de l'égalité civile ? Aux Etats-Unis, malgré la fin de l'esclavage en 1896, on organise la ségrégation partout y compris dans les bus ; il faut attendre les luttes des années cinquante pour que cette ségrégation soit reconnue comme anti-constitutionnelle, donc antipatriotique au sens habermassien.

Habermas postule la possibilité d'un accord sur les règles alors que la question que pose le multiculturalisme est que tous empiriquement n'acceptent pas de discuter. La difficulté est de savoir comment conduire à la discussion ceux qui récusent la discussion et la dénoncent comme erreur ou tromperie. Ainsi certains musulmans peuvent refuser au nom de leur autonomie religieuse l'apprentissage du jeu démocratique dans les institutions représentatives et posent le préalable d'un respect de toutes leurs particularités. Concluons sur ce point. Le patriotisme constitutionnel, malgré sa noblesse, ne peut se supposer ; il se façonne dans l'exercice des libertés à la condition que l'on donne une chance d'exercer ces libertés. Mais, inversement, on ne peut pas au nom du respect d'une identité culturelle limiter la liberté d'expression qui seule permet de réclamer et d'obtenir ce respect.

Cette interrogation permet de saisir que le différend culturel implique de forger un terrain commun entre des personnes qui sur des points essentiels ne parlent pas la même langue. Si l'on se donne un accord possible a priori sur des conceptions raisonnables, il reste que toujours il se trouve des gens qui ne jugent pas raisonnable ce que d'autres considèrent tel. Il est impossible de minimiser la force des différends et de préjuger de leur composition. Ainsi en ce qui concerne

les rapports entre hommes et femmes, il existe des personnes et des groupes pour qui l'égalité est raisonnable absolument et d'autres qui au nom de la complémentarité refusent l'égalité. L'accord raisonnable ne donne qu'une version procédurale de l'universel. Il suppose qu'il est toujours possible de s'entendre. Mais cela revient à ignorer le fait qu'il y a des différends et des conflits véritables. L'accord raisonnable, à ignorer ce fait, risque de se donner comme équivalent de la communion religieuse.

Nous nous heurtons à des limites et devons reconnaître qu'il ne peut exister de règles permettant un accord raisonnable en tout temps et en tous les cas. Dans une situation de catastrophe il est souvent requis d'agir contre ses propres règles pour combattre efficacement ceux qui refusent l'accord raisonnable. En ce cas, il faut savoir mentir, ruser, user d'une contre violence légitime, il faut endurer le passage par une situation contraire à la discussion raisonnable. C'est bien ce que fit le pasteur luthérien allemand Dietrich Bonhöffer, pacifiste convaincu, qui choisit de participer à un complot visant à assassiner Hitler et qui fut emprisonné puis exécuté.

L'espace public habermassien n'affronte pas les contraintes de l'agir politique. Il demeure exclusivement éthique et juridique. L'agir politique ne peut exclure qu'il peut porter sur la façon de défendre la liberté contre les ennemis de la liberté. Ici, il n'existe pas de règles. Le multiculturalisme ne conduit pas nécessairement à cette position limite. Mais s'il exige comme nous le montrerons de se constituer en espace politique interculturel, il faut admettre qu'il existe des cas où certaines pratiques peuvent conduire à revendiquer des droits sur lesquels il ne peut y avoir d'accord raisonnable. Il est impossible d'accepter n'importe quoi au nom de l'identité communautaire. Le problème politique est de conduire les différends à admettre pratiquement la possibilité d'un terrain commun. Les communautés identitaires sont menacées de tomber dans le piège de réclamer des droits communautaires qui peuvent porter atteinte à l'égalité. Si aujourd'hui s'impose la priorité de construire un terrain commun permettant à tous ceux qui subissent des inégalités insupportables, il est impossible d'accepter une simple juxtaposition de droits communautaires qui enferment chacun dans sa communauté comme dans une prison.

7.3 Le scénario du multiculturalisme libéral-communautaire ou la citoyenneté multiculturelle

Ces limites du patriotisme constitutionnel ont fait cependant l'objet d'une critique intéressante. C'est celle qui a conduit le libéralisme républicain à se transformer en un libéralisme communautaire défenseur d'une citoyenneté multiculturelle. Charles Taylor avec *Multiculturalisme* (1992) et Will Kymlicka avec *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités* (1995) ont pris en compte l'impossibilité de tout accord sur des principes communs univoques. Ils ont cherché une solution qui consiste à attribuer aux communautés présentes une reconnaissance. Cette solution consiste à prendre pour référence non plus l'individu mais la culture supposée unifier une communauté. C'est en tant que membres de cette communauté que les individus se voient attribuer des droits.

On a là un *ethnoscape* qui est pénétré par un nouvel *idéoscape*. La question sera de savoir si la disjonction entre l'un et l'autre est surmontée ou simplement déplacée. Il ne s'agit plus de raisonner sur la population en termes de majorité et de

minorité, mais de déterminer de nouveaux modes de reconnaissance de la pluralité culturelle et de définir une nouvelle tolérance, une nouvelle citoyenneté ouverte et plurielle, non plus limitée par rapport à ces deux dimensions traditionnelles que sont l'individu et l'Etat. Se constituent de nouveaux intermédiaires dans des groupes reconnus, mais on ménage un test permanent de démocratie. Chaque groupe doit accepter, en effet, que les individus le composant demeurent titulaires de droits minimaux et qu'il s'engage à respecter : droit de quitter le groupe pour un autre groupe, droit d'aller et de venir entre les cultures. Ce scénario a le mérite de créer les conditions permettant à chaque culture, réalité transitoire, de se réfléchir comme telle, et d'éviter de se prendre pour une fin en soi, de se fétichiser. Chaque culture est invitée à reconnaître de son intérieur même la complexité des autres cultures. Il s'agit de réaliser la liberté de l'individu au sein de cultures libres. Toutefois une difficulté surgit et pose la question de la cohérence de ce libéral-communautarisme. Ne nie-t-il pas de fait la culture qu'il reconnaît si se trouve neutralisée la prétention politique de chaque culture comme ce fut le cas du premier Etat libéral face aux confessions religieuses ? La reconnaissance des cultures a pour effet de désamorcer les différends pouvant aboutir à des pratiques de subversion ou de conflit. La proposition multiculturelle maintient à un niveau subtil mais irréductible une universalité individualiste politique et juridique. De toute façon, demeure une tension puisque malgré cette réserve la reconnaissance du multiculturalisme implique le danger d'éclatement de l'unité politique supposée reposer sur cette reconnaissance et laisse ouverte la voie du séparatisme comme le reconnaît Taylor réfléchissant sur la situation canadienne et le cas du Québec francophone.

Will Kymlicka tente de répondre à ces difficultés en élaborant explicitement une citoyenneté multiculturelle. Il pose la question de l'unité de la société multiculturelle et des nouvelles formes de politique publique, capables tout à la fois de sauvegarder les principes libéraux, essentiellement la liberté de l'individu dans le groupe d'affiliation majoritaire, et l'égalité entre les groupes minoritaires et le groupe majoritaire, étant entendu que des droits spécifiques notamment linguistiques et administratifs doivent être assurés aux groupes minoritaires. L'originalité de Kymlicka est de présenter un montage qui juxtapose deux niveaux. Le premier niveau est celui d'une représentation parlementaire d'ensemble. Le second est celui d'une représentation des groupes reconnus assurant leur autogouvernement. Mais cette élaboration n'empêche pas Kymlicka de buter sur la difficulté. La citoyenneté multiculturelle repose sur une image statique, l'image d'un individu qui se définit par des identités culturelles fixes. La critique de l'assimilation des individus associés par et dans l'Etat laisse place à une assimilation contraire des individus par des entités considérées comme naturelles, les groupes. Toute la construction laisse irréfléchie la question de l'identité du groupe et présuppose l'existence naturalisée de ces communautés.

La citoyenneté multiculturelle risque de devenir alors un parc zoologique réunissant des diversités de collectifs protégés qu'il faut faire survivre. Ce présupposé est accepté et tout se passe comme si ces communautés menaient une existence réelle dans un espace commun mais fixe de coexistences. Cet espace n'est ni notre espace dans le cas d'un groupe majoritaire, ni le leur, celui des autres. Il s'agit d'un Tiers espace qui n'est ni dedans ni dehors ; c'est un espace qui fait seuil, un espace liminal.

8 Déconstruction de la notion de culture

En ce point, il nous faut problématiser la notion de culture et même la déconstruire puisque cette notion a été considérée comme allant de soi, comme un présupposé déjà donné dans son évidence. Or, une culture est comme la nation, une hypothèse rétroactive qui sert à construire une représentation d'un ensemble de traits qui sont utiles pour simplifier la complexité historique propre au champ politique des identités collectives. Le fait même de l'interdépendance des communautés signifie l'impossibilité d'empêcher leur ouverture et dément la naturalité accordée à la notion. Il ne s'agit pas d'une position relativiste. S'il est vrai qu'il n'y a pas d'instance représentant le point de vue d'une raison transhistorique, il suit que cette notion nous renvoie à l'immanence et à son déploiement.

Comme pour la notion de civilisation encore plus globalisante et équivoque, un certain nominalisme permet de critiquer une notion qui se prétend substantiellement organique et immuable et autorise néanmoins une hiérarchisation. Cette substantialité prend, en effet, dans le cas de 'l'occident' une figure exceptionnelle puisque la culture occidentale serait celle d'une substance qui est sujet d'un mouvement infini, celui d'une liberté processus qui a le pouvoir de pénétrer les autres cultures dans leur fixité et de les transformer. Cela n'empêche pas le substantialisme puisque c'est le substantialisme paradoxal du mouvement qui donne à « notre » culture son identité d'oxymore unique, celle du flux. Créateur. Seuls, « nous », les occidentaux, et cela depuis les grecs, avons été capables d'invention, de novation. Les « autres » ont été intoxiqués par la stabilité répétitive de leur culture et c'est à « nous » de les entraîner dans la construction de notre monde qui doit être aussi le leur. Ce concept de culture devenue une essence, fût-elle mouvement, n'est pas élaboré de manière critique. Il se donne dans le ruisseau de la *doxa*.

Il est nécessaire de distinguer au préalable entre deux conceptions de la culture en recourant aux thèses soutenues par le courant des *Cultural Studies* dont Raymond Williams a été la figure de proue avec son ouvrage de 1976, revu en 1983, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. L'entreprise inaugurée par ce dictionnaire a été poursuivie par d'autres chercheurs, Tony Bennett, Lawrence Grossberg et Meaghan Morris qui en ont publié une version refondue et augmentée, *New Keywords. A Revised Vocabulary of Culture and Society* en 2005. Nous nous inspirons donc de l'entrée *culture* de cet ouvrage.

On peut ainsi distinguer une conception synthétique de la culture et une conception analytique. Sous son aspect synthétique, la culture est un aspect d'une société : c'est le système ou plutôt le réseau de symboles, croyances, valeurs, rites et mœurs qui spécifient et conditionnent dans une certaine mesure l'existence des membres d'une société. La culture est une réalité métasociale. Sous son aspect

analytique, la culture est surtout la dimension symbolique propre à n'importe quel aspect de la vie sociale. Une entreprise qui agit sur le marché peut être définie comme un certain type de culture, de modèle symbolique autour de l'activité managériale et de la subjectivité de l'auto-management. Prise au sens de réalité métasociale la culture est dotée d'une autonomie et d'une capacité, de conditionnement difficile à analyser.

Le risque épistémologique est de l'ériger une totalité que l'on accrédite d'une fixité et d'une stabilité quasi naturalisante, donc porteuse d'un racisme immanent – la notion de patrimoine culturel en est la preuve. Cette idée de culture comme méta-réalité unifiée qui serait capable de décrire intégralement le comportement des acteurs sociaux n'est pas soutenable. Cette unité se divise, en effet, dans le meilleur des cas en sous-systèmes qui ne convergent pas. De ce point de vue la notion de *scapes*, de paysages qui sont des scénarios en relation de disjonction, représente une heureuse modification du holisme qui présuppose une unité finale et synthétique des éléments d'une culture. A cela s'ajoute le fait que la relation des acteurs à ces sous-systèmes est toujours problématique. Le cas de la religion est emblématique à cet égard. Dans nos sociétés la religion ne dispose de la capacité d'intégration que si les autres sous-systèmes ou *scapes* la lui reconnaissent, notamment les *ideoscapes* juridico-politiques. De toute manière cette capacité est variable dans son intensité et ses modalités et il reste à rendre compte de ces variations en interrogeant par exemple la différence entre christianisme et islam et les différences internes à ces deux religions.

Il faut revenir au point de vue analytique qui implique la prise en compte des relations entre aspects culturels sans préjuger de leur unité, même s'il peut exister une uniformisation des styles de vie sous les diversités. On a beaucoup trop cédé à la croyance en une culture planétaire faite de technologies, de consumérisme conformiste, de réduction linguistique, d'uniformisation des subjectivités. On ne peut pas penser la culture comme un macrocosme. Ce qui importe pour l'analyse, ce sont les processus de disjonction qui sous la mise en conformité produisent des turbulences au sein desquelles s'expriment et se transforment les acteurs sociaux, les groupes, qu'ils soient dominants ou dominés. Une turbulence est un ensemble de changements, d'ajustements, de négociations, de conflits, de redéfinitions qui interviennent dans les sphères des formations culturelles.

La question clé est de savoir quels en sont les acteurs et les processus. En ce sens l'expression de multiculturalisme est équivoque parce qu'elle accorde aux immigrants une culture homogène incluse dans une culture dominante homogène elle aussi. Elle renvoie à une représentation fantasmatique qui fait des cultures des immigrants des taches sur la carte de la culture dominante. Il faut donc poser la question nominaliste et critique : existe-t-il bien une culture des migrants ? il faut répondre d'abord « non ». Non en un certain sens : les immigrants ne constituent pas

une culture substance. Ils sont bien une réalité problématique que l'on doit analyser et cette réalité oscille entre des réseaux de solidarité et des mouvements de séparation. Ils partagent de nombreux aspects de la culture dominante qu'il faut alors spécifier ; ils subissent des interpellations contradictoires ; ils procèdent à des identifications plus ou moins imaginées à des traits d'origine qu'ils peuvent réinterpréter et modifier.

La notion de multiculturalisme n'a de fonction qu'indicative et descriptive. Elle inquiète parce que les migrants ont un caractère social marqué par la fluidité. De fait ils remplissent une fonction que la notion de multiculturalisme désigne et refoule. Les migrants montrent par le fait même que ce n'est pas un destin d'être conduit à vivre sur le territoire où l'on est né, mais que l'on peut vivre dans un autre espace à ses risques et périls. Ils peuvent partager une langue, une religion, des mœurs, un bagage culturel comme on dit, liées à leur naissance là-bas ; mais ils se sont déliés de cette identité ; ils se sont déracinés au sens actif et au sens passif si leur choix de partir a sa nécessité et ils l'ont fait sans pouvoir emporter avec eux ces racines postulées autant qu'imaginées. Ceux qui les reçoivent mal sont inquiets ou plutôt inquiétés parce que les migrants sont des individus partiellement déterritorialisés et partiellement reterritorialisés mais déculturés pour emprunter employer le langage de Deleuze. Comme le dit avec profondeur Alessandro dal Lago (2006), ils incarnent le message le plus inquiétant pour tous ceux qui ont déjà beaucoup de peine à vivre et exister là où le destin social les a jetés. Ils portent avec eux un message ontologique implicite : « on peut vivre ailleurs et sans pays d'origine ».

9 La fonction du migrant

Tout se passe comme si la preuve était administrée à la population majoritaire de l'Etat nation récepteur que le territoire d'origine n'est pas indispensable puisque par choix ou par nécessité on peut l'abandonner et réussir à vivre bien ou mal ailleurs. C'est la majorité qui les constitue alors en minorités ethno-raciales à partir des traits jugés primordialistes. Mais comme l'a montré Appadurai dans un autre livre important *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation* (2007), c'est la majorité qui se constitue comme telle en se divisant d'avec les minorités. Pour être, la majorité a besoin de la minorité, et cela depuis la constitution de l'Etat nation. Cet Etat ne peut pas exister au seul niveau de ses principes universalistes. Il existe comme producteur d'une différence structurale entre un peuple, un *ethnos* ou un *genos* naturalisé, et une majorité. Celle-ci désire coïncider avec ce peuple mais ne le peut pas concrètement. Les majorités numériques ont peur des minorités numériques qui sont alors constituées en menace. Les nationalismes ont actualisé cette situation en faisant de la pureté de l'Etat nation un argument et un objectif.

L'Etat libéral échappe d'autant moins à cette logique fantasmatique du nombre que c'est lui qui a fait de la population son objet de référence en la classant, la dénombrant, en la traitant par les techniques statistiques comme la bien expliqué Foucault. La majorité en s'identifiant idéalement à *l'ethnos* entend réaliser ce dernier en sa pureté qui ethnique. Toute minorité altère cette pureté et introduit un principe d'incomplétude puisque la majorité n'est pas ce tout du peuple qui est son idéal du moi et qu'elle vise. Ce principe d'incomplétude se redouble d'un principe d'incertitude en ce que les minorités font douter la majorité de ce qu'elle est dans la mesure où les minorités réclament que leurs membres se voient reconnus les droits de l'homme et du citoyen, les droits sociaux et dernier lieu avec la citoyenneté multiculturelle les droits attribués aux communautés en lesquelles elles s'identifient. La majorité doute d'elle-même.

La mondialisation capitaliste complique et aggrave le jeu cumulé du principe de complétude et du principe d'incertitude en transformant les majorités et les minorités dans leur production réciproque. Les nouvelles minorités aggravent la conscience d'incomplétude et aiguisent la tendance génocidaire en stimulant le complexe d'affects qui culmine dans la violence de la purification ethnique. En même temps leurs revendications sont jugées excessives et même insupportables alors que les structures de protection sociale destinées à la majorité sont peu à peu liquidées. L'incertitude s'accroît : qui sont ces gens ? Que cache leur visage ? S'ils sont musulmans, quelle que soit l'intensité et la modalité de leur foi, ils sont soupçonnés, surtout après le 11 septembre 2001, d'être des cellules secrètes d'une entreprise musulmane de conquête du monde. Ils deviennent des ennemis inscrits dans un complot international. L'absence de preuve, le caractère irrationnel de cette suspicion

ne peuvent pas lever les doutes. La perspective d'une guerre ethnique dans les nations fait désormais partie des possibles réels. Ce cercle maléfique de l'incomplétude et de l'incertitude permet de rendre invisible et d'immuniser la partie réellement dirigeante de la majorité qui se présente fallacieusement comme un élément parmi les autres membres. Les « élites » capitalistes ont trouvé un masque.

Toutes les dimensions de la conflictualité se condensent ainsi sur les minorités potentiellement pourchassées par des majorités prédatrices, incapables quant à elles de distinguer en leur sein les relations d'exploitation et de domination. Les classes dirigeantes sont parties de « nous » contre « eux » et trouvent une nouvelle légitimité alors qu'elles organisent les procédures inégalitaires du neomanagement entrepreneurial et la dévastation des solidarités populaires. L'*ethnoscape* fondé sur la réciprocité exclusive et guerrière de la majorité du peuple et de la minorité ethno-raciale se disjoint dans la violence de la purification ethnique, d'avec l'*ideoscape* juridique et politique réunissant les divers formes de libéralisme, citoyenneté multiculturelle incluse. Alors une ultime question se pose : serions-nous retournés au scénario catastrophe dont cette fois la démocratie libérale serait aussi le théâtre et la forme ? Situation étonnante, car ce risque signifierait que le respect politique que la démocratie manifestait classiquement sur le terrain de sa théorie politique à l'égard des minorités politiques au sein du *genos* disparaît aujourd'hui sur le plan pratique, lorsque ces minorités ne sont plus celles d'individus supposés identiques se rassemblant provisoirement sur tel ou tel programme mais celles d'individus identifiés comme membres de communautés ethno-culturelles. Le respect constitutionnel de la minorité politique pourrait ainsi coexister non pacifiquement avec le non respect des minorités qu'Appadurai nomme substantielles en un sens ironique (la substance relève de la fiction imaginée) et qui sont constituées en acteurs nouveaux des *ethnoscares* de la mondialisation

La question se radicalise lorsque ces minorités changent de statut. Les minorités marquées par leur appartenance à l'islam sont souvent ici des minorités mal venues et souvent mal traitées par les mécanismes économiques et sociaux globalisés ; elles sont terrorisées par le climat de haine qui les entoure. Ces minorités cependant représentent ici imaginativement l'immense masse de l'islam qui est leur base de départ et qui est redouté comme base d'appui d'une violence envahissante. Ces minorités sont alors vues comme des minorités apparentes qui pourraient devenir de nouvelles majorités dominant par la violence les majorités actuelles. De terrorisées elles deviendraient terrifiantes et terrorisantes. Cette représentation a une réalité dans la mesure où s'est manifesté par la terreur le fondamentalisme islamique avec les attentats du 11 septembre à New-York et ceux qui ont suivi à Londres, Madrid et ailleurs. L'imaginaire ethnocide est la chose du monde la mieux partagée et il serait stupide d'ignorer l'*ethnoscape* fondamentaliste musulman. Le plus troublant est que ces attentats sont le fait d'individus dotés de diplômes et souvent installés convenablement en occident. Ces attentats symbolisent en quelque sorte la vengeance

des vaincus, des perdants de la mondialisation et celle-ci peut être dénoncée comme la forme actuelle de la domination des anciens colonialismes et impérialismes. Ils manifestent une haine implacable à l'égard de la puissance impériale, les Etats-Unis, dont les entreprises et les banques transnationales sont les grands bénéficiaires de la mondialisation. Ils disent qu'est devenue intolérable une politique qui mêle tout à la fois des guerres injustifiables pour produire d'improbables démocraties d'exportation et des pratiques d'occupation et d'accaparement de ressources énergétiques, qui ne cesse de recourir à un hypocrite discours moral tout en bafouant avec une arrogance impériale les droits de l'homme.

Ces arguments sont à prendre au sérieux par toute politique qui se veut alternative. Ils sont ceux d'une colère furieuse qui a ses raisons non imaginaires, mais qui risque de devenir meurtrière, de déchaîner davantage encore le fondamentalisme occidentaliste qui pourra ainsi faire oublier ses responsabilités dans la production du chaos capitaliste globalisé et de la terreur structurale des Etats nations incapables d'assurer la vie digne de leurs ressortissants.

10 Une politique de l'interculturalité : un recours

Alors se pose l'interrogation logico-politique : que faire pour éviter la dérive meurtrière de la dialectique contemporaine qui rend prédatrices les majorités et laisse aux minorités le choix entre être éliminée comme du gibier nuisible ou s'engager dans une contre-terreur ? Comment mettre terme à ces états de guerre qui définissent toujours davantage le quotidien ? Est-il possible de transformer l'espace multiculturel des terreurs réciproques et dissymétriques en espace interculturel par-delà les limites du libéral-communautarisme et les faiblesses de sa citoyenneté multiculturelle ? Comment user de manière positive la déconstruction théorique de la notion de la culture et de son imaginaire substantialiste ? Comment projeter cette déconstruction en force de construction politique alternative permettant à la fois de déconstruire et de désarmer pratiquement la puissance meurtrière de la logique disjonctive entre majorité et minorité et de produire un autre espace de confrontation qui serait normé par la possibilité de produire du commun entre communautés ?

Il s'agit en fait de savoir comment transformer le pluri-ou le multi-culturel en inter-culturel, de changer d'espace en changeant de préfixe. On ne peut pas, on l'a vu plus haut dans la discussion des scénarios, éliminer a priori les incertitudes nées de situations où n'existe pas de procédure communicationnelle ou juridique assurée pour trancher des différends entre des communautés pourtant sujets de reconnaissance. Il s'agit donc de sortir sans les nier des principes d'un droit devenu autoréférentiel et de chercher à constituer en guise de préalable ou de condition à toute alternative un espace public interculturel proprement politique, non pas seulement juridique. Il importe de réaliser une institution publique des différends sérieux sur la base d'une totale liberté d'expression et de critique pour les uns et les autres.

Cet espace public interculturel pourrait se penser dans un rapport à un Tiers rationnel qui ne serait pas celui de l'Etat souverain parce que celui-ci est organiquement lié aux réquisits de la majorité qu'il produit en produisant les minorités nécessaires et qu'il entre par principe dans la logique des communautés imaginées. C'est un Tiers qui se fait référent de toutes les pratiques qui se nourrissent de différends et qui dans la confrontation des imaginaires cherche à formuler les aspects communs permettant à ces différends de parvenir à produire des lieux communs, des biens communs, en exploitant cet espace public qui est comme le soulignait justement Hannah Arendt un « *inter-esse* », un appel à « l'entre nous ». La question décisive est politique. Comme l'a précisé Jean Robelin dans une analyse profonde dans son ouvrage *Pour une rhétorique de la raison* (2006), elle n'est pas « Qui est autrui ? », mais « Quel autrui est mon égal ? ». Ce Tiers est l'instance autre qui dans l'immanence historique pose à chacun d'entre nous, à chaque « nous », à partir des différends librement formulés et reconnus, la question des questions : « Accepterais-je, accepterions-nous de subir, si tel était le cas, cela même

que subit celui qui est à sa place, ceux qui sont à leur place, ces places étant des résultats historiques de processus définis, non des assignations à résidence ? ». Ce Tiers n'est pas autoréférentiel comme le sont les Etats et le capital. Il est cela même que l'on interpelle et qui interpelle comme dépositaire et destinataire muet d'une revendication d'égalité. Cette revendication est d'abord négative mais elle tend à se faire positive. Négative, car elle est critique d'un état de soumission et de souffrance, de subalternation aux pseudo tiers imaginaires exclusifs des majorités et des minorités historiques. Positive, parce qu'il s'agit de l'expérience en devenir qui est celle d'une exigence d'un lien social effectivement commun, d'une coopération possible par rapport à laquelle les différends peuvent se faire secondaires.

Ce tiers rationnel permet un travail critique des imaginaires sur eux-mêmes. Il ne peut pas ne pas faire de la coopération une priorité. En ce sens, il pose simultanément la question du capitalisme et de la pluriculturalisme en nous conduisant à nous demander : est-il acceptable de laisser mourir de faim des masses d'hommes en raison des modes de production, et de distribution des richesses ? Est-il acceptable que se poursuive un mode de production de la vie qui soit production de populations superflues et d'inégalités croissantes alors que les castes dirigeantes continuent de se gaver ?

Sous la priorité de la problématique de la coopération et de l'être en commun peuvent être abordés les questions posées par les différends qui caractérisent le multiculturalisme. Tout d'abord tous les comportements des minorités ne sont pas admissibles : l'excision des petites filles, par exemple, peut se donner diverses justifications, mais elle demeure une torture portant un préjudice au développements humain de ces futures femmes. Une communauté est légitimée, d'autre part, à exiger le respect de ses croyances, mais elle ne saurait limiter a priori la liberté d'expression et de critique de toutes les croyances et religions. L'affaire des caricatures de Mahomet dans plusieurs journaux français peut servir d'exemple. Certains représentants de la communauté musulmane ont jugé utile de déférer les journaux incriminés devant les tribunaux pour cause d'irrespect et de manquement à la liberté religieuse. Ils n'ont pas jugé opportun cependant de s'engager dans un débat politique qui aurait pu faire valoir l'exigence de modération et alerter l'opinion des conséquences possibles de l'outrance, telle la montée simultanée de l'intégrisme islamique et de l'islamophobie. Du même coup, la communauté musulmane a manqué l'occasion de se poser comme membre effectif du « nous » national et moteur du débat; ses représentants ont choisi une stratégie de coupure de l'espace public en s'enfermant dans une position d'extériorité. En refusant toute discussion du différend ils ont fait recours à la force de la loi et ont voulu interdire l'expression du droit de libre expression lequel de son côté doit répondre de son exercice. Ils se sont privés d'avoir une voix propre et ils ont accrédité l'opinion que la communauté musulmane manifeste une hostilité de principe au droit de critique de la religion et tend à s'immuniser de toute critique de l'ordre théologico-politique.

Le problème que doit affronter un espace public interculturel relève d'une rationalité limitée et impure, mi-juridique, mi-politique, consciente de la puissance des imaginaires nationaux et communautaires. Il est celui de la production dans le différend de quasi notions communes pratiques orientées sur la coopération, comme le faisait Spinoza dans le *Traité Théologico-Politique* lorsqu'il faisait apparaître sous le choc des croyances contradictoires ces quasi universels que sont la charité et la justice qu'il reste à remplir de contenu en chaque cas. Ces notions communes ne préexistent pas, en effet, dans le ciel comme des Idées qu'il faut contempler. Elles sont à construire comme un terrain commun, une terre commune. Cet espace public apparaît dans le cours de sa constitution comme cela même qui précède et conditionne les différends communautaires.

La laïcité dite à la française est un indice de la possibilité de cet espace public interculturel, un point d'appui qu'il serait préjudiciable de liquider sous prétexte qu'il s'agirait d'un laïcisme anticlérical, d'une religion de substitution. Elle n'est pas un simple espace de neutralité mais tout à la fois un espace de débat et de coexistence de communautés distinctes. Cet espace peut limiter les manifestations des communautés qui jouent la séparation et la disjonction. Il tente d'apporter une organisation de la liberté d'expression à l'intérieur d'un territoire commun. Tel n'est pas le cas dans la tradition anglo-saxonne proprement libérale. Aux Etats-Unis les écoles privées sont non seulement payantes, mais elles ont reçu le droit de présenter des programmes communautaires sectaires. Comme Marx eut à le remarquer dans la seconde partie de *La question juive*, ce qui a été organisé c'est le devenir religieux de toutes les communautés. Contrairement à ce que prétendent les partisans de la laïcité « souple », opposée à la dure, la laïcité à la française a le grand mérite de refuser la fermeture des communautés sur elle-même, malgré sa limite sociale. Il est vrai que l'appareil scolaire en son fonctionnement ségrégateur ne permet pas de donner à cette ouverture la dimension d'égalité sociale réelle qu'elle implique. Cette laïcité néanmoins donne le primat aux rapports entre les communautés, les religions, les cultures, en commençant à les dénaturer, en excluant toute appartenance des individus à une communauté, même si dans la pratique historique cette laïcité s'est laissée nationaliser et a promu l'appartenance à la patrie et à l'empire colonial.

Comme Jean Jaurès l'a souligné au moment de la discussion de loi de 1905, la laïcité aménage avec la séparation des églises et de l'Etat la possibilité d'une confrontation entre les opinions qui interdit la fermeture communautaire. Elle fait de la liberté d'expression un bien commun. La liberté ne peut être bien commun que dans un espace interculturel agonistique qui ne dégénère pas en guerre. Les communautés doivent ainsi accepter le principe de la critique des religions et des idéologies. Les communautés sont d'autant fondées à revendiquer des modes de reconnaissance concrète qu'elles ne se substantialisent pas et qu'elles se réfèrent à ce Tiers rationnel qu'est l'espace public politique et qui maintient entre elles la distance

assurant leur possible transformation, leur fluidité et leur fluidification en demandes définies.

C'est ainsi que l'on ne peut pas accepter les programmes confessionnels dans les écoles où la religion doit faire néanmoins l'objet d'une approche compréhensive. C'est ainsi que l'on doit refuser la différenciation des services publics en fonction de critères communautaires comme un hôpital pour les chrétiens, un autre pour les juifs et un dernier pour les musulmans, pour ne parler des incroyants. C'est ainsi que doit s'exercer le primat du service sur les demandes spécifiques. C'est ainsi qu'il faut poser la question linguistique. Pour faire pièce à la fermeture communautaire il faut empêcher de surimposer la langue aux autres critères de clôture. La pluralité linguistique est une ressource à protéger mais l'institution d'une langue commune en tant que véhicule linguistique commun conserve sa nécessité pour éviter cette surimposition de critères solidifiant les communautés en entités incommunicables. En France un obstacle considérable à une intégration des enfants dans la nation d'accueil est bien le fait que les parents ignorent le français et que rien n'est fait pour changer la situation.

Il est de même possible de soutenir la perspective d'une dénaturalisation des communautés par recours à ce que les anglo-saxons appellent l'*affirmative action*, c'est-à-dire des mesures de protection et de compensation pour les minorités. Ces mesures peuvent être jugées inégalitaires du point de vue de la majorité, mais ce sont des moyens d'universalisation (quota de postes dans les services publics ou les entreprises). Elles sont actuellement trop limitées pour compenser l'inégalité structurelle d'accès aux ressources économiques et sociales assurant le bien commun. Ce dernier n'est ni un bien substantiel unique faisant obstacle à la libre activité ni un ensemble de procédures formelles permettant un accord sur les cadres de l'action. Il est formation des puissances d'agir des individus par l'accès aux conditions d'exercice de ces puissances. La reconnaissance des communautés n'est pas fixation de ces communautés dans une nature donnée ; elle est corrélative du droit d'adhésion libre des individus, cette adhésion constituant le moment nécessaire de la reproduction de ces communautés.

L'espace public interculturel est cela même qui précède la constitution de ce qui apparaît comme étant ses parties et qui assure leur ouverture les unes aux autres. Voilà pourquoi la nation malgré le risque de nationalisme meurtrier immanent aux rapports entre majorité et minorité représente encore une totalité plus vaste qui peut jouer le rôle d'une instance d'appel contre toute fermeture à la condition qu'elle-même accepte de s'engager dans cette logique de dénaturalisation et s'ouvre à des touts encore plus vastes. Les difficultés de constitution de ces touts –fédération, confédération, organisations transnationales- sont considérables, ne serait-ce que par le fait que ces touts peuvent à leur tour se naturaliser et se transformer en

communautés impériales coercitives. Mais leur existence critique conditionne toute perspective de dénaturalisation. Rien n'est garanti.

Une dernière remarque s'impose pour éviter toute méprise. Ce processus d'élargissement ne peut pas se faire par le haut, par le sommet de nouvelles souverainetés. Il ne peut se former que par le bas, à partir de cellules constituées autour de problèmes concrets, comme le logement, le travail, les biens sociaux, les droits, en impliquant des individus issus aussi bien des majorités que des minorités, en interpellant les organisations existantes et en créant d'autres. Ces cellules sont invitées à entrer dans des réseaux locaux, régionaux, nationaux et transnationaux et à se constituer en acteurs pouvant peser sur la politique des entreprises et des banques comme sur celle des Etats. Leur tâche est celle d'une pénétration moléculaire des structures vertébrées qui existent toujours. Elle obéit à une logique de diffusion capillaire, de surgissement instantané, de reprise et de novation dont ont été seuls capables jusque là les terrorismes contemporains. Il ne s'agit pas de proposer un contre terrorisme, mais d'explorer le champ d'expériences inédites pouvant construire une globalisation d'en bas, refaire un monde. Si ces cellules d'action civile interculturelle ne peuvent se former en formulant des demandes incompressibles, la mondialisation continuera à produire le non monde comme abîme

C'est bien la question de l'appartenance et des identités collectives qui est décisive. Un individu n'appartient à nulle nation, à nulle communauté. Ce qui reste à penser et à sauvegarder c'est ce refus de toute appartenance substantielle ; il implique néanmoins l'acceptation des liens transindividuels que chacun trouve là où il naît et qui nourrit les identités du « peuple » ; c'est la possibilité de transformer ces liens transindividuels, de les lier et délier qui permet à chaque individu de produire un espace d'action libre et à partir des affects poussant à la coopération et de faire peuple. Inversement chacun ne s'appartient pas à lui-même comme s'il était sa propriété privée. Tout individu est un ensemble non clos de relations. Il est un peuple.

11 Sagesse ou *metis* du métissage

S'il est impossible tout à la fois de supposer des cultures comme des formes stables, des espèces naturelles et de nier la réalité historique imaginée de cultures comme ensemble de traits définissant dans l'équivocité les rapports entre majorités et minorités, il faut se demander si nous pouvons dépasser les logiques et les politiques binaires opposant le dedans et le dehors, eux et nous, les inclus et les exclus. La reconnaissance juridique de la pluralité de cultures naturalisées est une impasse si des collectivités ou groupes refusent le débat au nom de principes intouchables considérés comme leur sacré. Suffit-il de penser les identités culturelles comme des cristallisations de traits qui peuvent subir l'épreuve de la fluidification par leur exposition réciproque dans des différends politiques ? Ne faut-il pas faire un pas de plus et définir l'espace public interculturel comme un espace de métissage et de créolisation de ces traits ? Une logique de l'hybride permettrait-elle de sortir de la logique binaire qui soutient en fait malgré les apparences du contraire toutes les problématiques du pluriculturalisme ?

Revenons à notre apologue du migrant que nous avons laissé comme porteur du double principe d'incomplétude et d'incertitude qui rend à terme ethnocidaire les rapports entre majorités et minorités. Ce migrant peut aussi être considéré comme un marin, créateur d'un hybride viable. Cet hybride n'est pas le résultat ou la rencontre simple de deux entités distinctes. Dans le sac du marin, nous trouvons pas cette chose qui serait la culture mais des traits hérités ou acquis qui peuvent être utilisés comme ressources permettant d'assurer un mode de vie en terre inconnue. Toutefois au cours de cette vie, ces traits ne peuvent pas ne pas se transformer en fonction de leur choc avec d'autres traits caractérisant la culture d'arrivée qui n'est pas davantage une chose simple et unifiée. Le sac du marin s'est tout à la fois vidé et rempli de contenus nouveaux. Tous ne sont pas des emprunts. Certains sont inventés, d'autres sont conservés en changeant de fonction. Il faudrait alors une analyse fine de ces processus du genre que celle que font les linguistes qui ont étudié les processus de créolisation et qu'ont magnifié des écrivains créateurs comme Patrick Chamoiseau et Edouard Glissant. L'hybridité est alors la position liminale pour un nouvel espace qui a assuré une négociation concrète entre l'un et l'autre, mais qui n'est ni l'un ni l'autre puisque l'hybride est un interface à la fois commun et singulier, un liminaire.

Il y aurait là une sagesse, une *metis* immanente au sens grec, dans le métis. L'hybride ou le métis serait une figure de l'avenir interculturel. Cette figure a incontestablement une fonction critique en ce qu'elle est la preuve de la dénaturalisation des espèces fixes et ouvre un espace de traduction créatrice. Elle n'est pas absolument immunisée cependant contre les processus de naturalisation. Les métis constituent, en effet, une partie de la population ; ils sont absorbés par la logique binaire qui partage majorités et minorités et ils peuvent compliquer les

principes d'incomplétude et d'incertitude. Qui sont-ils ces êtres indécis ? Que veulent-ils ? Pour qui prennent-ils parti ?

Il nous faut conclure, provisoirement. La culture recouvre donc des formes de croyances, des modes de vie et d'expression sans lesquels les acteurs sociaux ne peuvent donner sens à leur expérience dans le monde, au rôle qu'ils jouent ensemble. Une culture se développe en permanence, elle cherche à réduire ses dissonances ou à les exacerber, elle adopte des nouveautés et elle est un écran paradoxal qui protège des défis des turbulences du réel tout en produisant aussi des turbulences. Comme le dit Alessandro Dal Lago, la culture est un « pion » sur l'échiquier des affaires humaines qui peut être joué dans diverses parties et pour diverses fins. Ce jeu, est toujours surdéterminé. La culture est une ressource composite qui peut être utilisée pour certaines fins ou mise au repos. Elle est un expédient ambigu pour justifier, connaître et même expliquer ce que nous faisons. Elle n'existe que par un processus où hybridation et naturalisation coexistent de manière contradictoire et se donnent des ditions toujours prises dans des interférences qu'il faut analyser. Si cela est possible, il s'agit enfin de les soumettre au Tiers rationnel d'un espace public interculturel d'abord et toujours occupé par des imaginaires hésitant entre ethnocide et coopération. La mondialisation est impensable sans ces formes d'hybridation qui accompagne comme son ombre portée la soi disant rationalité de l'entreprise capitaliste qui est aussi entreprise de soumission réelle de la politique.

Il ne sera pas possible de sortir de la logique binaire de l'inclusion majoritaire et de l'exclusion minoritaire sans remettre en cause la soumission réelle du travail par le capital. Il reste à penser la double subversion de la logique binaire et de la soumission réelle qui se conditionnent réciproquement tout en en se disjoignant. La nouvelle figure de l'universel se forme dans cette double subversion. L'universel ne peut plus être un universel de surplomb pas plus qu'il ne peut être éliminé dans le chaos des différences exclusives. L'universel n'existe que de manière négative et critique dans cette double subversion qui fait signe vers une coopération réglée par la référence au tiers immanent et absent de l'égalité des conditions.

Bibliographie

- APPADURAI Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.
- APPADURAI Arjun, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.
- BALIBAR Etienne, *Le postulat de l'égaliberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- BENNETT Tony, GROSSBERG Lawrence, MORRIS Meaghan, *New Keywords. A Revised Vocabulary of Culture and Society*, London, Blackwelle, 2005.
- DAL LAGO Alessandro, *Non-personne. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- DAL LAGO Alessandro, « Esistono da vero i conflitti tra culture ? Una riflessione storico-metodologica », in Galli Carlo, *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- GALLI Carlo, (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- GLISSANT Edouard, *Traité du Tout Monde*, Paris, Gallimard, 1997.
- HABERMAS Jürgen, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998.
- HABERMAS Jürgen, *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.
- KYMLICKA Will, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte, 2001.
- RENAUT Alain, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009.
- TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994.