



Le cours de la recherche

Le multi-culturalisme au cœur

Entretien avec Michael Walzer

La plus grande partie de votre œuvre est maintenant traduite en français¹, même s'il a fallu attendre 1997 pour pouvoir lire la traduction de

Spheres of Justice qui date de 1984. Il semble que la place croissante que tiennent vos travaux dans le débat français s'explique par vos réflexions sur le multiculturalisme, comme si les problèmes que posent aujourd'hui aux démocraties (et singulièrement à la France) les rapports entre identité et politique étaient devenus si pressants qu'il fallait se résoudre à introduire un penseur américain dans le débat – alors même que les États-Unis apparaissent aux yeux des Français comme un contre-modèle en la matière.

La construction de l'Union européenne, la mobilité croissante des Européens et la présence en Europe d'importantes populations originaires d'autres régions du monde ont ouvert sur le Vieux Continent un débat que les États-Unis connaissent depuis longtemps. Je ne suis pas sûr que tous ces changements fassent des pays d'Europe des « pays d'immigration » au sens où on l'entend en Amérique, mais il est indéniable que des questionnements, des inquiétudes qui étaient américains deviennent aussi européens, peut-être même singulièrement français. Car, si la France est un pays d'immigration depuis longtemps, ce n'était pas jusque-là dans le sens américain. Aujourd'hui, dans la mesure où ses communautés nord-africaines sont importantes et ont une forte cohérence, dans la mesure où leurs membres présentent une grande mobilité de part et d'autre de la Méditerranée, la situation ressemble assez à celle des États frontaliers du Mexique chez nous.

Qu'apporte à l'analyse de cette réalité le concept de multiculturalisme ?

Dans le débat qui s'est déroulé aux États-Unis lors de la grande vague d'immigration (au tournant des XIX^e et XX^e siècles) sur ce qu'il convenait de faire, trois thèmes ont émergé : premièrement, l'assimilation impliquait l'« anglo-américanisation » des immigrants ; deuxièmement, l'idée d'un *melting pot* impliquait la fusion des immigrants dans une nouvelle nationalité proprement américaine plutôt qu'anglo-américaine ; troisièmement, le concept de « pluralisme culturel » développé par Horace Kallen et John Dewey impliquait qu'une union politique devrait se développer à partir de groupes culturellement divers, qu'on ne formait pas un « État-nation » mais une « nation de nationalités ».

Le problème de l'assimilation est désormais à peu près dépassé, à une nuance près. Les États-Unis connaissent aujourd'hui une nouvelle grande vague d'immigration, en provenance d'Amérique latine et d'Asie. Il s'agit de populations culturellement très différentes des Européens de l'Est et du Sud arrivés dans les années 1890-1920. Les Hispaniques ajoutent à cette différence culturelle une autre particularité, la proximité de leur pays d'origine : leurs fréquents allers et retours ainsi que leur afflux ininterrompu pourraient pérenniser une concentration territoriale que les vagues précédentes n'ont pas produite (s'il est arrivé que certaines nationalités se regroupent, par exemple les Allemands dans l'Ohio et le Wisconsin, de tels phénomènes ne se sont jamais prolongés au-delà d'une génération). On trouve certes des Hispaniques dans tout le pays, et l'on peut espérer qu'une période de forte croissance économique est susceptible de les disperser encore davantage. Mais il est de fait que certains craignent la formation d'un « Québec du Sud-Ouest ». La question de l'assimilation n'a donc pas complètement disparu du débat public. Mais je crois qu'aujourd'hui la question principale est la troisième que j'évoquais : le pluralisme culturel, rebaptisé multiculturalisme.

De quand peut-on dater ce changement de nom ?

Je ne sais pas. Comme j'y ai résisté, je n'ai pas prêté attention à son développement. C'était dans les années quatre-vingt. Curieusement, le nouveau mot dénote un pluralisme plus marqué, pouvant aller jusqu'à une sorte de séparation culturelle. Le « pluralisme culturel » a toujours impliqué l'intégration politique et économique. Je préfère m'y tenir. Je soutiens que l'intégration politique et économique est essentielle au succès du multiculturalisme, parce qu'elle seule est capable de fournir les ressources nécessaires à toute vie collective et institutionnelle. Il faut pouvoir exercer son pouvoir politique et accumuler de la richesse, de l'éducation et de la compétence professionnelle. Tout cela exige d'être intégré à la société. C'est la raison pour laquelle la moitié ou plus, semble-t-il, des électeurs hispaniques de Californie ont voté contre l'enseignement bilingue lors du récent référendum organisé sur ce sujet : ils pensent qu'un tel enseignement séparé entraverait la progression économique de leurs enfants. Soit dit en passant, je reste là très pragmatique. Si ces parents hispaniques ont raison, il ne faut pas d'enseignement bilingue, ou très peu. Mais si l'enseignement bilingue est un moyen d'amener les enfants à l'expérience scolaire et de les aider à apprendre plus facilement les mathématiques, par exemple, alors il faut faire l'effort de l'instituer et de le faire fonctionner. Je ne crois pas à une « ligne idéologique correcte » en ce domaine.

Reste l'essentiel : le multiculturalisme ne doit pas engendrer le séparatisme. S'il peut conduire à des institutions séparées dans le domaine social – des crèches, des hôpitaux ou des maisons de santé dotés d'un caractère culturel propre par exemple –, il faut absolument qu'il s'accompagne de l'intégration politique et économique.

Dans un article intitulé « multiculturalisme et politique de l'intérêt », vous proposez une approche nouvelle du multiculturalisme que vous appelez *meat and potatoes multiculturalism*. Qu'entendez-vous par là ?

En l'absence d'institutions comme celles que je viens de mentionner, une politique fondée sur l'identité (*identity politics*) peut très mal tourner : si elle est incapable de défendre les intérêts des groupes, elle va passer au discours et à la gesticulation extrémistes. Au contraire, elle fonctionnera mieux si elle se rapproche de la politique classique des intérêts, celle que nous connaissons avec les classes sociales par exemple. C'est cela que j'appelle le multiculturalisme du bifteck, « *meat and potatoes multiculturalism* ». Cela implique simplement que les groupes doivent être en mesure de fournir des services tout au long du cycle de vie de leurs membres. Ils doivent pouvoir proposer par exemple des maisons de retraite où les pensionnaires se sentent culturellement chez eux (nourriture cachère et fêtes juives pour un établissement juif...). Il faut notamment rappeler qu'aux États-Unis, de tels établissements, s'ils reçoivent des subventions publiques, doivent obligatoirement être ouverts à tous, bien qu'ils soient au service d'intérêts essentiellement particuliers.

D'autres moments du cycle de vie méritent d'être pris en compte. Il y a eu un grand débat aux États-Unis sur le système des « chèques scolaires ». L'idée est la suivante : l'administration donnerait aux parents 6 000 dollars par an et par enfant sous forme de « chèque scolaire ». Ces parents seraient libres de reverser cette somme à l'école de leur choix, qu'elle soit publique ou privée. Dans ce dernier cas, ils peuvent avoir à payer en plus, mais les 6 000 dollars représentent le coût d'une année dans une école publique. Ce projet a été rejeté, mais nous avons un système de ce type pour le choix d'une maison de retraite, ce qui permet à chaque personne âgée de choisir un établissement de type religieux. L'idée a été écartée dans le cas de l'éducation parce que, précisément, les chèques pourraient être utilisés pour payer des écoles religieuses et que nous ne voulons pas que l'État subventionne l'enseignement religieux.

Dans *What it means to be an American*, il n'est pas fait mention des noirs. C'est pourtant une composante importante de la société américaine. Quelles sont vos raisons ? Si, comme vous l'expliquez, les États-Unis sont une « communauté de communautés », comment décririez-vous l'expérience des noirs au sein de la communauté américaine ?

Le problème est que les noirs ne cadrent pas avec ce modèle que j'ai commencé d'étudier dans *What it means to be an American* et dont j'ai fait le prototype de la société d'immigration dans *Traité sur la tolérance*. C'est un phénomène à la fois intéressant et dérangeant. L'Amérique comme société d'immigration est une réussite, mais elle n'a connu le succès qu'avec les groupes qui y sont venus volontairement comme immigrants. Deux groupes – les noirs et les Amérindiens – ont ainsi été exclus. Les historiens doivent travailler sur la distinction entre Américains volontaires et involontaires. Le sujet est particulièrement important, car l'un des

arguments avancés contre l'*affirmative action* en faveur des noirs est que les autres groupes ont réussi sans aide spécifique. Mais les noirs ne sont pas un groupe comme les autres. Choisir de venir dans un nouveau monde ou y être amené de force (ou être conquis par la force) sont des expériences très différentes. Et ces différences font toute la différence.

Dans votre *Traité sur la tolérance*, vous dressez une typologie des régimes de coexistence pacifique entre groupes. Y a-t-il pour vous un régime idéal, et si oui, lequel ?

Certains ont perçu dans mes « cinq régimes de tolérance » – de l'Empire multinational à la société d'immigration – une sorte d'échelle de valeurs. Mais je n'ai rien voulu de tel. Je n'ai pas de théorie du progrès de l'histoire ou même du développement historique. Je ne crois pas que la société d'immigration soit la fin de l'histoire, et je ne me prononcerais pas en faveur de l'américanisation de l'Europe sur ce plan. Je ne sais pas ce qui adviendra en Europe, mais l'américanisation est improbable : car le fait décisif de l'histoire américaine est que les Anglo-Américains, qui étaient des colons plutôt que des immigrants et qui croyaient certainement créer un État-nation anglo-américain, se sont imposé à eux-mêmes, non sans protestation ni colère, de devenir une minorité dans « leur propre pays ». S'il existe bien sûr des majorités dans la société américaine – blancs par rapport aux noirs, chrétiens par rapport aux juifs et aux musulmans –, ce n'est pourtant pas une nation de « majorités ». Or un tel processus est inimaginable dans un pays européen. L'État-nation doit être considéré comme un modèle différent de la société d'immigration. Et cela doit vous conduire, vous Européens, à réfléchir sur ce qu'implique l'arrivée de nouveaux groupes d'immigrants, surtout s'ils sont importants et difficiles à assimiler.

Comme vous le savez, nous n'avons pas seulement peur, en France, du mot multiculturalisme, mais aussi d'un autre mot : communautarisme. Quelle différence faites-vous entre les deux ?

Ces mots sont employés dans le débat politique, ce qui signifie qu'ils se prêtent à toutes sortes d'usages. Disons déjà qu'il y a deux sortes de communautarisme. Je pense que cette distinction est très importante pour les militants et les intellectuels français. La première est de type rousseauiste. Son objet est la communauté politique, et elle renvoie à une vie politique républicaine. On est membre d'une telle communauté en étant citoyen. Les vertus et les capacités qu'il faut enseigner dans les écoles sont avant tout celles qui permettront aux élèves de s'engager plus tard dans la vie politique de cette communauté. La seconde sorte de communautarisme est ce pluralisme culturel auquel je faisais allusion. Il envisage l'État comme un cadre non seulement pour les individus mais aussi pour les groupes (familles, ethnies, communautés religieuses ou de voisinage...). La citoyenneté reste l'identité commune, mais c'est au sein des groupes que naissent les solidarités les plus fortes et que les citoyens goûtent aux joies de l'appartenance.

J'insiste sur le fait que ces deux communautarismes peuvent être antagoniques : le communautarisme jacobin s'oppose au communautarisme multiculturel. Mais

ils ont en commun d'être des postures idéologiques nostalgiques, répondant à un sentiment de perte : dans le premier cas, perte de l'engagement citoyen, effritement de la participation politique, désaffection à l'égard des partis ; dans le second, déclin de la vie associative et du « capital social » (selon l'expression de Robert Putnam), éloignement vis-à-vis de la conservation culturelle, dissolution de l'identité par la multiplication des mariages inter-ethniques ou inter-religieux.

Ces deux communautarismes, ces deux mouvements nostalgiques, entrent en conflit à propos de leurs membres, de leurs militants ou de leurs ressources. Mais, alors que l'un requiert des citoyens l'adhésion à une seule et unique manière de vivre, l'autre suggère la pluralité. Dans les années cinquante, on pouvait lire dans le bus et dans le métro, un peu partout aux États-Unis, des affiches disant : « Fréquentez l'église de votre choix ». Ce n'est pas un slogan particulièrement excitant, mais c'est bien le message du second communautarisme : « Engagez-vous dans la communauté qui est la vôtre », quelle qu'elle soit. Alors que le premier communautarisme, le républicain, a un but plus spécifique : « Devenez des citoyens républicains ».

Vous semblez avoir peur de la manière dont les groupes se décomposent. Vous analysez cette décomposition comme une menace liée à l'âge postmoderne, une source d'anomie. Pour vous, nous devrions conserver les groupes tout en construisant une société civile aux valeurs individualistes. Pouvez-vous préciser ?

Mon opinion à propos de ces deux formes de communautarisme est que, quels que soient les conflits réels qui mettent aux prises leurs protagonistes, ils ne doivent pas être présentés comme rivaux. Le succès de l'un dépend de celui de l'autre.

Je ne pense pas que, dans les conditions modernes de la société de masse, de l'isolement des individus et du mélange des groupes, ceux-ci soient capables de se perpétuer. Il faut se les représenter comme ayant en leur centre des militants actifs, et en périphérie un ensemble de personnes dont beaucoup trop se comportent en « passagers clandestins », profitant des services offerts par la communauté sans en payer le prix en retour. Ils ne peuvent maintenir des services pour leurs membres durant toute leur vie si le cœur actif du groupe doit supporter seul le poids de la périphérie : l'aide de l'État est indispensable. Et ils l'obtiennent dans les sociétés libérales comme les États-Unis, en dépit de la séparation des Églises et de l'État. Lorsque le Congrès à forte majorité républicaine issu des élections de 1994 a commencé à réduire les budgets sociaux, les protestations les plus vives sont venues des groupes catholiques, juifs, luthériens... qui gèrent une part importante de ces budgets. Les meilleures crèches du Middle West, par exemple, sont gérées par les Luthériens scandinaves – probablement parce qu'ils sont de bons sociaux-démocrates. Bon nombre d'Américains ont été étonnés de lire dans le *New York Times*, à cette occasion, que 60 % des budgets de ces associations religieuses assurant des tâches de protection sociale proviennent de fonds publics, c'est-à-dire de l'impôt. Nul ne le soupçonnait ou du moins ne s'était posé la question. Les chiffres

sont à peu près les mêmes pour toutes les grandes communautés religieuses, excepté pour les communautés religieuses noires.

Le monde du second communautarisme, autrement dit de la société civile, est un monde d'inégalité. Compter uniquement sur les communautés religieuses – ou sur toute communauté « du second type » – pour gérer les services sociaux conduit à une couverture sociale très inégale. C'est pourquoi on a besoin de l'État. Son rôle n'est pas simplement de fournir 60 % des fonds que les groupes utilisent, il doit aussi garantir la redistribution de manière que les différents groupes répartissent équitablement les services entre leurs membres. C'est l'argument que j'ai essayé de défendre dans mon *Traité sur la tolérance*. Les pathologies du multiculturalisme et de la politique identitaire, ces choses dont les Français ont si peur, et à juste titre, se manifestent aux États-Unis à cause de l'inégalité. Ce sont les groupes les plus faibles, ceux qui possèdent le moins de ressources et qui s'inquiètent le plus de leur survie en tant que communautés cohérentes qui formulent les demandes les plus radicales.

La solution peut-elle résider dans un « communautarisme d'État » ?

On pourrait appeler ainsi ce que je viens de décrire. Mais ce n'est pas le terme que j'emploierais, car il importe que l'initiative vienne des communautés elles-mêmes. Seulement, en raison de l'accroissement des inégalités dans la société américaine, ces communautés ont des capacités différentes non seulement à accumuler des ressources propres mais également à appeler l'État à la rescousse. De plus, elles n'ont pas la même faculté de susciter en leur sein les compétences professionnelles utiles – disons, par exemple, qu'il y a plus d'avocats juifs que d'avocats noirs aux États-Unis –, ce qui confère à l'État non seulement un rôle de redistribution, mais aussi un rôle de régulation. Lorsqu'il subventionne les institutions communautaires, il exige qu'elles soient ouvertes à tous : un hôpital catholique doit accepter des patients non catholiques. S'il joue correctement ces deux rôles, l'État doit pouvoir en appeler avec quelque succès à la solidarité de ce qu'on pourrait appeler ses propres membres : les citoyens.

Si l'on vous suit, l'État jette des ponts entre communautés culturelles et communauté politique...

Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que non seulement les identités et les allégeances ne sont pas exclusives, mais que les appartenances se recoupent. Ainsi, lorsque vous allez à l'église par exemple, vous vous retrouvez avec des gens d'autres classes sociales ou d'autres partis politiques. De même, en assistant à une réunion syndicale, vous côtoierez des gens d'origines ethniques et religieuses différentes de la vôtre.

Dans la République de Weimar, la société civile était très solide en ce sens que toutes les institutions communautaires bénéficiaient d'un haut niveau de participation de la part de leurs membres. Ainsi, si vous étiez socialiste, vous lisiez un journal socialiste, vous alliez à des réunions avec d'autres socialistes, vous votiez pour le parti social-démocrate, vous envoyiez vos enfants à l'école socialiste, et ainsi de suite.

Et si vous étiez catholique, vous faisiez de même dans et avec des institutions catholiques. Chaque aspect de votre vie était déterminé par un seul engagement. De sorte que socialistes et catholiques ne se rencontraient à peu près jamais dans la vie quotidienne.

Toutes les études ont montré que ces deux groupes, parce qu'ils étaient très organisés socialement, ont été les plus lents à glisser vers le nazisme. Mais en même temps, ils ont été incapables de le combattre ensemble. La société civile, pour être vraiment solide, doit non seulement être le lieu de la fragmentation mais aussi de l'interpénétration. C'est le cas, naturellement, dans les sociétés d'immigration. Les États-Unis, par exemple, n'ont jamais connu de syndicat construit sur la base d'une conviction religieuse.

La position française classique est que l'État doit être suffisamment fort pour contrôler la fragmentation de la société civile.

Peut-être que l'État de Weimar n'était pas assez fort, mais je pense que l'organisation de la société civile est au moins aussi importante que celle de l'État. La force de cohésion au sein des groupes, la part qu'ils prélèvent sur l'énergie et la capacité de dévouement de leurs membres, déterminent le degré de division d'une société donnée. Certes, un État qui réclamerait une allégeance totale de la part de ses citoyens serait en mesure de limiter cette division, mais il créerait d'autres problèmes. C'est pourquoi je pense que la meilleure formule est celle d'appartenances multiples qui se chevauchent, avec un État assez fort pour embrasser le tout.

Est-ce que votre communautarisme n'est pas plus une critique politique du libéralisme qu'une position philosophique ? En fait, comment réagissez-vous lorsque l'on vous définit comme communautariste ?

Je réponds que je suis avant tout un social-démocrate. Mais je pense que je suis également un communautariste libéral. C'est une combinaison étrange que j'assume depuis très longtemps. Je critique les formes radicales d'individualisme que produit la pensée libérale depuis John Locke. Dans ce sens, oui, je crois que le communautarisme corrige avec bonheur le libéralisme, mais pas qu'il doive s'y substituer. Le communautarisme n'est pas une doctrine politique qui tienne par elle-même. C'est un correctif, dans le cas américain par exemple, de la conception hyper-individualiste de la vie sociale.

On a souvent l'impression que vous étudiez la politique avec les outils de la philosophie morale. Vous considérez-vous comme un théoricien politique ou comme un philosophe ?

Je me suis toujours mieux épanoui dans une sorte de multiculturalisme académique, dans l'interdisciplinarité. La science politique contemporaine est interdisciplinaire puisqu'elle en appelle aux sociologues, aux historiens, aux philosophes et à d'autres encore. Aussi longtemps que la théorie des choix rationnels ne prendra pas le dessus, les départements de science politique continueront d'être des lieux où des formes d'activité variées seront possibles. C'est sans doute pour cette raison

que je me suis toujours senti plus à l'aise dans un département de science politique que dans un département de philosophie. Dans tous les livres que j'ai écrits, j'ai essayé de dépasser les frontières entre les disciplines, utilisant la sociologie, l'histoire et parfois l'anthropologie pour injecter du concret dans le débat théorique ou philosophique.

Vous rejetez donc la théorie des choix rationnels ?

Bien que je m'efforce d'être rationnel dans mes choix, je me méfie des affirmations de ces théoriciens qui prétendent tout expliquer. J'ai fait mes premières années d'université à l'époque de la première vague d'impérialisme scientifique dans les sciences sociales : l'école behavioriste des années cinquante. Certes, la théorie des choix rationnels est très différente, et techniquement beaucoup plus fine, que cette école. Mais elle n'en reste pas moins une manière étroite de voir l'activité humaine, elle ignore tout des passions, qui jouent un rôle énorme dans la vie politique. Elle refuse de voir que nos intérêts ne sont pas seulement pour chacun de nous un objet de connaissance mais aussi de sentiments. Bref, c'est une théorie extraordinairement étriquée.

Diriez-vous la même chose du libéralisme ?

Les deux sont liés dans une certaine mesure, puisque la philosophie libérale tend à exagérer à la fois le rôle de l'individu et celui de la raison. Le libéralisme ne s'intéresse pas beaucoup aux passions, notamment aux passions qui animent toute communauté.

Cela signifie-t-il que vous éprouviez une sorte de nostalgie pour les communautés ?

Non, pas trop. J'espère que ce n'est pas seulement de la nostalgie. Je voudrais essayer de transformer ce sentiment en argument formel. Les êtres humains ont besoin à la fois de solidarité communautaire et de continuité générationnelle s'ils veulent s'épanouir, même en tant qu'individus autonomes. Or, le libéralisme ne prête pas assez attention à cet aspect du communautarisme.

Votre enfance a-t-elle été marquée par l'appartenance communautaire ?

Oui et non. J'ai grandi dans une communauté juive des États-Unis. Mes parents ont quitté New York pour une petite ville lorsque j'avais neuf ans : l'enracinement géographique n'est donc pas très important pour moi. Mais j'ai certainement toujours eu le sentiment profond d'être un juif en Amérique – et aussi celui, que mes enfants n'ont pas, d'être un *invité* en Amérique ; un invité dans ce qui est probablement la meilleure nation d'accueil de toute l'histoire de la diaspora juive, mais qui n'est pas la « nôtre ».

Mes enfants ont pour leur part le sentiment d'être simplement américains. Ils sont également juifs, et c'est très important pour eux. Je pense qu'ils n'ont pas perdu le sens de la continuité générationnelle (l'un d'eux a épousé une non-juive, mais mes petits-enfants sont élevés comme des juifs), mais ils sont américains avec une facilité plus grande que la mienne, et ils éprouvent un sentiment d'appartenance

à la nation américaine plus fort que le mien. Peut-être mon attachement au pluralisme culturel tel que le définit Horace Kallen est-il le reflet de cette expérience personnelle.

Propos recueillis le 3 juin 1998 par Riva Kastoryano,
Laurent Bouvet et Christophe Jaffrelot

Traduit de l'anglais par Laurent Bouvet

1. *Pluralisme et démocratie*, éditions Esprit, 1997 ; *Sphères de justice*, Le Seuil, 1997 ; *La critique sociale au XX^e siècle. Solitude et solidarité*, Le Seuil, 1996 ; *Critique et sens commun. Essai sur la critique sociale et son interprétation*, La Découverte, 1990 ; *Régicide et révolution. Le procès de Louis XVI*, Payot, 1989 ; *La révolution des Saints. Éthique protestante et radicalisme politique*, Belin, 1988 ; *De l'exode à la liberté. Essai sur la sortie d'Égypte*, Calmann-Lévy, 1986.