

Congrès de l'Association Belge de Science Politique 2017

Section Thématique

Transformations de l'Etat, transformations de la citoyenneté

Proposition de communication

Reconnaissance et citoyenneté dans les sociétés plures. Perspectives croisées de la philosophie, de la sociologie et de la science politique

Par

Patrice Bigombe Logo,
GRAPS/Université de Yaoundé II,
Yaoundé (Cameroun),

et

Pierre Meinrad Nyongo Hebga,
Faculté de Philosophie,
Université Catholique d'Afrique centrale,
Yaoundé (Cameroun)

Résumé

Mots clés : sociétés plures, citoyenneté, reconnaissance, formes de reconnaissance, régimes de citoyenneté.

Les régimes de la citoyenneté sont-ils dissociables des formes de reconnaissance ? Peut-on être citoyen sans être reconnu ? N'est-on pas citoyen tel qu'on est reconnu ? Peut-on donner un sens et un contenu à la citoyenneté dans les sociétés plures contemporaines sans résoudre la question de la reconnaissance dans l'espace public ? Comment le faire sans rompre les équilibres et la stabilité des sociétés politiques ? Quelle (s) reconnaissance (s) pour quelles (s) citoyenneté (s) ? Cette communication essaie de répondre à ces questions qui se posent avec insistance et brutalité aux sociétés politiques contemporaines à partir des travaux des philosophes comme Charles Taylor, Will Kymlicka, Michaël Walzer, Nancy Fraser et Michel Seymour, des sociologues comme Marco Martiniello, Natacha Gagne, Francine Saillant et Michel Wieviorka et des politistes comme Jean Leca, Jane Jenson, et Yves Deloye.

La quête de reconnaissance est aujourd'hui un phénomène social total (Caillé, 2004). De la religion au politique, en passant par la sexualité, il est partout question de « reconnaissance ». Il n'en a pas toujours été ainsi. La complexification continue et dramatique des sociétés a fait de la reconnaissance un besoin vital pour les individus et pour les groupes. Comment gérer la diversité sociale et culturelle dans les sociétés politiques contemporaines ? Comment reconnaître et prendre en compte les différences culturelles et sociales dans l'espace public démocratique. S'agit-il de les assimiler à la culture dominante ou de les affranchir de cette dernière ? Avec quelles balises peut-on, par exemple, à la fois justifier et intégrer une minorité nationale dans sa communauté sans en perdre l'unité ? En posant toutes ces questions, nous nous sommes déjà invités aux débats philosophiques, sociologiques et politiques sur le multiculturalisme en rapport avec l'élaboration des régimes de citoyenneté.

De notre point de vue, il faut éviter la double aporie du libéralisme et du communautarisme qui constitue aujourd'hui le véritable écueil de la pensée politique contemporaine (Martiniello, 2011), pour ouvrir une discussion sur l'énonciation et le devenir de la citoyenneté dans les sociétés plurales.

A partir des catégories de la reconnaissance, il faut construire une tentative de réponse à la question d'une citoyenneté républicaine compatible avec la pluralité sociale. Pour y arriver, il faut d'abord dire ce que c'est que la reconnaissance, tout comme il faudra spécifier ses origines et ses configurations. Une approche conceptuelle et épistémologique de la notion aidera à en saisir les particularités. De même, nous mobiliserons ces dernières pour une meilleure articulation de la citoyenneté face à la question des minorités et des différences culturelles.

D'une manière générale, ces considérations s'attachent aussi à la traditionnelle discussion entre particularisme et universalisme. Plus précisément, il s'agira de présenter les enjeux du pluralisme démocratique, d'une part ; fournir des cadres d'analyse sur les questions de justice sociale, d'autre part ; de susciter enfin l'unité de l'universel et du particulier dans les sociétés plurales.

I. Approche conceptuelle et épistémologique de la reconnaissance

A. Généalogie philosophique de la reconnaissance

Il est vrai que l'on connaît beaucoup plus Axel Honneth comme le philosophe de la « reconnaissance », mais c'est en réalité Hegel qui est le premier à utiliser ce terme dans *Phénoménologie de l'esprit*. Il y considère entre autres que l'être humain éprouve un grand besoin d'être reconnu, à telle enseigne qu'il lui est parfois nécessaire de lutter pour sa liberté, notamment lorsqu'il se trouve face à des situations avilissantes le concernant. Ainsi considérée, la reconnaissance (*Anerkennung*) – jusque-là traduite par Fichte sous la forme d'une relation juridique socialement partagée – s'attire des mobiles moraux tels que liberté et égalité, coopération et justice. Dans ce contexte, Hegel apparaît souvent comme le précurseur du régime moderne de la reconnaissance (Guégen et Malochet, 2012).

Quoiqu'il en soit, ses travaux ont donné naissance à une critique sociale qui a principalement prit corps sous le prisme de l'école de Francfort. Au départ, c'est Max Horkheimer et Theodor Adorno (dans *La Dialectique de la raison*) qui ont fait le constat d'une « emprise universelle de la rationalisation à des fins de domination ». Ceci pour dire que la raison peut et doit servir à autre chose qu'à dominer la nature extérieure. Par exemple, aider les sociétés humaines à se mettre d'accord sur les orientations normatives dont elles se serviraient pour meubler le vivre-ensemble des individus qui les composent. Ce nouvel objectif assigné à la raison humaine constitue l'essentiel de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas. Par ce dernier, en effet, l'action des « sujets socialisés » ne vise plus uniquement la domination et le contrôle de la nature mais poursuit également les fins de « compréhension mutuelle » au moyen du langage (Honneth, 2006). Pour ce faire, Habermas jette « un regard critique sur le processus de rationalisation à l'œuvre dans la société moderne » (O. Nay, 2004). Il s'en suit conséquemment que les sociétés capitalistes sont paradoxales, à mesure qu'elles promeuvent la démocratie tout en comportant des tendances négatives qui la menaceraient. A titre d'exemple, il dénonce le pouvoir politique et l'économie (le système) comme menaces du social (le monde vécu) (Habermas, 1981). Il articule de fait une conception normative de l'émancipation collective des citoyens individuels (délibération publique) qui viserait à neutraliser ces processus destructeurs.

Toutefois, Axel Honneth relève que si les travaux d'Habermas se focalisent sur les règles d'une communication sociale réussie, il n'en demeure pas moins que l'auteur reste pour lui aveugle sur les expériences morales d'injustices. Il ne suffit pas de faire concourir tout le monde dans l'élaboration des normes sociales pour en finir avec l'injustice. A ce propos, il fait valoir que « les dynamiques de protestation trouvent moins leur origine dans la violence des règles de participation à la délibération publique qu'à la violation des principes intuitifs de justice » (Honneth, 2006). Ce qui revient à dire que la pensée d'Habermas néglige le potentiel et, surtout, le caractère conflictuel du social.

C'est donc en réaction à cette négligence des attentes morales des sujets sociaux qu'Honneth reconsidère la notion de reconnaissance à partir de la psychologie sociale de Mead (Honneth, 1992). En effet, l'auteur commence d'abord par différencier « la lutte pour la reconnaissance » de « la lutte pour l'existence » qui présidait à la philosophie sociale depuis Hobbes et Machiavel. A ce sujet, il relève particulièrement que la préservation « atomiste », qui résulte de la lutte pour l'existence, se démarque des luttes pour la reconnaissance dans la mesure où elles sont fondamentalement éthiques. L'ontologie sociale de la reconnaissance vise réellement à établir des rapports interpersonnels harmonieux dont le socle est l'intersubjectivité, contrairement à la lutte pour l'existence dans laquelle l'on veut survivre, et rien d'autre (Catherine Halpern in *La reconnaissance, des revendications collectives à l'estime de soi*, 2013).

Cependant, l'auteur de la *Société du mépris* (Honneth, 2006) nous avise qu'il est malheureusement des fois où la reconnaissance fonctionne comme une idéologie, que les faits matériels ne comblent pas « les promesses faites par les énoncés valorisants à l'adresse des destinataires » (Honneth, 2006). Tel est particulièrement le cas à chaque fois que les politiques se servent des discours à l'endroit des plus vulnérables pour produire, sinon rétablir, des représentations conformes à l'ordre social dominant. La reconnaissance s'apparente dès lors aux situations d'interactions qui ont pour fin la tolérance mutuelle entre les hommes comme consciences libres et, surtout, leur identification en tant que dépositaires d'une dignité humaine (Ricœur, 2004).

A. Les configurations dialectiques de la reconnaissance

La reconnaissance, d'après Axel Honneth, connaît principalement trois modalités que sont l'amour, le droit et la coopération sociale. Cette tripartition fait en réalité état des sphères relationnelles par lesquelles nous entrons en contact avec les autres en société. Dans ce contexte, chacune de ces formes de rencontre, pour autant qu'elle apporte un bien relationnel important, confère à l'individu un rapport positif à soi.

1. La relation de reconnaissance de l'amour

Il s'agit de la première forme de reconnaissance intersubjective de la particularité de chacun. Elle caractérise notamment tous les rapports affectifs qui président aux relations humaines. De fait, ils ne se limitent pas aux désirs libidineux de la personne humaine, mais englobent par contre toute l'étendue de ses sentiments. Il faut dire que cette sphère primaire de la reconnaissance constitue précisément ce par quoi l'être humain s'assure un juste équilibre (identité personnelle) entre sa dépendance aux autres et son autonomie vis-à-vis d'eux. Pour l'illustrer, l'auteur (Honneth, 1992) fait principalement référence aux liens familiaux qui unissent une mère à son enfant comme pour souligner l'importance d'autrui dans la construction de l'identité personnelle d'une personne. Il y ressort conséquemment que la relation de reconnaissance de l'amour contribue grandement à la « confiance en soi », tandis que sa négation (soit la torture et le viol, etc.) porte atteinte à l'intégrité psychophysiologique de l'individu.

2. La relation de reconnaissance juridique

Différemment de la première, cette forme de reconnaissance intersubjective de la particularité de chacun ne vise pas un être concret. Elle œuvre plutôt à la satisfaction d'un sujet générique qui postule le bien-être de tous. A ce sujet, la reconnaissance formelle de tous par l'état de droit des sociétés modernes est vivement souhaitée. D'autant que certaines modalités du mépris que développent généralement la majorité culturelle d'une nation tendent souvent à être appliquées au reste du peuple. C'est dire que le respect qui est conjecturé par cette reconnaissance formelle ne s'applique pas toujours à tous, au risque des luttes pour la reconnaissance qui peuvent en résulter.

3. La relation de reconnaissance de la solidarité sociale

Le troisième mode de reconnaissance concerne non plus l'individu ou une personne juridico-morale, mais l'ensemble des sujets qui forment la communauté éthique d'une société. Par le terme sujet, nous entendons toute personne qui contribue de ses actifs et orientations normatives à l'édification d'une corporation politique. A ce titre, il apparaît que tout membre d'une communauté politique mérite l'estime sociale qu'un tel accomplissement procure. Reste donc de la garantir à l'ensemble des personnes qui constituent une communauté.

C. Critiques du paradigme de la reconnaissance

1. Critique interne : la pensée de Nancy Fraser

Elle est celle qui ne rejette pas la pertinence du concept, mais tend plutôt à la compléter de l'exigence d'une redistribution des ressources et richesses. Nancy Fraser, par cet état de choses, relève ainsi l'insuffisance théorique de la reconnaissance à soutenir, à elle seule, l'idéal de justice sociale. Pour elle, il faut coupler la reconnaissance (égalité) à la redistribution (équité), pour établir de meilleurs fondements à la protection des plus vulnérables. Elle se démarque, par conséquent, de ce qu'elle appelle le « monisme »¹ de la reconnaissance dans le champ de la justice sociale (Nancy Fraser, 2005).

2. Critique externe : la pensée de Judith Butler

Elle nie la pertinence même d'une politique de reconnaissance incapable d'assurer une visée émancipatrice des droits individuels. De la reconnaissance il faut, de son avis, converger vers la « reconnaissabilité », c'est-à-dire les conditions de possibilité de reconnaissance. Ce ne sont plus ainsi les modalités de reconnaissance qui sont étudiées, mais ses présupposés ontologiques. Pour Judith Butler, il faut dire que la reconnaissance fonctionne, et sera même toujours, comme une idéologie publique en ce sens que les êtres humains ne deviennent des sujets que lorsqu'ils sont assujettis à un système de règles pratiques et d'attributions qui leur confère une identité

¹ Ce terme renvoie à cette tendance que les philosophes de la reconnaissance ont à faire reposer l'idéal de justice sociale sur l'unique hypothèse théorique de la reconnaissance.

sociale (voir Althusser dans un sens descriptif de la reconnaissance et Judith Butler dans son sens normatif qui est de toute évidence péjoratif). Chez elle donc, la reconnaissance sociale a généralement une fonction de maintien de la domination sociale.

Toutefois, Axel Honneth objecte cet état de choses en affirmant l'antériorité de la reconnaissance sur la connaissance. C'est en présupposant l'autre dans sa singularité qu'il se révèle à nous et qu'il est d'ailleurs connu. Par la reconnaissance, l'on affirme préalablement la conscience de l'autre avant d'avoir pleine connaissance des opinions et croyances de son vis-à-vis. Elle constitue donc « la condition intersubjective pour pouvoir réaliser de manière autonome des objectifs personnels » (Honneth, 2006).

II. La mobilisation du paradigme de la reconnaissance dans la fondation et l'énonciation des régimes de la citoyenneté

A. A propos de la citoyenneté

La citoyenneté est un concept équivoque et problématique, car il n'y a jusqu'ici aucune théorie consensuelle la concernant. Sa définition est sans cesse élaborée et déconstruite suivant les doctrines philosophiques et politiques. Néanmoins, elle correspond à deux conceptions dont on peut dire de l'une qu'elle est traditionnelle et l'autre moderne. Dans la conception traditionnelle, seules les relations politiques entre l'État et les citoyens constituaient l'essentiel de la citoyenneté. Elle servait ainsi, d'une part, à limiter le pouvoir exercé par l'État sur les individus et à impliquer ces derniers dans la gestion des affaires publiques, d'autre part. La citoyenneté traditionnelle a par conséquent été identifiée à « la capacité de participer à l'exercice du pouvoir au sein d'une communauté politique à travers le processus électoral et en vertu de l'appartenance à cette même communauté politique » (Martiniello, 1999).

Il en va différemment depuis les travaux de Marshall (*Citizenship and Social Class*, 1950) que l'on considère comme le pionnier de la citoyenneté moderne. Précisément parce qu'il aura, en sus des droits politiques et électoraux de la citoyenneté traditionnelle, identifié deux autres éléments tout aussi importants que ces derniers (soit les droits civils et les droits sociaux). Le sociologue britannique a de ce fait ajouté à la complexité de la notion, au point d'en faire une réalité tridimensionnelle. Aussi, la citoyenneté est pour lui une réalité dynamique dont le contenu est sans

cesse interrogé en fonction des oppositions entre les institutions sociales et les groupes sociaux. Pour exemple, il certifie que l'avancement des droits civils en Grande-Bretagne est du ressort de la lutte des classes qui ont constitué un changement important pour la modernisation de la citoyenneté (Marshall, 1950).

1. Les représentations liées à la citoyenneté moderne

De ce qui précède, la citoyenneté a donc subi une évolution notable tant dans sa conception que dans les approches pratiques qui lui sont généralement associées. En réalité, elle est peu à peu devenue inclusive au lendemain de la deuxième guerre mondiale. Les droits y afférents ont principalement été suscités par la volonté politique d'améliorer les conditions de vie des citoyens individuels.

Le citoyen est dès lors titulaire de droits et dispose des rôles sociaux spécifiques quant à l'exercice du pouvoir politique. Ainsi, la citoyenneté et la démocratie sont liées, à mesure que les citoyens décident eux-mêmes de leurs dirigeants. En effet, la citoyenneté suppose que les gouvernants et leaders politiques trouvent leur légitimité auprès des citoyens. Toutefois, le « degré et la nature de participation » de ces derniers oppose les spécialistes (Martiniello, 1999). A ce sujet, deux notions sont généralement développées : « la citoyenneté passive » et « la citoyenneté active » (Turner, 1990). La citoyenneté est passive lorsque c'est l'État qui octroie des droits aux citoyens et, inversement, active lorsque ceux-ci sont de véritables acteurs sociaux, au moyen des revendications et de leur engagement citoyen. C'est précisément à ce niveau que le mal est parfois décrié, car cette dernière forme de citoyenneté exige, pour sa part, une certaine « compétence politique » qui décide le citoyen dans l'amélioration de ses conditions de vie. Le désintérêt politique pour l'un ou l'autre mobile (soit l'individualisme exacerbé et la résignation politique) sont autant de faits qui établissent le « déficit démocratique » dans nos sociétés. Cela contribue par conséquent à plomber la « citoyenneté active » et à distancier les citoyens de la vie politique de leurs communautés locales de vie.

Les inégalités sociales qui ont procédées de l'économie capitaliste sont ce qui a le plus influencé l'évolution de la citoyenneté. Les conséquences négatives des exclusions socio-économiques et les luttes qui tendaient à les réduire ont notamment conduites à construire l'État-providence. Il revenait entre autres à atténuer les caprices du marché ; cette régulation a donc été initiée dans le cadre d'une méthode

de redistribution des ressources aux citoyens incapables de subvenir à leurs besoins face à un modèle économique exclusif. Seulement, et comme le souligne d'ailleurs Barbalet (1988), la citoyenneté présente de nos jours assurément un paradoxe. Tous les citoyens disposent par écrit des mêmes droits et devoirs (égalité formelle), tandis que la capacité d'effectuer ces droits conférés n'est pas la même pour tous les groupes sociaux et pour tous les individus. Autrement dit, la condition socio-économique des citoyens influence considérablement la mise en pratique effective des droits de la citoyenneté.

La citoyenneté et la nationalité sont donc inextricablement liées que cela semble parfois comme si l'une était la condition de l'autre, sous réserve d'un ensemble de préalables. D'ailleurs, la nationalité tout autant que la citoyenneté sont, de l'avis de certains, des liens juridiques qui unissent une personne à une communauté politique nationale et à ses différentes institutions (Martiniello, 1999). Cependant, il ne suffit pas d'appartenir à un territoire national pour en être citoyen. L'on peut, dans quelques cas, jouir de la nationalité et ne pas intégralement bénéficier des droits citoyens. Tel est l'exemple des mineurs d'âge, des détenus, des personnes mentalement diminuées et de certaines minorités sociales, etc. De plus, afin d'éviter de les confondre conceptuellement, il est aussi fait une distinction entre la « citoyenneté formelle » et la « citoyenneté substantielle » (Bottomore, 1992). La première renvoie à « l'appartenance à » ou le « *membership* » d'un État-nation juridiquement caractérisé par la nationalité. Quant à la « citoyenneté substantielle », elle réfère à l'ensemble des droits civils, politiques et sociaux de même qu'aux pratiques de participation à la gestion des affaires publiques.

Ainsi, le contexte territorial de la citoyenneté repose généralement sur le présupposé qu'un État est une nation homogène. Autrement dit, en rattachant la citoyenneté à l'État-nation, l'on envisage les groupes sociaux qui y vivent comme un ensemble culturel cohérent (Gellner, 1983). Or, le contexte moral et politique de certaines nations fait précisément que ces dernières soient multiculturelles, en rapport avec les différentes croyances qui y prévalent (Kymlicka, 1995). L'hétérogénéité culturelle constitue en effet le réel problème contemporain de la citoyenneté. Ceci parce qu'elle s'est sensiblement et manifestement accrue, au cours des vingt dernières années, dans des sociétés qui se croyaient mono-culturelles

(Kymlicka, 1995). Cette réalité a suscité de profondes réflexions en ce qui concerne la « citoyenneté formelle » et, partant, provoqué des changements sur le droit à la nationalité (soit l'acquisition par des étrangers des droits liés à la nationalité).

Malgré cet effort de réponse que la modernité a apporté à la citoyenneté, il subsiste cependant des défis majeurs à relever. En effet, « comment ne pas reconnaître que l'acquisition de la citoyenneté formelle n'implique pas nécessairement l'exercice des droits associés à la citoyenneté substantielle ? » (Vogel and Moran *in* Martiniello, 1999).

2. La reconnaissance comme réponse à l'inégalité citoyenne

L'inégalité citoyenne s'est considérablement accrue avec la déchéance du mythe de l'homogénéité culturelle des sociétés modernes. La question des identités, ce semble, y engendre d'énormes problèmes de justice sociale en amplifiant les attentes morales des marginalisés. Certaines catégories de personnes dans l'espace public s'arrogent en effet tous les droits, sur l'unique considération de leur appartenance à un groupe social dominant. Qui plus est, ces inégalités débordent le plus souvent la sphère du social pour s'attacher à l'*éthos* d'un groupe culturel, de manière à les définir comme des êtres sans valeur.

A cet égard, il a parfois été dit que la citoyenneté ne suffisait plus à remédier à ces problèmes culturels dont l'impact s'étend jusqu'à la quiddité de l'espèce humaine. L'importance d'un tel questionnement a continué de faire dire que le paradigme de la citoyenneté devait disparaître à la faveur des droits de l'homme par exemple. Par conséquent, un surinvestissement de la teneur normative des droits de l'homme dans les débats qui ont cours a généralement été relevé (Martiniello, 1999). A ce sujet, nous dirons tout simplement que les droits de l'homme concernent l'agir de l'être humain en tant membre de la communauté de l'espèce humaine, à la différence des préoccupations politiques qui s'occupent de l'appartenance de cet individu à une communauté locale particulière. En affirmant cette différence, nous voulons montrer en quoi et pourquoi les droits de l'homme ne peuvent pas s'emparer de la raison d'être de la citoyenneté. En réalité, la communauté de l'espèce humaine n'existe que pour la promotion du patrimoine moral de l'humanité (soit les idéaux de liberté, justice, de fraternité et de solidarité, etc.) et ne renvoie à aucune réalité apparente. Les êtres humains sont certes tous habitants de la terre mais appartiennent à un

contexte social et territorial qui fait qu'ils soient d'abord citoyens d'une communauté politique particulière.

Ainsi, il revient précisément pour chacune de ces communautés de prendre en compte les conflits sociaux et culturels qui opposent leurs membres. La notion de reconnaissance, de cette manière, aide mieux que l'idéal d'égalité à résoudre à la fois les problèmes culturels et identitaires des sociétés modernes. Ceci parce qu'elle permettrait vraiment de renouveler les situations qu'on estime désormais intolérables. Ce qui dénote déjà une double reconnaissance : la reconnaissance qu'il est malheureusement des sujets sociaux opprimés qui ne développent pas encore un rapport positif à l'égard de leur propre personne et de leurs semblables et la reconnaissance qu'une action constructive globale doit être mise en œuvre pour y remédier. La reconnaissance affirme en effet les différences sans toutefois radicaliser les particularités. De même, il est aujourd'hui nécessaire que la citoyenneté articule les particularités des groupes sociaux d'une collectivité sans en perdre l'universalité.

B. Le devenir de la citoyenneté face à la question des différences culturelles et des minorités

1. La citoyenneté multiculturelle

La citoyenneté multiculturelle est du ressort de la diversité culturelle au sein d'une communauté politique. Elle s'envisage, en réalité, comme une réponse à l'injustice dont certaines minorités font quotidiennement face dans la réalisation de leur bien-être. Elle postule de fait une théorie libérale des droits des minorités. L'hypothèse de fond considère que l'État ne peut et ne doit pas rester neutre dans le champ de la culture et de l'ethnicité. En effet, dans son ouvrage *Multicultural Citizenship*, Will Kymlicka reconnaît l'incapacité des droits de l'homme individuels à lutter efficacement contre les discriminations dont souffrent les groupes minoritaires. Il postule à cet effet qu'une bonne théorie de la justice dans les sociétés multiculturelles devrait certes comprendre des droits universels garantis à chaque personne mais aussi des droits spécifiques reconnus à des personnes appartenant aux groupes sociaux particuliers.

Il identifie notamment deux types de sociétés multiculturelles : les États multinationaux et les États polyethniques. Dans le premier modèle, la diversité culturelle est le fruit de l'incorporation soit de nations autochtones, soit de différents groupes culturels nationaux dans un même État. Dans le second modèle, par contre, elle est le résultat de l'immigration. Dans ce cas particulier, les immigrés peuvent demander la reconnaissance d'un ensemble de droits spécifiques liés à leur culture. La citoyenneté multiculturelle, du point de vue de Kymlicka, ne vise pas à briser l'idéal universaliste de la citoyenneté ; au contraire, elle en tient dûment compte en établissant les spécificités qui œuvrent parfois négativement pour une pleine jouissance des droits citoyens. Qui plus est, l'égalité formelle des citoyens n'a pas une autre finalité que de produire les conditions de bien-être de ces derniers. Par conséquent, il peut particulièrement arriver que l'on s'accorde à reconnaître que certains cas spéciaux, sous réserve de ne pas empiéter sur les droits individuels reconnus à tous, soient de nature à bénéficier d'un traitement différencié. Cette tension normative qui vise réellement à concilier l'universalisme et le particularisme repose uniquement sur l'ambition d'une citoyenneté intégrale pour tous. A cet effet, plutôt que de parler d'égalité, la plupart des libéraux requièrent l'équité comme condition d'une justice sociale plus aboutie.

2. La citoyenneté différenciée

Une chose au moins est certaine, la citoyenneté ne cesse de se différencier à mesure que le contexte moral et politique des nations change. Les défis auxquels elle semble désormais confronter confortent l'idée d'une réappropriation qui cadrerait avec les attentes des minorités ou discriminés. Comme le relève Marco Martiniello, « la citoyenneté se différencie parce qu'on s'est progressivement rendu compte que l'approche classique des mêmes droits et des mêmes devoirs pour tous risquait dans une situation inégalitaire de fait, de renforcer ces inégalités. Cette constatation s'est traduite par la prise en compte progressive des spécificités de certains groupes que l'on reconnaît parfois en leur octroyant des droits spécifiques non pas en vue de les avantager mais afin de leur assurer une égalité de chances et une reconnaissance collective » (1999).

Il convient, à ce niveau, de relever que l'idée de différenciation n'est pas conceptuellement opposée à l'universalisme comme le serait par exemple le relativisme. En effet, la notion de « citoyenneté différenciée » ne résulte pas plus d'une construction logique que d'un constat : la citoyenneté n'arrête pas d'être dynamique comme l'avait déjà préalablement indiqué Marshall. A ce propos, il convient précisément de rappeler qu'elle évolue sous le prisme de la société dans laquelle elle s'incarne. Ainsi, bien qu'elle soit une réalité de tous les États modernes, la citoyenneté ne se trouve pas partout au même niveau d'évolution.

Il est vrai que certains peuvent relever que la citoyenneté s'est développée dans la conjoncture de conditions sociales et culturelles des sociétés occidentales – et donc qu'il est logique qu'elle y soit plus évoluée soit en raison du temps ou des origines – mais c'est l'idée de différenciation qui remporte une fois de plus. Ceci parce que si l'on se consacre uniquement au facteur temps, alors il serait nettement plus logique que la citoyenneté naquit en Afrique (berceau de l'humanité). Or, si elle s'est fait connaître dans les sociétés occidentales au lendemain de la seconde guerre mondiale, c'est précisément parce qu'elle intègre d'autres facteurs qui sont d'un tout autre ordre (soit politique, économique, social, etc.). De même, on en arrive justement à se dire que chaque peuple a son histoire, sa particularité, ses caractéristiques et des valeurs éthiques qui lui sont propres. Par conséquent, il apparaît aisément que la citoyenneté a besoin d'être à chaque fois contextualisée, suivant l'environnement social où le vivre-ensemble demande à être (re)construit.

À ce sujet Michael Walzer (1992), dans son article « Les deux universalismes », présente l'idée de réitération afin de mieux situer la dialectique de l'un et du multiple dans une approche sociopolitique des sociétés multiculturelles. Pour ce faire, l'auteur commence d'abord par faire remarquer qu'il existe deux types d'universalisme : « l'universalisme de surplomb » et « l'universalisme réitératif ». La première figure étant pendante telle une loi divine en considérant qu'une réalité doit partout être la même tant dans le fond que dans la forme. Pour ce qui est de « l'universalisme réitératif », il admet par contre la pluralité et la singularité, tout en préservant une part de « l'universalisme de surplomb ». En effet, « l'universalisme de réitération » donne de la place à la fécondité humaine et à la pluralité d'expériences créatrices de certains universaux. De la sorte, l'on peut très bien s'accorder sur des principes

universels mais parvenir à des traductions locales différentes. Par conséquent, l'égalité de chance, l'autonomie et tout autre principe assimilable à la citoyenneté républicaine peuvent avoir, dans certains cas, des implications particularistes qui n'échouent pas nécessairement sur le relativisme.

Repères Bibliographiques

Barbalet J.M., *Citizenship*, Milton Keynes, Open University Press, 1988.

Caillé (Alain)(dir.); *De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi*, Revue du MAUSS, n°23, 2004, 512 pages.

Fraser N., *Qu'est ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005.

Gellner E., *Nations and nationalism*, London, Basil Blackwell, 1983.

Guégen H. et Malochet G., *Les théories de la reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2012.

Honneth A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Editions Cerf (traduction de 1992), 2010.

Honneth A., *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2008.

Jacobson D., *Rights across borders. Immigration and the decline of citizenship*, Battimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1996.

Kymlicka W., *Multicultural citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Kymlicka W., *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte (traduction), 2001.

Marshall and Bottomore T., *Citizenship and Social Class*, London, Pluto press, 1992

Martiniello M., *La citoyenneté à l'aube du 21ème siècle: questions et enjeux majeurs*, Liège, Presses de l'Université de Liège, 1999.

Martiniello M., *La démocratie multiculturelle. Citoyenneté, diversité, justice sociale*, Presses de science po, 2011.

Ricœur P., *Parcours de la reconnaissance*, Editions Stock, 2004.

Soysal Y., *Limits of citizenship. Migrants and postnational membership in Europe*, Chicago University Press, 1994.

Taylor C., *Multiculturalisme, Différence et Démocratie*, Paris, Flammarion, Champs, 1997.

Touraine A., *Qu'est ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994.

Turner B.S, *Citizenship and Social theory*, London, Sage, 1993.

Walzer M., *Spheres of justice. A defense of pluralism and Equality*, Oxford, Blackwell, 1985.