

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Multiculturalisme libéral vs. interculturelisme républicain

De Briey, Laurent

Published in:
Revue Tocqueville

Publication date:
2013

Document Version
Première version, également connu sous le nom de pré-print

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

De Briey, L 2013, 'Multiculturalisme libéral vs. interculturelisme républicain', *Revue Tocqueville*, VOL. XXXIV, Numéro 2013/1, p. 89-119.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Multiculturalisme libéral vs. Interculturalisme républicain

Laurent de Briey (ldebriey@fundp.ac.be)

Professeur au Département de sciences sociales et politiques, Université de Namur

Chercheur invité au Centre de recherches en Ethique de l'Université de Montréal

Introduction

Dans leur rapport conjoint, Gérard Bouchard et Charles Taylor distinguent deux manières de penser le pluralisme moral et culturel. Le modèle multiculturaliste serait dominant dans l'ensemble du Canada, à l'exception du Québec qui lui privilégierait le modèle interculturaliste (Bouchard & Taylor 2008 : 118-130). La pertinence de cette distinction est parfois remise en question. Les deux auteurs du rapport eux-mêmes, dans des écrits ultérieurs, paraissent lui donner une portée différente. Si Bouchard insiste sur le fait que le modèle interculturaliste n'est pas une défense déguisée du multiculturalisme, notamment parce que l'interculturalisme pense la diversité culturelle sous la forme d'une dualité entre une culture majoritaire et des cultures minoritaires, alors que le multiculturalisme récuse l'existence d'une culture majoritaire (Bouchard 2011a, 2011b), Taylor considère pour sa part que les dispositifs politiques justifiés par les deux modèles sont similaires et qu'il s'agit principalement d'une différence de « récits » (Taylor 2012).

J'aimerais dans ce texte proposer une défense de la distinction entre interculturalisme et multiculturalisme, tout en reconnaissant que cela puisse imposer de considérer que certains auteurs se revendiquant du multiculturalisme soient classés parmi les promoteurs d'un interculturalisme. La distinction n'en demeure pas moins pertinente afin de différencier un modèle visant à assurer la coexistence d'une pluralité de cultures au sein d'une même société – modèle auquel le multiculturalisme est généralement associé dans les contextes sociopolitiques européens et québécois (Battaini-Dragoni 2011, Taylor 2012) – et un second modèle mettant en avant l'importance de la construction d'une identité commune au travers de l'échange et du dialogue entre les différentes cultures. La spécificité du modèle interculturaliste serait de considérer que la reconnaissance de l'irréductibilité du pluralisme moral n'impose pas de renoncer à l'idée d'une identité collective, fondée sur un ensemble de valeurs potentiellement relatives au juste comme au bien, qui puisse favoriser un sentiment d'appartenance collective et renforcer la solidarité ainsi que la cohésion sociale. Le modèle interculturaliste devrait ainsi à mon sens être compris comme participant à une critique républicaine du libéralisme¹.

Je souhaiterais procéder en trois temps : définir, premièrement, le sens que je donne au modèle multiculturaliste, particulièrement dans sa version libérale ; mettre ensuite en évidence ce qui distingue ce modèle interculturaliste du modèle multiculturaliste au travers d'une discussion de la présentation de cette distinction dans le rapport Bouchard-Taylor et du prolongement que Taylor a donné à sa réflexion dans un livre coécrit avec Jocelyn Maclure (2010) ; enfin, proposer quelques exemples de pratiques institutionnelles qui me paraissent distinguer l'interculturalisme du multiculturalisme. J'aimerais ainsi montrer que la distinction

entre les deux modèles induit effectivement une différence importante dans les « récits » susceptibles de venir légitimer les dispositifs institutionnels. Cette différence me paraît cruciale pour que les membres des cultures majoritaires puissent ne pas voir dans la reconnaissance du pluralisme moral une forme de précarisation de leur propre identité, mais une source potentielle d'enrichissement. Elle constitue dès lors une condition de réussite de l'intégration des cultures minoritaires. Néanmoins, je souhaiterais également mettre en évidence que cette différence de récit n'épuise pas la portée de la distinction, mais qu'elle implique également des dispositifs institutionnels différents.

1. Le multiculturalisme

Le multiculturalisme est devenu un de ces concepts qui paraissent tout à la fois incontournables et indéterminés. Toute pensée politique se doit d'aborder la question du multiculturalisme, mais le sens même du terme semble susceptible d'interprétations diverses selon les contextes géographiques – le Canada ou l'Europe de l'Ouest par exemple – et disciplinaire – politologique ou philosophique notamment (en ce sens, Meer & Modood 2011). Il me paraît donc opportun de préciser la signification que je donne à ce terme, sans prétendre en énoncer son essence ultime, mais en essayant de rendre compte de manière cohérente des différentes dimensions qu'il articule.

Pluralisme et multiculturalisme

L'un des paradoxes générés par le multiculturalisme est qu'il est souvent compris en Europe comme légitimant une ghettoïsation de la société en une multiplicité de communautés culturelles alors que, dans le contexte politique canadien, la promotion du multiculturalisme par le Premier Ministre Pierre-Elliott Trudeau en 1971 se voulait un instrument d'affirmation des droits individuels et de relativisation du fait national, en particulier canadien-français – à tout le moins a-t-il pu être perçu comme tel du côté francophone (voir Rocher 1973). L'affirmation du caractère multiculturel du Canada a en effet rompu avec la thèse de sa nature binationale en reconnaissant que le Canada ne se réduisait pas à l'union de deux peuples fondateurs, les anglo-canadiens et les franco-canadiens, mais englobait également des citoyens issus des Premières Nations autochtones ainsi qu'un nombre sans cesse plus important d'immigrés n'ayant des racines ni britanniques ni françaises. De facto, cela fragilisait la nation franco-canadienne qui passait du statut de peuple fondateur à celui de communauté culturelle parmi d'autres. Dans le même temps, le Canada cessait d'être fondé sur la volonté de deux *peuples* pour se concevoir comme une collectivité d'*individus*. L'affirmation du multiculturalisme canadien paraît en effet difficilement séparable de cet autre acquis de la politique de Trudeau : le rapatriement en 1982 de la Constitution canadienne et l'insertion en préambule de celle-ci d'une Charte des droits et des libertés de la personne. La citoyenneté canadienne ne devait plus être médiatisée par la volonté de sa communauté nationale et les droits des individus étaient appelés à primer sur l'allégeance communautaire (Helly 2000)². Si le projet multiculturaliste vise à préserver la diversité culturelle, c'est en vue de consacrer le droit des individus, en particulier les membres des communautés minoritaires, à conserver leur culture et à vivre en accord avec celle-ci (Houle 1999 : 102).

L'ambiguïté du multiculturalisme, toutefois, c'est qu'il ne se contente pas de consacrer un pluralisme axiologique mais bien une multiplicité culturelle. Il ne s'agit pas seulement de constater la diversité des conceptions de la vie bonne auxquelles adhèrent les individus, mais de reconnaître que ces conceptions de la vie bonne s'articulent dans un ensemble de cultures. Or une culture ne se réduit pas à des convictions individuelles. Si elle est porteuse d'une certaine vision du monde et si elle possède un important noyau axiologique définissant une conception de la vie bonne, elle prend également la forme d'une tradition l'inscrivant dans une histoire qui n'est pas spécifique à un seul individu. Une culture possède dès lors nécessairement une dimension collective.

Le multiculturalisme communautarien

Ce glissement du pluralisme moral au multiculturalisme a le mérite de souligner qu'un individu n'adopte pas une conception du bien *in abstracto*, mais que la constitution de celle-ci est indissociable de ses contextes de socialisation et de sa biographie, voire de sa généalogie. L'attention apportée au mode de constitution des conceptions du bien peut toutefois conduire à réduire l'adoption d'une conception du bien à une simple adhésion à une culture d'appartenance en méconnaissant le potentiel critique à l'égard des différentes cultures que conserve chaque personne. Le risque est dès lors que la personne ne soit plus reconnue en tant que telle mais en tant que membre d'une communauté culturelle, tandis que le pluralisme des conceptions du bien au sein de l'espace social serait cristallisé autour de quelques cultures de référence. La société apparaîtrait alors fragmentée en un ensemble de communautés culturelles dont il importerait d'assurer la libre coexistence. La société dans son ensemble serait certes un espace de cohabitation marquée par une certaine forme de coopération en vue de la production et du partage de ressources, mais seules les communautés seraient des lieux de vie en commun autour d'une conception partagée du bien.

L'identification du multiculturalisme à la ghettoïisation de la société en un ensemble de communautés culturelles refermées sur elles-mêmes est récurrente chez ses critiques. Une réponse possible pour les partisans du multiculturalisme est de prétendre que seul un type particulier de multiculturalisme menace de conduire à une ghettoïisation de la société : le multiculturalisme communautarien (Maclure 2010). La prise en compte du fait du multiculturalisme dans les sociétés modernes se heurte en effet à une tension entre trois pôles, ceux de la préservation respective des droits individuels, de la pluralité culturelle et de la cohésion sociale, et il est possible de distinguer différents modèles de gestion du pluralisme selon le poids, voire la prédominance, accordé à chacun de ces pôles. Parmi ces modèles, le multiculturalisme communautarien conduirait à la ghettoïisation de la société en raison du privilège excessif accordé à la préservation de la pluralité culturelle au détriment des deux autres dimensions.

Le multiculturalisme libéral

A cette version communautarienne du multiculturalisme, il faudrait privilégier un multiculturalisme libéral qui est non seulement plus conforme à l'inspiration originaire de Trudeau, mais aussi à la réinterprétation du multiculturalisme canadien par les différents gouvernements qui ont succédé à celui de Trudeau (Kymlicka 2011), ainsi qu'à l'évolution

des débats académiques au sein de la tradition libérale, notamment à la suite des travaux de Kymlicka (1995). Faisant abstraction des nuances entre les différentes théories, je définirai ce multiculturalisme libéral par l'affirmation de la primauté des droits et libertés individuels et par la conviction que l'exercice de droits et libertés, dont la liberté de religion et de conscience, exige une prise en compte du contexte culturel d'appartenance des individus. Cela implique une conception inclusive de la neutralité de l'Etat fondée sur la reconnaissance de l'importance sociale des communautés religieuses et philosophiques et un éventuel subventionnement public de celles-ci (de Briey 2009 : 84). Un financement public d'une pluralité de réseaux d'enseignements confessionnels et laïcs, comme celui en vigueur en Belgique, est également envisageable pour peu que le contenu de l'enseignement dispensé demeure régulé par l'Etat. L'expression de préférences religieuses dans l'espace public, mais aussi dans les institutions publiques est également acceptable pour peu qu'elles ne nuisent pas à l'impartialité de l'exercice de la fonction publique. Idéalement, en outre, l'ensemble des normes publiques en vigueur doivent refléter la diversité des cultures. Enfin, là où des motifs pragmatiques s'opposent à la parfaite neutralité des normes, les membres des minorités culturelles sont, dans la mesure du possible, en droit de bénéficier d'un accommodement, à savoir d'une dérogation par rapport à l'obligation de respecter une règle en soi légitime mais dont l'application stricte provoquerait une discrimination parce qu'elle contreviendrait à l'exercice d'un droit fondamental, généralement la liberté de religion ou de conscience (Bouchard & Taylor 2008 : 64)³. La neutralité de l'Etat n'est plus alors seulement inclusive, mais corrective puisqu'elle en vient à considérer que l'exigence de neutralité requiert des dispositifs différenciés pour certaines catégories d'individus, non seulement, comme dans le cas des accommodements, pour éviter une application discriminante de certaines règles, mais également pour compenser des pratiques sociales inégalitaires via des politiques de discrimination positive (de Briey 2009 : 85).

Si le modèle multiculturaliste *libéral* s'efforce de préserver les héritages culturels, via la reconnaissance et l'éventuel subventionnement des communautés culturelles, il entend éviter de confondre les moyens et la finalité première. L'attention accordée à la diversité culturelle se justifie par la volonté de permettre l'exercice des libertés individuelles et est dès lors subordonnée au respect des droits fondamentaux. Il cherche ainsi à se prémunir d'une dérive communautariste qui, voyant dans la culture un bien commun, ferait primer la préservation de celle-ci sur le respect des droits individuels. Est donc réaffirmé le principe libéral de la priorité du juste sur le bien (Rawls 1995) signifiant ici que la volonté de promouvoir la diversité culturelle et l'égalité reconnaissance des cultures n'est pas absolue, mais conditionnée au respect des principes de justice définissant les droits et libertés fondamentales des individus. Dans le même temps, le multiculturalisme libéral propose une réponse à la question de la cohésion sociale : le multiculturalisme présuppose l'acceptation d'un ensemble de normes communes exprimées dans les principes de justice constitutifs d'une société libérale. Ceux-ci sont supposés devoir faire l'objet d'un « consensus par recoupement » entre les membres des différentes communautés culturelles, c'est-à-dire que ces dernières, pour des raisons potentiellement différentes les unes des autres, s'accordent à reconnaître la légitimité et la primauté des principes de justice. C'est cet accord sur une conception commune du juste

– du moins sur les principes de base d’une telle conception – qui doit assurer la cohésion sociale (Maclure & Taylor 2010 : 24).

Ce primat du juste sur le bien distingue le multiculturalisme libéral du multiculturalisme communautarien. Les communautariens estimeront en effet qu’il relativise très fortement la prétendue ouverture à la diversité culturelle dans la mesure où cette ouverture est restreinte aux seules cultures ayant accepté de renoncer à leur prétention d’organiser la totalité de la société et reconnaissant le primat de l’individu sur le collectif – ce qui est loin d’aller de soi pour certaines cultures non-occidentales (de Briey 2009 : 144-151)⁴. Mais le libéralisme multiculturel est également susceptible d’être contesté au nom des deux autres pôles identifiés : les droits individuels et la cohésion sociale.

La critique libérale du multiculturalisme

La critique du libéralisme multiculturel au nom des droits individuels est une critique interne à la tradition libérale. Cette critique se fonde sur la conviction que l’élargissement des droits individuels à des considérations culturelles est erroné. Elle se justifie par la crainte qu’en reconnaissant l’individu non pas seulement en tant que tel, mais également en tant que membre d’une communauté culturelle, l’égalité entre les citoyens soit rompue. C’est en particulier le cas lorsque le multiculturalisme justifie des mesures de correction, comme des accommodements raisonnables ou des discriminations positives. Se heurtent deux conceptions différentes de l’égalité, l’une axée sur l’égalité formelle des droits, l’autre sur l’égalité des opportunités d’exercice de ces droits.

Cette opposition était déjà présente dans le débat entre des libéraux de droite et les libéraux de gauche. Ces derniers, défendant une liberté « réelle », considèrent que la reconnaissance formelle des droits privés et politiques est dénuée de sens s’ils ne sont pas complétés de droits sociaux assurant aux individus les ressources minimales à l’exercice de leurs droits, alors que les libéraux de droite voient dans les politiques sociales une intrusion de l’Etat dans la sphère privée s’accompagnant au minimum d’une restriction aux droits de propriété. Toutefois, les libéraux multiculturels font également face à une critique libérale de gauche (par exemple, Barry 2001). Celle-ci considère que l’importance accordée aux enjeux identitaires fragilise l’exigence d’égalité et détourne l’attention des réelles discriminations qui sont d’ordre socio-économique.

Les critiques communautarienne et républicaine du multiculturalisme

Enfin, le libéralisme multiculturel fait face à une critique ancrée sur le déficit de cohésion sociale qu’il générerait malgré son insistance sur la prédominance de principes de justice transcendant la diversité culturelle. Cette dernière critique peut soit prendre à nouveau des accents communautariens, soit prendre une forme républicaine. La question est ici de savoir si un consensus par recoupement sur des principes de justice est suffisant pour assurer cette cohésion sociale ou si celle-ci requiert plus fondamentalement l’émergence d’une identité collective fondée sur des valeurs communes relatives non seulement au juste mais également au bien. La version communautarienne de cette critique considère que la cohésion sociale doit être assurée en préservant une homogénéité culturelle héritée de la tradition nationale. Elle

justifie des politiques d'assimilation et est aux antipodes du projet multiculturel, mais aussi plus largement de l'idéal moderne d'émancipation des individus⁵. La version républicaine s'ancre, elle, dans le cadre moderne qui fait de la raison le seul fondement de la légitimité des prétentions à la validité. La cohésion sociale ne repose dès lors ni sur le seul respect de principes de justice ni sur la conformité à une tradition, mais sur l'expression d'une volonté collective au travers des institutions démocratiques. C'est à cette critique républicaine du multiculturalisme que me semble se rattacher le modèle interculturel.

2. Le modèle interculturel

Le modèle interculturel dans le rapport Bouchard-Taylor

La distinction entre un modèle multiculturaliste de gestion de la diversité culturelle et un modèle interculturel est au cœur du rapport Bouchard-Taylor, plus particulièrement du chapitre VI « L'intégration dans l'égalité et la réciprocité » (Bouchard & Taylor 2008 : 111-130). Le modèle interculturel y est présenté comme le modèle d'intégration propre à la société québécoise par opposition au modèle multiculturaliste privilégié au niveau fédéral. Même s'il n'a jamais été officiellement défini, l'interculturalisme serait un héritage de la Révolution tranquille et de la prise de conscience progressive que la société québécoise est composée d'une diversité de communautés culturelles. Cette prise de conscience s'est accompagnée de la volonté que cette diversité ne puisse constituer un obstacle à l'intégration jugée nécessaire à la préservation d'un imaginaire commun, d'un sentiment d'appartenance et de la solidarité interpersonnelle. C'est pourquoi l'interculturalisme entend « promouvoir les rapports ethnoculturels caractérisés par *les interactions dans le respect des différences* » (Bouchard & Taylor 2008 : 118). Cette insistance sur l'importance des interactions entre les différentes communautés vise à distinguer l'interculturalisme du multiculturalisme canadien accusé « de penser le devenir de la pluriethnicité en fonction de « Nous » juxtaposés » (Bouchard & Taylor 2008 : 20). Le rapport présente plus précisément l'interculturalisme comme « s'efforç[ant] de concilier la diversité ethnoculturelle avec la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social. Il assure ainsi une sécurité aux Québécois d'origine canadienne-française comme aux minorités ethnoculturelles, tout en protégeant les droits de tous suivant la tradition libérale. En instituant le français comme langue publique commune, il établit un cadre de communication et d'échanges pour la société. Enfin, il a la vertu d'être flexible, ouvert à la négociation, aux adaptations et aux innovations. » (Bouchard & Taylor 2008 : 20)

On retrouve dans cette dernière définition les trois pôles du respect des droits individuels, de la reconnaissance de la diversité culturelle et de la préservation de la cohésion sociale propres à tout modèle de gestion du pluralisme. Par rapport au multiculturalisme, le modèle interculturel se caractériserait par un souci plus important accordé au maintien de la cohésion sociale s'exprimant dans la volonté de favoriser les interactions entre les communautés culturelles. La principale difficulté est toutefois de parvenir à réconcilier deux contraintes qui peuvent paraître contradictoires : premièrement, assurer aux minorités culturelles que l'intégration recherchée ne signifie pas une exigence d'assimilation à la culture dominante et, deuxièmement, rassurer les membres de cette culture dominante quant à la

possibilité de préserver celle-ci. L'équilibre semble être trouvé en affirmant que le dialogue interculturel demeure ouvert, qu'il doit permettre l'enrichissement mutuel des cultures, la reconnaissance de l'apport singulier de chacune d'entre elles et, dès lors, leurs inévitables transformations réciproques, tout en considérant qu'un tel dialogue exige néanmoins une langue commune, celle de la culture dominante, en l'occurrence le français. L'interculturalisme semble ainsi considérer que le respect de la diversité culturelle est subordonné non seulement à la reconnaissance de la priorité des droits fondamentaux mais également à celle de la prédominance du français.

Solution contextuelle ou modèle généralisable ?

La solution esquissée repose sur l'ambiguïté existante entre deux conceptions totalement différentes du rôle joué par une langue. Le français est, d'une part, présenté comme un simple instrument de communication dont l'usage peut être généralisé à tous sans que cela ne soit une forme d'assimilation culturelle, mais il constitue d'autre part le cœur de la culture franco-québécoise, de telle sorte que les membres de cette communauté devraient pouvoir considérer que la défense de leur langue suffit à garantir la préservation de leur héritage culturel. Bouchard et Taylor sont bien entendu conscients de cette ambiguïté. Ils estiment toutefois que « le débat sur le français langue identitaire (comme expression de son identité première) par opposition au français langue véhiculaire (comme simple langue de communication) est sans issue » (Bouchard & Taylor 2008 : 120) et qu'il revient à chaque personne de définir la manière dont elle se rapporte à la langue commune. Cela signifie toutefois que l'équilibre dégagé entre préservation de la culture dominante et reconnaissance de la diversité culturelle est dépendant d'un élément purement contextuel : la circonstance particulièrement heureuse qu'au Québec l'élément autour duquel la culture dominante se cristallise, la langue, puisse également être présenté comme purement instrumental auprès des autres communautés. A bien lire leur rapport d'ailleurs, Bouchard et Taylor paraissent en effet ne plaider en faveur du modèle interculturel qu'en raison de considérations propres au contexte québécois, en particulier le fait qu'y persiste une culture majoritaire à la fois clairement identifiable et marquée par une inquiétude existentielle (voir Bouchard & Taylor 2008 : 122). Le rapport Bouchard-Taylor souligne ainsi que les franco-canadiens expriment régulièrement un sentiment d'« insécurité culturelle » (Bouchard & Taylor 2008 : 119) en raison de la prévalence de la culture anglo-saxonne dans le reste du Canada et de l'influence des États-Unis.

Il est bien entendu significatif que la culture francophone au Québec s'est largement construite sous le mode de la résistance face à la culture anglophone, mais les éléments contextuels mis en évidence, s'ils sont particulièrement exacerbés au Québec, ne lui sont pas spécifiques. Les auteurs du rapport soulignent eux-mêmes que se manifeste dans de très nombreuses sociétés occidentales ce qu'ils appellent un « phénomène de ressac » : les membres des cultures dominantes se sentent menacés par une diversité culturelle dans laquelle ils voient une menace non seulement pour le respect des principes de justice qu'ils jugent fondamentaux, mais aussi pour la préservation de leur culture en tant que culture dominante (Bouchard & Taylor 2008 : 124). Cette fragilisation identitaire doit être prise au sérieux. Certes, Bouchard le rappelle à raison, un regard critique doit être porté sur

l'expression d'une telle fragilisation qui peut n'être que le paravent d'une xénophobie (Bouchard 2011a : 408), mais, d'une part, ce sentiment peut aussi être légitime et, d'autre part, se contenter de lui opposer les droits des minorités culturelles est la meilleure manière de favoriser un rejet de toute ouverture à la diversité par les membres de la culture dominante, alors même que ceux-ci, puisqu'ils sont dominants, sont en capacité de peser fortement sur les décisions politiques.

Dans un livre ultérieur, *Laïcité et liberté de conscience*, écrit avec Jocelyn Maclure, Taylor constate ainsi avec raison que l'incompréhension des membres de la culture dominante quant à l'asymétrie qu'ils ressentent dans le traitement de leur culture par rapport aux cultures minoritaires. « Plusieurs comprennent mal pourquoi des accommodements doivent être accordés à des individus appartenant à des groupes religieux minoritaires pour qu'ils puissent pratiquer leur religion dans l'espace public alors que la majorité, elle, doit accepter, au nom de la laïcité, que certains de ses symboles et rituels religieux soient privatisés. » (Maclure & Taylor 2010 : 64). Il n'est dès lors pas surprenant d'observer non seulement au Québec mais aussi en France ou en Belgique par exemple une forme d'alliance paradoxale entre, par exemple, des conservateurs chrétiens et des promoteurs d'une laïcité fermée récusant toute forme d'expression de convictions religieuses dans l'espace public. Considérant qu'ils ont dû accepter la sécularisation de la société et la privatisation de leur foi, les conservateurs chrétiens refusent de voir l'espace public « envahi » par des signes religieux d'une autre confession et reprennent à leur compte les arguments de leurs adversaires d'hier. Une telle réaction ne peut être désamorcée que si l'on admet que les membres de la culture dominante expriment eux-aussi une demande de reconnaissance et que l'on parvient à transcender le sentiment de perte et de fragilisation qui accompagne, pour eux, l'ouverture à la pluralité.

C'est précisément ce que le modèle interculturel doit permettre en raison de son insistance sur la cohésion sociale et l'attention spécifique qu'il accorde à la culture majoritaire. La préférence accordée à ce modèle sur le multiculturalisme me semble donc devoir être généralisée à d'autres sociétés. Toutefois, cela exige qu'il soit possible de proposer une solution, réconciliant la demande d'ouverture exprimée par les cultures minoritaires et la nécessité de rassurer la communauté prédominante, qui puisse être affranchie du contexte québécois.

Désaxiologisation ou absence de contrainte ?

Une piste de solution me semble pouvoir être trouvée dans le livre que Taylor a écrit avec Maclure. L'argumentation développée dans ce livre hésite entre deux positions distinctes. Après avoir rappelé – avec raison – que « l'Etat ou les institutions publiques ne doivent pas faire d'un précepte ou d'une pratique propre à une religion donnée – même celle de la majorité – une norme *contraignante*⁶ pour tous les citoyens » (Maclure & Taylor 2010 : 64), Maclure et Taylor entendent rassurer la majorité en précisant que le patrimoine religieux historique – l'exemple donné est celui de la croix sur le mont Royal à Montréal – peut être préservé. Ils justifient cette position sur base de deux arguments simplement juxtaposés alors qu'ils sont de natures différentes. Ils estiment premièrement qu' « un symbole religieux est (...) compatible avec la laïcité lorsqu'il s'agit d'un rappel du passé plutôt que d'une

identification religieuse de la part d'une institution publique » avant de préciser, en citant la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec, que « un symbole ou rituel issu de la religion de la majorité 'ne porte pas atteinte aux libertés fondamentales s'il ne s'accompagne d'aucune contrainte sur le comportement des individus' » (Maclure & Taylor 2010 : 65-66). Le premier argument s'inscrit dans la droite ligne du compromis linguistique mis en avant dans le rapport Bouchard-Taylor dans la mesure où il repose sur une désaxiologisation du symbole majoritaire : ce qui, pour la communauté majoritaire, avait une signification identitaire forte est préservé parce qu'il peut être présenté aux membres des cultures minoritaires comme un simple héritage du passé. Le second argument est par contre totalement différent puisque ce qui cette fois semble crucial c'est la question de la contrainte. Il laisse entrevoir une possibilité que Maclure et Taylor ne me paraissent pas explorer réellement, celle de reconnaître légitime une expression d'une norme identitaire, et assumée comme telle, au travers des institutions publiques pour peu que cette expression soit dissociée de toute volonté d'imposition de cette norme.

Le premier argument me semble retomber dans le multiculturalisme libéral puisque les éléments de la culture majoritaire préservés ne le sont qu'en tant qu'ils peuvent détachés de tout contenu axiologique et qu'ils ne remettent donc pas en question la neutralité de l'Etat. L'opposition multiculturalisme-interculturalisme perd alors fortement de sa substance. Elle semble avoir une portée essentiellement pragmatique : dans le contexte québécois, il était nécessaire de se distancier du multiculturalisme associé au fédéralisme canadien et de promouvoir un modèle présenté comme alternatif sans qu'il ne soit réellement distinct d'un point de vue conceptuel, ni qu'il ne conduise à l'adoption de dispositifs politiques différents.

Le second argument me paraît par contre nettement plus prometteur et je voudrais formuler l'hypothèse qu'il n'a pas pu être pleinement exploré par Maclure et Taylor en raison de l'interprétation, surdéterminée par l'exemple français, qu'ils développent du républicanisme dans leur livre. De manière significative, ce livre constitue un développement non du chapitre VI du rapport Bouchard-Taylor consacré au modèle interculturel, mais de son chapitre VII portant sur la laïcité ouverte. Il est construit sur l'opposition entre deux régimes de laïcité, le « bon » étiqueté de « libéral-pluraliste » et le « mauvais » qualifié de « républicain ». Citant Debray pour qui « la République, c'est la liberté, plus la raison », ils identifient le régime républicain à une laïcité militante entendant émanciper les individus de toute appartenance religieuse. Ils estiment dès lors que, à la différence du modèle libéral-pluraliste qui assimile la laïcité à l'exigence de neutralité de l'Etat, le républicanisme conduit à faire prédominer une conception particulière du bien (Maclure & Taylor 2010 : 39-47).

Si, effectivement, le républicanisme est généralement porteur d'une perspective rationaliste qui s'exprime, à mon sens, dans l'identification de la liberté politique à l'autonomie morale, cela n'induit pas nécessairement de privilégier une conception axiologique antireligieuse. Maclure et Taylor en sont d'ailleurs conscients puisqu'avant de condamner le régime républicain parce qu'il conduirait à privilégier une conception particulière de la vie bonne, ils le critiquent premièrement parce qu'ils jugent que « l'idée sous-jacente selon laquelle la raison peut accomplir sa fonction émancipatrice uniquement si elle est dégagée de toute foi religieuse est très contestable » (Maclure & Taylor 2010 : 43). Ce que l'engagement

rationaliste impose, c'est de faire de la raison le critère ultime de validité de nos jugements. Il n'invalide pas pour autant le contenu des conceptions religieuses du bien pour peu que celui-ci puisse être en accord avec ce qui est justifiable « dans les limites de la simple raison » (Kant 1994). Mais, dès lors, il semble y avoir une tension entre les deux volets de la critique du régime républicain développée par Maclure et Taylor. Le problème est-il que le régime républicain considère que l'Etat doit promouvoir une conception trop exigeante de la liberté ou est-il que, en un lieu et à une époque déterminés, la promotion de cette conception de la liberté ait été abusivement assimilée à celle d'un rationalisme athéiste ? Dans la deuxième hypothèse, ce qui devrait être rejeté ce n'est pas le régime républicain en tant que tel, mais une forme particulière de celui-ci.

C'est dans cette deuxième perspective que je m'inscris pour ma part en considérant que le républicanisme athéiste repose sur un oubli de la faillibilité de la raison. En donnant mission à l'Etat d'affranchir les citoyens de toute appartenance religieuse, un tel républicanisme me semble se renier et se transformer progressivement en un communautarisme imposant le respect d'une tradition axiologique particulière (voir de Briey 2011b). L'essence du républicanisme ne réside pas, selon moi, dans une conception de laïcité, mais dans la volonté d'élaborer une identité collective au sein d'une communauté politique. Le républicanisme, s'oppose par conséquent à toute exigence de préservation d'une identité traditionnelle ou religieuse. Il permet par contre de donner consistance à l'exigence d'un dialogue interculturel qui ne prenne pas la forme d'une négociation sur le partage de l'espace identitaire mais celle d'une délibération sur les normes et valeurs que l'on entend affirmer collectivement.

Le dialogue comme négociation ou comme délibération ?

Quel est, en effet, l'objet du dialogue interculturel ? C'est ultimement en fonction de la réponse à cette question qu'il doit être possible de déterminer si le modèle interculturel se distingue réellement du modèle multiculturaliste. Pour qu'il soit réellement distinct, le dialogue interculturel doit engager les cultures elles-mêmes, les mettre en discussion sur ce qui les constituent en tant que cultures. Or, à l'encontre d'un expressivisme herderien voyant dans chaque culture l'expression d'une identité particulière, le rationalisme propre à une perspective républicaine conduit à voir dans chaque culture une prétention singulière à l'universalité. Une culture retrace le récit d'une réflexion collective, toujours en cours, portant entre autres sur la société juste et la vie bonne. Elle donne un contenu concret – sous la forme de droits, de valeurs, de pratiques, etc. – aux idées universelles du juste et du bien dans le contexte d'une tradition particulière. Les cultures peuvent dès lors se distinguer, premièrement, en raison de contextes d'application distincts. Dans un tel cas, les différends entre eux peuvent être à tout le moins fortement atténués en mettant en évidence la conception commune du juste et du bien qu'elles appliqueraient à leur contexte historique et géographique particulier. Les différends culturels sont par contre plus profonds lorsqu'ils s'enracinent dans des désaccords sur ce qui constitue une société juste ou une vie bonne. Du point de vue du républicanisme critique, ces différends peuvent alors s'expliquer en raison de la faillibilité inhérente à tout jugement par lequel une personne ou une collectivité entend donner un contenu à des idées universelles comme celle du juste et du bien. Aucune personne ou communauté ne peut avoir la certitude que le jugement qu'elle pose est valide.

Considérer que les cultures se veulent toutes un discours sur le juste et le bien permet d'estimer qu'elles partagent un horizon commun qui rend possible leur mise en dialogue. Elles peuvent se comparer l'une l'autre à l'aune de cet horizon commun. Cette prétention commune est toutefois susceptible de les mettre en concurrence et menace de conduire à une confrontation violente si les cultures ont une compréhension dogmatique d'elles-mêmes. Par contre, si, comme l'exige un républicanisme *critique*, elles ont conscience de leur irréductible faillibilité, cette prétention commune permet de concevoir les différentes cultures comme une diversité de points de vue sur un même objet. Chaque culture peut alors voir dans les autres cultures une source potentiellement d'enrichissement et d'approfondissement de sa propre réflexion sur le juste et le bien. Le dialogue interculturel peut par conséquent ne pas être compris, du moins pas dans un premier temps, sous le mode d'une négociation dont l'objet serait de permettre la coexistence des multiples expressions identitaires dans un même espace, mais bien comme une délibération collective en vue de l'entente sur ce qui constitue une société juste et une vie bonne. Il ne s'agit pas de concilier des intérêts contradictoires, mais de dialoguer autour d'un souci commun.

Cette compréhension du dialogue interculturel contraste avec celle de Taylor lorsqu'il parle de partage de l'espace identitaire (Taylor 1999). En insistant sur l'importance que les identités politiques soient négociées et résultent d'un compromis⁷, il me semble rester en-deçà de ce qui doit être l'ambition du dialogue interculturel. Il se condamne à devoir présenter l'ouverture à la pluralité culturelle, aux membres de la culture dominante, sous le mode de la renonciation. Si l'objet du dialogue est la recherche d'un compromis, il n'est en effet possible de faire droit aux intérêts des autres qu'en modérant les siens. On retombe sur une argumentation dans la lignée de celle du libéralisme multiculturel qui justifiera la nécessité d'accepter un partage de l'espace identitaire au nom de l'égal droit de chacun à vivre en conformité avec ses propres convictions et de l'exigence de neutralité de l'Etat.

Le modèle interculturaliste me paraît pourtant en mesure de rompre avec le discours des droits venant légitimement contraindre les intérêts majoritaires, discours dont on peut craindre la faiblesse motivationnelle. Il peut au contraire sublimer le sentiment de perte qu'éprouvent les membres des communautés majoritaires, bien mis en évidence dans le rapport Bouchard-Taylor, en présentant l'ouverture à l'autre comme rendant possible la poursuite de sa propre réflexion identitaire. Si ce qui importe, ce n'est pas tant la préservation d'une forme culturelle telle qu'elle se cristallise en un moment donné, mais le récit en évolution constante d'une recherche du juste et du bien, s'ouvrir à l'autre signifie certes accepter une transformation de ce que l'on est, toutefois celle-ci ne se vit plus sous le mode de la perte mais de l'approfondissement.

Contrainte et faillibilité

Le modèle interculturaliste est ainsi en mesure de proposer une justification de la nécessaire ouverture à la diversité culturelle distincte de celle proposée par le modèle multiculturaliste. Il est donc bel et bien porteur d'un récit différent du récit multiculturaliste. En outre, un tel modèle devrait également permettre de prendre les cultures au sérieux dans leur prétention à l'universalité et d'entendre le souhait de reconnaissance (et non seulement de non-

méconnaissance) de leur validité au travers des institutions publiques. Si le dialogue interculturel conduit à l'élaboration d'une identité commune, il semblerait en effet ne plus y avoir de raison d'interdire que l'Etat promeuve cette identité. L'objet du dialogue interculturel paraît même devoir être précisément la définition de l'identité qui sera reflétée dans les institutions publiques. Cela n'est évidemment pas si simple. Si l'élaboration d'une identité commune est bien l'horizon ultime du dialogue interculturel, elle demeure strictement un horizon. De plus, si, idéalement, un dialogue interculturel doit être guidé par la recherche d'un accord construit sur la seule force du meilleur argument, dans les faits, la construction d'une identité commune repose également, par ordre décroissant de légitimité, sur la séduction (par exemple en cas d'adoption d'une pratique culturelle jugée belle, plaisante ou amusante), sur le compromis (lorsque des membres d'une communauté renoncent à certaines valeurs et/ou pratiques au profit d'autres parce que ceux d'une autre communauté acceptent d'en faire de même), ou sur le rapport de force (irréductiblement présent, ne fût-ce que sous la forme du vote majoritaire). L'identité collective qui émerge du dialogue interculturel n'est jamais ni consensuelle ni définitive, mais l'expression d'une conception dominante en un moment donné. En ce sens, contrairement à ce qu'écrit Bouchard (2011b), il me semble que le dialogue interculturel ne prend pas seulement acte d'une dualité majorité-minorités, mais qu'il l'institue.

Est-ce pour autant qu'il faille renoncer à fonder des dispositifs publics sur ce dialogue et condamner toute affirmation publique d'éléments axiologiques ? Le propre du républicanisme interculturel, à mon sens, est au contraire de légitimer une telle affirmation. Il est vrai qu'en l'absence de consensus, l'identité qui émergera du dialogue interculturel privilégiera nécessairement la culture dominante, même si celle-ci aura été transformée par les interactions avec les cultures minoritaires. Les limites du dialogue interculturel expliquent pourquoi l'affirmation d'une identité collective doit être dissociée de la volonté d'imposer cette identité aux minorités qui ne partagent pas les valeurs promues. La pluralité culturelle étant nécessaire à la poursuite du dialogue interculturel, il importe de la préserver en garantissant aux membres des minorités culturelles la possibilité de vivre conformément à leurs propres conceptions du bien⁸. Ce n'est que dans la mesure où chacun a le sentiment que l'apport potentiel de sa culture est prise au sérieux au sein du dialogue interculturel, que celui-ci aura été autant conforme que possible à l'idéal d'une délibération en vue de l'entente (Habermas 1992) et qu'il lui sera reconnu le droit de continuer à vivre conformément à elle quel que soit le résultat toujours provisoire de ce dialogue, qu'il pourra s'y engager pleinement et estimer légitime l'affirmation collective de valeurs dont il se dissocie⁹. La pertinence du modèle intercultureliste dépend donc de la possibilité de concevoir des dispositifs institutionnels rendant possible l'affirmation d'une identité collective sans rendre contraignantes les valeurs constitutives de cette identité. Je terminerai donc cette contribution en proposant quelques exemples de dispositifs institutionnels ou de prises de position politique qui me semble permettre l'affirmation de valeurs sans rendre celles-ci contraignantes.

3. Exemples de pratiques interculturelles

Les prises de positions sur la scène internationale

Voir dans l'exercice légitime de la contrainte la caractéristique essentielle de l'Etat est caractéristique d'une philosophie politique « insulaire », c'est-à-dire d'une philosophie politique qui conçoit l'Etat comme une autorité centrale à même de régir l'organisation d'une société fermée. Le modèle des naufragés sur une île déserte (ou du vaisseau spatial) en est la caricature. Ce n'est que dans un second temps qu'une philosophie politique insulaire, se rendant compte que l'île fait partie d'un archipel, s'intéresse aux relations internationales, comprises comme des relations strictement extérieures. A l'heure où la mondialisation implique une intrication des espaces politique et une périphérisation de l'Etat (de Briey 2009 : 118-141 & 2011a), une telle approche de la philosophie politique est devenue totalement inadéquate. Il n'est dès lors pas surprenant que le premier exemple que je voudrais mettre en évidence renvoie aux prises de position d'un Etat sur la scène internationale.

Un représentant politique n'est pas seulement quelqu'un qui va formuler les lois s'appliquant au sein d'une société donnée. Il est aussi celui qui peut exprimer sur la scène diplomatique la position de sa communauté comme, par exemple, lorsqu'il se prononce sur le conflit israélo-palestinien ou sur la guerre civile en Syrie. Un Etat national n'y est pas en position de législateur souverain. Il n'est qu'un acteur engagé dans un tissu complexe de relations avec d'autres acteurs – les autres Etats, les institutions internationales, des ONG parfois, des multinationales souvent, etc. Bien souvent, sa capacité d'influence dépend de ce que Joseph Nye a pu appeler le « soft power » (Nye 2004), non de l'usage classique du pouvoir de contrainte. Les positions qu'il défend dans ce cadre n'ont pas de répercussions directes sur les citoyens. Il paraît difficile de voir en quoi le fait de fonder la politique diplomatique d'un Etat sur les principes de justice mais aussi les valeurs émergeant d'un dialogue interculturel limiterait le droit des minorités culturelles au sein de cet Etat à vivre conformément à leur propre conception du bien.

Les représentants publics au sein d'entreprises

L'un des éléments caractéristiques de l'exemple précédent est que l'Etat y joue le rôle d'un acteur particulier engagé dans des relations horizontales avec d'autres acteurs, alors que ce que j'ai appelé la philosophie politique insulaire conçoit la relation de l'Etat aux citoyens comme une relation essentiellement verticale. L'Etat n'y est pas considéré comme un acteur situé sur le même plan que les autres acteurs sociaux, mais comme en position d'autorité par rapport à eux. Pourtant, force est de constater que, même sur le plan interne, c'est loin d'être toujours le cas. La crise bancaire de 2008, par exemple, a conduit différents Etats à prendre des participations dans des banques. Le sauvetage par l'Etat de la principale banque belge, Fortis, suivi de la vente de celle-ci à BNP Paribas, ont fait de l'Etat belge le premier actionnaire de la nouvelle banque BNP Paribas Fortis. Celle-ci n'en demeure pas moins une banque strictement privée dont le fonctionnement échappe au contrôle de l'Etat belge. Ne peut-on pas s'attendre que lorsque l'Etat dispose de représentants au conseil d'administration d'entreprises privées, ou à défaut lors des assemblées générales des actionnaires, il agisse conformément non seulement à des principes de justice mais également selon des valeurs reflétant le consensus majoritaire, si l'on me pardonne cette expression paradoxale, au sein de sa communauté politique ? En quoi à nouveau le droit des minorités culturelles en serait-il bafoué ?

Dans l'exemple de BNP Paribas Fortis, il n'est question que d'une participation minoritaire à une entreprise privée, mais en va-t-il réellement différemment dans l'hypothèse d'une entreprise publique ? En cas de nationalisation d'une banque, est-il concevable de souhaiter que le comportement de cette entreprise reflète également les valeurs exprimées par la communauté politique, par exemple dans le choix des placements financiers qu'elle effectue ? Je répondrai par l'affirmative, à tout le moins s'il s'agit d'une banque publique (ou d'une autre entreprise publique active dans un autre secteur) en concurrence avec d'autres banques. Elle n'y est à nouveau qu'un acteur situé sur le même plan que d'autres acteurs susceptibles d'agir conformément à d'autres valeurs et d'offrir des alternatives aux citoyens ne se reconnaissant pas dans les choix faits par la banque public. La situation est différente dans l'hypothèse d'une nationalisation de l'ensemble d'un secteur d'activité. Le monopole détenu par l'Etat le replace alors dans une situation de verticalité et lui donne la possibilité d'exercer une forme de contrainte puisqu'il détermine les choix offerts aux consommateurs.

L'organisation de l'enseignement

La situation est analogue en ce qui concerne l'enseignement. Il faut en effet distinguer le rôle que joue l'Etat en tant que pouvoir régulateur ou en tant que pouvoir organisateur, selon la terminologie en vigueur en Belgique. L'Etat est dans son rôle de régulateur lorsqu'il impose notamment l'obligation scolaire, qu'il réglemente les frais de scolarité, qu'il fixe les conditions d'obtention des diplômes ou qu'il détermine les compétences de base devant être enseignées. L'Etat peut également être un pouvoir organisateur lorsqu'il assume lui-même la responsabilité de l'organisation concrète de l'enseignement dans des écoles. Les deux fonctions sont clairement distinctes comme l'illustre le fait que l'Etat peut se contenter de réguler l'offre d'enseignement et laisser à des acteurs privés – liés ou non à une confession philosophique – l'organisation de l'enseignement, ou le fait que, dans l'enseignement public, le rôle de régulateur et celui de pouvoir organisateur peuvent être exercés par des niveaux de pouvoir différents. Or, en tant que pouvoir organisateur, l'Etat peut à nouveau n'être qu'un acteur parmi d'autres, en concurrence avec d'autres formes d'organisation de l'enseignement. Alors que le libéralisme multiculturel plaiderait pour que l'école publique assure une ouverture strictement pluraliste à la diversité des conceptions du bien, il me semble à nouveau qu'un républicanisme interculturel peut considérer légitime que l'organisation de cet enseignement reflète des préférences axiologiques collectives¹⁰ à condition que l'Etat, en tant que régulateur cette fois, subventionne également les écoles organisées par d'autres acteurs et que l'accessibilité de celles-ci soient équivalente à celle de l'école publique.

Les symboles et reconnaissances

Les exemples ci-dessus ont en commun de ne concerner que des situations où l'Etat est engagé dans des relations horizontales avec d'autres agents. Il n'est pas dans une position d'autorité par rapport à eux. Ce ne sont toutefois pas les seules situations où l'Etat est en mesure d'exprimer des considérations axiologiques sans pour autant imposer celles-ci. On peut évoquer le financement de campagnes de sensibilisation, par exemple pour une alimentation saine, pour lesquelles il n'est pas nécessairement aisé de déterminer si elles reposent sur des considérations de justice ou sur des engagements axiologiques. Un Etat pose

également de nombreux gestes symboliques, par exemple en accordant une reconnaissance officielle – cérémonies, décorations, titres de noblesses, etc. – ou lorsqu’il présente des excuses pour le rôle joué dans la déportation des juifs durant la Deuxième Guerre ou la colonisation. Ces gestes peuvent parfois s’expliquer sur base de principes de justice seuls, mais je ne vois pas en quoi le fait qu’ils puissent aussi être motivés axiologiquement les rendrait problématiques.

Les normes supplétives

Même dans le travail parlementaire proprement dit, il est possible, par le vote d’une simple résolution, de prendre officiellement position sans estimer pour autant nécessaire de doubler cette prise de position d’un dispositif de sanctions. Un parlement peut également adopter des normes dites supplétives qui, par opposition aux normes impératives, ne s’appliquent qu’à défaut d’un accord différent entre les parties. Cela peut par exemple être le cas lorsque le régime de communauté des biens acquis postérieurement au mariage s’applique si les époux n’ont pas rédigé de contrat de mariage. Dans les deux cas, l’absence de caractère contraignant me semble légitimer le recours à des arguments axiologiques par l’Etat.

La fiscalité

La fiscalité pose un problème nettement plus délicat, tout comme le subventionnement public de certaines activités. L’une des fonctions de la fiscalité est en effet d’internaliser les externalités, c’est-à-dire d’intégrer dans le prix d’un bien ou d’un service le coût, ou le bénéfice, que celui-ci génère pour la collectivité. De nombreuses activités économiques, indépendamment des coûts et bénéfices qu’elles génèrent pour les acteurs directement impliqués, ont un impact sur des personnes extérieures. L’exemple habituel est celui de la pollution. Un tel usage de la fiscalité requiert toutefois que le coût ou le bénéfice social d’une activité puisse être évalué. Une telle évaluation peut-elle reposer sur des considérations axiologiques ? En influençant le prix d’un bien ou d’un service, une taxe ou une subvention n’impose pas directement l’abandon ou l’adoption d’un comportement, la taxe et la subvention affectent néanmoins les choix des consommateurs. Si cela ne condamne pas nécessairement toute justification axiologique de taxes ou de subventions, il s’agit dès lors de faire preuve d’une plus grande réserve et d’évaluer la proportionnalité entre la contrainte que l’on fait peser avec les deux critères mis en évidence précédemment, son caractère nécessaire en regard de l’objectif poursuivi et le degré de conviction du jugement.

Les normes de coordination de la vie sociale

Enfin, un autre cas intéressant est fourni par les normes qui jouent un rôle essentiel pour la coordination de la vie sociale. L’exemple classique est celui du calendrier et du choix des jours fériés. Il me permet en outre d’illustrer à la fois la proximité mais aussi l’écart entre la position que je défends ici et celle de Taylor et Maclure. Dans leur livre, ils estiment que la nécessité d’avoir un calendrier commun, de même d’ailleurs qu’une langue commune, met en évidence l’impossibilité d’une parfaite neutralité de l’Etat. Ils en déduisent la nécessité de corriger ces discriminations aux moyens d’accommodements. Taylor et Maclure plaident par conséquent, au nom de la « continuité historique » pour le maintien d’un calendrier dont les

principaux jours fériés sont l'expression d'un héritage chrétien manifeste, mais invitent à permettre aux membres des autres confessions à prendre congé les jours de leurs propres fêtes religieuses (Maclure & Taylor 2010 : 66-7).

Ici à nouveau, l'argumentation de Maclure et Taylor me semble quelque peu ambiguë et susceptible de pouvoir être interprétée dans une perspective soit multiculturaliste soit interculturaliste. Le texte de Maclure et Taylor peut se comprendre comme reposant sur le constat d'une impossibilité pragmatique : il est – malheureusement – impossible que l'Etat soit parfaitement neutre. Mais, dès lors, il est nécessaire de recourir à un *second best* sous la forme d'accommodements venant, dans la mesure du possible, compenser les discriminations que ce défaut de neutralité fait subir aux minorités. Une telle position me semble correspondre à une lecture multiculturaliste. Elle pose toutefois un problème dans le cas particulier du calendrier dans la mesure où on ne voit pas très bien en quoi résiderait réellement l'impossibilité pragmatique. Rien n'empêche d'imaginer un calendrier où les jours fériés correspondraient à des dates de fêtes d'une pluralité de religion et à de jours ayant une signification laïque importante. Le rapport de clôture des Assises de l'interculturalité organisées en Belgique il y a quelques années suggérait par exemple de conserver cinq jours fériés actuels, le 1^{er} janvier, le 1^{er} mai (fête du travail), le 21 juillet (fête nationale), le 11 novembre (Armistice) et le 25 décembre, d'en créer trois autres strictement laïcs (par exemple le 8 mars pour la journée internationale de la femme, le 21 mars pour la journée internationale contre le racisme et le 21 mai pour la journée mondiale de la diversité interculturelle) et, enfin, de permettre à chacun de choisir librement deux jours ayant une signification particulière dans sa culture ou sa religion (Assises de l'interculturalité 2010 : 68). Une proposition de ce type me semble davantage conforme à la logique du libéralisme multiculturel.

Une seconde lecture est toutefois possible. Selon celle-ci, l'absence de neutralité du calendrier n'est pas justifiée par une impossibilité pragmatique, mais est de nature normative : l'Etat n'a pas à être neutre, mais peut légitimement privilégier les normes faisant l'objet d'un « consensus majoritaire ». Par contre, cette absence de neutralité fonde une obligation d'accommoder les membres des cultures minoritaires. Le recours aux accommodements raisonnables n'est plus ici une position de repli, mais la contrepartie nécessaire à la légitime affirmation par l'Etat des normes culturelles dominantes. Les accommodements n'ont pas pour justification de compenser le fait que certaines normes ne peuvent pas être neutres, mais bien le fait qu'elles n'ont pas nécessairement à l'être. Une telle perspective me semble correspondre cette fois au cadre interculturel que j'ai développé dans cet article. Je maintiendrais toutefois une nuance importante par rapport à Taylor et Maclure. Ceux-ci semblent considérer que la préservation d'un calendrier influencé par le christianisme et d'accommodements permet « à la fois le maintien de la continuité historique et la correction des discriminations indirectes » (Maclure & Taylor : 2010 : 67). Faire du maintien de la continuité historique un objectif en soi me semble maladroit et donner une connotation communautarienne au modèle interculturaliste. Cela semble biaiser a priori le dialogue interculturel en faveur de la tradition culturelle historiquement dominante. Certes, il serait absurde de méconnaître que le dialogue interculturel s'inscrit dans une histoire, celle d'une

communauté politique, comme d'ailleurs dans les multiples histoires individuelles, parfois fort différentes, de ses membres. Il est également évident que, du point de vue collectif comme du point de vue individuel, toute évolution identitaire exige de pouvoir maintenir une trame narrative, qui peut certes présenter des moments de transformations profondes mais qui doit préserver la continuité du récit, afin de pouvoir donner sens à cette évolution. La possibilité de pouvoir intégrer une transformation identitaire dans une cohérence narrative contribue fortement à son acceptabilité et, dès lors, à la force de persuasion des arguments plaidant en faveur d'une telle transformation. On peut s'attendre par conséquent à ce que le dialogue interculturel tende, dans les faits, à privilégier une certaine continuité de la tradition culturelle historiquement dominante¹¹. Toutefois, sur le plan des principes, il est essentiel que le dialogue interculturel soit compris comme idéalement guidé par la seule force du meilleur argument et que l'ensemble des cultures bénéficient d'une présomption d'égale pertinence potentielle. Seul l'accord au terme du dialogue interculturel, et non une antériorité historique, peut justifier que certaines cultures et convictions soient privilégiées. Ce n'est qu'à cette condition que les membres des minorités culturelles sont susceptibles de reconnaître la légitimité du modèle interculturel et, par voie de conséquence, de l'affirmation de l'identité collective qui en émanera.

Conclusion

Le libéralisme multiculturel, comme de nombreuses théories politiques se voulant progressistes, me semble souffrir d'un aveuglement à ce qui est en jeu dans le groupe majoritaire ou dominant, comme si les revendications émises par ce groupe étaient a priori soupçonnées d'être conservatrices. La justice sociale exigeant nécessairement de mettre fin à des discriminations dont souffriraient les minorités et, donc, ipso facto, à des avantages indus dont jouirait la majorité, elle ne pourrait advenir qu'en allant à l'encontre de la majorité.

Une telle perspective – caricaturée ici, j'en conviens – me paraît problématique tant sur le plan normatif que sur le plan pragmatique. Le manque d'attention au groupe majoritaire peut conduire à méconnaître les revendications légitimes issues de ce groupe, notamment sur le plan de la reconnaissance. La tendance des théories de la reconnaissance à réduire les demandes de reconnaissance à des demandes de non-méconnaissance me semble particulièrement illustrative de ce point. Elle engendre une incapacité à rendre compte de tout souhait de se voir positivement reconnu et efface la portée de la distinction entre une demande de respect et une demande d'estime (de Briey 2012). De manière analogue, le multiculturalisme libéral me semble ne pas percevoir la légitimité du souhait de voir les institutions publiques confirmer la validité d'un engagement axiologique. En exigeant une stricte neutralité de l'Etat par rapport à la pluralité des conceptions du bien au sein de la société, il est incapable de rendre compte du débat politique comme d'une délibération portant non seulement sur les principes devant assurer une juste coexistence des individus et des communautés au sein d'un même territoire, mais également des valeurs susceptibles d'être partagées par des individus et des communautés engagées dans un même projet de société. En ce sens, le modèle multiculturaliste est tributaire d'une compréhension libérale de ce qui signifie faire société là où je défends une conception républicaine.

Le manque de considération à l'égard du groupe dominant ou majoritaire me semble également erroné pragmatiquement. Il favorise le phénomène de ressac décrit dans le rapport Bouchard-Taylor et, dès lors, l'émergence de tendances réactionnaires rejetant l'ouverture à la diversité culturelle. Mettant en évidence l'intérêt fondamental que représente pour les cultures minoritaires la possibilité de voir leurs identités reconnues, mais exigeant dans le même temps de la culture majoritaire qu'elle accepte une mise en sourdine de sa propre identité, le récit multiculturel est peu attractif pour les membres de celle-ci. Il favorise dès lors une polarisation sociale et politique entre multiculturalistes et conservateurs qui fragilise la cohésion sociale. A tort ou à raison, je crois davantage à la force de persuasion d'un récit interculturel. Celui-ci va dans le sens des aspirations de la culture dominante en reconnaissant la légitimité qu'il peut y avoir à souhaiter voir les valeurs fortes auxquelles on adhère être reflétées dans les institutions publiques, comme celle de critiquer les valeurs des autres cultures qui nous paraissent inacceptables. En retour, il insiste sur la conscience de la faillibilité de ses propres jugements de valeurs, ainsi que sur le fait que les critiques à l'égard des autres cultures – par exemple en ce qui concerne le rôle de la femme – ne pourront être entendues et comprises par celles-ci que si, réciproquement, les membres du groupe majoritaire sont prêts à se remettre en cause et à reconnaître l'apport positif que peuvent également avoir les autres cultures et l'importance d'intégrer cet apport au sein de la culture majoritaire – pensons à l'importance d'une valeur comme la solidarité intrafamiliale à l'heure du vieillissement de la population. Le récit interculturel est dès lors en mesure de présenter l'ouverture à la diversité culturelle comme n'imposant pas un effacement de sa propre identité, mais comme une opportunité d'enrichissement mutuel. Il permet aussi d'éviter toute relativisation des identités et des jugements axiologiques en reconnaissant pleinement l'aspiration à l'universalité qui leur est sous-jacente.

J'ai essayé de montrer que l'opposition entre multiculturalisme et interculturelisme ne se réduisait toutefois pas à une différence de récits. Ceux-ci me paraissent fonder des pratiques politiques et des dispositifs institutionnels au moins partiellement différents. L'interculturelisme me semble autoriser une prise de position axiologique de l'Etat, en particulier lorsqu'il n'exerce pas son pouvoir de contrainte, en contradiction avec le multiculturalisme. La distinction entre les deux modèles me semble apparaître de manière assez explicite dans leur compréhension des pratiques d'accommodements raisonnables. Si les deux modèles s'entendent sur l'importance de ces pratiques, dans un cadre multiculturel, elles me semblent devoir être comprises comme un palliatif à une impossible parfaite neutralité de l'Etat, alors que, dans une perspective interculturelle, il s'agit du complément nécessaire à une légitime affirmation publique de l'identité collective. A nouveau donc, c'est dans la mesure où le modèle interculturelisme peut s'inscrire dans un projet républicain que sa distinction avec le multiculturalisme prend véritablement sens.

Bibliographie

ANCTIL, D., LE GOFF, A. (ÉD.) (2009). « Dossier : Le néo-républicanisme », *Les ateliers de l'éthique*, 4 (2), été 2009, p. 16-129.

ASSISES DE L'INTERCULTURALITÉ (2010). *Rapport final*, Wavre, Mardaga.

- BARRY, B. (2001). *Culture & Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press.
- BATTAINI-DRAGONI, G., (2011). « Vivre ensemble dans l'égalité », in BOUCHARD, G., BATTAINI-DRAGONI, G., SAINT-PIERRE, C., NOOTENS, G. & FOURNIER F. (dirs.), *L'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe. Actes du Symposium international sur l'interculturalisme* (Montréal, 25-27 mai 2011), Conférences d'ouverture, http://www.symposium-interculturalisme.com/pdf/livre_complet_FINAL_hyperliens.pdf
- BOUCHARD, G., (2011a) « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? », *Revue de droit de McGill*, 56 (2), p. 395-468.
- BOUCHARD, G., (2011b). « L'interculturalisme québécois. Esquisse d'un modèle », in BOUCHARD, G., BATTAINI-DRAGONI, G., SAINT-PIERRE, C., NOOTENS, G. & FOURNIER F. (dirs.), *L'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe. Actes du Symposium international sur l'interculturalisme* (Montréal, 25-27 mai 2011), Conférences d'ouverture, http://www.symposium-interculturalisme.com/pdf/livre_complet_FINAL_hyperliens.pdf
- BOUCHARD, G., BATTAINI-DRAGONI, G., SAINT-PIERRE, C., NOOTENS, G. & FOURNIER F. (dirs.) (2011). *L'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe. Actes du Symposium international sur l'interculturalisme* (Montréal, 25-27 mai 2011), http://www.symposium-interculturalisme.com/pdf/livre_complet_FINAL_hyperliens.pdf
- BOUCHARD, G., TAYLOR, C. (2008). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliés aux différences culturelles*, Montréal, Archives nationales du Québec.
- DE BRIEY, L. (2006). *Le conflit des paradigmes. Habermas, Renaut : Deux stratégies de renouvellement du projet moderne*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles (Philosophie et société).
- DE BRIEY, L., (2009). *Le sens du politique. Essai sur l'humanisme démocratique*, Wavre, Mardaga.
- DE BRIEY, L. (2011a). « Prospérité et crise du politique » in Cassiers, I. (éd.), *Redéfinir la prospérité*, Paris, Aube, pp. 213-238.
- DE BRIEY, L. (2011b). « Le foulard de la parlementaire. Républicanisme critique ou criticisme républicain » in *Revue philosophique de Louvain*, 109, pp. 697-721.
- DE BRIEY, L. (2012). « Une égale reconnaissance ? », à venir.
- FERRY, J.-M. (2002). *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.
- HABERMAS, J. (1992). *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf (Passages).
- HELLY, D. (2000). « Le multiculturalisme canadien : De la promotion des cultures immigrées à la cohésion sociale », 1971-1999 », *Cahiers de l'Urmis*, mars 2000, p. 7-20.
- HOULE, F. (1999). « Citoyenneté, espace public et multiculturalisme : la politique canadienne de multiculturalisme », *Sociologie et sociétés*, 31 (2), p. 101-123.
- KANT, I. (1969). *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave.
- KANT, I. (1985). *Critique de la raison pratique*, Paris, Folio (Essais n°133).
- KANT, I. (1994). *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques).
- KYMLICKA, W. (1995) *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press.

- KYMLICKA, W. (2011). « The Evolving Canadian Experiment with Multiculturalism » in BOUCHARD, G., BATTAINI-DRAGONI, G., SAINT-PIERRE, C., NOOTENS, G. & FOURNIER F. (dirs.), *L'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe. Actes du Symposium international sur l'interculturalisme* (Montréal, 25-27 mai 2011), chap. 1, http://www.symposium-interculturalisme.com/pdf/livre_complet_FINAL_hyperliens.pdf
- LABORDE, C. (2008). *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- LABORDE, C. (2009). « Républicanisme critique vs républicanisme conservateur : repenser les « accommodements raisonnables » », *Critique internationale*, 2009 : 3, 44, p. 19-33.
- LABORDE, C. (2010). *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Seuil.
- MACLURE, J. (2010) « Multiculturalism and political morality » in D. Ivison (éd.), *The ashgate research companion to multiculturalism*, Farnham, Ashgate, p. 39-56.
- MACLURE, J., TAYLOR, C. (2010). *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal.
- MAXWELL, B., WADDINGTON, D., MCDONOUGH, K., CORMIER A.-A., SCHWIMMER, M. (2012). « Interculturalism, Multiculturalism, and the State Funding and Regulation of Conservative Schools », *Educational Theory*, 62 (4), p. 427-447.
- MAYNOR, J.W. (2003), *Republicanism in the Modern World*, Cambridge, Polity.
- MEER, N, MODOOD, T. (2011). « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism ? », *Journal of Intercultural Studies*, DOI:10.1080/07256868.2011.618266
- MESURE, S., RENAUT, A., *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999.
- MICHELMAN, F. (1988). « Law's Republic », *The Yale Law Journal*, 97 (8), p. 1493-1537.
- NYE, J. (2004). *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York, Public Affairs.
- PETTIT, P. (1993). « Liberalism and Republicanism », *Australian Journal of Political Science*, 28 (4), 162-189
- PETTIT, P. (1997), *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford (OPT).
- POCOCK, J. (1997). *Le moment machiavélien. La pensée politique et la tradition républicaine atlantique*, Paris, PUF (Léviathan).
- RAWLS, J. (1995). *Libéralisme politique*, Paris, PUF (Philosophie morale).
- ROCHER, G. (1973). *Le Québec en mutation*, Montréal, Les Éditions Hurtubise/
- SKINNER, Q. (2001). *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel (L'Évolution de l'Humanité).
- SPITZ, J-F. (1995). *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF (Léviathan).
- SPITZ, J-F. (2005). *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard (nrf-essais), 2005.
- SUNSTEIN, C. (1988). « Beyond the Republican Revival », *The Yale Law Journal*, Vol. 97 (8), pp. 1539-1590.
- TAYLOR, C. (2012). « Interculturalism or multiculturalism », *Philosophy and Social Criticism*, 38 (4-5), p. 413-423.

¹ Dans une note de son article « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? », Bouchard, après avoir insisté sur le fait que l'interculturalisme prend ses distances avec l'individualisme libéral sous-jacent au multiculturalisme, se demande s'il faut y voir une influence républicaine. Le présent article peut être compris comme une réponse positive à cette interrogation pour peu, toutefois, que l'on se détache de la forme particulière que le républicanisme a prise en France et que l'on en défende une conception critique (Voir Bouchard 2011 : 427).

² C'est pourquoi le rapatriement de la Constitution s'est fait sans l'accord du Québec et est considéré par les milieux souverainistes québécois comme une trahison de l'acte fondateur de la Confédération canadienne. Le Québec refuse d'ailleurs encore aujourd'hui de ratifier la Charte et la Constitution en raison des limites – réelles ou supposées – que celles-ci représentent pour les politiques, essentiellement linguistiques, visant à assurer la préservation de la culture franco-canadienne.

³ Le premier exemple donné par Bouchard et Taylor ne porte toutefois pas sur la liberté de religion ou de conscience, mais sur le droit de vote. Il s'agit du cas de l'accommodement accordé à une personne aveugle ayant besoin de l'assistance d'une personne dans l'isoloir pour pouvoir exercer son droit de vote alors que le règlement prévoit que l'électeur soit seul dans l'isoloir.

⁴ D'un point de vue philosophique, il s'agit d'une ligne de démarcation irréductible entre libéralisme et communautarisme et un libéral ne pourra transiger sur ce point. Par contre, sur le plan des politiques publiques, il pourra reconnaître l'extrême difficulté de distinguer entre des pratiques non respectueuses de principes de justice – par exemple, l'égalité des genres – et une divergence d'application de ces principes de justice s'expliquant par des contextes culturels différents. Cela explique pourquoi des libéraux peuvent s'opposer entre eux sur une question comme le port du foulard.

⁵ Les deux versants de la critique communautarienne du multiculturalisme libéral, une prise en compte insuffisante du pluralisme culturel et un déficit de cohésion sociale, se rejoignent lorsqu'il est estimé qu'un réel respect du pluralisme culturel requiert que chaque communauté culturelle puisse disposer de ses propres institutions politiques.

⁶ C'est moi qui souligne.

⁷ La citation exacte est : « What this pushes us towards is the idea which I believe is the key to facing the dilemma of exclusion creatively, the idea of sharing identity space. Political identities have to be worked out, negotiated, creatively compromised between peoples who have to or want to live together under the same political roof. » De manière plus surprenante, Bouchard également me semble concevoir le dialogue interculturel essentiellement sous le mode de la négociation, voir Bouchard 2011a et 2011b.

⁸ En ce sens, le dialogue interculturel peut, dans un second temps, prendre la forme d'une négociation sur le partage de l'espace identitaire entre la majorité qui aura émergé du dialogue interculturel et les minorités.

⁹ Sur le plan empirique, un indice de la réussite du dialogue interculturel est la continuelle transformation de l'identité collective. Si celle-ci demeure le reflet de l'identité historiquement dominante, il y a tout lieu de croire que le dialogue n'est pas authentiquement ouvert et les minorités culturelles pourront légitimement se sentir aliéner. Inversement, si l'identité dominante évolue continuellement en raison de l'apport des minorités culturelles, celles-ci pourront se sentir reconnue même si un écart important persiste entre l'identité collective et leurs propres convictions. C'est pourquoi si j'ai pu écrire que le dialogue interculturel institue une dualité majorité-minorités, il ne fixe pas celle-ci mais la fait évoluer constamment.

¹⁰ Ce qui ne signifie bien entendu pas qu'il ne faille pas également ouvrir à la diversité culturelle et faire l'impasse sur le pluralisme axiologique. Une telle ouverture et une connaissance minimale des différentes cultures devraient d'ailleurs faire des compétences de base enseignées obligatoirement non seulement pour qu'une école soit financée mais même qu'elle puisse opérer légalement (sur ce point, voir Maxwell & al 2012). Ce qui est contesté, c'est la nécessité d'un traitement de toutes les cultures sur le même pied sans pouvoir différencier la culture dominante des cultures minoritaires en s'identifiant à elle.

¹¹ C'est à mon sens ce que Bouchard veut dire lorsqu'il écrit que « l'interculturalisme invite à reconnaître certains éléments de présence *ad hoc* (ou contextuelle) à la culture majoritaire » (2011a : 413).