

Multiculturalisme : de l'éthique à la politique de l'hospitalité
Multiculturalisme. Différence et démocratie de Charles Taylor,
avec la collaboration d'Amy Gutmann. Aubier, 1994, 142 p.

Martin Provencher

Number 228, September–October 2009

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1954ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (print)

1923-3213 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Provencher, M. (2009). Multiculturalisme : de l'éthique à la politique de l'hospitalité / *Multiculturalisme. Différence et démocratie* de Charles Taylor, avec la collaboration d'Amy Gutmann. Aubier, 1994, 142 p. *Spirale*, (228), 87–89.

Multiculturalisme : de l'éthique à la politique de l'hospitalité

MULTICULTURALISME. DIFFÉRENCE ET DÉMOCRATIE de Charles Taylor avec la collaboration d'Amy Gutmann

Aubier, 1994, 142 p.

par MARTIN PROVENCHER

Peu d'essais écrits par un penseur du Québec auront eu dans le domaine de la philosophie autant de retentissement que celui que Charles Taylor fait paraître en 1994, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. C'est qu'il est l'un des premiers à prendre la mesure d'un changement intervenu dans la sensibilité morale des peuples occidentaux et des nouveaux défis que celui-ci impose aux États démocratiques modernes. Jusqu'au milieu des années 1970, la lecture prédominante dans le débat sur l'égalité est la lecture marxiste. On admet donc que les principales injustices sont d'ordre économique. Il en découle que les États démocratiques libéraux ne peuvent traiter les individus de manière égale qu'à condition de neutraliser les effets de la structure de classe qu'impose le capitalisme sur les perspectives d'avenir des individus. Au tournant des années 1980, on voit cependant apparaître une nouvelle interprétation de l'égalité, à la fois concurrente et complémentaire. Selon celle-ci, les injustices sont d'abord et avant tout d'ordre symbolique ou culturel. Pour traiter les individus de manière égale, les États démocratiques se voient donc sommés d'atténuer également les effets stigmatisants de la culture dominante sur la conception que les individus ou les groupes sociaux ont d'eux-mêmes et de reconnaître la valeur de leur identité particulière. C'est cette exigence morale inédite que Taylor place au centre de son essai et passe au crible. Il en retrace d'abord les origines dans l'histoire de la modernité avant d'examiner leurs manifestations politiques dans l'espace public. Il expose ensuite la description que l'idéal moral de l'égalité di-

gnité a reçu dans les œuvres de Rousseau et de Kant et conclut que la première ne peut guère nous aider à résoudre les difficultés que soulève le traitement égal d'individus appartenant à des cultures différentes. Ce n'est qu'après ce long détour qu'il formule la thèse qui

dans les écoles au Québec. On peut se demander toutefois si la solution qu'il préconise, doter le libéralisme d'une éthique de l'hospitalité, ne conduit pas à minimiser la dimension politique des problèmes que pose aujourd'hui la diversité culturelle aux États démocratiques

L'intention de Taylor était double : il plaidait d'une part pour une conception du libéralisme compatible avec les aspirations du Québec à être reconnu comme "société distincte" et d'autre part, il mettait en garde contre le risque que la multiplication des demandes de reconnaissance ne conduise à la négation de la valeur dont elles se réclament, l'égalité dignité des individus.

devoir assurer sa renommée, à savoir que le libéralisme peut et doit s'ouvrir à la diversité culturelle à condition que cette hospitalité ne donne pas lieu au relativisme et qu'elle soit, par conséquent, limitée. L'intention de Taylor était double : il plaidait d'une part pour une conception du libéralisme compatible avec les aspirations du Québec à être reconnu comme « société distincte » et d'autre part, il mettait en garde contre le risque que la multiplication des demandes de reconnaissance ne conduise à la négation de la valeur dont elles se réclament, l'égalité dignité des individus. Quinze ans plus tard, le débat a beaucoup évolué, mais son analyse n'a rien perdu de sa pertinence comme en témoigne la controverse actuelle entourant l'implantation du nouveau cours d'éthique et de culture religieuse

libéraux. Retour sur un texte marquant dans l'édification de la philosophie du multiculturalisme.

Professeur émérite de philosophie à l'Université McGill de Montréal, Charles Taylor place très tôt sa pensée sous le signe de la conciliation et de l'ouverture. Dès son premier livre, *The Explanation of Behavior* (1964), il choisit l'objet qui occupera le centre de ses réflexions, l'homme incarné, et propose une synthèse audacieuse de la phénoménologie et des travaux de la philosophie analytique. Cette orientation se confirme avec l'ouvrage important qu'il consacre à Hegel en 1975 et les deux collections d'articles qu'il fait paraître en 1985, partiellement traduits en français sous le titre de *La liberté des modernes* (P.U.F., 1997). La publication des *Sources du moi : la formation de*

l'identité moderne en 1989 (Boréal, 1998), bientôt suivie par *Grandeur et misère de la modernité* (Bellarmin, 1992) inaugure un nouveau cycle de pensée qui l'amène à élargir sa conception de la modernité (*Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, 2004) et à préciser la place qui revient à l'expérience religieuse (*La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, Bellarmin, 2003; *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007). Même si sa présence est plutôt discrète, celle-ci joue déjà un rôle fondamental dans sa conception du multiculturalisme.

Démocratie et romantisme : les deux sources de la reconnaissance

Avant de pouvoir se présenter comme une exigence morale, la reconnaissance s'expérimente comme une nécessité liée à la vie de l'homme et à sa condition d'être dans le monde : « *La reconnaissance*, écrit Taylor, *est plus qu'une simple politesse que l'on fait aux gens : c'est un besoin humain vital* ». Si l'on admet avec Heidegger que l'être de l'homme est un pouvoir agir ou, plus exactement, un pouvoir être, c'est-à-dire que son être se donne à lui dans le temps sur le mode de la possibilité, il en résulte que ses possibilités sont toujours déterminées en partie par la situation historique particulière dans laquelle il se trouve. Comprendre la reconnaissance dans cette perspective anthropologique, c'est saisir les changements qui la rendent possible et l'alimentent, lui permettent de passer pour un « bien » si convoité qu'elle se confond avec un besoin. Ceux-ci sont au nombre de deux selon

Taylor. Le premier est l'émergence des régimes démocratiques par suite de l'effondrement des monarchies et le remplacement de l'idéal moral de l'honneur par celui de la dignité des individus ou des citoyens. On conçoit sans peine comment la dignité peut engendrer un besoin de reconnaissance : à partir du moment où l'on est convaincu que tous les hommes sont en eux-mêmes dignes de respect, on peut exiger qu'ils soient reconnus comme égaux. Mais Taylor soutient que cette première demande de reconnaissance a été renforcée et exacerbée par le second changement : l'apparition de la conception romantique de l'individu avec son idéal moral de l'authenticité. En réaction au rationalisme calculateur et désincarné de l'utilitarisme, le romantisme exhorte l'individu à maintenir le contact avec son sens moral, c'est-à-dire avec sa capacité instinctive de distinguer le bien du mal. Le culte de la vie intérieure qui en résulte devient ainsi plus qu'un moyen au service d'une fin. Il accède au rang de but ultime, car l'individu ne se perçoit pas seulement comme un être capable de profondeur, il en vient à croire que cette profondeur lui confère une identité unique. De là l'impératif de demeurer « authentique », c'est-à-dire fidèle à soi tout au long de l'existence. On peut comprendre maintenant en quoi cet idéal vient augmenter le fardeau de la quête de reconnaissance : l'individu se tourne vers l'autre avec l'espoir de faire admettre qu'il est égal à ses semblables dans la mesure où il possède la même capacité qu'eux à distinguer le bien du mal (la même « nature » profonde) et qu'il se différencie d'eux dans l'usage qu'il fait de cette capacité. Le problème — et selon Taylor, il s'agit de la grande découverte de l'époque moderne — est qu'aucune société démocratique ne peut garantir à chacun de ses membres que son identité personnelle et originale sera reconnue par les autres. Et on peut en dire autant au niveau collectif de la quête des peuples. Parce qu'elle dépend fondamentalement des relations que nous entretenons avec les autres (et aussi, cela va de soi, avec nous-

même) la demande de reconnaissance peut se heurter à un refus. Elle risque donc de causer des dommages ou des blessures identitaires. Toute la question alors revient à se demander quels dommages sont moralement acceptables pour les individus, les peuples ou les groupes sociaux dans une société libérale et quels sont ceux qui ne le sont pas. Pour y répondre, nous devons considérer l'expression politique de ces deux idéaux de la modernité et étayer les implications de la dignité pour une société démocratique.

Si la dignité et l'authenticité constituent les biens qu'il faut valoriser pour que la reconnaissance et l'identité acquièrent l'importance qu'elles ont pour nous aujourd'hui, ils s'expriment dans le domaine public de manière distincte et diamétralement opposée. La première, qui repose sur l'idée kantienne du respect dû aux êtres de raison, insiste sur l'universalité de traitement. L'État reconnaît l'égalité de dignité de ses citoyens quand il leur accorde les mêmes droits et les mêmes avantages sociaux. Tous doivent donc avoir un statut identique. Il n'y a pas de place ici pour les exceptions et encore moins pour la discrimination. Le point de vue de l'authenticité défend également l'universalité de traitement, mais il lui donne un autre contenu. Il exige en effet de l'État qu'il reconnaisse l'identité originale et personnelle de tous les citoyens, obligation que ce dernier ne peut remplir qu'en reconnaissant la particularité de chacune d'entre elles, donc sa différence. L'idée qui fonde cette exigence est que chaque individu et chaque culture possède la capacité de forger sa propre identité unique. Il est clair que la politique de la différence issue de l'idéal de l'authenticité se présente comme un raffinement de la politique du respect égal, engendré par l'idéal de la dignité, car il faut d'abord posséder les mêmes droits que les autres avant de pouvoir revendiquer sa particularité. Mais il n'est pas moins évident que ces deux politiques sont aussi contradictoires : aux yeux de la politique du respect égal, toute reconnaissance

d'une différence par l'État se réduit à une forme de discrimination, alors que du point de vue de la politique de la différence, toute politique du respect égal violera sa prétendue neutralité par rapport aux différences en imposant aux individus un moule unique qui sera le produit de la culture dominante. Loin d'être universelle, la politique du respect égal serait ainsi elle-même le fruit d'un particularisme qui s'ignore. Pour établir dans quelle mesure le libéralisme est lui-même le produit d'une culture déterminée et coupable d'infliger des blessures identitaires aux individus et aux groupes sociaux minoritaires en leur imposant sa propre culture, Taylor se tourne à nouveau vers l'histoire.

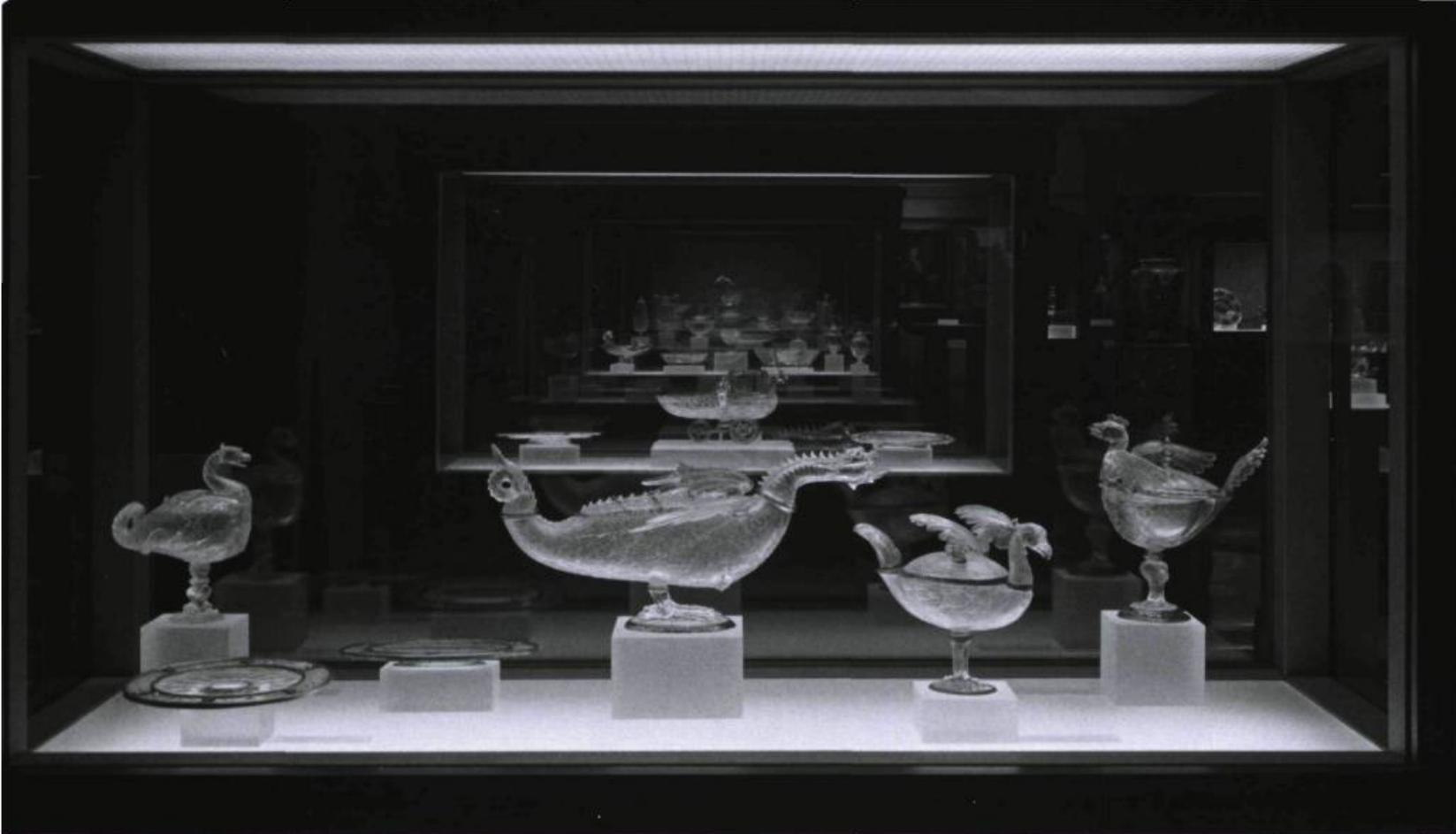
Le multiculturalisme comme éthique de l'hospitalité

À l'en croire, l'idéal de l'égalité des individus aurait été décrit de deux façons différentes dans l'histoire de la modernité. La description républicaine de Rousseau, bien qu'elle ait le mérite indéniable d'enrichir notre compréhension de la reconnaissance publique en l'associant à la réciprocité et à la liberté, serait insatisfaisante parce qu'elle s'appuie sur un concept absolu qui nie toute différence, la volonté générale. En ce sens, le tort de Rousseau, comme celui de Hegel, serait d'avoir cru que le « je » devait s'identifier totalement au « nous » et vice versa. La description kantienne, au contraire de celle de Rousseau, ignore le pro-

Qu'en est-il maintenant des groupes minoritaires qui vivent sur le territoire de la majorité culturelle ? Auront-ils raison d'invoquer des blessures identitaires si l'État ne reconnaît pas la valeur de leur culture ? L'État serait-il alors coupable d'imposer sa propre culture ? Taylor rappelle d'abord que le libéralisme, contrairement à une conception répandue, n'est pas un espace neutre dans lequel pourraient se rencontrer toutes les cultures.

blème des différences sociales et culturelles et présente l'égalité comme une affaire de droits individuels. Elle se veut donc tout aussi absolue. Pour cette raison, Taylor juge nécessaire d'exposer une nouvelle description de l'idéal d'égalité compatible avec les droits collectifs et hospitalière aux différences. Son argument est que le libéralisme peut accommoder les groupes sociaux qui formulent des revendications spécifiques pour assurer leur survie, comme les Canadiens français au Québec et les peuples autochtones, à condition qu'ils respectent les droits fondamentaux des individus et ceux des minorités. Pourquoi en est-il ainsi ? Tout simplement parce que la nature du bien à atteindre, la survie, exige qu'il soit poursuivi en groupe. Le fait que l'on soit enclin à croire la thèse contraire — le libéralisme est incompatible avec les droits collectifs — serait dû au poids de la Charte canadienne des droits et libertés dans les débats constitutionnels et au précédent américain. Le libéralisme peut donc reconnaître que la survie culturelle ou un projet de société — celui de vivre en français, par exemple — sont des buts légitimes d'un État. Mais cet argument s'applique clairement aux groupes minoritaires qui sont culturellement majoritaires sur un territoire donné.

Qu'en est-il maintenant des groupes minoritaires qui vivent sur le territoire de la majorité culturelle ? Auront-ils raison d'invoquer des blessures identitaires si l'État ne reconnaît pas la valeur de leur cul-



Adad Hannah, **The Daulphin's Treasure**, 2008

Épreuve à développement chromogène, 102 x 180 cm.

L'œuvre a été réalisée avec l'aide du Museo Nacional del Prado, Madrid. Collection de l'artiste. Avec l'aimable autorisation de Pierre-François Ouellette art contemporain, Montréal.

ture? L'État serait-il alors coupable d'imposer sa propre culture? Taylor rappelle d'abord que le libéralisme, contrairement à une conception répandue, n'est pas un espace neutre dans lequel pourraient se rencontrer toutes les cultures. Il doit pouvoir défendre ses propres valeurs, ce qui implique qu'il impose ses propres limites. En guise d'exemple, il mentionne l'affaire Rushdie, qui défrayait alors les manchettes des journaux. On pourrait en dire autant de l'affaire plus récente des caricatures de Mahomet. À partir du moment où l'État tranche et déclare qu'il y a des comportements qu'on ne saurait tolérer ou des attitudes que l'on doit promouvoir, il se heurte de plein fouet au problème de la reconnaissance, car sa décision risque alors de marginaliser les citoyens appartenant à la culture touchée qui vivent sur son territoire. Ceux-ci éprouveront le sentiment que l'État leur impose une image déformée d'eux-mêmes et qu'il nie la valeur de leur propre culture. Par conséquent, ils se sentiront moins

égaux que les autres citoyens et ils exigeront que l'État reconnaisse leur « différence ». Des situations de ce genre peuvent apparaître dans tous les États multiculturels, et aujourd'hui tous les États occidentaux sont dans les faits devenus multiculturels. Face à elles, l'État peut-il encore s'affirmer et imposer ses limites ou doit-il se soumettre aux demandes de reconnaissance des citoyens issus des groupes culturels minoritaires? Taylor opte pour la voie moyenne. Il admet que l'État peut s'imposer, car ces demandes n'auraient pas la consistance d'un droit. Afin d'éviter toutefois l'enfermement identitaire, il soutient que l'État a un devoir moral d'ouverture ou d'hospitalité envers les cultures dont sont issus certains de ses propres citoyens. Cela signifie que nous devons présumer, dans une perspective comparative, que ces cultures ont également quelque chose à nous apprendre sur l'être humain et que nous n'en savons pas encore assez pour nous permettre de juger de leurs mérites respectifs. Une

telle attitude peut certainement se justifier sur un plan purement humain, parce qu'elle contribue à nous rappeler le caractère fini de notre condition, mais l'humilité qu'elle présuppose sera sans doute mieux soutenue par et dans un cadre religieux.

Quiconque a suivi les débats auxquels a donné lieu l'implantation du nouveau cours d'éthique et de culture religieuse dans les écoles du Québec a pu constater à quel point les propos et les comportements que rapportent les médias sont éloignés de cette attitude. Dans ces conditions, on peut penser que l'ouvrage de Taylor a encore une belle carrière devant lui et que s'il ne contribue pas davantage à l'harmonisation des relations entre citoyens issus de cultures différentes, cela est en grande partie une question d'éducation. Or, c'est peut-être justement à ce niveau que l'argumentation libérale de l'auteur appelle aujourd'hui un complément. Même s'il inscrit lui-

même son raisonnement dans le cadre d'une éthique du bien et qu'il défend clairement le droit de l'État à poursuivre un projet collectif, on peut s'étonner avec le recul qu'on ait pu le taxer de « communautarien », car les obligations morales qu'il attribue à l'État sont bien conçues du point de vue des individus. Cela implique cependant qu'il tend à minimiser la responsabilité de l'État de maintenir la cohésion sociale et, corrélativement, les devoirs des individus envers ce dernier. C'est pourquoi il paraît nécessaire dans le contexte de l'après-11-Septembre de faire suivre son éthique de l'hospitalité d'une véritable politique de l'hospitalité. Le fameux rapport Bouchard-Taylor sur les accommodements raisonnables, l'implantation du cours d'éthique et culture religieuse et la récente proposition de Michel Seymour en faveur d'une Constitution québécoise peuvent s'interpréter comme un premier pas dans cette direction. ●