

Teresa CAL

Diversité culturelle et égalité. Pour une approche dialogique

Thèse présentée et soutenue publiquement le **16 octobre 2019**
en vue de l'obtention du doctorat de **Sociologie** de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de **M. Raphaël LIOGIER**

Jury :

Membre du jury :	M. Stéphane DUFOIX	Professeur de sociologie, Université Paris Nanterre
Rapporteur :	M. Matteo GIANNI	Professeur de science politique, Université de Genève
Membre du jury :	Mme. Sophie GUERARD DE LATOUR	Maître de conférences en philosophie, Université Paris 1
Membre du jury :	M. Raphaël LIOGIER	Professeur de sociologie Sciences Po Aix-en-Provence
Rapporteur :	M. Michel TERESTCHENKO	Maître de conférences de philosophie, Université de Reims
Membre du jury :	M. Michel WIEVIORKA	Directeur d'études Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Rien n'arrive par hasard.
Une page de la vie se tourne avec la fin de cette thèse et,
presque concomitamment, une nouvelle page s'ouvre avec vous.
Pour José, Veva et Tomás.

« Qu'est-ce donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref, une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement faussées, transposées, ornées, et qui, après un long usage, semblent à un peuple fermes, canoniales et contraignantes : les vérités sont les illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte et qui entrent dès lors en considération, non plus comme pièces de monnaie, mais comme métal. »

Friedrich NIETZSCHE,
Sur la vérité et le mensonge au sens extramoral

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS ET REMERCIEMENTS.....	6
INTRODUCTION.....	8
1. LE DÉBAT IRRÉSOLU : LES RÉPONSES LIBÉRALES AU DÉFI DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE.....	13
1.1 THÉORIE ET PRATIQUE DU TRAITEMENT LIBÉRAL DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE.....	13
1.1.1 LES ENJEUX DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE.....	14
a) <i>La diversité culturelle : une construction sociopolitique.....</i>	<i>14</i>
b) <i>La diversité culturelle et la question de l'égalité : un difficile équilibre à trouver.....</i>	<i>21</i>
c) <i>Diversité des politiques de la diversité culturelle.....</i>	<i>27</i>
1.1.2 EXPOSÉ CRITIQUE DES POLITIQUES LIBÉRALES EXPLICITES DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE.....	31
a) <i>Les politiques de « conservation » de la diversité culturelle.....</i>	<i>32</i>
b) <i>Les droits culturels et la protection des minorités.....</i>	<i>38</i>
c) <i>Le multiculturalisme.....</i>	<i>46</i>
d) <i>Super-diversité.....</i>	<i>52</i>
e) <i>Dialogue interculturel, interculturalisme et interculturalité.....</i>	<i>57</i>
CONCLUSION.....	65
1.2 LES LIMITES DES APPROCHES LIBÉRALES DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE.....	67
1.2.1 DÉBATS MAJEURS AUTOUR DE L'APPROCHE LIBÉRALE DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE.....	68
a) <i>L'essentialisme, une tare qui pèse sur toutes les critiques.....</i>	<i>69</i>
b) <i>L'universalisme des approches libérales et sa tension avec le relativisme.....</i>	<i>74</i>
1.2.2 LA DIALECTIQUE DES RÉPONSES LIBÉRALES : LA RAISON DE L'ÉCHEC.....	79
a) <i>L'impasse : les fondements philosophiques du libéralisme.....</i>	<i>79</i>
b) <i>La dialectique et les principes de la logique formelle appliqués à la diversité culturelle.....</i>	<i>83</i>
c) <i>Vers un changement de paradigme : quid d'une approche dialogique ?.....</i>	<i>85</i>
CONCLUSION.....	89
2. SORTIR DE L'IMPASSE : UNE APPROCHE DIALOGIQUE POUR LA GESTION DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE.....	90
2.1 LA THÉORIE DE LA COMPRÉHENSION DIALOGIQUE DE HANS-GEORG GADAMER APPLIQUÉE À LA DIVERSITÉ CULTURELLE. POUR UN DIALOGUE INTERCULTUREL GADAMÉRIEN.....	91
2.1.1 LE RAPPORT ENTRE HERMÉNEUTIQUE GADAMÉRIENNE ET DIVERSITÉ CULTURELLE.....	91
a) <i>Genèse de l'herméneutique gadamérienne : vers une théorie de la compréhension.....</i>	<i>92</i>
b) <i>La compréhension herméneutique de la diversité culturelle.....</i>	<i>95</i>
c) <i>Dialogue gadamérien et gestion de la diversité culturelle.....</i>	<i>101</i>
2.1.2 LE CERCLE HERMÉNEUTIQUE DE LA COMPRÉHENSION APPLIQUÉ À LA GESTION DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE : LE DIALOGUE INTERCULTUREL GADAMÉRIEN.....	106
a) <i>Compréhension à partir de et grâce aux préjugés.....</i>	<i>107</i>
b) <i>Connaissance de l'autre (et de soi) depuis la tradition.....</i>	<i>113</i>
c) <i>La fusion d'horizons.....</i>	<i>119</i>
2.1.3 LIMITES ET AVANTAGES DU DIALOGUE INTERCULTUREL GADAMÉRIEN.....	125
a) <i>Compréhension et dialogue infinis : sources d'incompréhension.....</i>	<i>125</i>
b) <i>Pour une défense de la pensée dialogique de Gadamer.....</i>	<i>129</i>
c) <i>Bilan et perspectives : vers une approche pragmatique.....</i>	<i>133</i>
CONCLUSION.....	137
2.2 LE PLURALISME CULTUREL DE HORACE MEYER KALLEN : LA PROPOSITION DU PRAGMATISME AMÉRICAIN POUR LA DIVERSITÉ CULTURELLE.....	139
2.2.1 FONDATIONS ET FONDEMENTS DU PLURALISME CULTUREL.....	140
a) <i>Un modèle pour la société américaine.....</i>	<i>140</i>
b) <i>Confluence avec le projet sioniste et la gauche américaine.....</i>	<i>144</i>
c) <i>Une réponse pragmatiste à la diversité culturelle.....</i>	<i>148</i>

2.2.2 LA CULTURE MISE AU CENTRE DU DÉBAT POLITIQUE.....	154
a) <i>La culture : l'arbre qui cache la forêt.....</i>	154
b) <i>Réfuter l'essentialisme par la démocratie.....</i>	159
c) <i>Une forme de relativisme culturel ?.....</i>	164
2.2.3 BILAN ET PERSPECTIVES DU PLURALISME CULTUREL.....	170
a) <i>L'échec du pluralisme culturel.....</i>	170
b) <i>L'éducation interculturelle, prolongement pratique du pluralisme culturel.....</i>	176
c) <i>Contributions et limites du pluralisme culturel et de l'éducation interculturelle à une approche dialogique de la diversité culturelle.....</i>	181
CONCLUSION.....	186
2.3 DES PRINCIPES DIALOGIQUES POUR LA GESTION DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE.....	188
2.3.1 LA PERTINENCE D'UNE APPROCHE DIALOGIQUE.....	188
a) <i>Herméneutique gadamérienne et pluralisme culturel pragmatiste : un rapprochement justifié.....</i>	189
b) <i>Deux philosophies dialogiques.....</i>	192
2.3.2 HUIT LIGNES DIRECTRICES POUR UNE APPROCHE DIALOGIQUE DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE.....	198
a) <i>« Vivre » la diversité culturelle : une expérience pratique et contextuelle.....</i>	199
b) <i>Un principe d'action : dialogue et tradition pour une construction démocratique.....</i>	203
c) <i>L'entente en révision permanente : l'approche dialogique comme processus infini.....</i>	207
CONCLUSION.....	209
CONCLUSION.....	213
BIBLIOGRAPHIE.....	218

AVANT-PROPOS ET REMERCIEMENTS

Les exigences liées à la rédaction d'une thèse doctorale en parallèle de l'exercice d'un travail à plein temps dans un autre domaine ont failli me faire abandonner plusieurs fois. Quand, après sept ans de travail, alors que je touchais au but, ma fille est arrivée, j'ai eu du mal à y croire moi-même.

Aussi aurait-il été impossible de réaliser cette thèse sous une autre direction que celle de Monsieur Raphaël Liogier, Professeur des universités à l'Université Paris Nanterre. Sollicité plusieurs années après le début de ma thèse, il m'a pourtant témoigné une grande confiance et a su m'apporter des retours toujours très constructifs. Il a partagé avec moi ses propres évolutions professionnelles, insufflant une dynamique propre à me remotiver au bon moment. J'ai particulièrement apprécié sa capacité à me faire part de critiques très avisées sur le fond tout en soutenant et respectant mon projet. Pour son engagement et sa générosité intellectuelle, je lui suis extrêmement reconnaissante. Je tiens également à remercier Monsieur Bertrand Guillarme, Professeur des universités à l'Université Paris 8, pour son accompagnement au début de mon parcours.

Mon amie Hélène m'a dit une fois que l'on ne choisit jamais un sujet de thèse par hasard. Une autre fois, elle a ajouté qu'une thèse est en bonne partie un travail de recherche sur soi. Ma thèse est certainement le reflet de la personne que je suis devenue et de mes préoccupations. Mes expériences à l'étranger, vers lesquelles mon père m'a poussé depuis mon plus jeune âge, m'ont non seulement permis de maîtriser plusieurs langues, mais surtout de découvrir d'autres manières de vivre et de comprendre le monde aussi « valables » que les miennes, de m'enrichir et de grandir grâce à elles et de « relativiser » mes propres références. Le travail de ma mère dans l'élaboration de politiques publiques en faveur de certains groupes dits « défavorisés » (gitans, femmes, handicapés) a profondément renforcé ma soif de justice et mon engagement pour l'égalité de tous les individus. J'avais déjà bien entamé mon travail de recherche quand j'ai compris que mon sujet de thèse découlait de ces deux aspects fondamentaux de mon être, de l'influence de mes parents et de leur éducation sur ces valeurs.

Cette thèse possède donc un caractère « engagé » évident. Il est guidé par ma croyance profonde dans le fait que les personnes d'autres cultures ont beaucoup plus à nous apporter qu'à nous enlever et dans le devoir de rendre justice aux individus opprimés en raison de leurs différences. Je voulais contribuer, en toute humilité et en pleine conscience des limites de mon action individuelle, à rendre le monde un peu plus beau, un peu plus pacifique et un peu plus juste, que je ne l'ai trouvé. À une époque où les « conflits culturels » paraissent inonder notre quotidien (terrorisme, réfugiés, banlieues), se comprendre mutuellement et apprendre à se regarder autrement me paraissent des besoins imminents. Ma recherche vise ainsi à mieux appréhender le monde, la société et les interactions entre personnes de cultures différentes, afin de mieux répondre à l'impérieuse nécessité de vivre ensemble — un vivre-ensemble serein, doux, calme et fondé sur l'enrichissement mutuel.

Comme toute thèse, celle-ci est autant le résultat d'un parcours intellectuel que d'un parcours personnel. Lancés de façon consciente ou pas, les mots d'encouragement, les questions montrant de l'intérêt pour moi ou mon travail, les suggestions pratiques ou de fond, les réflexions sur les priorités dans la vie, les sonnettes d'alarme tirées au bon moment, les plaisanteries sur le temps que j'y ai consacré... ont été pour moi autant de témoignages d'amour pendant huit ans ! Merci à toutes les personnes avec lesquelles j'ai pu à un moment donné échanger sur ma thèse. Merci plus particulièrement aux divers relectrices et relecteurs des différents chapitres. Et un remerciement très spécial à Olivia pour sa générosité à l'heure d'éditer ce document en entier.

À Paris, le 6 juillet 2019

INTRODUCTION

L'ensemble des pays démocratiques dont la population est composée de fortes minorités d'origine étrangère sont aux prises avec des questions sur cette diversité. Tous les types de vêtements sont-ils autorisés dans l'espace public ? Y compris ceux qui dissimulent le visage ? Les *curricula* scolaires reflètent-ils les préoccupations de tous les citoyens ? Certains d'entre eux sont-ils en droit d'exiger des communes ou des collectivités une nourriture spécifique au nom de leurs convictions religieuses ou culturelles ? Comment, où et selon quels critères doit être décidée la construction d'édifices religieux ? La mixité doit-elle être la règle dans tous les lieux publics ? En effet, qu'il s'agisse des Turcs en Allemagne, des Gitans en Espagne, des Maghrébins en France, des Latino-Américains aux États-Unis ou encore des migrants originaires des pays asiatiques du Commonwealth au Canada ou en Grande-Bretagne, les pouvoirs publics ont tous été amenés à élaborer des politiques destinées à accommoder les différences culturelles de ces divers groupes par rapport au reste de la population. On parle ainsi de la gestion de la diversité culturelle.

Les nombreuses publications académiques consacrées à ce sujet font ressortir que les démocraties libérales sont confrontées à la fois à l'urgence d'apporter des solutions aux défis soulevés par la diversité culturelle et au manque de consensus sur celles qu'il convient de mettre en œuvre. Par démocraties libérales, nous entendons les régimes politiques où les droits individuels inaliénables et l'organisation d'élections au suffrage universel sont garantis. C'est donc dans cette acception politique que nous emploierons le terme « libéral ».

Ainsi, pour traiter des problématiques concrètes comme celles évoquées plus haut, les pouvoirs publics doivent au préalable s'interroger sur le traitement à réserver aux différences culturelles du point de vue politique : quel espace entendons-nous donner à la culture des immigrés ? Toutes les cultures se valent-elles ? Y a-t-il un risque à vouloir uniformiser les cultures ? Comment éviter l'essentialisation quand l'on cherche à conserver une culture ? Quel sera l'impact de la cohabitation de diverses cultures en matière de cohésion sociale ? C'est dans ce champ de réflexion que nous souhaitons inscrire notre recherche en nous demandant : « Pourquoi et comment répondre aux questions et aux défis posés par la diversité culturelle au sein des démocraties libérales ? »

Analyse documentaire des approches de la gestion de la diversité culturelle

La gestion de la diversité culturelle s'étend à de nombreux domaines de la vie : offre de congés différenciés au Canada ; autorisation donnée aux sikhs de rouler à moto sans casque en Grande-Bretagne ; création d'une structure ayant vocation à représenter les musulmans de France sous l'égide du ministère de l'Intérieur (Conseil français du culte musulman) ou encore établissement de quotas pour les minorités au sein des universités aux États-Unis... Chaque pays a mis en place ses propres solutions et élaboré ses propres politiques. Mais la divergence des politiques publiques de gestion de la diversité culturelle met en évidence l'absence de vision commune sur les réponses à donner à cette question dans le cadre des démocraties libérales.

Ainsi, depuis plus d'un siècle, des « formules » pour prendre en charge la diversité surgissent et font débat. La plus ancienne de toutes, et sans doute la plus connue, est le « multiculturalisme ». Il vise à favoriser l'expression des particularités culturelles à travers la reconnaissance de statuts légaux propres aux membres de certaines communautés. Dans

certaines pays anglo-saxons, cette politique est présentée comme un modèle de société plurielle alors qu'en France, elle est perçue comme particulièrement dangereuse. Le « dialogue interculturel », très prisé par les organisations internationales, est considéré par certains comme l'expression même de la naïveté bien-pensante et par d'autres comme la panacée en vue de l'avènement de la paix mondiale. Les « droits culturels » tentent de fournir des solutions dans le cadre de droits humains universels, mais les instruments juridiques nécessaires pour les rendre obligatoires font défaut. Ou encore, la « super-diversité » aspire à dépasser les aspects problématiques du multiculturalisme dès lors qu'il se retrouve confronté à des niveaux de diversité de populations plus élevés que par le passé, mais elle peine encore à trouver sa valeur ajoutée. La gestion de la diversité culturelle constitue ainsi un véritable débat politique qui traduit le manque de consensus sur le modèle de société à construire dans les démocraties libérales.

Ces diverses propositions sont exposées dans certaines des études portant sur la diversité culturelle. Ce sont les « sources primaires » de notre recherche. Ainsi, les Canadiens Charles Taylor¹ et Will Kymlicka² sont considérés comme les pères du multiculturalisme. Si le premier prône une reconnaissance égale de tous les groupes culturels, ouvrant ainsi la voie au « communautarisme », le second affirme qu'une société multiculturelle est à la fois possible et surtout compatible avec le respect des principes fondamentaux des démocraties libérales : la liberté individuelle, la justice sociale et l'unité nationale. Quant aux organisations internationales, elles sont à l'origine des textes fondateurs sur les droits culturels³ et sur la notion de dialogue interculturel⁴. Enfin, l'Américain Steven Vertovec introduit la notion de super-diversité. Nous prendrons en compte dans notre réflexion les postulats de toutes ces sources.

Comme « sources secondaires », nous incluons plusieurs auteurs qui étudient et critiquent les concepts défendus par les auteurs de nos sources primaires. Certains adoptent des approches nationales pour analyser la réception et l'application des concepts dans un pays particulier⁵. D'autres remettent en question la notion même de gestion de la diversité culturelle en la confrontant notamment aux principes libéraux⁶. D'autres encore se penchent sur le rapport entre cette gestion et celle d'autres « diversités politiques », comme les différences entre femmes et hommes. Sans pouvoir rendre compte de façon exhaustive de toute cette documentation en raison de son volume, notre travail s'appuie sur ces discussions et s'efforce d'y contribuer.

Plus concrètement, nous nous situons surtout dans la continuité des travaux du philosophe britannique Bikhu Parekh. Dans son livre *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*⁷, il mène une réflexion critique sur l'histoire de la pensée politique occidentale concernant la diversité culturelle ainsi que sur les réponses théoriques qui ont été données. Ainsi, il démontre que ni le monisme moral (un seul mode de vie correct), ni les

¹ C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Aubier, Flammarion, 1992

² W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, s. l., Clarendon Press, 1996

³ GROUPE DE FRIBOURG, *Les droits culturels. Déclaration de Fribourg*, Institut interdisciplinaire d'éthique et droits de l'homme, Université de Fribourg, 2007

⁴ CONSEIL DE L'EUROPE, *Livre blanc sur le dialogue interculturel. « Vivre ensemble dans l'égalité dignité »*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 2008

⁵ M. WIEVIORKA, « Is multiculturalism the solution? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, n° 5, 1^{er} janvier 1998, p. 881-910

⁶ B. BARRY, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, s. l., Harvard University Press, 2002

⁷ B. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, s. l., Harvard University Press, 2000

modèles qui se veulent pluralistes, ni même les réponses libérales contemporaines ne sont capables d'accommoder toutes les différences culturelles au sein des démocraties libérales. En plus de remettre en cause les théories existantes, il apporte sa propre contribution : une refondation de l'État moderne pour le rendre pluriel ; la nécessité de mettre en valeur de la diversité culturelle des populations ; le choix d'une notion relative d'égalité et le besoin d'établir un dialogue interculturel. Notre travail part de sa réflexion historique, l'approfondit et s'efforce d'aboutir à une proposition alternative.

L'égalité libérale : axe du débat sur la gestion de la diversité culturelle

Les controverses sur la gestion de la diversité culturelle s'articulent autour de deux grands types de positionnements. Les premiers évoquent la nécessité pour les pouvoirs publics de bâtir un « droit » susceptible de faire reconnaître les différences culturelles à travers des exceptions ou des mesures spécifiques pour en garantir le respect. Le terme de « politiques de reconnaissance » leur est souvent attribué. Les seconds considèrent que la reconnaissance de droits différenciés constitue une violation non seulement des principes démocratiques, mais aussi des droits fondamentaux.

Il s'agit ainsi d'une discussion autour des principes libéraux qui fondent les démocraties libérales, notamment celui d'égalité. En effet, parler de diversité suppose de traiter des concepts de différence, de multiplicité ou encore d'hétérogénéité, tous *a priori* antinomiques avec le principe d'égalité. La diversité culturelle apparaît ainsi incompatible, opposée et en conflit avec l'égalité.

Ce débat constitue le point de départ de notre travail. Ainsi, pour les partisans de mesures actives visant à défendre la diversité culturelle, le respect de l'égalité consiste précisément à permettre à chaque individu ou à chaque groupe de vivre selon sa culture et de la manifester au sein d'un certain cadre. Selon eux, les autorités se doivent de prendre des mesures spécifiques, en proposant par exemple dans les écoles publiques des menus *halal* aux enfants de familles musulmanes. Si elles ne le faisaient pas, cela reviendrait à imposer une homogénéisation culturelle de fait et donc à retomber dans des politiques assimilationnistes. À l'inverse, pour les détracteurs de la diversité culturelle, les exceptions destinées à promouvoir l'expression des différences sont la porte ouverte à la remise en cause du droit fondamental à l'égalité. Accepter par exemple que les filles puissent recevoir un traitement différencié pendant les cours de sport en raison de leurs convictions religieuses, n'est-ce pas attentatoire à leur droit à l'égalité en tant que femmes ? Nous nous trouvons face à une opposition entre deux façons antagonistes de considérer la question de la diversité culturelle qui explique, selon nous, l'échec actuel de ses divers modes de gestion.

En d'autres termes, faut-il considérer que le respect de certains principes conçus comme universels — les droits humains — doit l'emporter sur la recherche d'égalité visée par les politiques de la diversité culturelle et trahir donc la notion de diversité même ? Ou bien faut-il considérer que les droits culturels collectifs sont de même importance que les autres droits humains, quitte à tomber dans une forme de relativisme ? Formulée ainsi, la discussion mène à une impasse : celle du vieux débat entre universalisme et relativisme. Nous émettons l'hypothèse qu'il importe de changer les termes de cette controverse philosophique si l'on veut espérer apporter des éléments de compréhension des échecs répétés des politiques du « vivre-ensemble » au sein des démocraties libérales. L'objet de notre recherche consistera donc à analyser les écueils théoriques des diverses politiques libérales de la diversité culturelle, à en

identifier les fondements philosophiques sous-jacents, puis à proposer une approche alternative.

Une réflexion théorique

Si nous aspirons à présenter quelques lignes directrices pour une approche des politiques de la diversité culturelle différente de celles mises en place aujourd'hui dans les démocraties libérales, nous ne prétendons ni clore le sujet ni surtout répondre de manière définitive aux grandes questions qui entourent ce débat. Notre but est de permettre de penser dans d'autres termes des questions concrètes autour de la diversité culturelle qui se posent aux pouvoirs publics, comme l'interdiction de porter le voile dans les écoles publiques en France ou de construire des minarets en Suisse. Même si quelques exemples concrets viennent appuyer notre démonstration, notre approche est avant tout théorique.

Elle entraînera la discussion de certains concepts tels que la culture, l'essentialisation ou le libéralisme. Ces concepts étant polysémiques et soumis à discussion, ils pourraient tous faire l'objet d'une thèse en soi. Nous allons toutefois retenir des acceptions différentes de ces termes au fur et à mesure que nous avancerons dans notre exposé. Ces choix vont certes réduire leur ampleur, mais ils nous serviront à progresser dans notre propre sujet d'étude.

Nous avons essayé par ailleurs d'adopter une approche véritablement interdisciplinaire, allant au-delà du croisement de méthodologies ou de concepts. Néanmoins, c'est bien parce que nous estimons que l'élaboration des politiques publiques relatives à la diversité culturelle repose sur des présupposés philosophiques qui se sont avérés inopérants que nous nous proposons d'étudier d'autres principes permettant de penser autrement la gestion de la diversité culturelle et son rapport avec la notion d'égalité. La philosophie prend ainsi une place saillante dans notre approche. Il s'agit pour nous de proposer des outils conceptuels, d'où le choix de convoquer des exemples épars plutôt que de réaliser une étude de cas.

Chapitre à chapitre

Dans la première partie de cette thèse, nous analyserons les stratégies de gestion de la diversité culturelle déployées au sein des démocraties libérales et les raisons de leur échec. Dans la seconde partie, nous explorerons deux pistes propres, selon nous, à offrir une alternative aux approches libérales de la diversité culturelle et à sortir de l'impasse dans laquelle elles nous placent.

Notre premier chapitre sera ainsi consacré à l'étude de la théorie et de la pratique du traitement libéral de la diversité culturelle. Nous expliquerons comment la diversité culturelle se construit en question sociopolitique, ce qui donne lieu au débat sur l'équilibre entre diversité et égalité. Nous examinerons ce débat et nous exposerons la diversité des politiques qui lui correspondent. En effet, c'est en particulier dans ce chapitre que seront étudiés les principes et les limites des concepts de conservation de la diversité culturelle, de droits culturels, de multiculturalisme, de super-diversité et de dialogue interculturel.

Dans le second chapitre, nous nous interrogerons sur les limites des approches libérales et sur les raisons profondes de leur faillite. Dans un premier temps, nous détaillerons comment et pourquoi les sujets de l'essentialisme et du relativisme reviennent dans toutes les remises en

cause de ces politiques. Si le premier est accusé de figer les cultures et de les réduire à une série de stéréotypes, le second surgirait dès que les mesures prises sembleraient s'écarter des principes libéraux considérés comme universels. Nous analyserons ensuite les fondements philosophiques de ces politiques pour comprendre pourquoi elles font du débat diversité-égalité un débat sans issue. Nous trouverons dans les principes mêmes de la logique formelle, sous-jacents au caractère dialectique des approches libérales, les causes de cet irréductible antagonisme entre relativisme et universalisme, entre diversité et égalité.

Dans la seconde partie de notre thèse, consacrée à l'étude d'approches « dialogiques » comme alternatives à la gestion libérale dialectique de la diversité culturelle, nous étudierons en premier lieu la philosophie de l'Allemand Hans-Georg Gadamer. Nous verrons comment sa compréhension herméneutique peut s'appliquer à la diversité culturelle et sa notion de dialogue à la gestion de la diversité culturelle. Nous montrerons aussi comment, en partant à la fois des préjugés et des traditions dans le but de mieux comprendre l'autre et de mieux se comprendre soi-même, il est possible de parvenir à une « fusion d'horizons » dans laquelle les deux parties se transforment mutuellement et construisent ensemble une solution commune aux questions posées par la diversité culturelle. Les limites à la mise en place pratique de la philosophie gadamérienne pour la diversité culturelle nous conduiront à chercher des philosophies complémentaires.

Ainsi, nous étudierons ensuite le pluralisme culturel du philosophe américain Horace Meyer Kallen. Modèle pour la société américaine en construction au début du XX^e siècle et partageant la même idéologie que les projets sionistes et ceux de la gauche américaine, le pluralisme culturel constitue la proposition pragmatiste pour gérer la diversité culturelle. Il met la culture au centre du débat politique à travers la démocratie et le refus de l'essentialisme, mais aussi grâce aux postulats relativistes. Nous analyserons les diverses raisons de l'échec du pluralisme culturel et son prolongement à travers l'éducation interculturelle, ainsi que ses contributions à une approche dialogique de la question.

Certes, ni l'herméneutique de Gadamer ni le pluralisme culturel de Kallen ne suffisent en eux-mêmes à concevoir des politiques dialogiques de la diversité culturelle. Néanmoins, c'est bien grâce à ces travaux — dans la continuité desquels nous voulons nous inscrire — que nous ferons notre propre proposition dialogique dans le dernier chapitre de notre thèse. Nous dégagerons huit lignes directrices dialogiques pour guider des politiques articulant le principe de la diversité culturelle et le principe d'égalité, sans qu'ils entrent en contradiction. Pour l'illustrer, nous appliquerons ces dix principes à un cas concret : celui de la scolarisation des enfants de familles gitanes en Espagne.

Toutefois, nous verrons que notre approche fondamentalement théorique se révèle insuffisante pour élaborer des politiques concrètes de la diversité culturelle. Ainsi, nous concluons par un nouveau questionnement pour un éventuel travail ultérieur : la recherche d'un modèle de politiques publiques qui permettra la mise en place concrète des dix principes dialogiques que nous avons identifiés.

1. LE DÉBAT IRRÉSOLU : LES RÉPONSES LIBÉRALES AU DÉFI DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE

1.1 Théorie et pratique du traitement libéral de la diversité culturelle

Les démocraties libérales assistent, depuis les années 1960, à une renaissance de la question ethnique¹. Le processus de décolonisation, les mouvements migratoires, la mondialisation, etc. sont autant de phénomènes donnant lieu à une augmentation du nombre de personnes d'origines ethniques différentes sur un territoire donné et à un (re) surgissement des revendications identitaires liées à l'ethnie. L'idée de l'État-nation telle que conçue au XIX^e siècle, celle d'un État qui pensait pouvoir assimiler toutes les populations, est remise en question. Ainsi, les questions du traitement de la diversité croissante des populations et de la gestion des revendications de la différence culturelle s'invitent depuis quelques décennies dans le débat politique au sein des démocraties libérales contemporaines².

Les réponses proviennent autant de la théorie politique que des politiques publiques, deux notions par ailleurs intimement liées. Le rôle de la théorie politique normative est de formuler des prescriptions concernant le bon gouvernement des sociétés humaines. Autrement dit, elle se demande comment penser la vie politique, comment l'organiser, quelles actions publiques mener, etc. Enfin, elle propose des réformes³. Ce faisant, elle inspire les politiques publiques, concept qui désigne « les interventions d'une autorité investie de puissance publique et de légitimité gouvernementale sur un domaine spécifique de la société ou du territoire. Ainsi parle-t-on de la politique d'aide aux personnes handicapées d'une région ou de la politique de santé alimentaire de la Commission européenne, etc. »⁴. Théorie et pratique sont les revers d'une même médaille : les deux notions s'alimentent mutuellement et c'est pourquoi nous ne procéderons pas dans ce travail à la différenciation systématique des deux niveaux d'analyse.

La question de savoir comment les démocraties libérales s'organisent pour vivre avec cette diversité constitue par ailleurs un défi conceptuel pour le libéralisme. Le libéralisme est un courant politique fondé sur la pluralité des partis politiques, la tolérance religieuse et l'idée que l'État est capable d'arbitrer les conflits et de dégager des consensus. Ces consensus coexistent et se mettent en place en raison de la certitude de l'existence de valeurs universelles telles que la liberté individuelle, l'État de droit, l'égalité des citoyens, la démocratie ou la séparation entre l'Église et l'État. Or certaines pratiques culturelles peuvent parfois entrer en conflit avec des principes fondamentaux du libéralisme comme la liberté, l'égalité ou la citoyenneté. Dans ce chapitre, nous analyserons comment les démocraties libérales conceptualisent ces différences, quel modèle de société elles proposent et quelles mesures concrètes elles prennent pour atteindre cet objectif.

1.1.1 Les enjeux de la diversité culturelle

¹ C. KUKATHAS, « Are There Any Cultural Rights? », *Political Theory*, vol. 20, n° 1, 1992, p. 105-139 Page 106

² Garcia CANCLINI, Stephen CASTLES, Michael BANTON, Christine INGLIS, Nadia AURIAT et Atieno ODHIAMBO, *Multiculturalism: A Policy Response to Diversity*, Sydney, Australia, MOST Program, UNESCO, 1995. Page 11

³ D. MONIÈRE et HERMAN GUAY, *Introduction aux théories politiques*, Québec, Canada, Québec/Amérique, 1987 Page 19

⁴ Y. MÉNY et J.-C. THOENIG, *Politiques publiques*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1989 Page 420

Bien qu'une analyse en profondeur de l'expression « diversité culturelle » puisse s'avérer intéressante, sa complexité déborde le cadre de cette thèse. Premièrement, la diversité peut être aujourd'hui aisément qualifiée de « mot valise ». Elle est employée par les politiques publiques comme preuve de leur lutte contre la discrimination ; elle s'affiche dans le monde de l'entreprise comme un « label » rendant compte d'une certaine approche éthique et humaine de la gestion du personnel ; elle est associée aux médias comme garantie de la liberté d'expression, etc. Deuxièmement, le mot culture n'est pas plus facilement définissable. Il fait l'objet de controverses dans les sciences sociales et de manipulation dans la sphère sociopolitique⁵. Étant donnée l'ampleur de l'utilisation de l'expression « diversité culturelle », nous devons nous restreindre à en traiter l'acception qui se trouve au cœur de notre travail : la variété ethnique au sein des sociétés démocratiques contemporaines et les réponses politiques aux questions soulevées par cette variété.

Si nous nous limitons au point de vue qui nous intéresse, celui de la théorie politique et des politiques publiques, la diversité culturelle pose problème à trois niveaux. Nous argumenterons d'abord qu'il s'agit d'une construction sociopolitique correspondant à un moment et à un contexte précis au sein des démocraties libérales. Nous examinerons ensuite la remise en question des principes directeurs des dites démocraties libérales qu'elle entraîne. Nous rendrons enfin compte du débat qui consiste à se demander si elle renforce ou au contraire altère les principes libéraux, notamment celui de l'égalité. Enfin, nous analyserons comment les démocraties libérales s'emparent de cette diversité culturelle, une fois la notion définie et située dans les débats autour des principes libéraux. Nous démontrerons que les réponses ne sont pas évidentes et que l'adoption d'une définition claire de la diversité culturelle, ou même l'établissement d'une simple catégorisation des politiques publiques de la diversité culturelle s'avèrent des tâches assez complexes. Cette démonstration nous mènera à conclure que le traitement actuel de la question est loin d'être satisfaisant et à étudier les raisons de cet échec.

a) La diversité culturelle : une construction sociopolitique

La diversité culturelle, dans le cadre de notre recherche, n'est pas un phénomène nouveau, mais elle reste pourtant un concept flou. Elle fait référence à des notions qui vont de l'ordre quantitatif (un nombre de cultures différentes) à l'ordre qualitatif (une richesse pour l'humanité)⁶. Du point de vue de sa définition comme de ses enjeux, elle s'est chargée de connotations « politiques » au fil du temps, au sens où elle entretient un rapport avec l'organisation de la société⁷. En effet, bien que le concept de diversité culturelle appartienne au domaine de l'anthropologie, « la réflexion sur l'Autre, avec ses valeurs, ses représentations et son rapport au monde, devient une question politique »⁸. L'émergence d'une notion politique de diversité culturelle constitue ainsi une construction sociale⁹. Nous allons

⁵ Pour une étude en profondeur de la notion scientifique de culture, voir D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 4e édition (2010), Paris, La Découverte, 1966

⁶ J. P. BROSIUS et S. L. HITCHNER, « Cultural diversity and conservation », *International Social Science Journal*, vol. 61, n° 199, 2010, p. 141-168 Page 141

⁷ « Politique », dans *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*, s. d.

⁸ L. ANGHEL, « La convention sur la diversité des expressions culturelles : état des lieux », *Hermès, La Revue*, n° 51, n° 2, 11 novembre 2013, p. 65-69 Page 67

⁹ Comme le prouvent Berger et Luckmann dans leur ouvrage pionnier, aujourd'hui classique, *La construction sociale de la réalité*, ce que les êtres humains tiennent à un moment donné comme « réel » dans l'expérience sociale est lui-même une création sociale et tout à la fois un produit social et une production. Peter BERGER et Thomas LUCKMAN, *La Construction sociale de la Réalité*, Deuxième édition., Paris, Masson/Armand Colin,

examiner dans cette partie quelles sont les caractéristiques de la notion actuelle de diversité culturelle et comment elle s'est construite en tant que notion « sociopolitique ». L'objectif de cet examen est d'expliquer pourquoi ce concept fait l'objet de politiques publiques.

Malgré ces difficultés conceptuelles et opérationnelles¹⁰, nous pouvons affirmer que la diversité culturelle constitue une question sociopolitique à double titre : elle est considérée à la fois comme un fait et comme une norme. En tant que fait, il s'agit d'un phénomène qui se manifeste à travers la variété linguistique, ethnique, institutionnelle, identitaire, etc., caractérisant les sociétés contemporaines¹¹. En tant que norme, elle fait référence, d'une part, à la richesse apportée par la multiplicité de cultures et d'expressions culturelles au sein d'une société¹² et, d'autre part, aux difficultés que cette multiplicité entraîne (incompatibilité avec le principe d'égalité, problèmes de cohésion sociale, revendications émanant de groupes particuliers, etc.)¹³. Dans cette épigraphe, nous allons analyser plus en détail la construction de ces deux dimensions, factuelle et normative, de la diversité culturelle. Dans le reste de ce travail, nous ferons fondamentalement référence à la diversité culturelle comme norme, car notre objectif est de faire une contribution substantielle à l'élaboration des politiques publiques de la diversité culturelle.

En tant que fait, la diversité culturelle peut être qualifiée de notion démographique ou descriptive. Évoluant avec le temps, la diversité culturelle comme fait constitue une construction sociale historique qui dépend de la perception que nous en avons. Aujourd'hui, elle fait référence à l'existence de segments ethniquement, culturellement ou religieusement hétérogènes au sein de la population d'une société donnée¹⁴. Cette hétérogénéité est, par ailleurs, croissante dans nos sociétés contemporaines, notamment dans les régions urbaines¹⁵. Dans cette définition transparaît l'idée selon laquelle ces différences ont une importance et une signification certaines pour la société dans laquelle elles sont présentes. Une telle perception provient du fait que les différences culturelles sont le plus souvent associées à des formes de différenciation structurelles : le regroupement ethnique, le lien entre appartenance ethnique et participation sociale et institutionnelle, etc.¹⁶ La diversité culturelle étant une construction sociopolitique qui évolue dans le temps et en fonction de la perception que nous en avons, les groupes ou segments concrets qui forment la diversité culturelle d'une société varient selon les États.

Dans un nombre important d'États occidentaux, le fait de la diversité culturelle résulte de leur passé colonial. Ainsi, certains auteurs définissent la diversité culturelle comme la variété ethnique, culturelle et religieuse issue de l'immigration postcoloniale dans les pays occidentaux¹⁷. Toutefois, la diversité culturelle est présente aujourd'hui dans la grande majorité des démocraties libérales, y compris celles sans passé colonial. Or, le phénomène migratoire contemporain constitue toujours un facteur fondamental de l'intensification de la

1996.

¹⁰ P. BOCCAGNI, « (Super)diversity and the migration–social work nexus: a new lens on the field of access and inclusion? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n° 4, 16 mars 2015, p. 608-620 Page 610

¹¹ G. CANCLINI, S. CASTLES, M. BANTON, C. INGLIS, N. AURIAT et A. ODHIAMBO, *Multiculturalism: A Policy Response to Diversity*, *op. cit.* Pages 8-11

¹² UNESCO, « Déclaration universelle sur la diversité culturelle ».

¹³ C. INGLIS, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, s. l., United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 1996

¹⁴ *Id.*, Page 16

¹⁵ P. BOCCAGNI, « (Super)diversity and the migration–social work nexus », *op. cit.* Page 609

¹⁶ C. INGLIS, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, *op. cit.* Page 16

¹⁷ P. MAY, « French cultural wars: public discourses on multiculturalism in France (1995–2013) », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 13 octobre 2015, p. 1-19 Page 1

diversité culturelle dans l'ensemble des États démocratiques occidentaux. Comme le signale Sophie Guerard de Latour, on peut observer une évolution sociologique dans les démocraties modernes : « ces sociétés, travaillées de l'intérieur par la libéralisation des mœurs et confrontées à de nouveaux mouvements migratoires, sont marquées par une diversité inédite qui se traduit dans la variété croissante des valeurs, croyances et modes de vie auxquels leurs membres s'identifient »¹⁸. La diversité culturelle décrit ainsi un fait social complexe et dynamique qui a lieu aujourd'hui dans la plupart des pays démocratiques en raison, en grande partie, de l'immigration.

La complexité et le dynamisme de la notion de diversité culturelle sont, en outre, des conséquences directes de la notion de culture elle-même, dont la définition ne va pas de soi. La complexité et la variété des définitions de la culture donneront lieu à un traitement de la diversité culturelle diversifié. Ainsi, une perspective « étroite » de la culture, circonscrite à des produits culturels tels que les patrimoines matériel et immatériel, débouchera sur des politiques qui se limitent à protéger ces produits et à y garantir l'accès. Si, en revanche, la notion de culture inclut le processus de création artistique et scientifique, les politiques de gestion de la diversité culturelle correspondantes incluront la protection de la liberté de création et d'expression ainsi que celle de ses acteurs. Enfin, les politiques de gestion de la diversité culturelle associées à une notion anthropologique de la culture, qui la comprennent comme l'ensemble des activités et des produits matériels et spirituels d'une communauté, couvriront un spectre très vaste des politiques de la diversité culturelle, de l'autodétermination des peuples à la liberté d'expression, d'association et de religion ou encore au droit à l'éducation et au maintien et à la conservation de sa culture¹⁹.

En fait, prise dans des jeux sémantiques, la notion de culture a évolué au cours du temps et elle pose aujourd'hui le problème de ses limites. Les définitions les plus restrictives de la culture réduisent celle-ci à un ensemble de pratiques artistiques et intellectuelles. Bien qu'il soit présent dans le vocabulaire français depuis le XIII^e siècle, le terme « culture » acquit son sens figuré moderne de « cultiver l'esprit » à l'époque des Lumières (XVIII^e siècle)²⁰. Cette conception de la culture correspond à une notion restreinte et fut en grande partie abandonnée après la fondation de l'ethnographie. Ainsi, d'un concept normatif de culture, définissant ce qu'elle doit être, propre aux philosophes, nous sommes passés à un concept plus descriptif, propre aux anthropologues²¹. L'un des premiers à en donner une définition dans ce sens est Edward Bunett Tylor en 1871 : « Culture ou civilisation, prise dans son sens ethnologique le plus étendu, est ce tout complexe qui comprend la connaissance, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes et les autres capacités ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société. »²²

Abondant dans ce sens, les définitions plus modernes donnent à la culture un sens assez large. Puisant dans l'anthropologie, il s'agit des définitions le plus souvent utilisées par les institutions qui s'occupent de la diversité culturelle. Ainsi, pour l'UNESCO, l'agence onusienne dédiée à la culture, « la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les

¹⁸ S. GUÉRARD DE LATOUR, « Multiculturalisme », dans *Dictionnaire. Genre et science politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2013, p. 356-369 Pages 356-357

¹⁹ Y. DONDEERS, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *International Social Science Journal*, vol. 61, n° 199, 2010, p. 15-35 Page 19

²⁰ D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 4ème (2010), Paris, La Découverte, 1996 Page 10

²¹ *Id.* Page 18

²² Cité dans *Id.* Page 18

droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances »²³. La tendance actuelle consiste, effectivement, à adopter ces définitions larges de la culture inspirées des approches anthropologiques pour traiter la question de la diversité culturelle²⁴.

En raison du lien étroit entre la diversité culturelle et l'anthropologie, il faut signaler la proximité de la notion de culture avec celles de race et d'ethnie, car elle contribue aussi à une certaine conception de la diversité culturelle. Bien que la notion de race soit abandonnée depuis longtemps dans les sciences sociales, certains chercheurs tiennent à faire remarquer qu'une approche du vivre-ensemble dans les sociétés occidentales à partir de la diversité culturelle fut élaborée, précisément, à travers la conceptualisation et la suggestion de solutions au racisme. Par conséquent, n'importe quelle discussion sur la diversité culturelle doit nécessairement faire référence à son potentiel antiraciste²⁵. Apparue dans les années 1930, la notion d'ethnie, quant à elle, se débarrasse de la référence aux caractères biologiques et morphologiques liés à des ancêtres communs, propres à la notion de race, pour mettre l'accent sur la culture. Ainsi, l'ethnie constitue un groupement humain qui possède une structure familiale, économique et sociale homogène, et dont l'unité repose sur une communauté de langue, de culture et de conscience de groupe²⁶. La proximité entre l'ethnie et la culture mène certains auteurs à affirmer que les termes descriptifs d'ethnie et de culture sont des termes « généraux »²⁷. De fait, les termes ethnie et culture peuvent être utilisés pour faire la distinction entre des concepts différents, ou bien de façon interchangeable, tels qu'ils le seront dans ce travail.

Comme la notion de diversité culturelle constitue un fait qui n'est pas neutre, mais dépend plutôt largement de la notion de culture à laquelle nous nous référons — notion qui connaît à son tour une évolution historique —, il convient d'arrêter une définition pour ce travail. Nous allons utiliser une notion anthropologique de la culture qui, bien que présentant des limites, offre néanmoins des avantages pour étudier la diversité culturelle. La définition qu'en fait Bhikhu Parekh, par exemple, nous semble appropriée. Il définit la culture comme un système de sens et de signification historiquement créé ; le sens de la vie façonne la manière dont la vie est vécue et régulée, tant au niveau individuel qu'au niveau collectif²⁸. Cette notion anthropologique de culture n'évite pas l'écueil de l'abstraction ; elle ne répond pas au problème de délimitation d'une culture non plus et elle ne résout pas le débat entre culture et d'autres termes proches, comme civilisation ou ethnie. Malgré ces lacunes, et tout en les gardant à l'esprit, cette acception anthropologique du terme nous permettra de rendre compte du caractère fondamentalement dynamique des cultures, au sens où elles évoluent en permanence au contact les unes des autres. Cela nous semble indispensable à l'étude de leur diversité.

L'utilisation d'une notion dynamique des cultures est fondamentale pour parler de diversité culturelle, car elle permet de ne pas tomber dans le piège de l'essentialisme. Depuis une

²³ UNESCO, « Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles », Mexico City, UNESCO, 1982

²⁴ « La notion de culture, comprise dans le sens étendu, qui renvoie aux modes de vie et de pensée, est aujourd'hui largement admise, même si cela ne va pas parfois sans certaines ambiguïtés », D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 1996, *op. cit.* Page 6

²⁵ G. BERMAN et Y. PARADIES, « Racism, Disadvantage and Multiculturalism: Towards Effective Anti-Racist Praxis », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 33, 2010, p. 214-232 Page 218

²⁶ « Ethnie », dans *Larousse [en ligne]*, s. d.

²⁷ P. KELLER, « Re-Thinking Ethnic and Cultural Rights in Europe », *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 18, n° 1, 1998, p. 29-59 Page 31

²⁸ B. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, s. l., Harvard University Press, 2000 Page 144

vingtaine d'années, les notions essentialistes²⁹ et conventionnellement spatialisées de la culture ont été contestées par des courants divers (poststructuraliste, féministe, postcolonial, *queer*, etc.). Ainsi, une notion de la culture qui la comprend non pas comme une entité atemporelle, mais comme le produit d'articulations et d'hybridations s'est imposée³⁰. Le caractère fondamentalement dynamique et changeant des cultures, qui provient de l'inévitable contact entre elles, avait été déjà avancé par l'anthropologue français Claude Lévi-Strauss dans son désormais classique ouvrage *Race et Culture*³¹ et pris en compte par la recherche comme par les acteurs de la diversité culturelle³². Bien que, nous le verrons, le danger d'une réapparition des représentations figées et stéréotypées de la culture soit toujours présent³³, notre point de départ est une notion anthropologique et dynamique des cultures, qui met ces représentations en valeur et donne lieu à une considération positive de celles-ci.

La notion de culture détermine la notion de diversité culturelle et donc l'établissement de celle-ci comme norme. Conséquence directe d'une notion anthropologique et donc positive de la culture, la diversité culturelle comme norme est habituellement définie comme une richesse pour les sociétés dans lesquelles elle est présente et, plus largement, comme une richesse pour toute l'humanité³⁴. Bien que la diversité culturelle ait été d'abord considérée comme un frein au développement, comme un obstacle au progrès de la modernité, de la science, de la démocratie et de la paix, cette vision³⁵ changea radicalement à la suite de son rapprochement avec la biodiversité. Ainsi, comme l'affirme la Déclaration sur la diversité culturelle de l'UNESCO, dans son article premier, « [L]a culture prend des formes diverses à travers le temps et l'espace. Cette diversité s'incarne dans l'originalité et la pluralité des identités qui caractérisent les groupes et les sociétés composant l'humanité. Source d'échanges, d'innovation et de créativité, la diversité culturelle est, pour le genre humain, aussi nécessaire que l'est la biodiversité dans l'ordre du vivant. En ce sens, elle constitue le patrimoine commun de l'humanité et elle doit être reconnue et affirmée au bénéfice des générations présentes et des générations futures »³⁶. La diversité culturelle est mise au même niveau que la biodiversité, avec laquelle elle est souvent comparée.

Le parallèle entre la biodiversité et la diversité culturelle permet de mettre en lumière en quoi cette dernière peut être souhaitable, au sens d'utile et de nécessaire, pour l'être humain. La biodiversité est définie par l'Organisation des Nations Unies comme la « variété des organismes vivants de toute origine, y compris, entre autres, les écosystèmes terrestres, marins et autres écosystèmes aquatiques et les complexes écologiques dont ils font partie »³⁷. La biodiversité est ainsi défendue depuis plusieurs décennies sur la base de deux arguments : elle constitue une richesse pour l'humanité et une source de réponses face à de possibles

²⁹ Néologismes issus de l'anglais, les termes essentialisme et essentialiste sont aujourd'hui inclus dans le dictionnaire de la langue française. Si l'essentialisme constitue la philosophie qui considère qu'il existe des essences propres à chaque chose et à chaque être, l'essentialiste est le partisan de l'essentialisme et de tout ce qui est relatif à l'essentialisme. « Assigner », *op. cit.*

³⁰ J. P. BROSIUS et S. L. HITCHNER, « Cultural diversity and conservation », *op. cit.* Pages 146-147

³¹ C. LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire. Race et culture*, Paris, Albin Michel, Éditions UNESCO, 1961

³² Les livres de Lévi-Strauss sont en grande partie publiés par l'UNESCO, qui intègre dans ses programmes la pensée de l'anthropologue français.

³³ B. ASHCROFT, G. GRIFFITHS et H. TIFFIN, *Key Concepts in Post-colonial Studies*, s. l., Routledge, 1998

³⁴ C. INGLIS, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, *op. cit.* Page 17. Y. DONDERS, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *op. cit.* Pages 18-20

³⁵ P. MEYER-BISCH, « La valorisation de la diversité et des droits culturels », *Hermès, La Revue*, n° 51, n° 2, 11 novembre 2013, p. 59-64 Page 59

³⁶ UNESCO, « Déclaration universelle sur la diversité culturelle », *op. cit.*

³⁷ NATIONS UNIES, « Convention sur la diversité biologique », 1992

crises naturelles³⁸. Nous retrouvons ces deux arguments dans les textes qui défendent la diversité culturelle.

La diversité culturelle constitue une richesse pour l'humanité et, par conséquent, sa protection s'impose : « Dans la mesure où toute culture particulière est dépositaire d'une part, si modeste soit-elle, d'un bien commun de l'humanité, la diversité culturelle doit être préservée »³⁹. En d'autres termes, de la même façon que les réponses aux crises naturelles se trouvent au sein de la biodiversité, les réponses aux problèmes proprement humains, individuels ou collectifs, se trouvent dans le bagage historique et culturel de l'humanité elle-même⁴⁰. Plus large sera la diversité, et mieux nous serons préparés à affronter les nouveaux défis posés par les éventuelles crises à venir : le nombre d'options parmi lesquelles chercher les modèles et les références aura été maximisé. La diversité culturelle constitue ainsi une sorte de « grenier de l'humanité », une sorte de réserve et de provision⁴¹.

Cependant, la notion de diversité culturelle comme norme comprend également une notion de défi, de danger, qui certes contraste avec l'acceptation de richesse expliquée au préalable, mais qui vient s'ajouter à celle-ci. Ainsi, Bhikhu Parekh défend la diversité culturelle, car aucune culture ne peut contenir la somme de toute la vie et l'expérience humaines : seule une variété de cultures peut se compléter et se corriger. Toutefois, continue le philosophe, la diversité culturelle entraîne des tensions entre les cultures, qui devront donc négocier⁴². En effet, tous les auteurs qui étudient la question des politiques de la diversité culturelle signalent l'aspect « problématique » de la diversité culturelle en raison des enjeux qu'elle entraîne pour la « cohésion sociale »⁴³. Ceci provient du fait que la culture est supposée être une source de

³⁸ La biodiversité est présentée aujourd'hui comme une richesse pour l'humanité car elle est essentielle à son avenir. Il s'agit d'une richesse au sens large, c'est-à-dire d'une opulence et d'une abondance définies selon des critères très divers. Nous pouvons reconnaître la richesse de la biodiversité dans de nombreux domaines, qui vont de l'esthétique à la science, en passant par les comportements ou le goût subjectif. Par exemple, nous la retrouvons dans la beauté de différents paysages naturels, dans le goût des diverses variétés d'un même fruit, dans la possibilité d'analyser l'évolution à partir des différentes espèces, dans la comparaison de leurs comportements, etc. La biodiversité est donc une richesse à préserver. Elle est également défendue en tant qu'ensemble de réponses face à de possibles crises naturelles. Ces dernières peuvent être par exemple alimentaires : si une épidémie faisait disparaître un certain type de culture, il faudrait alors chercher au sein de la biodiversité une autre espèce résistante à la maladie, afin de continuer la production. Ou elles pourraient être sanitaires : si une nouvelle maladie émergeait, il faudrait chercher d'éventuels antidotes dans la biodiversité naturelle.

³⁹ C. LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire. Race et culture*, op. cit. Page 16 (préface de Michel Izard à l'édition de 2001)

⁴⁰ Prenons l'exemple de la crise de la famille nucléaire traditionnelle dans les sociétés occidentales : sociologues et psychologues sont allés chercher dans d'autres cultures des modèles alternatifs. C'est ainsi qu'ils ont pu expliquer et faire accepter par les sociétés occidentales contemporaines de nouvelles formes d'organisation et de distribution des rôles au sein de la famille. Ou encore : face aux nouveaux questionnements d'organisation politique, nous faisons appel aux exemples des civilisations présentes et passées. Les institutions de l'Union européenne sont le résultat de l'adaptation des formes d'organisation institutionnelle de plusieurs pays européens. Enfin, les créateurs artistiques qui, dans tous les domaines, de l'architecture à la peinture, en passant par la mode, cherchent à inventer des formes nouvelles, vont souvent s'inspirer de formes existant dans d'autres cultures.

⁴¹ Dans sa réflexion sur l'appartenance à l'Europe, Crépon appuie la théorie de la diversité culturelle comme richesse pour l'humanité et comme source de réponses aux défis à venir. L'humanité a, au sein de la diversité culturelle, dans la pluralité des visions et interprétations du monde, les réserves dont elle aura peut-être besoin dans le futur. M. CRÉPON, *Altérités de l'Europe*, s. l., Galilée, 2006

⁴² B. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, op. cit.

⁴³ C. INGLIS, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, op. cit. W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, s. l., Clarendon Press, 1996 C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Aubier, Flammarion, 1992 S. VERTOVEC, « Super-diversity and its implications », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n° 6, 1^{er} novembre 2007, p. 1024-1054

tensions : des systèmes de valeurs différents et des interprétations historiques concurrentes produisent un conflit latent⁴⁴.

En effet, malgré ses aspects positifs, la culture active, en cas de conflit, un recours à la démarcation et à la dégradation de l'autre afin de préserver et protéger l'image de soi. Les différences culturelles sont considérées comme des sources de conflit potentiel, car des personnes de cultures différentes, avec des valeurs et des présomptions fondamentalement différentes, évaluent la situation et y réagissent différemment⁴⁵. Le conflit entre catholiques et protestants en Irlande du Nord (1968-1998), les émeutes de jeunes à majorité musulmane dans les banlieues françaises, la polémique autour des caricatures de Mahomet dans un journal danois (2005) ou encore la question de l'intégration des gitans dans certains pays européens sont souvent présentés comme exemples de conflits qui découlent de l'interaction entre cultures différentes et donc de la diversité culturelle même.

La diversité culturelle est pourtant aujourd'hui un phénomène omniprésent et inévitable⁴⁶. La décolonisation a accentué ce défi tant dans les nouveaux pays, où les différences ethniques ont ressurgi lors du départ des administrations coloniales, que dans les anciennes métropoles, où il est question de l'intégration des citoyens ethniquement minoritaires, souvent provenant des territoires d'outre-mer⁴⁷. Il s'agit aujourd'hui d'une question présente dans la grande majorité des pays du monde⁴⁸, notamment dans les démocraties occidentales en raison des mouvements migratoires massifs des dernières décennies. Les sociétés occidentales sont ainsi aujourd'hui profondément plurielles. Par conséquent, les démocraties libérales se donnent la tâche de « gérer » cette diversité culturelle selon leurs principes constitutifs, à savoir des principes libéraux.

L'expression « gestion de la diversité culturelle » prend en compte la diversité culturelle aussi bien comme une richesse que comme un défi et s'intéresse à la façon dont elle est traitée dans les démocraties libérales. La diversité culturelle n'est pas un phénomène nouveau et a donné lieu à de nombreuses théories, sur la façon d'en rendre compte ainsi que de la gérer. Le changement majeur affectant la gestion de la diversité culturelle depuis les cinquante dernières années, c'est son extension à l'échelle du globe. Ainsi, les organisations politiques à caractère suprarégional (Conseil de l'Europe, Union européenne) ou mondial (UNESCO) se sont penchées sur le sujet dans le sillage des États⁴⁹. Puisqu'elles fonctionnent selon les mêmes principes libéraux, nous aborderons également leur façon de gérer la diversité culturelle.

La diversité culturelle comme norme fait référence à une notion philosophique ou idéologique qui constitue le modèle d'une action politique, laquelle, dans ce cas précis, est fondée sur une certaine considération de la place de ceux qui ont des identités culturelles distinctes dans les sociétés contemporaines⁵⁰. En ce sens, la diversité culturelle interroge le principe libéral d'égalité et par conséquent, elle pose la question de la sauvegarde de la cohésion sociale.

⁴⁴ CONSEIL DE L'EUROPE, « Déclaration pour le dialogue interculturel et la prévention des conflits », 2003

⁴⁵ O. GARCIA AGUSTIN, « Intercultural Dialogue Visions of the Council of Europe and the European Commission for a Post-Multiculturalist Era », *Journal of Intercultural Communication [online]*, n° 29, août 2012

⁴⁶ B. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, *op. cit.*

⁴⁷ G. CANCLINI, S. CASTLES, M. BANTON, C. INGLIS, N. AURIAT et A. ODHIAMBO, *Multiculturalism: A Policy Response to Diversity*, *op. cit.* Page 16

⁴⁸ C. INGLIS, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, *op. cit.* Page 6

⁴⁹ *Id.* Page 6

⁵⁰ En réalité, Inglis fait cette distinction entre acceptions descriptive et idéologique du multiculturalisme, mais nous la reprenons dans le cas de la diversité culturelle car elle s'y applique également. *Id.* Pages 16-17

b) La diversité culturelle et la question de l'égalité : un difficile équilibre à trouver

La notion libérale d'égalité est questionnée par la définition normative de la diversité culturelle, qui la décrit à la fois comme une richesse et comme un défi pour l'humanité. En effet, étant donné que les cultures sont différentes et qu'elles ont une valeur en soi, doivent-elles toutes être défendues de façon égale, quand bien même elles ne respectent pas toutes les autres types d'égalité (comme l'égalité femme-homme) ? Si l'on introduit des types d'égalité différents en fonction de l'appartenance des membres à l'une ou l'autre culture, dans quelle mesure garantit-on la cohésion sociale, c'est-à-dire le sentiment d'appartenance à une même société de tous ses membres ? Ces questions, qui tentent de savoir si la diversité culturelle est libérale du point de vue de l'égalité, sont celles auxquelles les politiques de la diversité culturelle cherchent à répondre. Nous argumenterons, ayant pour but l'égalité et la cohésion sociale, que l'équilibre entre ces principes libéraux et la diversité culturelle est difficile à trouver.

Si la diversité culturelle constitue une richesse pour l'humanité, il s'agit de la défendre et donc de défendre toutes les cultures de façon égale. Les arguments libéraux en faveur de la défense des autres cultures et de la différence culturelle dans les démocraties libérales se fondent sur deux postulats qui découlent du principe d'égalité, inhérent à toute société démocratique. Premièrement, la culture est facteur de perfectionnement et de développement humains⁵¹. Elle joue un rôle fondamental dans le développement de l'être humain, de son identité, de son amour-propre et permet à chacun de faire des choix sur la vie qu'il veut vivre. Il faut ainsi préserver la diversité culturelle et assurer aux minorités un droit égal à faire leurs choix culturels propres par rapport à ceux de la majorité⁵². La volonté de valoriser la diversité culturelle et cet impératif moral de respect des différentes cultures s'explique, deuxièmement, dans une perspective de justice sociale⁵³. Cette justice sociale se traduit dans la reconnaissance de ce que les groupes marginalisés considèrent eux-mêmes comme important, que ce soient des aspects ethniques, raciaux ou religieux⁵⁴. La gestion de la diversité culturelle consiste ainsi en un effort de préservation des cultures et en la reconnaissance de l'expression des différences culturelles.

Or, la gestion de la diversité culturelle doit aussi répondre au défi que celle-ci représente, à savoir celui d'une menace pour la cohésion sociale. La cohésion sociale est la capacité d'une société à assurer le bien-être de tous ses membres⁵⁵. La cohésion sociale fait souvent référence à une notion économique : inégalités de revenus, niveau de vie moyen, pauvreté relative, etc.⁵⁶ Mais elle peut aussi évoquer une idée d'harmonie, de paix sociale. C'est plutôt cette seconde

⁵¹ H. FAES, « Droits de l'homme et droits culturels », *Transversalités*, vol. 108, n° 4, 2008, p. 85-99 Page 87

⁵² S. MOLLER, « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions », *Ethics*, vol. 108, n° 4, 1^{er} juillet 1998, p. 661-684 Pages 676-677

⁵³ P. MAY, « French cultural wars », *op. cit.*

⁵⁴ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, n° 2, 1^{er} avril 2012, p. 175-196 Pages 191-192

⁵⁵ WALLONIE, « Portail belge de la cohésion sociale », sur <http://cohesionsociale.wallonie.be/content/d%C3%A9finition-de-la-coh%C3%A9sion-sociale>.

⁵⁶ « Une société cohésive œuvre au bien-être de tous ses membres, en réduisant les disparités et en évitant la marginalisation. Elle recouvre trois grandes dimensions : une cohésion accrue entre différents groupes d'une société, à travers des réseaux de relations, la confiance et un sentiment d'identité ; la lutte contre les discriminations, l'exclusion et les inégalités extrêmes ; et la mobilité sociale ascendante. » OECD, « Conférence Internationale sur la Cohésion Sociale et le Développement », <http://www.oecd.org/fr/dev/pdm/conferenceinternationalesurlacohesionsocialeetledeveloppement.htm>, 20 janvier 2011

dimension qui, en lien avec le principe d'égalité, se voit menacée par la diversité culturelle. Celle-ci ébranle le sentiment d'appartenance à une société, comme ses défenseurs le signalent eux-mêmes. La perception d'un traitement égal de tous les membres d'une société rend celle-ci cohésive, alors que le contraire la divise. La question est de savoir comment il est possible de cultiver les cultures individuelles sans rendre pratiquement impossible la constitution d'une société vraiment unie dans la reconnaissance des mêmes principes de coexistence⁵⁷. L'élargissement des notions classiques d'égalité et de citoyenneté découle de cette gestion de la diversité culturelle conçue comme moyen de garantir le principe libéral d'égalité entre les citoyens sans ébranler pour autant la cohésion sociale.

Premièrement, cette gestion de la diversité culturelle prend la forme d'une lutte contre l'inégalité. L'inégalité peut être de trois types : inévitable, évitable, mais librement choisie et évitable, mais imposée ou non acceptée⁵⁸. L'inégalité inévitable, telle qu'une différence de couleur de peau, ne peut pas être réparée par les pouvoirs publics. L'action de la gestion de la diversité culturelle affecte donc le deuxième et le troisième types d'inégalité. Elle devra, d'une part, s'assurer qu'il n'y a pas de désavantages ou de disparités, c'est-à-dire qu'elle devra lutter contre l'iniquité. D'autre part, elle devra garantir le respect de toute inégalité librement choisie. Le principe d'égalité n'implique pas nécessairement une égalité dans son application au cas par cas : certains individus et groupes culturellement différents souhaitent être traités différemment. Le principe d'égalité ainsi compris implique non seulement que des situations égales soient traitées de façon égale, mais aussi que des situations différentes soient traitées différemment⁵⁹. La lutte contre l'inégalité relève ainsi plutôt du principe de non-discrimination⁶⁰.

La non-discrimination constitue la base de la cohésion sociale. La discrimination consiste en une différence de traitement qui serait arbitraire et illégale. En revanche, la différenciation est un traitement différent contemplé par la loi. Ainsi, le principe d'égalité est violé si et seulement si, sans justification objective ni raisonnable, des individus qui se trouvent dans des

⁵⁷ H. FAES, « Droits de l'homme et droits culturels », *op. cit.* Page 93

⁵⁸ G. BERMAN et Y. PARADIES, « Racism, Disadvantage and Multiculturalism: Towards Effective Anti-Racist Praxis », *op. cit.* Page 215

⁵⁹ On compare parfois les revendications des groupes issus de la diversité culturelle à celles d'autres « cultures », comme les femmes ou les homosexuels. Depuis les années 1980, le courant des études culturelles (*Cultural Studies*) étend ses travaux sur la culture aux composantes culturelles liées au genre, à l'ethnicité, à l'ensemble des pratiques de consommation. Ainsi, pour certains auteurs, il y a une « culture » des femmes, des homosexuels, des tribus urbaines, etc. A. MATTELART et E. NEVEU, *Introduction aux Cultural Studies*, Paris, La Découverte, 2003. Toutefois, ceci n'est pas totalement pertinent. D'une part, les groupes marginalisés historiquement, tels que les femmes ou les homosexuels, comme les minorités ethniques, demandent d'en finir avec la différence de traitement après des siècles de discrimination exercée par l'homme-blanc-occidental-hétérosexuel. D'autre part, les femmes et les homosexuels demandent une sorte d'« égalité totale », alors que les minorités ethniques demandent une égalité à travers la différenciation en raison de leur appartenance au groupe en question. La source de l'inégalité a beau être la même, la notion d'égalité que les minorités ethniques revendiquent n'est pas la même que celle traditionnellement revendiquée par d'autres groupes marginalisés. S. MOLLER, « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions », *op. cit.*

⁶⁰ À titre d'exemple, l'article 4 de la Convention-cadre pour la protection des minorités du Conseil de l'Europe explique la différenciation sans discrimination : « 1. Les Parties s'engagent à garantir à toute personne appartenant à une minorité nationale le droit à l'égalité devant la loi et à une égale protection de la loi. À cet égard, toute discrimination fondée sur l'appartenance à une minorité nationale est interdite. 2. Les Parties s'engagent à adopter, s'il y a lieu, des mesures adéquates en vue de promouvoir, dans tous les domaines de la vie économique, sociale, politique et culturelle, une égalité pleine et effective entre les personnes appartenant à une minorité nationale et celles appartenant à la majorité. Elles tiennent dûment compte, à cet égard, des conditions spécifiques des personnes appartenant à des minorités nationales. 3. Les mesures adoptées conformément au paragraphe 2 ne sont pas considérées comme un acte de discrimination. » CONSEIL DE L'EUROPE, « Convention-cadre pour la protection des minorités nationales », n° STE n°157, 1995

situations similaires sont traités différemment ou si des individus qui se trouvent dans des situations différentes ne sont pas traités différemment⁶¹. Certains auteurs parlent ainsi d'égalité différenciée, d'égalité d'opportunité, d'égalité des chances ou d'équité⁶². Par exemple, les mesures prises contre le racisme incluent sa réparation et sa prévention dans le monde de l'entreprise afin de créer une égalité d'opportunité⁶³. Sur les questions de citoyenneté et d'égalité, la théorie politique classique nous enseigne que, dans une société dont les membres ont la perception de recevoir un traitement égal, la cohésion sociale (sous la forme d'identification avec l'État, de solidarité entre les membres de la société, etc.) est garantie⁶⁴.

Deuxièmement, la gestion de la diversité culturelle comme moyen de garantir l'égalité entre les citoyens demande une actualisation de la notion de citoyenneté. Les notions libérales d'égalité et de citoyenneté sont étroitement liées : la dimension potentiellement universelle de la citoyenneté, c'est-à-dire la possibilité de participer à la vie politique, quelles que soient les caractéristiques particulières des individus, se fonde sur le principe d'égalité entre les citoyens, sur l'idée et la valeur de l'égalité de tous⁶⁵. La forme concrète prise par ce principe dans les démocraties libérales a évolué au cours du temps : la notion d'assimilation⁶⁶ a ainsi été remplacée par celle d'intégration⁶⁷ et la préoccupation libérale pour la gestion de la diversité culturelle, venue de loin, s'inscrit dans la prolongation des modèles d'intégration. Ainsi, la Belgique est passée explicitement d'un modèle mettant l'accent sur l'intégration à un modèle privilégiant la diversité culturelle⁶⁸. La question de savoir comment concilier l'égalité individuelle de tous les citoyens et la reconnaissance publique de leurs spécificités constitue un enjeu majeur de la gestion de la diversité culturelle.

⁶¹ Y. DONDEERS, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *op. cit.* Page 17

⁶² M. BORGETTO, « Équité, égalité des chances et politique de lutte contre les exclusions », dans *L'égalité des chances*, Paris, La Découverte, 2000, p. 115-138 Pages 116-117

⁶³ G. BERMAN et Y. PARADIES, « Racism, Disadvantage and Multiculturalism: Towards Effective Anti-Racist Praxis », *op. cit.* Page 218

⁶⁴ Bien qu'elle ait été initialement disqualifiée en France, l'approche qui établit un lien entre la cohésion sociale et l'égalité des chances est aujourd'hui largement acceptée. En effet, c'est dans les pays anglo-saxons qu'a émergé une conception nationale de l'égalité moins abstraite, attachée aux origines de la personne et ne découlant pas uniquement des préoccupations sociales. Mais depuis les années 1990, la lutte contre les discriminations, qui est le résultat de l'action des associations d'une part, de l'influence de la législation européenne qui a montré le caractère complexe de l'égalité d'autre part, ainsi que du retour (bien que tardif et conflictuel) sur l'histoire de l'immigration, la colonisation et l'esclavage, a aussi fait son entrée dans les politiques publiques en France. Ainsi, un « Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme » fut créé en 2003. L. SCHMID, « Discriminations et action publique : bilan et perspectives (1999-2006) », *Esprit*, Février, n° 2, 2006, p. 104-114 Page 105

⁶⁵ D. SCHNAPPER, « Citoyenneté », dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, s. d.

⁶⁶ Par assimilation, on entend à la fois les démarches des pouvoirs publics et le processus par lequel les étrangers ou les minorités adoptent les caractéristiques culturelles du groupe social plus large ou dominant, incluant l'adoption de la langue et l'adhésion à son système de valeurs.

⁶⁷ L'intégration surgit comme une contre-proposition face à l'assimilation et ses critiques et veut faire disparaître toute spécificité culturelle. L'intégration s'entend comme la démarche politique, le processus, qui permet à une personne ou à un groupe de personnes de se rapprocher et de devenir membre(s) d'un autre groupe plus vaste par le biais de l'adoption de ses valeurs et des normes de son système social. Elle présuppose tout autant la volonté individuelle de s'insérer et de s'adapter de la personne qui s'intègre, que la capacité intégratrice de la société qui la reçoit, qui se mesure à l'aune du respect des différences et des particularités de l'individu. En 1993, le Haut Comité à l'Intégration français a donné la définition suivante : « L'intégration consiste à susciter la participation active à la société tout entière de l'ensemble des femmes et des hommes appelés à vivre durablement sur notre sol en acceptant sans arrière-pensée que subsistent des spécificités notamment culturelles, mais en mettant l'accent sur les ressemblances et les convergences dans l'égalité des droits et des devoirs, afin d'assurer la cohésion de notre tissu social. ». F. LORCERIE, « Intégration : La "refondation" enlisée », *Migrations Société*, vol. 155, n° 5, 2014, p. 47-66

⁶⁸ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 189

Historiquement, trois approches légales différentes ont souhaité apporter une réponse, dans une perspective libérale, à la question de l'égalité citoyenne⁶⁹. Premièrement, le modèle dont la France est représentative ne reconnaît pas l'existence de minorités linguistiques, nationales ou ethniques à l'intérieur de l'État afin d'assurer l'égalité entre les citoyens. La nationalité est fondée sur le principe du *jus soli* et sur une notion civique de la citoyenneté. Les droits des citoyens, uniquement individuels, sont les mêmes pour tous et la séparation entre les sphères privée et publique est stricte⁷⁰. Le modèle basé sur le *jus sanguinis*, adopté par des pays comme l'Allemagne ou le Japon, accorde la citoyenneté en fonction de l'origine ethnique, dite « de sang ». Autrement dit, seuls ceux dont les ancêtres ont la nationalité du pays peuvent obtenir la nationalité et la citoyenneté par extension⁷¹. Enfin, le modèle australien et canadien accommode depuis les années 1960 les revendications identitaires au-delà des questions de nationalité, à travers l'adoption d'un modèle « multiculturaliste » : il reconnaît l'existence de groupes culturels différenciés auxquels des droits particuliers sont accordés⁷². Les modèles « classiques » (les deux premiers) ont été ébranlés depuis quelques décennies par la « redécouverte » de l'ethnie et des identités culturelles, car, au-delà d'une notion juridique, la citoyenneté constitue un principe de légitimité politique et une source de lien social dans les démocraties modernes⁷³. Le libéralisme tente ainsi de répondre au besoin de gérer la diversité culturelle à travers des politiques qui promeuvent la participation et l'accès aux ressources étatiques des groupes ethniques et culturels minoritaires, en même temps qu'il s'attache à conserver l'unité d'un pays donné⁷⁴.

En effet, la gestion de la diversité culturelle est souvent articulée à partir des principes libéraux eux-mêmes. Face à l'échec du communautarisme⁷⁵, qui a été incapable de formuler une théorie politique permettant d'établir des critères pour régler les conflits entre deux communautés, les arguments libéraux sont présentés comme plus cohérents et pertinents à l'heure de gérer la diversité culturelle⁷⁶. Ainsi, une gestion de la diversité culturelle libérale met l'accent sur la reconnaissance de l'existence de la diversité culturelle et l'assurance du droit des individus à maintenir et préserver leur culture. En même temps, cette gestion doit absolument aller de pair avec la jouissance d'un accès total à la participation démocratique et avec l'adhésion aux principes constitutionnels et aux valeurs sociétales prédominantes⁷⁷. Ces valeurs sont les principes démocratiques libéraux et les droits fondamentaux. La combinaison de droits individuels d'origine libérale et la reconnaissance de la diversité culturelle bénéficient, d'un point de vue libéral, tant aux individus qu'à l'ensemble de la société, grâce à la réduction du conflit social né de situations de désavantage et d'inégalité⁷⁸.

⁶⁹ Nous suivons dans tout ce paragraphe le texte de G. CANCLINI, S. CASTLES, M. BANTON, C. INGLIS, N. AURIAT et A. ODHAMBO, *Multiculturalism: A Policy Response to Diversity*, *op. cit.*

⁷⁰ Cette séparation est garantie par la Loi de 1901 sur les associations qui procure un cadre à l'organisation des groupes minoritaires.

⁷¹ Ainsi, la troisième génération de Turcs nés en Allemagne et dont la langue maternelle est l'allemand n'obtient pas automatiquement la nationalité allemande, alors qu'un Allemand de l'ex-URSS, qui n'a jamais résidé en Allemagne et qui ne maîtrise pas la langue, peut obtenir rapidement un passeport allemand.

⁷² A. RATTANSI, *Multiculturalism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2011

⁷³ D. SCHNAPPER, « Citoyenneté », *op. cit.*

⁷⁴ C. INGLIS, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, *op. cit.* Page 6

⁷⁵ Le communautarisme politique plaide pour l'octroi de droits collectifs à des minorités définies par leur appartenance culturelle, notamment religieuse. Dans J. LACROIX, « Communautarisme », dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, s. d., p. n/a

⁷⁶ S. MOLLER, « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions », *op. cit.* Page 93

⁷⁷ C. INGLIS, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, *op. cit.* Page 17

⁷⁸ *Id.* Page 17

Toutefois, les critiques libérales de la diversité culturelle abondent dans la littérature. Ainsi, pour certains auteurs, le libéralisme, puisqu'individualiste, est incapable d'accommoder les revendications identitaires d'ordre collectif⁷⁹. Pour la plupart des auteurs, la défense de la diversité culturelle contredit les normes libérales, car elle entraîne l'acceptation de pratiques non libérales : la liberté individuelle des membres d'un groupe culturel donné est niée du simple fait qu'ils ne peuvent en sortir. D'autres inégalités sont également maintenues, telles que les inégalités économiques⁸⁰. En revanche, ces auteurs proposent de récupérer la citoyenneté universelle propre au libéralisme, à savoir un seul statut de citoyen pour tous, afin que les individus jouissent tous des mêmes droits légaux et politiques. Ainsi, l'égalité civile, juridique et politique des citoyens s'oppose d'une part aux inégalités économiques et sociales des individus concrets et, d'autre part, aux références particulières, historiques et religieuses, donc culturelles, de ces mêmes individus⁸¹. Reconnaisant l'importance de la culture pour chacun, ces critiques libérales naissent de la volonté de trouver des principes consensuels qui s'appliqueraient à tous les citoyens, ce que les politiques de la diversité culturelle ne font pas⁸². Aucune pratique culturelle n'est en mesure de provoquer un consensus universel et c'est pourquoi le système de justice libéral ne doit en protéger aucune. Faire le contraire, défendre les particularités culturelles, donnerait lieu au retour de conflits semblables à ceux des guerres de religion des XVI^e et XVII^e siècles⁸³.

Le phénomène de la diversité culturelle peut devenir un obstacle à l'identification de toute une population à un État donné, à la perception des liens de solidarité entre les membres de ladite société, au sentiment d'unité, etc. Bien que certains auteurs fassent le lien entre la diversité culturelle et la reconnaissance à l'intérieur d'une société de valeurs partagées, qui réduisent le potentiel de conflit et enrichissent l'ensemble de la société⁸⁴, la grande majorité des textes y voit un défi et donc une menace pour la cohésion sociale. Accorder des pouvoirs spéciaux à des groupes culturels, légiférer en faveur des différences de statut entre les citoyens ou encore reconnaître et protéger des pratiques culturelles particulières sont perçus comme des dangers pour la stabilité de la société⁸⁵. La diversité culturelle est comprise comme une menace pour la cohésion sociale en raison de sa rupture consommée avec le principe d'égalité.

Toutefois, cette notion de cohésion sociale est fondée sur deux assumptions discutables. Premièrement, elle repose sur le postulat qu'une société culturellement homogène est plus juste, plus stable, plus unie, « meilleure » en définitive, alors qu'une société homogène tend en fait, bien qu'elle promeuve la solidarité entre ses membres, à se refermer sur elle-même. Deuxièmement, elle présume qu'une société homogène est tout simplement possible. Bhikhu Parekh rappelle, dans le cas de la discussion autour de l'identité nationale britannique qui eut lieu de façon institutionnalisée⁸⁶, que les identités nationales ont tendance à « authentifier » le passé d'une société, à décider du trait le plus distinct de son héritage, de ce qui marque son destin partagé. Il s'agit ainsi de généralisations qui donnent lieu au récit sélectif et simplifié

⁷⁹ C. KUKATHAS, « Are There Any Cultural Rights? », *op. cit.* Page 106

⁸⁰ B. BARRY, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, s. 1., Harvard University Press, 2002 Parties II et III

⁸¹ D. SCHNAPPER, « Citoyenneté », *op. cit.*

⁸² B. BARRY, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, *op. cit.* Page 33

⁸³ *Id.* Page 21

⁸⁴ G. CANCLINI, S. CASTLES, M. BANTON, C. INGLIS, N. AURIAT et A. ODHIAMBO, *Multiculturalism: A Policy Response to Diversity*, *op. cit.* Page 4

⁸⁵ Y. DONDERS, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *op. cit.* Page 21

⁸⁶ THE COMMISSION ON THE FUTURE OF MULTI-ETHNIC BRITAIN, *The Future Of Multi-Ethnic Britain*, s. 1., Profile Books, 2000 Page 16

d'une histoire complexe⁸⁷. Or, dans une culture « décrétée », les différences des minorités peuvent être rapidement perçues de manière négative⁸⁸. Les politiques de la diversité culturelle pourraient donc venir corriger cette approche.

L'égalité propre à la diversité culturelle serait quant à elle une égalité « différenciatrice » ou « relativiste »⁸⁹. Comme le signale Sophie Gérard de Latour⁹⁰ dans un parallélisme entre féminisme et « multiculturalisme », l'égalité universaliste garantie par la citoyenneté libérale résulte en une homogénéisation et comporte des conséquences discriminatoires pour tous les groupes marginalisés. L'intégration politique des individus dans les démocraties modernes s'est faite à travers un processus d'assimilation culturelle et aux dépens des cultures de chacun — pourtant fondamentales pour le respect de soi — et de l'autonomie. Les propositions libérales de citoyenneté universelle assument que tous les individus peuvent se mettre d'accord sur certains principes basiques et ignorent le fait qu'un État neutre moralement et culturellement est tout simplement impossible⁹¹. Dans le cadre du respect des valeurs démocratiques et des droits fondamentaux, l'équité est ainsi, pour les défenseurs de la diversité culturelle, préférable à l'égalité universaliste.

De même, les défenseurs des politiques de la diversité culturelle préfèrent mettre en avant son potentiel pacificateur et constructeur d'une identité commune plutôt que de retenir l'éventuelle menace qu'elle représente pour la cohésion sociale. Ainsi, certains y voient un moyen de renégocier l'identité nationale : les identités culturelles particulières seraient un élément positif dans une société, à condition de s'inscrire dans un cadre narratif national dynamique et d'être complétées par des cérémonies et rituels qui donnent naissance à une identité nationale⁹². D'autres auteurs dénoncent cette lecture qu'ils pensent fondée sur un mythe : l'idée que l'identité ethnique d'un individu et son attachement à l'État soient concurrentes ou encore l'idée que les groupes ethniques soient enclins à entrer en conflit sur des valeurs incompatibles⁹³. Ces auteurs voient dans la diversité culturelle plutôt une source de paix, de justice, d'égalité et de prospérité⁹⁴. Ainsi, il n'est pas question pour les défenseurs de la diversité culturelle de trouver un compromis entre reconnaissance de la diversité et unité de l'État, mais plutôt d'assurer une « bonne » gestion de la diversité culturelle : « [D]ans nos sociétés de plus en plus diversifiées, il est indispensable d'assurer une interaction harmonieuse et un vouloir-vivre ensemble de personnes et de groupes aux identités culturelles à la fois plurielles, variées et dynamiques. Des politiques favorisant l'intégration et la participation de tous les citoyens sont garantes de la cohésion sociale, de la vitalité de la société civile et de la paix »⁹⁵.

En somme, l'application du principe d'égalité dans le cadre de la diversité culturelle répond à un équilibre très délicat à trouver, lequel constitue la source de la discussion entre

⁸⁷ *Id.* Page 16

⁸⁸ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 189

⁸⁹ B. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, *op. cit.*

⁹⁰ S. GUÉRARD DE LATOUR, « Multiculturalisme », *op. cit.* Pages 358-360

⁹¹ B. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, *op. cit.*

⁹² N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Pages 189-190

⁹³ M. OUSTINOFF, « Les points clés de la Convention sur la diversité des expressions culturelles », *Hermès, La Revue*, n° 51, n° 2, 11 novembre 2013, p. 71-74 Page 73

⁹⁴ En référence à la Convention de l'UNESCO de 2005 sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles dans L. ANGHEL, « La convention sur la diversité des expressions culturelles », *op. cit.* Page 67

⁹⁵ UNESCO, « Déclaration universelle sur la diversité culturelle », *op. cit.* Art. 2 – Diversité culturelle et pluralisme culturel

universalisme et relativisme qui parcourt ce travail. Effectivement, il est difficile de répondre aux questions de savoir dans quelle mesure la défense de la diversité culturelle constitue une discrimination ou non et si elle contribue ou nuit à la cohésion sociale. Les politiques publiques de gestion de la diversité culturelle s'appliquent justement à apporter ces réponses. L'égalité et la cohésion sociale constituent les véritables objectifs de la gestion de la diversité culturelle, qui prend, quant à elle, des formes très diverses.

c) Diversité des politiques de la diversité culturelle

Comme nous l'avons expliqué plus haut, la diversité culturelle désigne autant un fait qu'une norme. Dans les deux cas, il s'agit d'une donnée préexistant à la gestion de la diversité culturelle : elle est son point de départ. La gestion de la diversité culturelle répond aux besoins découlant de sa double nature. Premièrement, et parce que la diversité culturelle est une richesse en soi, sa gestion implique un devoir de justice sociale et l'égalité entre les individus de cultures différentes qui forment les sociétés démocratiques contemporaines. Deuxièmement, et puisque la diversité culturelle constitue un défi, la gestion de la diversité culturelle cherchera à assurer la cohésion sociale des démocraties libérales. Ainsi, la diversité culturelle n'est pas une fin en soi, mais un état de fait à partir duquel atteindre l'égalité et la cohésion sociale.

La gestion de la diversité culturelle représente ainsi une notion programmatico-institutionnelle faisant référence à des programmes spécifiques et à certaines initiatives dans le domaine des politiques publiques conçues pour répondre au défi de la diversité culturelle⁹⁶. Les autorités publiques jouent donc un rôle actif lorsqu'il s'agit d'assurer la reconnaissance des différentes cultures qui composent une société, en accordant des moyens aux individus pour maintenir et transmettre leurs différences culturelles⁹⁷. C'est pourquoi nous parlons de « politiques publiques de la diversité culturelle ». En quoi consistent-elles ? Si la diversité culturelle constitue un fait et une norme, et si l'égalité et la cohésion sociale sont les objectifs à atteindre dans toute démocratie libérale, les politiques de la diversité culturelle forment le lien entre la diversité culturelle et les principes d'égalité et de cohésion sociale.

Les politiques de la diversité culturelle étant un moyen et non une fin en soi, elles constituent les moyens à travers lesquels la diversité culturelle donnera lieu à l'égalité et la cohésion sociale dans les démocraties libérales. Présente dans tous les aspects de la vie de la *polis*, la diversité culturelle exerce un impact important dans de nombreux domaines de la vie publique. Elle a des conséquences en matière d'éducation, puisque nos enfants étudient à partir de livres qui représentent certains modes de vie. Elle produit aussi des effets dans le domaine de l'entreprise, puisque nous fabriquons des produits et fournissons des services en fonction des différents besoins culturels des consommateurs. Elle est également à l'œuvre dans nos quartiers et dans nos habitations, puisque nous interagissons avec des voisins de palier qui ont des coutumes et des modèles d'organisation familiale ou sociale divers, souvent très éloignés des nôtres. De même, la diversité culturelle a un impact au niveau de la construction et de la gestion des bâtiments publics, étant donné que des espaces spécifiques répondant à des besoins culturels différents (prière, bains, réunion, danse) sont souvent accordés par les pouvoirs publics. Ainsi, les politiques de la diversité culturelle peuvent être définies comme la réponse démocratique pour gérer une diversité culturelle qui comprend tout à la fois des composants éducatifs, linguistiques, économiques et sociaux ainsi que des

⁹⁶ C. INGLIS, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, op. cit. Page 16

⁹⁷ P. MAY, « French cultural wars », op. cit. Page 1

mécanismes institutionnels spécifiques⁹⁸.

Or, les politiques de la diversité culturelle font partie d'un ensemble de politiques culturelles. Nous pouvons affirmer ceci, car les politiques culturelles comprennent la culture comme un système incarné de valeurs et d'attitudes non synonyme des « arts »⁹⁹. Notre corpus distingue deux types de pratiques qui sont reconnaissables et qualifiables de politiques culturelles. Nous avons, d'une part, les politiques culturelles explicites ou nominales, qui comprennent les politiques publiques explicitement libellées comme culturelles. D'autre part, nous avons les politiques culturelles implicites ou effectives, non désignées comme telles, mais mises en place pour modeler des attitudes culturelles et des habitudes dans des endroits précis¹⁰⁰. Nous allons analyser les politiques de la diversité culturelle à partir de cette double perspective.

Politiques de la diversité culturelle (DC) explicites	Politiques de la diversité culturelle implicites	
	Autres politiques qui affectent la DC	La DC pour améliorer d'autres politiques
<ul style="list-style-type: none"> – Conservation de la DC – Droits culturels – Multiculturalisme – Superdiversité – Interculturalisme 	<ul style="list-style-type: none"> – Éducation : Erasmus – Sécurité internationale – Tourisme 	<ul style="list-style-type: none"> – Prévention du sida – Développement – Éducation

Une politique culturelle explicite s'occupe directement de la culture, qu'elle soit définie fonctionnellement (comme les arts) ou dans un sens constituant (comme les traditions, valeurs et formes du vivre-ensemble). Elle n'est pas exécutée seulement par les ministères de la Culture ou leurs équivalents, mais est commune à un nombre de secteurs du gouvernement (p. ex. la diplomatie culturelle mise en œuvre par un ministère des affaires étrangères)¹⁰¹. Selon cette définition, les politiques explicites de la diversité culturelle sont celles qui déclarent apporter une réponse à ce phénomène. Elles revêtent des dénominations et des caractéristiques différentes (droits culturels, multiculturalisme, dialogue interculturel, super-diversité, etc.) dont l'examen constitue le reste de ce chapitre et l'essentiel de ce travail.

Une politique culturelle implicite est quant à elle une politique publique ayant trait à un autre domaine, mais dont les répercussions sur la politique culturelle sont palpables. En d'autres termes, elle influence la culture seulement indirectement, car son intention déclarée est ailleurs¹⁰². Presque par définition, elle n'est pas mise en œuvre par les ministères de la Culture, mais émane de l'action d'autres secteurs. Son but est strictement non culturel, mais elle compte comme politique culturelle en raison de ses effets culturels non négligeables. David Throsby donne en exemple le programme d'échanges d'étudiants de l'enseignement supérieur en Europe, Erasmus¹⁰³, inclus dans le rapport de la Commission européenne autour de la célébration de l'année européenne du dialogue interculturel en 2008¹⁰⁴. Ainsi, bien que

⁹⁸ C. INGLIS, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, op. cit. Page 6

⁹⁹ J. AHEARNE, « Cultural policy explicit and implicit: a distinction and some uses », *International Journal of Cultural Policy*, vol. 15, n° 2, s. d., p. 141-153 Page 2

¹⁰⁰ *Id.* Page 2

¹⁰¹ D. THROSBY, « Explicit and implicit cultural policy: some economic aspects », *International Journal of Cultural Policy*, vol. 15, n° 2, 1^{er} mai 2009, p. 179-185 Page 179

¹⁰² *Id.* Page 179

¹⁰³ *Id.* Page 179

¹⁰⁴ Karel BARTAK, *2008: Europe's big culture conversation*, Luxembourg, LOffice for Official Publications of the European Communities, 2007.

cette catégorie ne constitue pas l'objet fondamental de ce travail, elle concerne de nombreuses politiques de la diversité culturelle que nous allons analyser brièvement.

Il nous semble par exemple que les politiques de sécurité internationale (prévention et résolution des conflits) rejoignent la préoccupation autour de la diversité culturelle en raison de l'image paradigmatique du choc des civilisations¹⁰⁵ auquel certains hauts responsables politiques recourent : « Contre le paradigme du choc des civilisations il faut proposer celui de sociétés dont la richesse même procède du dialogue, des échanges, des transferts »¹⁰⁶. Ceci est d'autant plus important au niveau des organisations internationales que leur finalité originelle, au moment de leur création à la suite de la Seconde Guerre mondiale, était justement de garantir la paix et d'empêcher les conflits armés. Ainsi, l'ancien Directeur général de l'Unesco Koichiro Matsuura justifie le rôle intégrateur du patrimoine dans la prévention des tensions et conflits ou dans leur résolution. Selon lui, il faut mettre le patrimoine culturel au service de la créativité et d'un dialogue approfondi entre les communautés culturelles dans les couloirs culturels comme l'Europe du Sud-Est, « cadre de coopérations et ententes régionales renforcées dans une dialectique ouverte entre héritage culturel et identité plurielle »¹⁰⁷. Il est donc apparent qu'à travers d'autres politiques publiques, telles que les politiques de sécurité internationale, les acteurs nationaux et internationaux influencent implicitement la gestion de la diversité culturelle.

Le fait que les politiques de la diversité culturelle soient implicitement actives au sein d'autres politiques publiques est ouvertement reconnu. Ainsi, Koichiro Matsuura toujours affirme que l'enjeu politique des années à venir pour l'UNESCO est d'inscrire son discours sur la diversité culturelle au cœur des relations internationales, en faisant en sorte d'appréhender le fait culturel dans sa globalité : « Les politiques de protection de promotion de la diversité culturelle dépassent aujourd'hui le champ *stricto sensu* des politiques culturelles et nécessitent une action concertée à tous les niveaux »¹⁰⁸. Or, un bon nombre de politiques publiques favorisant la diversité culturelle indirectement le font en raison de la valeur extrinsèque de la culture.

On retrouve souvent dans les stratégies de développement l'idée que certains acteurs politiques investissent dans la culture pour produire de la croissance économique. C'est le cas de certaines politiques cherchant spécifiquement à promouvoir la conservation, la création et la production de biens culturels qui ont une valeur intrinsèque au développement économique : ils rapportent directement des revenus et contribuent à l'enrichissement du pays. Ces actions favorisent néanmoins la protection et la promotion de la diversité culturelle. Même chose pour les politiques publiques autour de la promotion du tourisme. Ainsi, l'Organisation mondiale du tourisme se donne comme mission « d'assurer la promotion du tourisme en tant que moteur de la croissance économique, du développement sans exclusion

¹⁰⁵ Popularisée par Samuel Huntington dans son article paru dans la revue américaine *Foreign Affairs* en 1993, puis dans un livre éponyme trois ans plus tard, la théorie du choc des civilisations défend l'idée selon laquelle les conflits internationaux ultérieurs à la fin de la Guerre froide ne seront pas d'ordre idéologique, mais « civilisationnel » (à savoir culturel ou religieux). Le monde étant divisé en huit civilisations, ce seront notamment les civilisations occidentale et islamique qui seront les protagonistes des conflits les plus significatifs. Les attentats du 11 septembre furent pris par les défenseurs de cette théorie comme la preuve de sa validité. S. P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, s. l., Penguin, 1997

¹⁰⁶ K. MATSUURA, « L'enjeu culturel au cœur des relations internationales », *Politique étrangère*, Hiver, n° 4, 2006, p. 1045-1057 Page 1051

¹⁰⁷ *Id.* Page 1056

¹⁰⁸ *Id.* Page 1052

et de la durabilité environnementale»¹⁰⁹. À travers les politiques de développement touristique, on peut donc promouvoir la diversité culturelle en facilitant les démarches en faveur de la protection et de la valorisation des expressions culturelles et du patrimoine culturel, matériel et immatériel. Par ailleurs, la promotion du tourisme favorise les échanges et la connaissance mutuelle, comme le proclamait la même organisation pour sa journée mondiale en 2001¹¹⁰, et donne ainsi lieu indirectement à une politique de la diversité culturelle qui œuvre au renforcement de la cohésion sociale.

Toutefois, l'impact de ces autres politiques publiques sur la diversité culturelle empêche parfois le développement de cette dernière. C'est le cas des politiques de la laïcité en France, comme le remarquent plusieurs auteurs¹¹¹. Ces politiques, formulées au XIX^e siècle, ne le furent pas en tant que politiques culturelles, cependant elles le sont *de facto*. Leur effet cumulatif a été délibérément utilisé afin d'obstruer les mouvements naissants vers le développement de « politiques de la reconnaissance » de la diversité culturelle et linguistique, voire pour exclure de la nation certaines catégories de citoyens ou de pratiques culturelles (notamment l'islam)¹¹². Cet objectif implicite de frein au développement de la diversité culturelle est d'autant plus évident que, dans les pays anglo-saxons, l'absence de traitement de la religion par les politiques publiques a provoqué l'effet contraire : « Contrairement à l'Europe continentale, le Royaume-Uni ne prévoit aucune garantie constitutionnelle en ce qui concerne les droits religieux. Hormis l'Église d'Angleterre, les communautés religieuses sont enregistrées comme simples œuvres philanthropiques. L'absence de tout cadre juridique, combinée à l'attitude accommodante du multiculturalisme britannique, a favorisé la multiplication de mosquées et d'écoles religieuses suivant les lignes de leurs affiliations ethniques, confessionnelles et idéologiques variées »¹¹³.

Par ailleurs, et ceci constitue un second type de politique culturelle implicite, nous trouvons des politiques de la diversité culturelle utilisées pour mener à bien d'autres politiques publiques et atteindre d'autres objectifs. C'est le cas des politiques de prévention du sida, qui varient en fonction des valeurs et traditions des différentes cultures : dans des pays musulmans ou des sociétés traditionnelles par exemple, où les tabous sexuels et le statut de la femme jouent un rôle bien différent de celui qu'ils peuvent avoir dans les pays occidentaux (lesquels sont souvent à l'origine de ces mêmes politiques), les stratégies d'éducation et de sensibilisation autour du sida prendront une tout autre forme. Ceci est le cas de la plupart des politiques contemporaines d'aide au développement, qui suivent les thèses de penseurs du développement comme Amartya Sen ou Arjun Appadurai¹¹⁴.

¹⁰⁹ WORLD TOURISM ORGANISATION, « Organisation Mondiale du Tourisme », www.wto.org, s. d.

¹¹⁰ WORLD TOURISM ORGANISATION, « Le tourisme et le rapprochement des cultures : l'OMT lance la Journée mondiale du tourisme 2011 », <http://media.unwto.org/fr/press-release/2011-06-23/le-tourisme-et-le-rapprochement-des-cultures-lomt-lance-la-journee-mondiale>, 20 juin 2011

¹¹¹ J. AHEARNE, « Cultural policy explicit and implicit: a distinction and some uses », *op. cit.* A. RENAULT et A. TOURAINE, *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock - Les essais, 2005

¹¹² A. RENAULT et A. TOURAINE, *Un débat sur la laïcité*, *op. cit.*

¹¹³ A. CARUSO, *Au nom de l'Islam... : quel dialogue avec les minorités musulmanes en Europe?*, Paris, Institut Montaigne, 2007

¹¹⁴ Quelle est l'importance de la culture pour le développement ? Certaines sociétés ont-elles des cultures qui les condamnent à la pauvreté ? Dirigés par Arjun Appadurai, Mary Douglas et Amartya Sen, les anthropologues et économistes qui écrivent ce livre soutiennent que la culture est centrale pour le développement et que les processus culturels ne sont en soi ni bons ni mauvais et jamais statiques. Au contraire, ils sont contrastés et évolutifs et peuvent être une source de transformations sociales et économiques profondes à travers leur influence dans des aspirations et des actions collectives. Or, ces processus peuvent aussi être exploités, excluants et donner lieu à des inégalités. Les auteurs proposent d'envisager les aspects culturels pour mieux conduire la recherche et les politiques publiques du développement à l'avenir. V. RAO et M. WALTON, *Culture*

Très liées aux politiques de développement, les politiques d'éducation constituent aussi un domaine dans lequel la gestion de la diversité culturelle s'inscrit dans une visée plus large. Le choix des *curricula* scolaires et universitaires se fait en fonction de certaines valeurs ; il peut inclure les valeurs minoritaires d'une société, celles d'autres cultures ou bien uniquement les valeurs prédominantes. De la même façon, le recrutement des enseignants et les politiques académiques peuvent refléter et mettre en valeur la diversité d'une société ainsi que son ouverture aux autres. Le concept d'éducation inclusive (*inclusive education*) s'est ainsi développé dans la seconde moitié des années 1990 (Déclaration de Salamanca de l'UNESCO en 1994) et s'est pleinement réalisé dans la stratégie d'éducation pour tous de l'ONU (*Education for all*, 2000) qui étendit l'idée d'inclusion au-delà de son périmètre initial — le handicap — dans des domaines tels que la diversité culturelle. Ainsi, l'éducation inclusive se base sur un système de valeurs qui encourage la diversité de genre, de nationalité, de race, de langue, de bagage social, de réussite éducative, de handicap, etc. En d'autres termes, il s'agit d'une conception de l'éducation pour tous qui intègre les « exclus », ceux-ci compris non seulement dans un sens restreint (enfants avec des difficultés d'apprentissage), mais également dans un sens large (groupes ethniques, catégories socio-économiques, etc.). Cette notion d'inclusion est à l'origine du respect de la diversité culturelle dans les *curricula*, l'accès à l'éducation, le corps enseignant, etc.

En parcourant les politiques publiques qui mettent en œuvre implicitement la diversité culturelle, nous avons mis en évidence leur intérêt et leur importance, mais aussi la difficulté, voire l'impossibilité de les étudier en profondeur à cause de leur ampleur et de leur manque de systématisation. De plus, ceci n'est pas l'objet de ce travail. Nous allons ainsi nous concentrer sur les politiques publiques qui utilisent la diversité culturelle de manière explicite afin d'approfondir dans le chapitre suivant la compréhension des principes qui les guident. Il s'ensuivra une exposition critique des politiques publiques de la diversité qui s'affirment comme telles, à partir de laquelle nous continuerons notre recherche.

1.1.2 Exposé critique des politiques libérales explicites de la diversité culturelle

Textes juridiques, programmes, projets et autres initiatives constituent ce que nous appelons des politiques publiques qui sont mises en place dans le cadre de la gestion de la diversité culturelle. Même si la diversité culturelle, en tant que fait et norme, représente le point de départ pour un objectif d'égalité et de cohésion sociale dans les démocraties libérales, les politiques qui la gèrent ne se nomment pas, ou pas toutes, politiques publiques de la diversité culturelle. Nous avons ainsi un panorama complexe (et confus) de concepts et de démarches qui peuvent être considérés comme des politiques publiques de la diversité culturelle explicites : interculturelisme, droits culturels, multiculturalisme, etc.

Nous allons faire un exposé critique de ces politiques. Il s'agira plus d'en donner un aperçu que d'en faire une analyse exhaustive, qui peut s'avérer extrêmement compliquée étant donné le nombre de conceptions et de versions existantes pour chaque concept et la superposition et le mélange de tous ces concepts. Des discussions entre ces derniers font souvent l'objet de travaux spécifiques que nous utiliserons pour notre exposé¹¹⁵. La vision générale, et critique, de l'état de la question que nous allons donner nous servira pourtant à mener dans le chapitre

and *Public Action*, s. l., The World Bank, 2004

¹¹⁵ Ainsi, Meer et Modood consacrent un long papier seulement à la discussion de la différenciation entre multiculturalisme et interculturelisme dans le contexte canadien. N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.*

suivant une analyse des débats actuels autour de ces politiques et des principes qui les guident.

Par ailleurs, la définition des groupes concrets qui composent la diversité culturelle provient de l'accent mis sur les rapports entre minorités et majorité au sein d'une société¹¹⁶ et ainsi, les peuples indigènes, les minorités nationales et les groupes d'immigrants constituent les populations que la littérature tend à inclure au sein de la gestion de la diversité culturelle¹¹⁷. Les peuples indigènes sont concernés en raison de leurs différences ethniques et culturelles, liées au besoin de conserver leur savoir traditionnel — qui contribue au maintien de la biodiversité et qui est donc à l'origine de la conception de la diversité culturelle comme richesse¹¹⁸. Les minorités nationales de certains États (catalane, québécoise, basque, bretonne, etc.) le sont du fait de leurs revendications territoriales et culturelles différenciatrices. Enfin, les immigrants le sont eu égard à leurs différences culturelles et ethniques et à l'augmentation du nombre et de la complexité de leur réalité¹¹⁹. Toutefois, les différentes situations, revendications et perceptions entre ces trois catégories¹²⁰ ne donnent pas lieu à la même notion d'égalité et remettent ainsi en question la pertinence d'un même traitement pour toutes les trois.

En effet, les divergences entre les peuples indigènes, les minorités nationales et les immigrants sont considérables. Premièrement, les peuples indigènes et les minorités nationales ont des revendications territoriales que les immigrants n'ont pas¹²¹. Deuxièmement, les peuples indigènes et les minorités nationales, en tant qu'occupants originaires du territoire, ne se considèrent pas comme des « minorités ethniques » et ne veulent pas recevoir le même traitement que les immigrants, par exemple, mais plutôt signer des accords avec l'État entre parties égales¹²². Troisièmement, les immigrants ne constituent pas un groupe homogène et sont loin d'être tous des citoyens de droit et donc de jouir de la légitimité politique que la notion classique de citoyenneté leur donne. Enfin, certains groupes culturels n'entrent dans aucune de ces trois catégories¹²³, comme les gitans en Espagne : habitant depuis de nombreuses générations sur le territoire espagnol, étant des citoyens de plein droit et constituant une minorité ethnique et culturelle, ils ne présentent ni les revendications territoriales ou politiques des minorités nationales et des peuples indigènes ni la situation légale, économique ou linguistique des immigrants¹²⁴. La réalité déborde ainsi largement les trois catégories traditionnellement visées par les politiques de la diversité culturelle.

Compte tenu de cette complexité, nous ne prétendons pas être exhaustifs dans notre citation des politiques de la diversité culturelle. Néanmoins, nous avons pour objectif de proposer ci-dessous une catégorisation des politiques libérales explicites de la diversité culturelle dans laquelle tous les exemples concrets de ces politiques se retrouveraient.

¹¹⁶ A. RATTANSI, *Multiculturalism: A Very Short Introduction*, *op. cit.* Page 6

¹¹⁷ W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, *op. cit.* C. INGLIS, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, *op. cit.* A. RATTANSI, *Multiculturalism: A Very Short Introduction*, *op. cit.*

¹¹⁸ J. P. BROSIUS et S. L. HITCHNER, « Cultural diversity and conservation », *op. cit.* Page 150

¹¹⁹ A. RATTANSI, *Multiculturalism: A Very Short Introduction*, *op. cit.* Page 7

¹²⁰ *Id.* Page 7

¹²¹ Par exemple, Kymlicka met ces deux catégories dans un même groupe qu'il nomme « minorités nationales ». W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*

¹²² G. CANCLINI, S. CASTLES, M. BANTON, C. INGLIS, N. AURIAT et A. ODHIAMBO, *Multiculturalism: A Policy Response to Diversity*, *op. cit.* Page 6

¹²³ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 181

¹²⁴ J. M. VAZQUEZ, *Estudio sociológico : los gitanos españoles 1978*, Madrid, Asociación Secretariado General Gitano, 1990

a) Les politiques de « conservation » de la diversité culturelle

En raison de sa conception normative comme richesse pour l'humanité, la défense de la diversité culturelle serait, en toute logique, l'objectif prioritaire des politiques de la diversité culturelle et une thématique portée au niveau d'instances supragouvernementales. Toutefois, nous nous apercevons que la plupart des instruments juridiques qui traitent de fait de cette question le font de façon indirecte alors que les instruments politiques et juridiques consacrés directement à la diversité culturelle sont peu nombreux et peu puissants. Ainsi, nous observons qu'il s'agit majoritairement de déclarations d'intentions plutôt que d'actions effectives. Nous allons ci-dessous mettre en évidence l'absence de capacité réelle des États à défendre la diversité culturelle et donc leur manque d'intérêt pour la question.

La diversité culturelle comme richesse pour l'humanité est traitée de façon implicite par un ensemble confus d'instruments. Effectivement, « la promotion de la diversité culturelle au niveau des instances multilatérales mêle allègrement des questions *a priori* aussi hétérogènes que les droits d'auteur, la coopération culturelle, le transfert de propriété des “biens culturels” », la sauvegarde d'un patrimoine mondial en danger, la lutte contre les préjugés raciaux ou encore la condition sociale de l'artiste¹²⁵. Ainsi, il existe des conventions portant sur des domaines spécialisés, tels que la protection des biens en cas de conflit armé, la lutte contre le commerce culturel illicite, la protection du patrimoine mondial (matériel, immatériel et subaquatique), etc. Nous avons considéré que les politiques publiques qui s'occupent de ces questions constituent des politiques publiques implicites de la diversité culturelle. Ici, nous nous occupons seulement des politiques publiques qui visent directement la « conservation » de la diversité culturelle.

Nous nommons politiques de « conservation » de la diversité culturelle celles qui insistent sur la protection, la promotion et la défense de la diversité culturelle en raison de sa conception comme richesse pour l'humanité. Ainsi, d'un point de vue conceptuel, elles partent du parallèle établi avec les politiques de conservation de la biodiversité. Par exemple, « la diversité culturelle est reconnue, dans l'esprit de la Convention de 2005¹²⁶, comme source de paix, de justice, d'égalité et de prospérité. Sa défense et sa promotion deviennent ainsi, sur le plan interculturel, des réponses à la complexe problématique de l'Autre, et ce particulièrement dans le monde actuel, multiforme et en continu changement »¹²⁷. Ainsi, les politiques de conservation de la diversité culturelle désignent les stratégies, programmes et projets qui s'inspirent des politiques de conservation de la biodiversité, en raison de la proximité conceptuelle entre biodiversité et diversité culturelle¹²⁸.

En effet, bien que la notion de biodiversité soit antérieure, l'histoire de la protection de la biodiversité et celle de la diversité culturelle vont de pair. Ce lien vient du discours tenu par les défenseurs des peuples indigènes, qui valorise lesdits peuples en tant que porteurs de connaissances précieuses et gardiens de la biodiversité¹²⁹. Les connaissances des peuples indigènes auraient ainsi une valeur instrumentale pour la conservation et la gestion des ressources écologiques, ce qui justifierait leur protection et leur conservation¹³⁰. Bien que la «

¹²⁵ S. VIBERT, « Le pluralisme culturel comme réponse politique au fait de la diversité culturelle ? », *Mouvements*, vol. 37, n° 1, 2005, p. 15-21

¹²⁶ UNESCO, « Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles », 2005

¹²⁷ L. ANGHEL, « La convention sur la diversité des expressions culturelles », *op. cit.* Page 67

¹²⁸ Ce lien fut reconnu par la Déclaration de Belém de 1988. J. P. BROSIUS et S. L. HITCHNER, « Cultural diversity and conservation », *op. cit.* Page 142

¹²⁹ *Id.* Page 141

¹³⁰ *Id.* Page 150

conservation » de la diversité culturelle soit devenue un objectif en soi, séparé de celui de la conservation de la biodiversité, la protection et la mise en valeur du savoir indigène sont à l'origine des instruments légaux, des décisions judiciaires et des politiques publiques qui défendent la diversité culturelle¹³¹.

La liaison entre diversité culturelle et biodiversité repose sur une notion commune de crise et de danger en raison de l'homogénéisation engendrée par la mondialisation¹³². Cette dernière a beau constituer une source de créativité, d'invention, de différence et de diversification¹³³, elle représente aussi et fondamentalement une menace pour la diversité du fait de l'accélération et de l'inégalité des échanges¹³⁴. Ainsi, par exemple, toujours ladite Convention de 2005 de l'UNESCO est « fondée sur l'idée que la mondialisation des échanges de biens et de services culturels risque d'entraîner une uniformisation irréversible des cultures et des sociétés si ce mode de fonctionnement ne se produit pas sur des bases équilibrées et sur la nécessité d'envisager la culture dans une perspective relationnelle, en permanent lien avec la vie sociale, économique ou encore politique »¹³⁵. La « conservation » de la diversité culturelle paraît ainsi un enjeu majeur pour l'humanité et les instances internationales sont appelées à la prendre en charge.

Toutefois, la réalité des instruments pour protéger la diversité culturelle n'est pas à la hauteur de l'enjeu. Malgré l'élargissement du concept de culture à celui de diversité culturelle qui a eu lieu au sein de l'UNESCO dans les années 1950-1960¹³⁶, c'est seulement en 2001 que les États membres élaborent pour la première fois un texte explicitement consacré au sujet : la Déclaration universelle sur la diversité culturelle¹³⁷. Certains auteurs voient un lien direct entre cette déclaration et les attentats du 11 septembre aux États-Unis. Or, il s'agit de l'aboutissement (avec la Convention de 2005, son prolongement direct) d'un processus bien plus complexe¹³⁸. Ainsi, alors que les États membres du Conseil de l'Europe avaient approuvé une Déclaration sur la diversité culturelle une année auparavant¹³⁹, la Déclaration de 2001 constitue, en raison de sa portée planétaire, un document fondateur pour la protection de la diversité culturelle à l'échelle mondiale qui arrive pourtant dix ans après son équivalent sur la biodiversité¹⁴⁰.

La portée de la Déclaration de 2001 est néanmoins annoncée avec fierté par les responsables de son élaboration. Ainsi, le Directeur général de l'UNESCO de l'époque, Koïchiro Matsuura, fait remarquer qu'« un texte d'une telle envergure constitue une première pour la communauté internationale » et qualifie la diversité culturelle de « vision », car elle est enfin mise au même niveau que la biodiversité¹⁴¹. En effet, la Déclaration se divise en quatre sous-parties, qui font

¹³¹ Y. DONDERS, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *op. cit.* Pages 21-30

¹³² J. P. BROSIUS et S. L. HITCHNER, « Cultural diversity and conservation », *op. cit.* Pages 142-144

¹³³ *Id.* Page 145

¹³⁴ P. RASSE, « La diversité des cultures en question », *Hermès, La Revue*, n° 51, n° 2, 11 novembre 2013, p. 45-49 Page 46

¹³⁵ L. ANGHEL, « La convention sur la diversité des expressions culturelles », *op. cit.* Page 66

¹³⁶ M. OUSTINOFF, « Les points clés de la Convention sur la diversité des expressions culturelles », *op. cit.* Page 71

¹³⁷ UNESCO, « Déclaration universelle sur la diversité culturelle », *op. cit.*

¹³⁸ M. OUSTINOFF, « Les points clés de la Convention sur la diversité des expressions culturelles », *op. cit.* Page 71

¹³⁹ CONSEIL DE L'EUROPE, COMITÉ DES MINISTRES, « Déclaration sur la diversité culturelle », 2000

¹⁴⁰ Et encore, la Convention sur la diversité biologique (1992) constitue un texte beaucoup plus puissant d'un point de vue juridique en raison de son statut de convention et non de simple déclaration. NATIONS UNIES, « Convention sur la diversité biologique », *op. cit.*

¹⁴¹ K. MATSUURA, « La diversité culturelle : une vision. La richesse culturelle du monde, c'est sa diversité en dialogue », dans K. STENOUE, *Déclaration universelle sur la diversité culturelle : une vision, une plate-*

le lien entre la diversité culturelle et les domaines suivants : le pluralisme, la créativité, la solidarité internationale et les droits humains. De même, le plan d'action pour l'application du texte consiste en vingt points extrêmement ambitieux, puisqu'ils abordent la question de la diversité culturelle à partir de l'éducation, du pluralisme linguistique, des aspects numériques ou encore du développement¹⁴². Ayant comme but de faire le lien entre diversité, dialogue et développement, la Déclaration est annoncée comme le premier pas vers un « nouveau paradigme »¹⁴³.

Malgré l'ambition de ce texte, l'efficacité de sa mise en place est limitée. En effet, si le Directeur général de l'UNESCO affirme que ses orientations générales devront se traduire en politiques innovantes par les États membres, dans leur contexte spécifique et en partenariat avec le secteur privé et la société civile¹⁴⁴, son application reste en réalité totalement soumise à la volonté des signataires. La forme juridique de la Déclaration elle-même ne donne aucun pouvoir à l'UNESCO pour mettre en place des politiques spécifiques. Contrairement à d'autres textes juridiques internationaux, tels que les conventions, les déclarations n'ont pas de valeur contraignante pour les États signataires. Par conséquent, l'exécution de la Déclaration sur la diversité culturelle de 2001 est très inégale.

Nous avons identifié trois types de thématiques en fonction de la suite donnée aux articles de la Déclaration de 2001. Nous retrouvons, premièrement, les thématiques qui font déjà l'objet d'autres accords internationaux, comme la sauvegarde du patrimoine, la liberté d'expression ou le pluralisme linguistique. Mis à part le fait de signaler le lien entre ces thématiques et la diversité culturelle, le texte ne contribue nullement à leur renforcement puisqu'elles font l'objet de textes juridiques spécifiques et plus puissants légalement parlant¹⁴⁵. Deuxièmement, nous retrouvons des thématiques qui ont été développées ultérieurement par d'autres textes juridiques, comme les droits culturels mentionnés dans l'article 5 qui constituent l'objet de la Déclaration de Fribourg de 2007¹⁴⁶, ou par d'autres politiques de la diversité culturelle, telle la mise en place du pluralisme culturel comme réponse politique au fait de la diversité culturelle (Art. 2), qui fait l'objet d'autres politiques de la diversité culturelle comme le multiculturalisme, la super-diversité ou le dialogue interculturel¹⁴⁷ et que nous examinerons plus loin dans ce chapitre. Enfin, une série de thématiques autour des « biens culturels » feront l'objet de la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles de l'UNESCO de 2005.

La Convention de 2005 constitue le prolongement direct de la Déclaration de 2001, car elle met en place les deux premiers objectifs du document « Lignes essentielles d'un Plan d'action pour la mise en œuvre de la Déclaration de l'UNESCO sur la diversité culturelle »¹⁴⁸. Ainsi, la

forme conceptuelle, une boîte à idées, un nouveau paradigme, Paris, UNESCO, 2003

¹⁴² UNESCO, « Déclaration universelle sur la diversité culturelle », *op. cit.* Annexe II - Lignes essentielles d'un Plan d'action pour la mise en œuvre de la Déclaration de l'UNESCO sur la diversité culturelle

¹⁴³ K. STENOÛ, *Déclaration universelle sur la diversité culturelle : une vision, une plate-forme conceptuelle, une boîte à idées, un nouveau paradigme*, *op. cit.*

¹⁴⁴ K. MATSUURA, « La diversité culturelle : une vision. La richesse culturelle du monde, c'est sa diversité en dialogue », dans *Id.* Page 3

¹⁴⁵ Entre autres : UNESCO, « Convention pour la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel », 1972 UNESCO, « Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel », 2003 UNESCO, « Convention sur la protection du patrimoine culturel subaquatique », 2001

¹⁴⁶ GROUPE DE FRIBOURG, *Les droits culturels. Déclaration de Fribourg*, Institut interdisciplinaire d'éthique et droits de l'homme, Université de Fribourg, 2007

¹⁴⁷ Nous nous limitons à faire référence à ces notions sans entrer dans leur définition, car elles font l'objet des sous-parties suivantes dans ce chapitre et feront l'objet d'une analyse détaillée.

¹⁴⁸ « 1. Approfondir le débat international sur les questions relatives à la diversité culturelle, en particulier celles

Convention prétend répondre au problème du déséquilibre des échanges culturels¹⁴⁹ à travers trois points fondamentaux : les biens et services culturels sont porteurs d'identité, de valeurs et de sens, et ne peuvent être considérés comme des marchandises ; la nécessité pour les États de prendre toutes les mesures en vue de protéger et promouvoir la diversité ; la nécessité de redéfinir la coopération internationale, chaque forme de création portant en elle les germes d'un dialogue permanent¹⁵⁰. La Convention de 2005 constitue cependant, selon l'angle par laquelle on l'aborde, une avancée ou un recul par rapport à la Déclaration de 2001. Ainsi, la plupart des auteurs qui se sont penchés dessus tiennent à signaler les deux aspects.

En cherchant à créer les conditions permettant aux cultures de s'épanouir et d'interagir librement pour s'enrichir mutuellement, à résoudre les conflits entre cultures, à réduire le poids des préjugés ou à dépasser l'exotisme¹⁵¹, la Convention semble trop ambitieuse. Or, elle fut accueillie en fanfare dans les États défenseurs de « l'exception culturelle ». Cette expression fait référence à la dimension économique et commerciale particulière des biens et des services culturels, porteurs de valeurs de sens et d'identités¹⁵², contrairement aux autres biens. Ces biens seraient donc protégés des traités émanant de l'Organisation mondiale du commerce (OMC)¹⁵³. C'est ce qui explique autant la ratification rapide de la Déclaration par une grande majorité des États que l'opposition formulée par d'autres États (dont les États-Unis, qui n'ont pas signé la Convention)¹⁵⁴.

Un certain nombre d'auteurs ont également salué la valeur juridique et la portée politique du texte. Légalement, il s'agit du « premier document international à valeur juridique à statuer sur l'importance de la culture et de la diversité culturelle dans le domaine des politiques culturelles, mais également dans ceux de la coopération internationale, du développement, ou encore des droits de l'homme »¹⁵⁵. Ainsi, son importance par rapport aux instruments précédents, notamment la Déclaration de 2001, repose sur le caractère contraignant donné à la reconnaissance de la réalité autonome de la culture¹⁵⁶. Politiquement, la Convention de 2005 constitue, avec la Déclaration de 2001, le « symbole d'un virage politique » puisque la façon dont la diversité culturelle est considérée passe d'un frein pour le développement à un atout

qui ont trait à ses liens avec le développement et à son impact sur la formulation des politiques, à l'échelle aussi bien nationale qu'internationale ; avancer notamment la réflexion concernant l'opportunité d'un instrument juridique international sur la diversité culturelle. 2. Progresser dans la définition des principes, des normes et des pratiques, tant aux niveaux national qu'international, ainsi que des moyens de sensibilisation et des formes de coopération les plus propices à la sauvegarde et à la promotion de la diversité culturelle. » UNESCO, « Déclaration universelle sur la diversité culturelle », *op. cit.* Annexe II - Lignes essentielles d'un Plan d'action pour la mise en œuvre de la Déclaration universelle sur la diversité culturelle

¹⁴⁹ L. ANGHEL, « La convention sur la diversité des expressions culturelles », *op. cit.* Page 66

¹⁵⁰ M. OUSTINOFF, « Les points clés de la Convention sur la diversité des expressions culturelles », *op. cit.* Page 72

¹⁵¹ L. ANGHEL, « La convention sur la diversité des expressions culturelles », *op. cit.* Pages 66-67

¹⁵² *Id.* Pages 65-66

¹⁵³ L'Organisation mondiale du commerce (OMC) est une organisation internationale qui s'occupe des règles régissant le commerce international dans les pays. « La Convention a comme objet relativement restreint de garantir le droit des États d'adapter leurs politiques culturelles nationales à l'abri des obligations de libéralisation qui auraient pu découler de l'Accord général sur le commerce des services (AGCS, GATS en anglais) adopté sous l'égide de l'Organisation mondiale du commerce (OMC) en 1994 et qui n'en est pas affecté ». J. TARDIF, « La mondialisation culturelle par-delà le prisme de la diversité culturelle », *Questions de communication*, n° 17, 30 juin 2010, p. 151-168 Page 151

¹⁵⁴ S. FUKUDA-PARR, *La Liberté culturelle dans un monde diversifié (Rapport mondial sur le développement humain, 2004)*, Paris, PNUD (Programme des Nations Unies pour le développement), 2004

¹⁵⁵ L. ANGHEL, « La convention sur la diversité des expressions culturelles », *op. cit.* Page 65

¹⁵⁶ M. OUSTINOFF, « Les points clés de la Convention sur la diversité des expressions culturelles », *op. cit.* Page 71

pour celui-ci¹⁵⁷. En effet, elle introduit dans le droit international un principe concurrent à celui du libre-échange inscrit au cœur du système international par l'idéologie néolibérale dominante depuis la chute du Mur de Berlin en 1989¹⁵⁸, remettant ainsi en question la neutralité de l'État et du marché¹⁵⁹. Par ailleurs, il s'agit du résultat d'un long combat proche des luttes de nombreux pays pour leur indépendance politique¹⁶⁰.

Pourtant, la Convention suscite aussi des critiques assez sévères quant à son efficacité réelle depuis son entrée en vigueur en 2007. En effet, le texte manque d'objectifs mesurables et d'impératifs pour les États dont la bonne foi constitue, encore une fois, la seule garantie d'application. De même, la lenteur institutionnelle de l'UNESCO, qui ne demande qu'un rapport tous les quatre ans sur le suivi de la Convention par chaque État, ne favorise pas une mise en place vraiment efficace¹⁶¹. Certains auteurs notent aussi que, malgré son objectif de consécration internationale de « l'exception culturelle », l'OMC peut toujours trouver des ruses juridiques pour s'opposer aux principes du texte¹⁶². Par ailleurs, des États de la taille des États-Unis se sont opposés à la Convention et certains États signataires cherchent à la contourner¹⁶³, notamment ceux dans lesquels les droits humains ne sont pas respectés, étant donné le lien établi entre les deux questions¹⁶⁴. Face à ces faiblesses, de nombreux auteurs soulignent que la Convention n'a nullement inauguré « une nouvelle ère dans le paysage culturel mondial » comme ses plus fervents partisans l'ont souvent proclamé¹⁶⁵ et certains y voient même une « mièvrerie »¹⁶⁶.

Derrière ces faiblesses se cache le débat délicat entre l'affirmation identitaire et la mondialisation à l'œuvre aujourd'hui dans toutes les sociétés¹⁶⁷ et nous constatons ainsi que les politiques de conservation de la diversité culturelle sont clairement « politiques »¹⁶⁸. Effectivement, certains États se sont opposés à la Convention par crainte de la montée des revendications identitaires en leur sein, car ils voient dans la manifestation des expressions culturelles autochtones non seulement des difficultés économiques, sociales et culturelles, mais aussi un véritable danger¹⁶⁹. Ainsi, certains auteurs pointent du doigt l'obsolescence des objectifs des politiques de conservation de la diversité culturelle, en raison de la lenteur des institutions chargées de leur application et de la complexité de la question, qui n'est pas prise en compte par ces politiques de « simple » conservation. Dans les démocraties libérales notamment, des questions plus « brûlantes » telles que l'affirmation des identités culturelles,

¹⁵⁷ P. MEYER-BISCH, « La valorisation de la diversité et des droits culturels », *op. cit.* Page 59

¹⁵⁸ J. TARDIF, « La mondialisation culturelle par-delà le prisme de la diversité culturelle », *op. cit.* Page 151

¹⁵⁹ P. MEYER-BISCH, « La valorisation de la diversité et des droits culturels », *op. cit.* Page 59

¹⁶⁰ A.-M. LAULAN, « La Convention sur la diversité des expressions culturelles : à quand le passage à l'action ? », *Hermès, La Revue*, n° 51, n° 2, 11 novembre 2013, p. 75-77 Page 75

¹⁶¹ L. ANGHEL, « La convention sur la diversité des expressions culturelles », *op. cit.* Pages 66-67

¹⁶² A.-M. LAULAN, « La Convention sur la diversité des expressions culturelles : à quand le passage à l'action ? », *op. cit.* Page 75

¹⁶³ Tardif signale que l'Union européenne, signataire de la Convention en bloc au nom de tous ses États membres, a essayé de contourner la Convention au moment de l'introduction des dispositions relatives aux échanges audiovisuels dans le projet d'accord commercial en cours de négociation avec la Corée du Sud. J. TARDIF, « La mondialisation culturelle par-delà le prisme de la diversité culturelle », *op. cit.* Page 151

¹⁶⁴ L. ANGHEL, « La convention sur la diversité des expressions culturelles », *op. cit.* Pages 66-67

¹⁶⁵ J. TARDIF, « La mondialisation culturelle par-delà le prisme de la diversité culturelle », *op. cit.* Page 151

¹⁶⁶ A.-M. LAULAN, « La Convention sur la diversité des expressions culturelles : à quand le passage à l'action ? », *op. cit.* Page 75

¹⁶⁷ *Id.* Page 76

¹⁶⁸ J. P. BROSIUS et S. L. HITCHNER, « Cultural diversity and conservation », *op. cit.* Page 148

¹⁶⁹ A.-M. LAULAN, « La Convention sur la diversité des expressions culturelles : à quand le passage à l'action ? », *op. cit.* Page 75. Et M. OUSTINOFF, « Les points clés de la Convention sur la diversité des expressions culturelles », *op. cit.* Page 73

le questionnement de l'universalisme ou l'avancement du dialogue interculturel comme stratégie pour la gestion de la diversité culturelle auraient remplacé la préoccupation pour la « conservation » de la diversité culturelle¹⁷⁰.

Il est en définitive légitime autant d'affirmer le faible impact des instruments internationaux de « conservation » de la diversité culturelle que de s'interroger sur les raisons pour lesquelles les États, qui sont les acteurs principaux derrière l'élaboration desdits instruments, à ne pas insister sur la mise en place d'une protection efficace de la diversité culturelle au niveau international. Ainsi, l'on peut qualifier de « décevantes » les politiques de « conservation » de la diversité culturelle si ces États croient vraiment à sa valeur comme fait et comme norme. Or, la préoccupation pour la gestion de la diversité culturelle et l'approfondissement du travail autour du sujet aux échelles nationale et internationale ne se sont pas arrêtés à l'élaboration d'instruments internationaux de conservation de la diversité culturelle. Ainsi, nous analysons si le décalage entre la valorisation proclamée de la diversité culturelle et sa protection réelle est dû à l'existence d'autres questions relatives à la diversité culturelle plus importantes pour les États, telles que « l'intégration » des migrants (prise en charge par le multiculturalisme et la super-diversité), ou à la création par les États d'autres instruments et politiques plus puissants en la matière (à travers les droits culturels ?).

b) Les droits culturels et la protection des minorités

La question de la protection des minorités ethniques est présente dans les discussions et dans les instruments de protection des droits humains dès leur origine. Ainsi, les droits culturels font débat depuis longtemps et ont connu une mise en place erratique et parsemée, marquée par des définitions et des instruments disparates. Nous nous demandons dans quelle mesure l'établissement de droits culturels donne lieu à une meilleure gestion de la diversité culturelle que les instruments étudiés ci-dessus. Est-ce que l'emploi du terme « droits » les rend plus puissants et donc plus efficaces ? Arrivent-ils ainsi à clarifier des questions telles que celle des détenteurs des droits (p. ex. les minorités nationales et les peuples indigènes et/ou migrants) ou celle sur la notion d'égalité ? Nous allons démontrer que les droits culturels cherchent, depuis longtemps, à donner des réponses à des questions et des problèmes anciens autour des minorités ethniques, mais que les débats qu'ils suscitent et la façon dont ils sont formulés rendent leur définition encore assez confuse et leur mise en place presque inopérante.

Bien qu'ils soient inextricablement liés, les droits culturels, les droits humains et les droits des minorités entretiennent un rapport ambigu. Les droits culturels et les droits humains apparaissent toujours liés, car la préoccupation pour les premiers apparaît déjà au moment de la signature de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) en 1948. En effet, ce texte fait référence à trois reprises aux droits culturels (les droits culturels directement dans l'article 22, le droit à l'éducation dans l'article 26 et le droit de prendre part à la vie culturelle de la communauté dans l'article 27¹⁷¹). Ainsi, l'UNESCO s'empare naturellement et dès sa

¹⁷⁰ A.-M. LAULAN, « La Convention sur la diversité des expressions culturelles : à quand le passage à l'action ? », *op. cit.* Page 76

¹⁷¹ Art. 22 : « Toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale ; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité, grâce à l'effort national et à la coopération internationale, compte tenu de l'organisation et des ressources de chaque pays. » ; Art. 26 : « 1. Toute personne a droit à l'éducation. L'éducation doit être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental. L'enseignement élémentaire est obligatoire. L'enseignement technique et professionnel doit être généralisé ; l'accès aux études supérieures doit être ouvert en pleine égalité à tous en fonction de leur mérite. 2.

fondation de la réflexion sur les droits de l'homme relatifs à la culture. Toutefois, l'énonciation des droits culturels dans la DUDH ne fait en aucune manière référence à un quelconque droit particulier à la culture, alors que, très vite après la Seconde Guerre mondiale, la préoccupation pour la protection des minorités devient un souci majeur¹⁷².

En effet, nous assistons depuis les années 1960 à un véritable « renouveau ethnique »¹⁷³, en raison notamment du contexte de décolonisation et du développement d'une notion anthropologique de la culture¹⁷⁴. Ce souci augmente en raison de la mondialisation — qui favorise le mélange croissant des cultures, notamment dans les sociétés des pays récepteurs d'immigration — et, en Europe en particulier, de la décomposition de l'Union soviétique, qui crée le besoin d'un cadre légal pour résoudre les problèmes et les tensions avec les minorités en Europe orientale¹⁷⁵. Par ailleurs, les mouvements des peuples indigènes apparaissent pour revendiquer non seulement une amélioration de leurs conditions économiques, mais aussi la protection de leurs pratiques culturelles¹⁷⁶. Les droits culturels commencent ainsi à être envisagés comme un renforcement des droits humains auprès des minorités¹⁷⁷ et l'établissement d'un lien conceptuel entre droits culturels, droits humains et droits des minorités se fait progressivement dans plusieurs instances.

D'une part, l'UNESCO, qui sponsorise la plupart des premières recherches académiques en matière de droits culturels¹⁷⁸, rattache la question aux autres domaines, plus larges, de son action, laquelle est toujours inscrite dans le cadre de la DUDH. Ainsi, la protection des expressions culturelles des minorités est garantie d'abord par les conventions autour de la conservation du patrimoine¹⁷⁹. Ensuite, les droits culturels sont inclus dans le cadre de la défense de la diversité culturelle menée par l'UNESCO dans la mesure où le respect des droits culturels « garantit la participation de tous au patrimoine commun »¹⁸⁰. Ainsi, autant la Déclaration de 2001¹⁸¹ que la Convention de 2005¹⁸² mentionnent les droits culturels et elles deviennent des références pour l'exercice de ces derniers, car ceci « signifie que chacun peut participer à cette diversité : y puiser des ressources et contribuer à son enrichissement. Les droits culturels permettent de penser et de valoriser la diversité par l'universalité, et

L'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Elle doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux, ainsi que le développement des activités des Nations unies pour le maintien de la paix. 3. Les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants. » ; Art. 27 : « 1. Toute personne a le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent. 2. Chacun a droit à la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur. ». NATIONS UNIES, « Déclaration universelle des droits de l'homme », 1948

¹⁷² H. FAES, « Droits de l'homme et droits culturels », *op. cit.* Pages 88-89

¹⁷³ C. KUKATHAS, « Are There Any Cultural Rights? », *op. cit.* Page 106

¹⁷⁴ H. FAES, « Droits de l'homme et droits culturels », *op. cit.* Page 89

¹⁷⁵ P. KELLER, « Re-Thinking Ethnic and Cultural Rights in Europe », *op. cit.* Page 30

¹⁷⁶ C. KUKATHAS, « Are There Any Cultural Rights? », *op. cit.* Pages 105-106

¹⁷⁷ P. KELLER, « Re-Thinking Ethnic and Cultural Rights in Europe », *op. cit.* Page 30

¹⁷⁸ A. D. RENTELN, « Reflections on the Theory and Practice of Cultural Rights », *Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law)*, vol. 100, 2006, p. 324-326 Page 324

¹⁷⁹ Entre autres : UNESCO, « Convention pour la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel », *op. cit.* UNESCO, « Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel », *op. cit.* UNESCO, « Convention sur la protection du patrimoine culturel subaquatique », *op. cit.*

¹⁸⁰ P. MEYER-BISCH, « La valorisation de la diversité et des droits culturels », *op. cit.* Page 59

¹⁸¹ UNESCO, « Déclaration universelle sur la diversité culturelle », *op. cit.*

¹⁸² UNESCO, « Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles », *op. cit.*

réciroquement »¹⁸³. De ce lien entre diversité culturelle et droits culturels naît la Déclaration de Fribourg sur les droits culturels¹⁸⁴.

D'autre part, les instances en charge des différents systèmes internationaux des droits humains produisent des textes et de la jurisprudence qui renforcent le lien entre droits culturels et droits humains. Au niveau des Nations unies, l'article 15 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels¹⁸⁵ et l'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques¹⁸⁶ fournissent les formulations autour des droits culturels les plus fortes. Cependant, le premier fait fondamentalement référence à la « haute culture » et le second a fait l'objet de nombreuses critiques et discussions¹⁸⁷. Au niveau régional, le Conseil de l'Europe est l'organisme qui a le plus pris en charge la question, essayant d'articuler le travail de la Cour européenne des droits de l'homme avec l'élaboration d'un instrument spécifique concernant la protection des minorités : la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales.

Le résultat est un paysage riche, mais incohérent, en ce qui concerne la question des droits culturels et des droits des minorités. Éparpillés, les textes destinés à leur protection se caractérisent par l'absence d'une définition unique et univoque. Nous allons brièvement passer en revue les outils légaux directs et indirects les plus significatifs en matière de droits culturels et de droits des minorités, puis rendre compte des débats qui entourent la question.

b1) La Convention-cadre du Conseil de l'Europe pour la protection des minorités

Bien qu'il s'agisse d'une perspective très européenne de la question des minorités et bien que les frontières linguistiques et culturelles ne coïncident pas avec celles des États nationaux, la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales¹⁸⁸ adoptée en 1995 par le Conseil de l'Europe¹⁸⁹ constitue une réaffirmation et une clarification de la Convention

¹⁸³ P. MEYER-BISCH, « La valorisation de la diversité et des droits culturels », *op. cit.* Pages 59-60

¹⁸⁴ « Les références culturelles sont des liens intra- et inter- personnels, elles sont les sources de toute identification, personnelle et commune. Ce qui est culturel est ce qui relie par le sens, ce qui permet la circulation du sens. Une activité est culturelle dès lors qu'elle ne se réduit pas à une production mais contribue à la communication, en tant que « porteuse d'identités, de valeurs et de sens » selon l'expression de la Convention. [...] C'est pourquoi les droits culturels, « conducteurs de sens », renforcent et relient les autres droits à leur fondement commun : la dignité. » *Ibid.* Page 61

¹⁸⁵ « Article 15 - 1. Les États parties au présent Pacte reconnaissent à chacun le droit : a) De participer à la vie culturelle ; b) De bénéficier du progrès scientifique et de ses applications ; c) De bénéficier de la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur. 2. Les mesures que les États parties au présent Pacte prendront en vue d'assurer le plein exercice de ce droit devront comprendre celles qui sont nécessaires pour assurer le maintien, le développement et la diffusion de la science et de la culture. 3. Les États parties au présent Pacte s'engagent à respecter la liberté indispensable à la recherche scientifique et aux activités créatrices. 4. Les États parties au présent Pacte reconnaissent les bienfaits qui doivent résulter de l'encouragement et du développement de la coopération et des contacts internationaux dans le domaine de la science et de la culture. » NATIONS UNIES, « Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels », 1966

¹⁸⁶ « Article 27 - Dans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue. » *Id.*

¹⁸⁷ Nous reprendrons plus loin ces critiques et débats à partir du travail de A. D. RENTELN, « Reflections on the Theory and Practice of Cultural Rights », *op. cit.*

¹⁸⁸ CONSEIL DE L'EUROPE, « Convention-cadre pour la protection des minorités nationales », *op. cit.*

¹⁸⁹ La Déclaration de Vienne de 1993 prévoyait l'élaboration de deux traités : la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales et un Protocole additionnel à la Convention européenne des droits de l'homme garantissant des droits individuels dans le domaine culturel, en particulier pour les personnes

européenne des droits de l'homme relative à certains droits qui affectent en particulier les minorités, légitimant ainsi certaines de leurs activités¹⁹⁰. Dans un ton assez musclé, elle va plus loin que la simple « non-discrimination » énoncée dans la Convention européenne des droits de l'homme : elle oblige les États signataires à mettre en place des mesures effectives pour promouvoir de fait l'égalité des minorités nationales¹⁹¹.

En outre, elle engage ces États à plusieurs buts programmatiques¹⁹², notamment à « promouvoir les conditions propres à permettre aux personnes appartenant à des minorités nationales de conserver et de développer leur culture ainsi qu'à préserver les éléments essentiels de leur identité que sont leur religion, leur langue, leurs traditions et leur patrimoine culturel » (art. 5) ; à « prendre des mesures efficaces pour favoriser le respect et la compréhension mutuels » (art. 6) ; à prendre « des mesures dans le domaine de l'éducation et de la recherche pour promouvoir la connaissance de la culture, de l'histoire, de la langue et de la religion de leurs minorités nationales » (art. 12) ; ou encore, à « créer les conditions nécessaires à la participation effective des personnes appartenant à des minorités nationales à la vie culturelle, sociale et économique » (art. 15).

Toutefois, ces obligations sont rédigées dans un langage vague, « propre à celui des droits économiques, sociaux et culturels », qui reflète la volonté des États pour que la Convention ne devienne pas applicable¹⁹³. Effectivement, malgré son potentiel, l'ambiguïté du texte rend son exécution dépendante de l'interprétation et de la bonne volonté de chaque État. Par ailleurs, certains auteurs soutiennent qu'il s'agit d'une « collection de droits et de libertés arbitrairement choisis » et qu'ils manquent donc de cohérence par rapport au reste du travail du Conseil de l'Europe, alors qu'ils devraient constituer des principes qui guident les politiques nationales et qui fournissent une référence en la matière¹⁹⁴.

b2) La Déclaration de Fribourg sur les droits culturels

La Déclaration des droits culturels¹⁹⁵ est le résultat des délibérations du Groupe de travail de l'Institut interdisciplinaire d'éthique et de droits de l'homme de Fribourg, établi depuis 1991 pour réfléchir sur la reconnaissance effective des droits culturels. Après un premier projet présenté au Conseil de l'Europe, c'est dans le cadre de l'UNESCO que la Déclaration voit le jour en 2007, comme prolongation du travail de cette institution autour de la diversité culturelle et de la signature de la Déclaration de 2001 et de la Convention de 2005¹⁹⁶. Définissant dans son article 2 ce qui est une culture, une identité culturelle et une

appartenant à des minorités nationales. Ce second projet fut suspendu indéfiniment par le Comité des ministres en 1996. CONSEIL DE L'EUROPE, « Conseil de l'Europe », <https://www.coe.int/fr/web/portal/home>, s. d.

¹⁹⁰ P. KELLER, « Re-Thinking Ethnic and Cultural Rights in Europe », *op. cit.* Page 30

¹⁹¹ « 1. Les Parties s'engagent à garantir à toute personne appartenant à une minorité nationale le droit à l'égalité devant la loi et à une égale protection de la loi. À cet égard, toute discrimination fondée sur l'appartenance à une minorité nationale est interdite. 2. Les Parties s'engagent à adopter, s'il y a lieu, des mesures adéquates en vue de promouvoir, dans tous les domaines de la vie économique, sociale, politique et culturelle, une égalité pleine et effective entre les personnes appartenant à une minorité nationale et celles appartenant à la majorité. Elles tiennent dûment compte, à cet égard, des conditions spécifiques des personnes appartenant à des minorités nationales. » CONSEIL DE L'EUROPE, « Convention-cadre pour la protection des minorités nationales », *op. cit.*, Article 4

¹⁹² Voir articles 4, 5, 6 12 et 15 de *Id.*

¹⁹³ P. KELLER, « Re-Thinking Ethnic and Cultural Rights in Europe », *op. cit.* Page 31

¹⁹⁴ *Id.* Page 33

¹⁹⁵ GROUPE DE FRIBOURG, *Les droits culturels. Déclaration de Fribourg*, *op. cit.*

¹⁹⁶ UNIVERSITÉ DE FRIBOURG, « Diversité et droits culturels - Déclaration de Fribourg », <http://www.unifr.ch/iiedh/fr/recherche/diversite-et-droits-culturels>, s. d.

communauté culturelle¹⁹⁷, elle prétend achever la reconnaissance des droits culturels dans le cadre posé par les déclarations des droits humains antérieures. Ainsi, le droit culturel est compris comme droit de la personne, comme droit à choisir sa culture ; à savoir, comme droit-liberté que l'on rattache à la liberté de conscience, d'opinion, de religion ou d'expression¹⁹⁸. Le lien entre diversité culturelle et droits culturels est ainsi établi : « C'est la personne qui est au centre et qui choisit et compose son milieu culturel avec les références auxquelles elle peut avoir accès. [...] C'est une appropriation qui s'opère en puisant dans les ressources du vivier de la diversité »¹⁹⁹.

Pourtant, suggérant que chaque individu peut choisir tel ou tel élément d'une culture, la définition de la culture de cette Déclaration renonce à une notion anthropologique présente dans les autres instruments et programmes de l'UNESCO, qui prendrait en compte l'unité singulière et le caractère de système d'une culture particulière. En effet, l'esprit de la Déclaration consiste davantage en la défense des personnes contre l'emprise de telle culture ou de telle communauté qu'en la promotion des cultures elles-mêmes. Ainsi, l'approche des droits culturels choisie pour la Déclaration consacre l'idée selon laquelle la culture est faite de choses que l'on peut acquérir et posséder ou non, comme des biens. La conséquence est la défense du libre marché des biens culturels²⁰⁰. Dans ce sens, la Déclaration implique un recul par rapport à la notion des cultures comme patrimoine de l'humanité propre aux textes préalables de l'UNESCO, notamment par rapport à la Déclaration de 2001.

b3) Les droits culturels dans les instruments internationaux de droits humains

À l'intérieur des instruments internationaux des droits humains, les provisions légales qui pourraient être qualifiées de droits culturels sont nombreuses. Une classification assez simple est celle qui fait la distinction entre les droits culturels dans un sens restreint, c'est-à-dire ceux qui se réfèrent explicitement à la culture (comme le droit de participer à la vie culturelle), et les droits culturels dans un sens large, qui incluent d'autres droits civiques, économiques, politiques ou sociaux en lien avec la culture²⁰¹. Ces droits font partie autant des systèmes universels de protection des droits humains²⁰² que des instruments régionaux (Europe, Afrique et Amériques)²⁰³. Quant au rapport entre droits culturels et diversité culturelle en ce qui concerne les droits humains, seul le droit à l'autodétermination des peuples constituerait un droit culturel spécifiquement lié à la diversité culturelle. Néanmoins, la relation entre les droits humains compris dans un sens large et la diversité culturelle est signalée particulièrement dans les instruments européens de protection des droits humains²⁰⁴. En

¹⁹⁷ « Aux fins de la présente déclaration, a. le terme "culture" recouvre les valeurs, les croyances, les convictions, les langues, les savoirs et les arts, les traditions, institutions et modes de vie par lesquels une personne ou un groupe exprime son humanité et les significations qu'il donne à son existence et à son développement ; b. l'expression "identité culturelle" est comprise comme l'ensemble des références culturelles par lequel une personne, seule ou en commun, se définit, se constitue, communique et entend être reconnue dans sa dignité; c. par "communauté culturelle", on entend un groupe de personnes qui partagent des références constitutives d'une identité culturelle commune, qu'elles entendent préserver et développer. » Article 2 (définitions), GROUPE DE FRIBOURG, *Les droits culturels. Déclaration de Fribourg*, *op. cit.*

¹⁹⁸ H. FAES, « Droits de l'homme et droits culturels », *op. cit.* Pages 92-93

¹⁹⁹ P. MEYER-BISCH, « La valorisation de la diversité et des droits culturels », *op. cit.* Page 61

²⁰⁰ H. FAES, « Droits de l'homme et droits culturels », *op. cit.* Pages 93-94

²⁰¹ Y. DONDEERS, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *op. cit.* Page 19

²⁰² Pour une liste exhaustive, consulter NATIONS UNIES, « Les instruments universels des droits de l'homme », <http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/UniversalHumanRightsInstruments.aspx>, s. d.

²⁰³ Pour une liste exhaustive, consulter DROIT À L'ÉDUCATION, « Les mécanismes régionaux en matière de droits de l'Homme », <http://www.right-to-education.org/fr/page/les-m-canismes-r-gionaux-en-mati-re-de-droits-de-lhomme>, 1^{er} juin 2017

²⁰⁴ Y. DONDEERS, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *op. cit.* Pages 19-20

somme, les droits culturels sont protégés de manière indirecte par plusieurs instruments internationaux de protection des droits humains, dont les définitions et les interprétations ne sont pas cohérentes entre elles.

L'ensemble des droits culturels inclus dans ces instruments internationaux de protection des droits humains fait l'objet de débats et de controverses très proches de ceux suscités par la Convention-cadre du Conseil de l'Europe pour la protection des minorités et de la Déclaration de Fribourg. Ce qui est en cause, c'est la question difficile de l'articulation entre droits collectifs des minorités et droits humains individuels. Cette question irrésolue empêche l'établissement d'une définition claire des droits culturels et l'engagement fort des États en leur faveur. Nous allons rendre compte de ce débat en deux temps : nous parlerons d'abord du débat entre les droits individuels et les droits collectifs et ensuite de la compatibilité entre les droits culturels et les droits humains.

Les cultures étant des réalités collectives, les droits culturels seraient, en principe, des facultés collectives de jouir de quelque chose. Ainsi, de nombreux auteurs relèvent l'impossibilité d'envisager des droits culturels au sein des démocraties libérales du fait de l'individualisme propre au libéralisme, qui serait incapable d'accommoder des droits culturels qui sont, par définition, collectifs²⁰⁵. Cet individualisme est d'ailleurs présent dans la DUDH, dont les rédacteurs souhaitaient pourtant corriger l'abstraction et l'individualisme des déclarations précédentes (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, Déclaration des droits américaine, etc.) en faisant de la personne individuelle, et non seulement de l'individu, le sujet des droits et en ajoutant des droits à certains biens économiques et sociaux²⁰⁶. Ainsi, paradoxalement, les provisions sur les droits culturels dans la majorité des instruments internationaux des droits humains sont définies comme des droits individuels²⁰⁷.

Néanmoins, une bonne partie des auteurs défendent que les droits culturels puissent être invoqués autant par les individus que par les communautés, mais aussi que les dimensions individuelle et collective des droits culturels soient prises en compte par la doctrine légale²⁰⁸. En effet, cette dernière fait la distinction entre droits individuels, droits des groupes (les droits des individus en tant que membres d'une communauté) et droits collectifs (droits d'une communauté en tant que telle). Bien que, légalement parlant, seuls les individus puissent exiger ces droits²⁰⁹, il est évident que leur exercice se fait en communauté. Ainsi, les communautés exigent de plus en plus des droits en tant que collectivités. Ces demandes n'ont pas encore été prises en compte, mais elles le sont par d'autres instruments concernant les politiques publiques de la diversité culturelle²¹⁰. Par ailleurs, dans le débat entre droits individuels et droits collectifs, nous retrouvons la difficile question d'identifier et les groupes qui pourraient bénéficier des droits culturels et les interlocuteurs qui représentent ces groupes : en effet, il existe parfois des désaccords au sein des groupes eux-mêmes²¹¹ et les interlocuteurs ne sont pas clairement définis. Par ailleurs, certains auteurs se demandent si d'autres groupes marginalisés (minorités sexuelles, handicapés, enfants, etc.) peuvent

²⁰⁵ C. KUKATHAS, « Are There Any Cultural Rights? », *op. cit.* Pages 106-107

²⁰⁶ H. FAES, « Droits de l'homme et droits culturels », *op. cit.* Page 87

²⁰⁷ Y. DONDEERS, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *op. cit.* Page 20

²⁰⁸ *Id.* Page 17

²⁰⁹ Le seul droit (culturel) collectif inclus dans les provisions internationales des droits humains est le droit à l'autodétermination des peuples.

²¹⁰ Nous avons déjà examiné les instruments de « conservation » de la diversité culturelle et nous étudierons plus loin les politiques du multiculturalisme ou de la super-diversité.

²¹¹ Pour une explication complète sur la permission de l'abattage en France selon le rite juif et sa contestation par des groupes de juifs orthodoxes, lire A. D. RENTELN, « Reflections on the Theory and Practice of Cultural Rights », *op. cit.*

invoquer les droits culturels pour exiger l'égalité²¹².

Bien que certains auteurs affirment que, par exemple, la Déclaration universelle de la diversité culturelle (2001) ou la Déclaration de Fribourg dépassent le débat entre droits individuels et droits collectifs²¹³, d'autres auteurs signalent que, en parlant de droits culturels plutôt que de droit à la culture, tous les instruments rejoignent la DUDH, qui évite de parler du droit à la particularité culturelle²¹⁴. Reprenons l'exemple de la Déclaration de 2001 : bien qu'elle ait le mérite d'aller loin dans l'affirmation de la singularité des cultures, elle s'en tient aux droits formulés en 1948. Ainsi, elle énonce un devoir de respect de la diversité plutôt qu'un droit à une culture différente et, pour éviter l'affirmation directe du droit de chacun à une culture différente, elle préfère changer de sujet et déclarer des droits non de la personne individuelle, mais de l'humanité ou de chacun, en tant qu'Homme²¹⁵. De même, bien que l'on puisse penser que la Déclaration de Fribourg vient dépasser les limites de la Déclaration de 2001 et son contournement de la question des droits des cultures particulières, en mettant l'accent sur la diversité culturelle, elle constitue plutôt un recul par rapport à la première. En effet, la Déclaration de 2001 défend le droit de chacun à préférer sa culture autant qu'à en changer pour une autre, laquelle doit être accessible dans le patrimoine commun. Cependant, la Déclaration de Fribourg condamne implicitement un attachement qui devient exclusif et qui renonce à la liberté de changer ou de multiplier les références²¹⁶. Les droits humains énoncés en 1948 restent ainsi la référence fondamentale, voire unique, dans ce débat.

Preuve de l'existence de cette référence unique, tous les auteurs qui défendent les droits culturels et tous les instruments internationaux qui concernent les droits culturels argumentent en faveur de la compatibilité des droits humains et des droits culturels. En effet, la question portant sur les droits culturels qui contrediraient les droits humains, notamment les droits des femmes, est souvent soulevée : si les pratiques culturelles impliquent l'exercice de la violence, l'assassinat ou la discrimination des femmes, ne violent-elles pas les droits de l'homme ? Ces pratiques doivent-elles être permises en raison des droits culturels²¹⁷ ? Les défenseurs des droits culturels apportent une réponse unanime à cette controverse : en raison de leur universalité, les droits humains protègent justement les individus des pratiques culturelles qui violent ces droits humains, bien que leur application ne soit pas uniforme et permette la différenciation au nom de l'égalité et de la non-discrimination. La limitation des droits culturels se fait ainsi au cas par cas en fonction des circonstances, mais toujours avec les droits humains comme référence²¹⁸. Autrement dit, les droits culturels sont des droits humains, car leur exercice est justement limité par ces derniers²¹⁹.

Ce caractère « circonstanciel » et non obligatoire des droits culturels entraîne un fort questionnement sur leur efficacité. Effectivement, l'importance acquise par les droits culturels dans le droit international en raison de leur rôle dans la conservation des identités individuelles et de groupe contraste avec les systèmes légaux domestiques, qui rarement

²¹² *Id.* Page 236

²¹³ Respectivement : K. STENOUE, *Déclaration universelle sur la diversité culturelle : une vision, une plateforme conceptuelle, une boîte à idées, un nouveau paradigme*, *op. cit.* Page 3 et P. MEYER-BISCH, « La valorisation de la diversité et des droits culturels », *op. cit.* Page 60

²¹⁴ H. FAES, « Droits de l'homme et droits culturels », *op. cit.* Page 88

²¹⁵ *Id.* Pages 89-90

²¹⁶ *Id.* Page 94

²¹⁷ A. D. RENTELN, « Reflections on the Theory and Practice of Cultural Rights », *op. cit.* Page 324

²¹⁸ Y. DONDEERS, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *op. cit.* Page 17

²¹⁹ A. D. RENTELN, « Reflections on the Theory and Practice of Cultural Rights », *op. cit.* Page 325. Y. DONDEERS, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *op. cit.* Page 17

garantissent officiellement leur protection²²⁰. L'application des droits culturels reste ainsi soumise à la volonté de chaque État et, en conséquence, les bénéficiaires potentiels des droits culturels profitent de façon inégale de l'ensemble des dispositions qui pourraient les protéger. La faible effectivité des droits culturels, leur application inégale et les intérêts sous-jacents des États remettent en question les droits culturels eux-mêmes.

Comme les instruments qui assurent la mise en place des droits culturels sont défailants, le développement de ces derniers est inégal et très en retard par rapport à celui des autres droits humains, notamment les droits civils et politiques²²¹. Ainsi, certains instruments fondamentaux des droits culturels, comme la Déclaration de Fribourg, n'ont même pas été signés et ratifiés. D'autres instruments, comme la Convention-cadre pour la protection des minorités, qui a bien été ratifiée, est ambiguë quant aux mesures à prendre²²². Les textes manquent de cohérence entre eux et la coordination entre les institutions qui défendent les droits humains est inexistante. En outre, les dispositions pour suivre l'application des textes sont inégales et souvent peu contraignantes : elles vont du rapport d'experts extérieurs avec des recommandations au contrôle par l'ensemble des responsables politiques des pays signataires²²³. De ce fait, la mise en place des droits culturels dépend entièrement de la bonne volonté des États.

Ainsi, la façon dont les droits culturels sont conçus permet de faire passer les intérêts particuliers de chaque État d'abord. Malgré le potentiel protecteur de certains des instruments de protection des droits culturels, les États peuvent restreindre leur application grâce au caractère non obligatoire de leurs dispositions, à une ambiguïté délibérée dans les formulations, aux clauses et protocoles optionnels, ainsi qu'à la marge d'interprétation des textes²²⁴. Ces limitations proviennent en grande mesure de la question délicate et angoissante pour les États, qui n'est résolue dans aucun des instruments cités ci-dessus, mais laissée ouverte à leur choix²²⁵ : dans quelle mesure faut-il mettre au même niveau les peuples indigènes, les minorités nationales et les immigrants ?

Les réponses sont contradictoires. Pour certains auteurs, l'hostilité des populations envers d'autres individus culturellement différents rend très compliquée pour les gouvernements la possibilité d'accommoder les minorités nationales et, encore plus, de mener une sorte de « discrimination positive »²²⁶ auprès des immigrants. En fait, il n'existe pas de vision des démocraties libérales dans laquelle les communautés immigrantes auraient un rôle évident²²⁷. Pour d'autres auteurs, les droits culturels ne peuvent pas être invoqués s'ils sont contraires à la loi du pays, et les immigrants ne seraient pas autorisés à utiliser les droits culturels en leur faveur, car ils traversent volontairement la frontière²²⁸. À ce dernier postulat, d'autres auteurs répondent pourtant que l'émigration volontaire n'implique pas nécessairement la volonté d'abandonner sa culture et que, si les droits culturels constituent des droits humains, ils devraient garder leur universalité dans toutes les circonstances²²⁹. La question du traitement de la diversité culturelle apportée par les populations immigrantes est ainsi la plus controversée.

²²⁰ A. D. RENTELN, « Reflections on the Theory and Practice of Cultural Rights », *op. cit.* Page 24

²²¹ Y. DONDEERS, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *op. cit.* Page 15

²²² P. KELLER, « Re-Thinking Ethnic and Cultural Rights in Europe », *op. cit.* Page 32

²²³ *Id.* Page 31

²²⁴ *Id.* Pages 30-33

²²⁵ *Id.* Page 31

²²⁶ Nous entendons ici par discrimination positive des mesures qui reconnaissent et protègent des pratiques culturelles des immigrants contraires à la loi de l'État appliquée à l'ensemble des citoyens.

²²⁷ P. KELLER, « Re-Thinking Ethnic and Cultural Rights in Europe », *op. cit.* Page 32

²²⁸ W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*

²²⁹ A. D. RENTELN, « Reflections on the Theory and Practice of Cultural Rights », *op. cit.* Page 325

Malgré l'efficacité limitée des droits culturels, les peuples indigènes ont plus utilisé et donc plus bénéficié des instruments de protection des droits culturels²³⁰ que les minorités ethniques résultant de l'immigration, grandes oubliées desdits instruments. Or, dans les démocraties libérales, les populations immigrantes sont aujourd'hui plus importantes en nombre que les minorités nationales et les peuples indigènes²³¹. Ainsi, nous allons examiner dans quelle mesure d'autres politiques de la diversité culturelle se sont occupées davantage de cette question.

c) *Le multiculturalisme*

Que ce soit parce qu'ils n'ont pas vocation à s'occuper des questions nationales ou parce qu'ils ne veulent pas prendre en compte la question des migrants ou parce qu'ils sont peu efficaces en raison de leur élaboration particulière — fruit de beaucoup de compromis —, les instruments internationaux de gestion de la diversité culturelle (droits culturels et politiques de « conservation » de la diversité culturelle) s'avèrent peu pertinents pour la gestion de la diversité culturelle au sein des pays démocratiques, notamment en ce qui concerne les questions autour des populations immigrantes. Ainsi, le multiculturalisme surgit dans les années 1960 comme stratégie pour traiter la diversité culturelle des démocraties libérales, issue en grande partie des vagues migratoires de l'après-guerre et associée dans la plupart des pays à une population non blanche²³². Nous allons examiner dans quelle mesure le multiculturalisme comble les manques des instruments internationaux en matière de gestion de la diversité culturelle et répond aux besoins des États nationaux dans ce domaine.

Bien que le multiculturalisme soit devenu un terme familier dans les démocraties occidentales, en donner une définition est loin d'être évident en raison des différents niveaux de sens qu'on lui donne²³³. Nous proposons la définition donnée par Ali Rattansi dans le livre *Multiculturalism. A very short introduction* selon laquelle il s'agit de la création de structures dans lesquelles l'incorporation des groupes culturels minoritaires a lieu de façon juste et dans le respect du souhait desdites minorités de garder certains éléments de leur diversité culturelle²³⁴. Cette définition, assez simple, nous convient pour ce travail. Il est pourtant nécessaire de rendre compte de la polysémie du terme, car le multiculturalisme a plusieurs significations, parfois contradictoires, qui donnent lieu à des confusions importantes.

Pour notre travail, la confusion la plus importante est celle qui peut avoir lieu entre le multiculturalisme et la diversité culturelle. Cette confusion tient au fait que le multiculturalisme peut faire référence aux mêmes niveaux de sens que la diversité culturelle. Premièrement, il peut acquérir un sens démographique-descriptif²³⁵, c'est-à-dire, il peut faire référence au même fait social que la diversité culturelle. Deuxièmement, il peut avoir un sens idéologico-normatif et ainsi coïncider avec les deux dimensions que ce sens a pour la diversité culturelle : une richesse et un défi. En revanche, pour d'autres auteurs, la portée normative du terme fait référence au combat politique de groupes marginalisés pour l'égalité réelle²³⁶.

²³⁰ *Id.* Page 325

²³¹ P. KELLER, « Re-Thinking Ethnic and Cultural Rights in Europe », *op. cit.*

²³² S. VERTOVEC, « Super-diversity and its implications », *op. cit.* Page 1027

²³³ S. GUÉRARD DE LATOUR, « Multiculturalisme », *op. cit.* Page 365

²³⁴ A. RATTANSI, *Multiculturalism: A Very Short Introduction*, *op. cit.* Page 4

²³⁵ L'idée globale de ce paragraphe constitue un croisement des textes de S. GUÉRARD DE LATOUR, « Multiculturalisme », *op. cit.*, et de C. INGLIS, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, *op. cit.*

²³⁶ S. GUÉRARD DE LATOUR, « Multiculturalisme », *op. cit.* Page 366

Enfin, le multiculturalisme prend aussi un sens programmatico-politique, qui consiste en la déclinaison, autant en politique publique qu'en théorie politique, du sens normatif que nous venons de préciser (la perception du multiculturalisme comme une richesse et comme un défi). Ce dernier sens programmatico-politique est celui que nous allons utiliser pour exposer le multiculturalisme comme politique publique de la diversité culturelle.

Par exemple, le multiculturalisme consiste en des politiques publiques qui se traduisent concrètement par le soutien aux associations de certaines communautés et de leurs activités culturelles, l'appui à la diversité culturelle dans les lieux de travail, l'encouragement d'images positives de certaines minorités stigmatisées dans les médias et d'autres lieux publics, la modification des services publics (éducation, santé, police, justice...) pour accommoder les différences de culture, de valeurs, de langue et de pratiques sociales, etc²³⁷. Toutefois, les objectifs de ces politiques publiques ne sont pas toujours les mêmes et peuvent parfois être contradictoires. Ainsi, l'Australie et Singapour ont adopté des mesures semblables pour construire une identité nationale, mais il s'agit pour le premier pays d'améliorer la démocratie et le respect des droits individuels et pour le second de durcir la discipline sociale et politique exercée par l'État à travers ce « différencialisme multiracialiste »²³⁸. La polysémie du terme multiculturalisme et les complications qu'elle entraîne sont présentes dès l'origine et augmentent avec son extension géographique et sémantique, bien qu'aujourd'hui il fasse référence fondamentalement aux stratégies au sein des démocraties libérales.

En outre, la polysémie du terme résulte aussi d'une mise en place différenciée du multiculturalisme en fonction du groupe auprès duquel il a été appliqué comme politique publique au sein même des démocraties libérales. Ainsi, il fait référence en Amérique du Nord aux peuples indigènes avec des revendications territoriales, alors que, en Europe, bien qu'ils existent, il se réfère plutôt au mélange urbain post-migratoire. Par ailleurs, toujours en Amérique du Nord, il a été appliqué aussi aux groupes exclus historiquement, tels que les femmes et les minorités sexuelles, alors que, en Europe, il est aujourd'hui fondamentalement associé à « l'intégration » des musulmans²³⁹. Le domaine d'application du multiculturalisme a évolué dans le temps en fonction de la région où il a été mis en place.

Ainsi, malgré son origine très spécifique au Canada et à l'Australie, le multiculturalisme est devenu, dans toutes les démocraties libérales, l'accommodation politique, faite par l'État ou par le groupe dominant, de toutes les cultures minoritaires, définies principalement en référence à leur race, leur ethnie ou leur religion et par ailleurs, mais ceci est plus controversé, en référence à d'autres caractéristiques qui définissent un groupe comme sa nationalité et/ou son caractère indigène²⁴⁰. En effet, le multiculturalisme apparaît pour la première fois au Canada et en Australie comme réponse officielle pour gérer leur diversité culturelle²⁴¹. Si au Canada il s'agit de la réponse donnée aux relations tendues entre les communautés anglophone et francophone, en Australie il constitue une façon d'accommoder l'immigration croissante et ethniquement différente. Dans les deux cas, cette réponse politique officielle pour gérer la diversité culturelle est rapidement étendue aux peuples indigènes²⁴².

Mais l'extension du multiculturalisme à d'autres groupes n'est pas toujours bien accueillie et provoque des rejets depuis plusieurs fronts. Effectivement au Canada, les francophones

²³⁷ S. VERTOVEC, « Super-diversity and its implications », *op. cit.* Page 1027

²³⁸ G. CANCLINI *et al.*, *Multiculturalism: A Policy Response to Diversity*, *op. cit.* Page 17

²³⁹ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 179

²⁴⁰ *Id.* Page 181

²⁴¹ G. CANCLINI *et al.*, *Multiculturalism: A Policy Response to Diversity*, *op. cit.* Page 3

²⁴² A. RATTANSI, *Multiculturalism: A Very Short Introduction*, *op. cit.*

rejettent le multiculturalisme, car ils y voient une manœuvre des anglophones pour les assimiler aux nouveaux arrivés. De même, les peuples indigènes ne se considèrent pas comme une « minorité », mais comme les habitants originaires du territoire et souhaitent ainsi négocier avec l'État sur un plan d'égalité²⁴³. En définitive, les minorités nationales et les peuples indigènes demandent à avoir plus que les migrants et ne veulent pas être traités de la même façon que ceux-ci. Étant donné ce rejet, le multiculturalisme fait référence fondamentalement à la gestion de la diversité culturelle des immigrants et post-migrants au sein des démocraties libérales, même si certains théoriciens du multiculturalisme (dont Will Kymlicka) continuent de regrouper les trois catégories de minorités : migrants, peuples indigènes et minorités nationales²⁴⁴.

Malgré ce rejet, le multiculturalisme est plutôt bien accueilli grâce à sa teneur libérale. En effet, le multiculturalisme est, pour beaucoup d'auteurs, la solution « libérale » aux problèmes des droits des minorités, de la représentation des groupes et des nouvelles revendications des nouveaux mouvements sociaux. Bien qu'il soit le plus souvent associé aux pays anglo-saxons (notamment le Canada et le Royaume-Uni), il est aussi beaucoup plus accepté qu'on ne le pense dans les pays de tradition libérale républicaine, tels que la France²⁴⁵. Le multiculturalisme a beau établir que l'acteur du dialogue social est le groupe ou la culture et non seulement l'individu²⁴⁶, il se veut libéral en raison de sa genèse au sein d'une matrice de principes centraux dans les démocraties libérales : il est au croisement de l'égalitarisme libéral et du respect d'une diversité culturelle « raisonnable »²⁴⁷. Ainsi, l'objectif général des politiques multiculturalistes serait la promotion de la tolérance et le respect des identités collectives²⁴⁸.

Présentées comme résultat du libéralisme lui-même, plusieurs versions du multiculturalisme ont cependant été avancées et de nombreux auteurs ont écrit sur le multiculturalisme, parmi lesquels des philosophes renommées (Walzer, Rorty, Habermas, etc). Certaines versions varient en fonction de la théorie sociale sous-jacente (radicalisme, interactionnisme, etc.) et d'autres en fonction de l'interventionnisme de l'État par rapport aux pratiques non libérales des groupes culturels²⁴⁹. Par ailleurs, certains auteurs se situent parfois à la frontière du libéralisme en raison de leur interprétation des principes libéraux. Nous allons faire ci-dessous un bref exposé des versions des deux auteurs multiculturalistes les plus connus en mettant l'accent sur leur interprétation de l'articulation entre multiculturalisme et principes libéraux²⁵⁰.

c1) Le multiculturalisme libéral égalitariste de Will Kymlicka

Fondée sur les valeurs libérales d'autonomie et d'égalité, la théorie sur le multiculturalisme du philosophe canadien Will Kymlicka est probablement la plus influente²⁵¹. Kymlicka fit ses études aux universités de Queens (Canada) et d'Oxford (Royaume-Uni) et il enseigne

²⁴³ G. CANCLINI *et al.*, *Multiculturalism: A Policy Response to Diversity*, *op. cit.* Page 4

²⁴⁴ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 181

²⁴⁵ P. MAY, « French cultural wars », *op. cit.*

²⁴⁶ S. SONG, « Multiculturalism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2014, p. n/a

²⁴⁷ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 178

²⁴⁸ S. VERTOVEC, « Multiculturalism, culturalism and public incorporation », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 19, n° 1, 1^{er} janvier 1996, p. 49-69 Page 1027

²⁴⁹ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Pages 177-180

²⁵⁰ Nous tirons cette classification de l'entrée « Multiculturalisme » de l'Encyclopédie en ligne SEP, qui nous paraît tout à fait pertinente, bien que nous la discutons et la contestons en même temps. S. SONG, « Multiculturalism », *op. cit.*

²⁵¹ *Id.*

aujourd'hui dans la première. Ses travaux académiques autour de la démocratie, de la justice sociale et des droits des animaux comprennent huit livres et plus de 200 articles traduits dans une trentaine de langues. Par ailleurs, il entretient des liens importants avec les pouvoirs publics, à travers la rédaction de rapports pour divers ministères et grâce à la codirection du projet *The Multiculturalism Policy Index*, qui suit l'évolution des politiques multiculturalistes dans les démocraties occidentales²⁵².

Il argumente en faveur d'une protection spéciale pour certaines minorités à partir de la valeur instrumentale de la culture et de trois obligations des États démocratiques. En effet, la culture permet l'autonomie des individus, car elle fournit un éventail de choix qui donnent du sens à leur vie²⁵³. Elle fournit aussi le respect de soi, lié au respect de la culture à laquelle on appartient. Ainsi, les membres des cultures minoritaires doivent jouir d'une protection spécifique, car ils sont désavantagés dans l'accès à leur propre culture²⁵⁴. L'État a ainsi trois obligations : garantir l'accès à ses institutions sans que les individus renoncent à leur identité culturelle, reconnaître « l'injustice historique » faite aux groupes minoritaires et accorder des droits en fonction des spécificités de chaque minorité²⁵⁵.

Or, ces trois obligations de l'État doivent être appliquées différemment à chaque groupe ou minorité. Kymlicka fait la distinction entre deux types de minorités : les minorités nationales et les groupes ethniques²⁵⁶. Les minorités nationales sont le résultat de l'incorporation de cultures préalablement autogouvernées et concentrées territorialement dans un État plus large. En général, elles partagent une langue et une culture et elles aspirent à une certaine autonomie territoriale et politique. Il s'agit des peuples indigènes et des minorités nationales auxquels nous avons fait référence plus haut. Les groupes ethniques, quant à eux, proviennent de l'immigration individuelle et familiale ; ils souhaitent s'intégrer et être acceptés comme membres de plein droit, en même temps qu'ils cherchent la reconnaissance de leur identité ethnique. Ils rejettent l'assimilation, mais n'aspirent pas à fonder une « société parallèle ». Ainsi, les peuples indigènes et les minorités nationales auraient droit, selon Will Kymlicka, à l'autonomie territoriale et à la représentation politique séparée, alors que les migrants ont droit seulement à des « droits polyethniques », c'est-à-dire à la pleine intégration civique qui respecte leur identité culturelle²⁵⁷.

Deux questions ont été adressées à Will Kymlicka au sujet de son multiculturalisme, fondé sur les droits accordés aux groupes. Premièrement, certains auteurs ont signalé que ces catégories ne sont pas applicables à l'extérieur du Canada, notamment en Europe. La plupart des gens entendent seulement par politiques multiculturalistes des politiques destinées aux migrants et fondamentalement liées à la scolarisation des enfants (élargissement du curriculum, enseignement dans des langues maternelles, nourriture spécifique — *halal* — dans les cantines, codes vestimentaires, etc.)²⁵⁸. Deuxièmement, Will Kymlicka confine la protection des droits culturels des groupes à ceux qui sont libéraux à l'intérieur. Ainsi, il base ses arguments en faveur des droits culturels des groupes sur les droits individuels, puisant dans

²⁵² Le *Multiculturalism Policy Index* est conçu pour fournir de l'information sur des politiques multiculturelles sous un format standardisé qui aide à la recherche comparative et contribue à la compréhension des relations entre les États et les minorités. Il est accessible en ligne, à l'adresse QUEEN'S UNIVERSITY, « Multiculturalism Policy Index », sur *Multiculturalism Policies in Contemporary Democracies*, <http://www.queensu.ca/mcp/>, s. d.

²⁵³ W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, op. cit.

²⁵⁴ S. SONG, « Multiculturalism », op. cit.

²⁵⁵ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », op. cit. Page 181

²⁵⁶ W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, op. cit. Chapitre 2 (*The politics of multiculturalism*)

²⁵⁷ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », op. cit. Page 181

²⁵⁸ *Id.* Page 181

les travaux de John Rawls²⁵⁹ et de Ronald Dworkin²⁶⁰. Si, dans ses premiers écrits, il laisse la place à certaines exceptions, il revient ensuite là-dessus, reconnaissant le danger d'oppression des cultures non libérales et défendant que le libéralisme doit permettre aux membres des minorités d'échapper à leur culture²⁶¹.

c2) *Le multiculturalisme « communautariste » de Charles Taylor*

L'essai de 1992 *Multiculturalism : Examining The Politics of Recognition* du philosophe canadien Charles Taylor constitue une déclaration fondatrice de la théorie du multiculturalisme en théorie politique. Il défend des politiques multiculturalistes à partir de l'idée de « reconnaissance »²⁶² : la réponse au soi moderne peut être donnée soit par des politiques de l'universalisme, fondées sur des droits, soit par des politiques de la différence, où le contexte, l'histoire et l'identité uniques sont reconnus comme importants²⁶³. En préférant les politiques de la différence, Charles Taylor propose de sortir de l'universalisme normatif qui garantit les idées figées du juste et du bien en faveur de la reconnaissance des identités particulières.

Charles Taylor définit l'identité comme « quelque chose qui ressemble à la perception que les gens ont d'eux-mêmes et des caractéristiques fondamentales qui les définissent comme êtres humains »²⁶⁴ et ainsi il soutient que nous élaborons nos identités en dialoguant avec les autres, qui nous aident à leur donner du sens. Pour garantir le respect de ces identités, il propose que les politiques multiculturalistes élargissent la notion d'égalité à une « égalité universelle », laquelle reconnaîtrait ce qui est universellement partagé, mais aussi ce qui est spécifique et particulier à chacun. Face au libéralisme « homogénéisant », qui risque de déguiser son particularisme occidental en principe universel²⁶⁵, il soutient une position très controversée : « En tant que présomption, la revendication est que toutes les cultures humaines qui ont animé des sociétés entières pendant des périodes parfois considérables ont quelque chose d'important à dire à tous les êtres humains »²⁶⁶. Nous serions ici devant une notion d'égalité qui déborde le cadre libéral.

Effectivement, cette position mène la critique à situer la pensée de Charles Taylor à l'extérieur du libéralisme et à qualifier le philosophe de communautariste. Les communautaristes rejettent l'idée selon laquelle l'individu précède la communauté et le fait que la valeur des

²⁵⁹ Auteur de l'ouvrage de référence en philosophie morale *A Theory of Justice*, le philosophe américain John Rawls tente de réconcilier les valeurs de liberté et égalité, non par un compromis entre les deux, mais par la notion de « *justice as fairness* ». Il est considéré comme le plus important penseur du libéralisme et de la démocratie d'après la Seconde Guerre mondiale. L. WENAR, « John Rawls », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2008, p. n/a

²⁶⁰ Ronald Dworkin est le représentant de « l'interprétativisme légal », une explication philosophique sur la façon dont la pratique institutionnelle modifie les droits et les obligations légaux.

²⁶¹ S. MOLLER, « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions », *op. cit.* Pages 676-678

²⁶² « Notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres : une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entoure leur renvoie une image limitée, avilissante ou méprisable d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent occasionner du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite [...] La reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens : c'est un besoin humain fondamental. » C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie, op. cit.* Pages 25-26

²⁶³ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 41

²⁶⁴ C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie, op. cit.* Page 41

²⁶⁵ *Id.* Page 64

²⁶⁶ *Id.* Page 90

biens sociaux puisse être réduite à leur contribution au bien-être individuel. En revanche ils épousent l'holisme ontologique, lequel voit les biens sociaux comme « irréductiblement sociaux »²⁶⁷. Cette vision holistique des identités collectives et des cultures renforce la défense des politiques multiculturelles de la « reconnaissance » prônées par Charles Taylor. Les langues et les identités culturelles diverses constituent des biens sociaux irréductibles, d'où la présomption d'être également valables. La reconnaissance de ce type d'égalité des cultures demande de remplacer le régime libéral traditionnel de libertés et d'opportunités identiques pour tous les citoyens par un schéma de droits spécifiques pour les groupes culturels minoritaires²⁶⁸.

Toutefois, nous soutenons que le multiculturalisme de Charles Taylor est parfaitement compatible avec le libéralisme, tel que, par ailleurs, l'auteur lui-même paraît souhaiter le rendre. Effectivement, l'inscription que Charles Taylor fait de sa théorie du multiculturalisme au sein de la démocratie et des droits humains prouve le lien inébranlable de celle-ci avec le libéralisme. Premièrement, il défend qu'une notion « moderne » de dignité, qui consiste en la reconnaissance de l'égalité, est égalitaire et universelle et qu'elle est donc seulement possible au sein des sociétés démocratiques²⁶⁹. Ainsi, il situe sa politique multiculturelle de reconnaissance dans une position intermédiaire entre, d'une part, les politiques de l'égalité « simple », qui ne reconnaissent pas les identités différentes alors qu'elles ne constituent pas non plus un moule neutre, mais plutôt la culture hégémonique ; et, d'autre part, les politiques de la différence, qui ne respectent pas le principe de non-discrimination²⁷⁰. Cette idée n'est pas si lointaine de la notion d'identité défendue par Jürgen Habermas, qui affirme qu'« une compréhension correcte de la théorie des droits (du citoyen) nécessite des politiques de la reconnaissance qui protègent les individus et les contextes de vie dans lesquels se forment les identités »²⁷¹.

Deuxièmement, il subordonne explicitement la reconnaissance des particularismes culturels aux droits fondamentaux et aux libertés. Comme les défenseurs des droits culturels, il établit la limite de l'exercice des différences culturelles dans des principes universels supérieurs, malgré sa critique d'un certain libéralisme : « [...] le libéralisme ne peut ni ne doit revendiquer une neutralité culturelle complète. Le libéralisme est aussi un credo de combat. La variante hospitalière que je préfère — tout comme les formes les plus rigides — doit savoir où s'arrêter »²⁷². En raison de la dignité humaine, il faut nécessairement respecter les droits fondamentaux en même temps que la reconnaissance des besoins spécifiques des individus comme membres de groupes culturels spécifiques. Autrement dit, il propose une idée parallèle à une notion de dignité et cohérente avec les idéaux démocratiques d'égalité politique et de statut civique dépareillé(s) à tous les citoyens²⁷³.

Enfin, si Charles Taylor est l'un des multiculturalistes les plus connus, cela est aussi dû à ses fréquentes collaborations comme consultant du gouvernement de l'État canadien, une démocratie libérale classique. Charles Taylor est notamment coauteur du rapport *Fonder l'avenir. Le temps de la réconciliation*²⁷⁴, contenant 37 recommandations sur des questions

²⁶⁷ « Irreducibly Social Goods », in C. TAYLOR, *Philosophical Arguments*, s. l., Harvard University Press, 1997

²⁶⁸ S. SONG, « Multiculturalism », *op. cit.*

²⁶⁹ C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, *op. cit.* Page 44

²⁷⁰ *Id.* Page 63

²⁷¹ Jürgen HABERMAS, « Struggles for recognition », dans *Id.* Page 113

²⁷² *Id.* Pages 85-86

²⁷³ *Id.* Page 44

²⁷⁴ G. BOUCHARD et C. TAYLOR, *Fonder l'avenir. Le temps de la réconciliation*, Québec, Canada, Gouvernement du Québec, 2008

liées aux accommodements raisonnables consentis sur des bases culturelles ou religieuses au Québec et issues d'une étude commandée par le Premier ministre du Québec Jean Charest avec la constitution d'une Commission de consultation sur les pratiques d'accueil liées aux différences culturelles en 2007. Ces recommandations reflètent une volonté d'accueillir les différences culturelles sans sortir du cadre libéral offert par la démocratie canadienne.

Le multiculturalisme est ainsi une théorie plurielle : il a plusieurs formulations en fonction des auteurs et plusieurs formes en fonction des pays. Il change avec le temps et non pas seulement dans une direction, au point que l'on peut dire que le multiculturalisme existe dans un modèle de diversité²⁷⁵. Néanmoins, la version la plus répandue du multiculturalisme est celle avancée par Will Kymlicka, qui rattache directement le multiculturalisme à la notion libérale de citoyenneté. Le multiculturalisme est présenté comme une façon de « refaire les identités politiques afin d'atteindre une égalité des citoyens qui n'est ni individualiste ni précède l'assimilation »²⁷⁶. Ainsi, cette version du multiculturalisme pose de plein fouet des questions sur la citoyenneté et sur l'égalité que nous avons, en grande partie, ébauchées plus haut.

Effectivement, le multiculturalisme est présenté, dès sa naissance au Canada et en Australie, comme une application des « valeurs libérales » puisque, dans ces pays, il élargit les libertés individuelles et renforce la promesse d'une citoyenneté égale. Si au Canada cette thèse se fonde sur la non-discrimination²⁷⁷, en Australie elle le fait sur un relâchement de l'assimilation des nouveaux migrants d'abord et des indigènes plus tard²⁷⁸. Ainsi, il est fondamental pour le multiculturalisme de combiner l'idée de reconnaissance de la diversité culturelle avec la notion de citoyenneté, qui comprend l'égalité d'opportunité²⁷⁹. Le problème se pose quand la façon de conférer le statut civique de citoyen ouvre un débat dans des sociétés de plus en plus plurielles.

En effet, la notion de citoyenneté devient sujette à débat. Premièrement, certains défenseurs du multiculturalisme insistent, dès le départ, sur le fait qu'une notion classique de la citoyenneté ignore souvent les sensibilités des minorités, marquées par des différences culturelles, sociales et politiques. Ainsi, il paraît y avoir un accord assez généralisé sur la fin du mythe des États-nations homogènes et « monoculturels » ainsi que sur le droit des minorités à maintenir leur culture en raison du lien de celle-ci avec l'égalité sociale et la protection contre les discriminations²⁸⁰. Deuxièmement, il est évident que les sociétés démocratiques actuelles sont de moins en moins composées de citoyens (à l'immigration exponentielle s'ajoutent les travailleurs temporaires, les étudiants en échange, les sans-papiers, etc.). Ainsi, dans la distribution de pouvoirs et dans la représentation auprès de l'État, en plus des individus et des institutions médiatrices traditionnelles, d'autres acteurs apparaissent — tels que les associations d'immigrants — et ils demandent, dans le cadre du multiculturalisme, qu'il leur soit garanti un rôle dans la distribution de pouvoirs et dans la représentation²⁸¹.

Ainsi, la question qui se pose aujourd'hui est de savoir si un « simple » multiculturalisme répond, avec sa façon de comprendre la distribution de pouvoirs et la représentation, aux

²⁷⁵ G. BOUCHARD, *What is interculturalism?*, s. l., 2011, vol. 2 Page 441

²⁷⁶ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 176

²⁷⁷ W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*

²⁷⁸ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 180

²⁷⁹ *Id.* Page 182

²⁸⁰ *Id.* Page 182

²⁸¹ *Id.* Page 178

besoins actuels de la diversité culturelle. Bien que le multiculturalisme soit plus accepté qu'on ne le pense²⁸², la tendance de la littérature aujourd'hui est à signaler les limites du multiculturalisme et à avancer d'autres réponses à la diversité culturelle actuelle.

d) *Super-diversité*

Apparue dans les années 2000 en Europe, la super-diversité²⁸³ constitue un nouveau concept visant à expliquer et à gérer la diversité culturelle. Cette notion vient à la fois critiquer les faiblesses du multiculturalisme et répondre à ce qu'elle décrit comme une nouvelle réalité de la diversité culturelle dans les démocraties libérales. Nous nous demandons à quel point cette notion était réellement nécessaire et quelles sont les nouveautés qu'elle apporte. Est-ce qu'elle réussit vraiment à répondre de façon satisfaisante à un phénomène nouveau ? Dans quelle mesure s'agit-il d'une nouveauté quant à la réponse ? Nous soutiendrons que, étant un concept fondamentalement descriptif, la super-diversité rend bien compte de la complexité croissante de la diversité culturelle par rapport aux notions précédentes. Mettant l'accent sur la population migrante, elle prend en charge l'aspect le plus problématique de la diversité culturelle dans les démocraties libérales aujourd'hui. En revanche, nous démontrerons aussi qu'il ne s'agit nullement de la proposition d'un nouveau paradigme de gestion de la diversité culturelle, bien qu'elle ouvre des pistes intéressantes pour avancer d'autres modèles.

Le concept de super-diversité est proposé par l'anthropologue américain Steven Vertovec en 2007 à la suite d'une étude qu'il a menée dans la ville de Londres²⁸⁴. Avec l'expression « le monde dans une ville », Steven Vertovec rend compte du caractère limitant de l'appartenance ethnique et du pays d'origine pour définir la diversité culturelle, alors qu'on assiste à une multiplication de pays d'origine et d'ethnies, mais aussi à l'apparition de facteurs qui affectent où, comment et avec qui vivent les gens²⁸⁵. Ainsi il soutient que, depuis le début des années 1990, la situation de la diversité culturelle dans la capitale britannique a changé en raison des mutations qui se sont produites dans les modèles d'immigration : désormais, les expériences, les opportunités, les contraintes et les trajectoires des nouveaux arrivés et l'ensemble plus large de relations sociales et économiques à l'intérieur des lieux où ils habitent sont façonnés par des interactions complexes²⁸⁶. Conséquemment, une nouvelle façon d'étudier et de répondre à cette diversité culturelle est nécessaire.

Consacrée comme concept, la super-diversité fait aujourd'hui référence à une diversité croissante des groupes ethniques qui vivent dans les grandes villes de l'Europe de l'Ouest. La diversité est croissante en raison des nombreux facteurs qui, dans une interaction complexe, la déterminent. Ces facteurs incluent le pays d'origine, le canal migratoire, le statut légal, le capital humain, l'accès à l'emploi, le quartier et le « transnationalisme » de la personne migrante ainsi que les réponses des autorités locales à tous ces besoins²⁸⁷. En effet, depuis les

²⁸² Paul May par exemple soutient que le multiculturalisme est beaucoup plus accepté en France que ce que l'on pense. P. MAY, « French cultural wars », *op. cit.*

²⁸³ En anglais *super-diversity*, nous avons préféré garder le trait d'union dans la traduction française pour des raisons de fidélité au terme original et de différenciation du concept. Ceci n'est pas le cas partout dans toute la littérature, qui est partagée par rapport à la question.

²⁸⁴ S. VERTOVEC, « Super-diversity and its implications », *op. cit.*

²⁸⁵ *Id.* Page 1025

²⁸⁶ *Id.* Page 1049

²⁸⁷ Traduit de l'anglais par l'auteur : « To recap, these factors include: country of origin (comprising a variety of possible subset traits such as ethnicity, language[s], religious tradition, regional and local identities, cultural values and practices), migration channel (often related to highly gendered flows and specific social

années 1990, et par rapport à l'immigration des années 1970, il y a plus d'immigrants, provenant de plus d'endroits différents, arrivant à travers des canaux d'immigration différents, avec plus de différences socio-économiques, avec plus de catégories légales, et qui maintiennent des liens plus intenses avec leurs lieux d'origine²⁸⁸.

Toujours selon Steven Vertovec, les caractéristiques et les conditionnements des immigrants donnent lieu à de nouveaux défis. Dans la recherche, au lieu des anciens critères sur les processus d'assimilation (changement de statut socio-économique, intermariage, ségrégation spatiale, changement linguistique, etc.), il faut une compréhension de l'interaction de diverses variables et une anthropologie de la « micropolitique », de l'interaction quotidienne (par quartier), car il y a de nouveaux modèles d'inégalités, de préjugés et de ségrégations²⁸⁹. Dans l'élaboration des politiques publiques, il faudra mieux connaître cette super-diversité pour mieux répondre aux besoins et aux conditions de vie des immigrants, des minorités ethniques et de l'ensemble de la population, bien que les réponses dépendent toujours de la volonté et de la vision politiques²⁹⁰. Alors que la recherche en sciences sociales et les pouvoirs publics percevaient la diversité seulement comme une question ethnique, il faut désormais prendre en compte une multiplicité de variables qui interagissent.

En effet, l'introduction de la notion de super-diversité implique de repenser la façon de concevoir et de traiter la diversité culturelle : d'une vision ethnique, on passe à une vision multidimensionnelle²⁹¹. Les approches qui se focalisent simplement sur l'appartenance ethnique pour comprendre et inclure les diverses communautés de minorités, comme elles sont prises en compte par de nombreux modèles et politiques à l'intérieur du multiculturalisme conventionnel, sont inadéquates et souvent inappropriées pour traiter les besoins des immigrants individuels ou pour comprendre leurs dynamiques d'inclusion et d'exclusion²⁹². Le passage d'entités fixes, telles que le groupe ethnique, à l'interaction dynamique de plusieurs caractéristiques des membres individuels des groupes ethniques et aux relations fluides entre eux permet de contrebalancer une potentielle tendance à « surculturaliser » les modèles d'inégalités auxquels les migrants sont exposés, qui sont en réalité plus complexes et variés²⁹³. Ce changement constitue la contribution fondamentale de la théorie de la super-diversité, qui, en mettant l'accent sur les effets des processus de différenciation sociale complexes, mène à voir l'appartenance ethnique elle-même comme un processus, comme située et négociée²⁹⁴.

Sans tomber pourtant dans l'extrême inverse à une réification des cultures, qui serait celui de trop minimiser l'importance de certains processus spécifiques d'inégalité, de discrimination et

networks), legal status (determining entitlement to rights), migrants' human capital (particularly educational background), access to employment (which may or may not be in immigrants' hands), locality (related especially to material conditions, but also the nature and extent of other immigrant and ethnic minority presence), transnationalism (emphasizing how migrants' lives are lived with significant reference to places and peoples elsewhere) and the usually chequered responses by local authorities, services providers and local residents (which often tend to function by way of assumptions based on previous experiences with migrants and ethnic minorities). » *Id.* Page 1049

²⁸⁸ *Id.* Page 1043

²⁸⁹ *Id.* Pages 1045-1047

²⁹⁰ *Id.* Page 1050

²⁹¹ M. CRUL, « Super-diversity vs. assimilation: how complex diversity in majority–minority cities challenges the assumptions of assimilation », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 12 août 2015, p. 1-15 Page 1

²⁹² S. VERTOVEC, « Super-diversity and its implications », *op. cit.* Page 1039

²⁹³ P. BOCCAGNI, « (Super)diversity and the migration–social work nexus », *op. cit.* Page 608

²⁹⁴ *Id.* Page 610

de racisme²⁹⁵, la théorie de la super-diversité nécessite de fournir aux pouvoirs publics les clés de compréhension d'une « diversification de la diversité » afin de mieux répondre aux besoins des immigrants, au lieu de chercher que les nouveaux arrivés s'adaptent aux vieux modèles, ce qui constitue en soi une source d'inégalité²⁹⁶. En effet, la théorie de la super-diversité rend compte de l'augmentation de vitesse et d'échelle des processus de diversité liés à l'immigration ; inclus, à côté des origines ethniques, des caractéristiques dans l'analyse de l'éducation, le marché du travail, le logement, etc. ; et met l'accent sur l'individu par rapport au groupe²⁹⁷. Ainsi, au lieu de « célébrer » la diversité culturelle et d'assumer qu'un individu aurait toutes les caractéristiques du groupe culturel auquel il appartient ou qu'on lui attribue, la notion de super-diversité souligne les processus concourants de différenciation sociale, d'identification individuelle et de (dés) alignement du groupe²⁹⁸.

Quand Steven Vertovec note que les cadres préalables d'explication et de gestion de la diversité culturelle, dans lesquels l'appartenance ethnique est le seul facteur ou le facteur fondamental, doivent être repensés et élargis pour ne pas manquer d'autres variables importantes²⁹⁹, il est en train de rendre compte des identifications multiples et changeantes des individus, du fait que les individus sont désormais ouverts à des modulations, calibrages et alignements dans des directions variables³⁰⁰. Or, il est aussi en train d'affirmer que la théorie de la super-diversité est une correction des modèles précédents de gestion de la diversité culturelle, faisant simultanément et de façon plus ou moins explicite une critique du multiculturalisme.

Toutefois, la nouveauté apportée par la super-diversité comme conséquence d'une critique du multiculturalisme ne permet pas de savoir s'il s'agit seulement d'un changement de quantité ou s'il s'agit aussi d'un moment charnière de changement qualitatif. D'une part, la diversification de la diversité (des pays d'origine, des pays d'arrivée, des bagages socio-économiques, culturels, linguistiques et professionnels, des trajectoires, etc.) est présentée, selon la théorie de la super-diversité, comme substantiellement différente de l'immigration d'après-guerre à laquelle répond le multiculturalisme. Ainsi, l'immigration antérieure aux années 1990 est gérée comme une constellation de segments organisés selon des critères « ethnoculturels »³⁰¹. D'autre part, Steven Vertovec lui-même affirme que les variables ne sont pas nouvelles, que beaucoup des corrélations non plus³⁰² et que la nouvelle réalité de super-diversité n'ajoute pas plus de problèmes ou de conflits particuliers, mais présente seulement quelques défis pour l'élaboration des politiques publiques et pour la recherche³⁰³. Il est ainsi légitime de se demander s'il y a vraiment besoin d'un nouveau cadre théorique et dans quelle mesure celui-ci constitue une nouvelle façon d'approcher la diversité culturelle (ou un nouveau paradigme)³⁰⁴.

Les critiques de la théorie de la super-diversité contre le multiculturalisme portent autant sur le fond que sur la forme. Pour Steven Vertovec, le modèle multiculturaliste est insuffisant premièrement en raison de son fonctionnement. Largement fondé sur un lien entre les

²⁹⁵ *Id.* Page 610

²⁹⁶ S. VERTOVEC, « Super-diversity and its implications », *op. cit.* Page 1048

²⁹⁷ P. BOCCAGNI, « (Super)diversity and the migration–social work nexus », *op. cit.* Page 611

²⁹⁸ *Id.* Page 611

²⁹⁹ S. VERTOVEC, « Super-diversity and its implications », *op. cit.* Page 1049

³⁰⁰ K. ARNAUT, « Super-diversity: elements of an emerging perspective », *Diversities*, vol. 14, n° 2, 2012, p. 1-16 Pages 5-6

³⁰¹ *Id.* Pages 3-4

³⁰² S. VERTOVEC, « Super-diversity and its implications », *op. cit.* Page 1026

³⁰³ *Id.* Pages 1043-1044

³⁰⁴ M. CRUL, « Super-diversity vs. assimilation », *op. cit.* Page 3

autorités locales et les grandes organisations de minorités ethniques, le multiculturalisme devient, avec la complexification et la diversification de la diversité, obsolète ou insuffisant pour les nombreux immigrants qui, appartenant à des organisations soit plus petites, soit moins ou pas du tout structurées, ne sont pas pris en compte et n'occupent pas de place dans l'agenda politique. Pourtant, ces migrants sont ceux qui ont le plus augmenté en nombre et ont donc transformé le paysage social et ainsi, ils souhaitent rester visibles et être pris en compte par les autorités³⁰⁵. Deuxièmement, le multiculturalisme pose un problème de fond : il constitue une légitimation du repli en communautés linguistiques ou culturelles minoritaires et séparées³⁰⁶. Le modèle multiculturaliste va ainsi, pour certains auteurs, jusqu'à distinguer, séparer, lister, rendre exceptionnels et catégoriser langages et pratiques culturelles, constituant donc un instrument de domination³⁰⁷. Le multiculturalisme devient ainsi inadéquat pour la gestion de la diversité culturelle actuelle, mais aussi en tant que réponse à la diversité culturelle antérieure aux années 1990³⁰⁸.

Toutefois, il n'est pas certain que la super-diversité vienne résoudre les deux dimensions de sa critique au multiculturalisme. Premièrement, en tant que nouvelle méthodologie pour une nouvelle réalité, d'une part, la super-diversité améliore les cadres théoriques sur l'assimilation, qui étaient très pertinents pour les États-Unis, mais beaucoup moins pour l'Europe, et qui deviennent désormais adaptés pour comprendre les processus d'assimilation des minorités et les comparer³⁰⁹. Ceci était l'objectif de Steven Vertovec, qui explique lui-même que ce sont l'échelle, les configurations historique et politique ainsi que le conditionnement mutuel qui requièrent une distinction conceptuelle. C'est pourquoi il faut aller au-delà de la conception du groupe ethnique comme unité d'analyse pour apprécier la coalescence de facteurs qui conditionnent la vie des gens³¹⁰. D'autre part, certains auteurs pointent du doigt un concept vague, qui manque d'une définition claire pour pouvoir qualifier une situation « superdiverse », et qui décrit une nouvelle réalité sans fournir de cadre théorique pour expliquer les différences d'assimilation ou d'intégration ni les modèles de mobilité sociale³¹¹. De même, la théorie de la super-diversité, dont le critère principal est toujours la diversification ethnique des quartiers, constitue pour certains auteurs une contribution marginale, car le concept prend souvent un ton de principe normatif, ou même ritualiste, et prête peu d'attention au processus empirique sous-jacent. Ainsi, la pertinence de l'étiquette « super » est une question qui doit être évaluée empiriquement plutôt qu'affirmée *a priori*³¹².

Deuxièmement, en tant que modèle de réponse alternatif au multiculturalisme pour gérer la diversité culturelle, la super-diversité constitue une nouvelle approche pour inventorier des variables multiples,³¹³ mais, dans la pratique, ne change rien dans la façon de faire des politiques publiques³¹⁴. En effet, en termes de normativité, la super-diversité ne donne pas une nouvelle direction, mais elle se trouve, selon certains auteurs, dans un état de flottement et relève encore du bricolage³¹⁵. En somme, la situation change (diversification de la diversité) et la façon de l'analyser aussi, mais la super-diversité ne constitue ni un nouveau paradigme ni

³⁰⁵ S. VERTOVEC, « Super-diversity and its implications », *op. cit.* Pages 1027-1028 et 1047-1049

³⁰⁶ S. VERTOVEC, « Multiculturalism, culturalism and public incorporation », *op. cit.*

³⁰⁷ K. ARNAUT, « Super-diversity », *op. cit.*

³⁰⁸ S. VERTOVEC, « Super-diversity and its implications », *op. cit.* Page 1034

³⁰⁹ M. CRUL, « Super-diversity vs. assimilation », *op. cit.* Page 3

³¹⁰ S. VERTOVEC, « Super-diversity and its implications », *op. cit.* Page 1026

³¹¹ M. CRUL, « Super-diversity vs. assimilation », *op. cit.* Page 2

³¹² P. BOCCAGNI, « (Super)diversity and the migration–social work nexus », *op. cit.* Page 608 et 618

³¹³ K. ARNAUT, « Super-diversity », *op. cit.* Page 4

³¹⁴ P. BOCCAGNI, « (Super)diversity and the migration–social work nexus », *op. cit.* Page 618

³¹⁵ K. ARNAUT, « Super-diversity », *op. cit.* Page 7

une proposition de gestion de la diversité culturelle.

Toutefois, la super-diversité fournit des pistes pour élaborer des réponses à certaines des critiques les plus fréquemment adressées aux modèles de gestion de la diversité culturelle préalables. Elle permet en premier lieu de sortir du « tout ethnique » et de consolider l'interaction de variables diverses dans l'analyse de l'inégalité. Cependant, il n'y a pas d'accord pour savoir si cette démarche se fait en dépassement de la théorie de l'intersectionnalité³¹⁶ ou si cette dernière théorie n'a pas été prise en compte par Steven Vertovec³¹⁷. En deuxième lieu, elle permet à d'autres auteurs d'avancer l'importance de traiter les situations de diversité culturelle de façon située et contextuelle³¹⁸. Enfin, elle met l'accent sur le danger de véhiculer une vision essentialiste des cultures et de contribuer à leur « ghettoïsation » en abordant la question dans un sens unique, celui des majorités envers les minorités. Certaines de ces pistes font l'objet des critiques adressées aux politiques de la diversité culturelle, que nous analyserons dans le chapitre suivant, mais elles sont aussi, en partie seulement, prises en compte par le dialogue interculturel, l'interculturalisme et l'interculturalité.

e) *Dialogue interculturel, interculturalisme et interculturalité*

Bien qu'ayant des sens différents, les mots interculturalisme et interculturalité et l'expression dialogue interculturel sont souvent utilisés indifféremment. Il s'agit de concepts qui mettent en avant la gestion de la diversité culturelle à travers la connaissance mutuelle et l'échange sur un plan d'égalité. Surgi comme élargissement du dialogue interreligieux, le dialogue interculturel occupe le panorama de la gestion de la diversité culturelle vers la fin des années 1990 et le début des années 2000, notamment au niveau international, en raison de sa fréquente association aux enjeux de sécurité internationale de la décennie. Un peu démodé et très critiqué surtout pour son imprécision, il reprend de l'élan depuis quelques années, plutôt sous la dénomination d'interculturalisme ou d'interculturalité, en réponse aux critiques du multiculturalisme et en complément de la théorie de la super-diversité³¹⁹. Pour rendre justice à son origine historique, nous allons privilégier l'expression dialogue interculturel pour parler indistinctement des trois notions évoquées³²⁰. Ainsi, nous nous demandons à quel point il est possible de dessiner les contours du dialogue interculturel comme politique publique de la diversité culturelle et dans quelle mesure il réussit à combler les manques et/ou les erreurs des approches préalables. Pour cela, nous allons étudier les caractéristiques du concept, son utilisation au fil du temps par les différents acteurs et le contexte de sa mise en place.

Traiter ensemble de trois concepts proches, mais non synonymes tels que le dialogue interculturel, l'interculturalisme et l'interculturalité se justifie par des caractéristiques fondamentales qu'ils partagent en raison du préfixe « inter » (« entre » en latin), dont

³¹⁶ P. BOCCAGNI, « (Super)diversity and the migration–social work nexus », *op. cit.* Page 611

³¹⁷ M. CRUL, « Super-diversity vs. assimilation », *op. cit.* Page 3

³¹⁸ P. BOCCAGNI, « (Super)diversity and the migration–social work nexus », *op. cit.* Page 610. M. CRUL, « Super-diversity vs. assimilation », *op. cit.* Page 3

³¹⁹ T. MODOOD, « Multiculturalism, Interculturalisms and the Majority », *Journal of Moral Education*, vol. 43, n° 3, 3 juillet 2014, p. 302-315 Page 303

³²⁰ Pour des raisons de fluidité dans la lecture du texte, nous ferons référence à l'un ou l'autre de ces termes indistinctement : dialogue interculturel, interculturalité et interculturalisme. Quand nous ferons des distinctions ou des comparaisons entre les trois termes, nous le préciserons. En outre, nous privilégierons le terme dialogue interculturel car il nous aidera à avancer nos arguments dans la deuxième partie de cette thèse.

l'acceptation exprime la réciprocité ou l'action mutuelle dans les trois cas³²¹. Dans ce sens, le dialogue interculturel met l'accent sur l'échange dynamique et interactif entre les cultures, permettant à celles-ci de circuler, de créer des interdépendances, d'évoluer, etc³²². Cet échange est le résultat de la communication, élément central et spécifique du dialogue interculturel : selon cette théorie, la communication permet une ouverture sociale et conviviale et elle facilite la compréhension mutuelle entre des gens ayant des bagages différents³²³. Ainsi, le dialogue interculturel étant multidirectionnel, la place des deux interlocuteurs est établie à un niveau égal dans le traitement de la diversité culturelle qu'il propose.

En effet, le dialogue interculturel part du principe que les autres cultures ont quelque chose à nous apprendre et qu'elles doivent donc pouvoir cultiver leur contribution morale et esthétique à l'humanité³²⁴. Mettant en avant la notion normative de la diversité culturelle, qui perçoit celle-ci comme une richesse pour l'humanité, le dialogue interculturel avance l'idée selon laquelle il n'y a pas de culture « majoritaire » et donc pas de « minorités »³²⁵. Dans ce sens, le dialogue interculturel se positionne face au multiculturalisme : si ce dernier célèbre la différence, le dialogue interculturel tourne autour de la compréhension mutuelle des cultures, du partage et de la tentative de trouver un terrain commun sur lequel les gens peuvent être plus intégrés³²⁶. Ainsi, un schéma fondé sur des minorités et des majorités, tel le multiculturalisme, « montre du doigt les cultures et les communautés, les classes et les stigmatise de manière statique, au point que les comportements sociaux et les stéréotypes culturels sont associés au statut respectif des différents groupes »³²⁷, alors que, selon le schéma du dialogue interculturel « des identités qui se recoupent sous certains aspects ne sont pas contradictoires, mais constituent, au contraire, des atouts et révèlent de possibles points de convergence »³²⁸.

La variété des projets concrets qui font partie des politiques publiques de dialogue interculturel est immense. La majorité d'entre eux font appel à l'art et à la culture comme facilitateurs du dialogue et sont suivis, en nombre, de projets d'échanges. Ainsi, au niveau de la création artistique, nous retrouvons, par exemple, des projets de financement de films

³²¹ « Assigner », *op. cit.*

³²² F. SZE et D. POWELL, « Interculturalism: exploring critical issues », *Oxford: Interdisciplinary Press*, 2004, p. 1-146 J. S. GUNDARA, *Interculturalism, Education and Inclusion*, s. l., Paul Chapman, 2000

³²³ P. WOOD, C. LANDRY et J. BLOOMFIELD, *Cultural Diversity in Britain: A Toolkit for Cross-cultural Co-operation*, York, Joseph Rowntree Foundation, 2006

³²⁴ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 185

³²⁵ G. BOUCHARD, *What is interculturalism?*, *op. cit.* Page 441

³²⁶ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 188

³²⁷ « 1. Diversité culturelle. Principe : Il convient de distinguer deux dimensions de la diversité culturelle : la diversité intra-étatique, qui se rapporte au respect des droits culturels, à la tolérance, au pluralisme politique et culturel et à l'acceptation de l'altérité, et la dimension interétatique qui correspond au principe d'équivalence des cultures. Le modèle de la société interculturelle repose sur le principe d'égalité entre les cultures, sur la valeur de l'hétérogénéité culturelle et sur la dimension constructive du dialogue et de la paix. Les divergences et les divisions ne doivent donc pas être considérées comme néfastes ou contraires à la construction d'un projet collectif qui exige la prise en compte des différences et le respect de l'altérité. La diversité culturelle, synonyme d'échange, permet de combattre l'autarcie génératrice d'enfermement et de xénophobie. Modalités : L'application de ce principe ne peut se faire exclusivement en termes de « majorité » ou de « minorité », car ce schéma crée une graduation inégalitaire des cultures, isole les cultures et les communautés minoritaires et les stigmatise, de telle sorte que des comportements sociaux et des stéréotypes culturels puissent être imputés aux différents groupes. Il convient, au contraire, de chercher des moyens multiples d'exprimer la diversité et de sensibiliser les citoyens à la richesse de cette diversité, d'autant que la mondialisation des échanges ne peut se concevoir que dans le respect de la diversité. » CONSEIL DE L'EUROPE, « Déclaration pour le dialogue interculturel et la prévention des conflits », *op. cit.*

³²⁸ CONSEIL DE L'EUROPE, *Livre blanc sur le dialogue interculturel. « Vivre ensemble dans l'égalité »*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 2008 Page 19

réalisés par des membres de plusieurs cultures³²⁹, des fêtes foraines, des défilés et des expositions de durée variable ayant lieu en plein air ou dans des institutions plus « classiques » (musées, mairies, etc.) afin de « montrer » des expressions culturelles différentes ou de mettre en valeur la diversité culturelle d'une ville ou d'un pays³³⁰. Le programme Erasmus³³¹, présenté comme l'action phare de l'Union européenne en matière d'éducation, constitue aussi un excellent exemple de dialogue interculturel à travers des échanges. Par rapport au multiculturalisme, qui cherchait à garantir l'exercice d'une manifestation culturelle spécifique à un groupe, tous ces projets insistent sur la mise en relation de membres de plusieurs cultures ou sur la connaissance mutuelle de manifestations culturelles différentes³³².

Bien que l'opposition entre dialogue interculturel et multiculturalisme ait été parfois contestée³³³, la majorité des auteurs défendent l'idée selon laquelle le premier constitue une sorte d'intégration mutuelle alors que le second sépare les gens. Ainsi, le dialogue interculturel viendrait résoudre les problèmes de fragmentation posés par le multiculturalisme à travers la promotion d'une cohésion au niveau local et la souscription à une identité de citoyenneté nationale comme forme de méta-appartenance. En outre, il met l'accent sur l'interaction et la participation de tous les citoyens dans une société commune plutôt que sur les différences culturelles des cultures diverses qui existent les unes à côté des autres sans avoir de contact ou d'interaction participative, comme le faisait le multiculturalisme³³⁴. Par rapport au multiculturalisme, le dialogue interculturel donne plus lieu à l'interaction et à la synthèse, incite à ne pas se renfermer dans un groupe culturel et aboutit à la critique des pratiques culturelles non libérales³³⁵.

Le dépassement du multiculturalisme par le dialogue interculturel est exactement ce que suggèrent les institutions internationales quand elles promeuvent le second³³⁶. Le

³²⁹ Par exemple, le projet « LARGE » lancé par le Consortium des Instituts Culturels Européens à Bruxelles (CIBEB) a financé huit court-métrages réalisés par un producteur, un directeur et un scénariste issus de pays différents. En tout, les films couvrent 29 pays et ont été traduits en 19 langues. À travers la réunion de professionnels de pays différents, la dimension interculturelle du processus de création est encouragée ainsi que le contenu interculturel des sujets traités. Ce projet vise à sensibiliser à l'interculturel tous ceux qui peuvent seulement être des « voyageurs de fauteuil ». K. BARTAK, 2008: *Europe's big culture conversation*, *op. cit.*

³³⁰ Par exemple, le « Karnaval der Kulturen » a lieu à Berlin chaque année depuis 1995. Avec environ 5 000 participants et 1,5 million de spectateurs, il met l'accent sur la richesse des différentes cultures présentes dans la ville face aux tensions sociales croissantes et au regard hostile envers la population immigrante. La participation au carnaval vise à renforcer les liens entre les différentes communautés ethniques de la ville et la reconnaissance médiatique de l'évènement conduit à une augmentation de la confiance en soi des communautés immigrantes. Ainsi, cette fête sensibilise à l'impact positif des immigrants dans la vie culturelle et sociale de Berlin. « Karneval der Kulturen », sur *Karneval der Kulturen*, <http://www.karneval-berlin.de/de/home.1.html>, s. d.

³³¹ Depuis 1987, ce programme permet chaque année à plus de 175 000 étudiants européens d'étudier entre trois et douze mois dans une université de l'un des pays participants grâce à une allocation mensuelle pour les dépenses personnelles, ainsi qu'à une validation des cours dans leur université d'origine. Ce programme a contribué à la connaissance mutuelle entre membres de l'Union européenne et à l'amélioration des perspectives professionnelles des participants. K. BARTAK, 2008: *Europe's big culture conversation*, *op. cit.* Page 28

³³² PLATFORM FOR INTERCULTURAL EUROPE, 2010 *Activity Report*, Bruxelles, Platform for Intercultural Europe, 2010

³³³ L'article de Meer et Modood « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? » constitue toute une argumentation en faveur de l'idée selon laquelle les éléments que l'on attribue spécifiquement à l'interculturalisme sont déjà présents dans le multiculturalisme. N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.*

³³⁴ *Id.* Page 188

³³⁵ *Id.* Page 177

³³⁶ J. ENDRES, *Le « dialogue interculturel » au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco : état des lieux*, Berne, Secrétariat d'État à l'éducation et à la recherche, 2010 Page 34

multiculturalisme est critiqué parce qu'il provoquerait des sentiments de danger et d'insécurité en raison de l'existence des communautés vivant en parallèle — sans nécessairement communiquer entre elles — qu'il entretient³³⁷. Le dialogue interculturel, en revanche, garantirait que la diversité culturelle ne devienne pas un réservoir de curiosités à préserver, mais le centre d'un dialogue permanent et ouvert à toutes et à chacune des expressions de l'identité³³⁸. Ainsi, clairement associé à la gestion de la diversité culturelle, le dialogue interculturel a, en vertu de ce lien particulier, des objectifs ambitieux aux niveaux national, mais aussi international.

En effet, les vertus annoncées du dialogue interculturel sont nombreuses. La diversité culturelle étant plus qu'une liste ouverte de différences, une ressource pour organiser un dialogue productif, le dialogue interculturel constitue, selon certains auteurs, le moteur même de l'évolution des sociétés³³⁹. Conséquemment, ses bénéfices ne se cantonnent pas aux limites nationales, mais se trouvent aussi dans le dialogue entre les sociétés³⁴⁰. Ainsi, l'espoir placé dans le dialogue interculturel selon l'UNESCO, par exemple, est « d'assurer une interaction harmonieuse et un vouloir vivre ensemble entre personnes et groupes aux identités culturelles plurielles, variées et dynamiques »³⁴¹. Le dialogue vient répondre à certains nouveaux champs d'interrogation, tels que l'affirmation des particularismes ou le questionnement de l'universalisme³⁴². Toujours dans cette logique, le dialogue interculturel a pour vocation, d'une part, de gérer la diversité culturelle et, d'autre part, de répondre à des objectifs aussi ambitieux que le maintien de la paix, la prévention du terrorisme, « l'intégration des migrants », la lutte contre le racisme ou encore le maintien de la paix sociale³⁴³. Ce méli-mélo d'objectifs et de domaines d'application du dialogue interculturel résulte de l'histoire de son développement.

En effet, la formulation du dialogue interculturel comme politique de la diversité culturelle est souvent associée à des événements politiques internationaux majeurs et vient donc fondamentalement des organisations internationales. La fin de la Guerre froide et l'essor du paradigme du choc des civilisations³⁴⁴, l'éclatement de la Yougoslavie et les guerres subséquentes, la transformation des sociétés produite par les flux migratoires vers l'Europe et à l'intérieur de celle-ci, l'élargissement de l'Union européenne, la mondialisation du terrorisme (islamique), la globalisation, etc. constituent certains des facteurs souvent évoqués pour établir et justifier les politiques du dialogue interculturel³⁴⁵. L'argument fondamental est le suivant : étant donné que les conflits sont largement fondés sur la perception que chaque partie a de l'autre, les caractéristiques culturelles devraient être plus prises en compte à l'heure de prévenir et de résoudre les conflits internationaux³⁴⁶. Ainsi, l'élaboration du

³³⁷ *Id.* Page 18

³³⁸ K. STENOUE, *Déclaration universelle sur la diversité culturelle : une vision, une plate-forme conceptuelle, une boîte à idées, un nouveau paradigme*, *op. cit.*

³³⁹ J. DEMORGON, *L'histoire interculturelle des sociétés*, Paris, Anthropos, 1999

³⁴⁰ K. STENOUE, *Déclaration universelle sur la diversité culturelle : une vision, une plate-forme conceptuelle, une boîte à idées, un nouveau paradigme*, *op. cit.*

³⁴¹ UNESCO, « Déclaration universelle sur la diversité culturelle », *op. cit.*

³⁴² A.-M. LAULAN, « La Convention sur la diversité des expressions culturelles : à quand le passage à l'action ? », *op. cit.* Page 76

³⁴³ J. ENDRES, *Le « dialogue interculturel » au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco : état des lieux*, *op. cit.*

³⁴⁴ S. P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, *op. cit.*

³⁴⁵ J. ENDRES, *Le « dialogue interculturel » au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco : état des lieux*, *op. cit.* Pages 16-20

³⁴⁶ L. BORGOMANO-LOUP, « A Cultural Approach to the Southern Mediterranean Crisis », *Connections: The Quarterly Journal*, vol. 3, n° 2, 2004, p. 93-98

dialogue interculturel comme réponse à ces questions explique son lien particulier avec la question de la sécurité internationale.

Effectivement, le dialogue interculturel est souvent évoqué comme méthode pour la prévention et la résolution des conflits, autant par la recherche³⁴⁷ que par les acteurs internationaux³⁴⁸, au point que certains auteurs parlent de « sécurisation du dialogue ». Parmi les visions critiques de cette association entre dialogue interculturel et sécurité internationale, nous trouvons l'argument selon lequel le dialogue interculturel sert à réfuter la théorie du choc des civilisations³⁴⁹. Ainsi, on remarque un sens d'urgence et d'immédiateté dans le langage de ceux qui brandissent le dialogue interculturel comme méthode de prévention des conflits. Ce langage prévient contre les conséquences dévastatrices si le dialogue ne se met pas en place : le triomphe des perceptions erronées et stéréotypées qui entraîneront radicalisme et violence. Il s'agit d'une logique de sécurisation dans laquelle le dialogue interculturel paraît ne pas être promu pour fortifier la culture, mais la culture fortifierait la sécurité³⁵⁰. Ainsi, le dialogue interculturel devient un moyen pour une fin supérieure : la sécurité.

Le dialogue interculturel ne se limite pas à une question de sécurité internationale et il n'est pas seulement présent dans les organisations internationales ; toutefois, c'est dans ces institutions qu'il a été dominant. Ainsi, elles ont mené autant un travail théorique pour définir le dialogue interculturel qu'un travail pratique pour le mettre en place aux niveaux national et international. Dans son élaboration théorique, nous observons un élargissement progressif du concept par rapport au dialogue interreligieux et par rapport à son lien avec les enjeux de sécurité internationale. Nous allons examiner brièvement l'évolution du dialogue interculturel dans les trois organisations internationales qui ont principalement traité le sujet.

L'UNESCO est la première organisation internationale à introduire le dialogue interreligieux dans ses programmes. Le dialogue interreligieux et le dialogue interculturel se confondent progressivement dans ses projets jusqu'à l'essor du second dans les années 2000 et à la reprise de la notion dans les structures de l'organisation³⁵¹, en lien avec les questions de sécurité internationale et de terrorisme (islamique). En effet, agence spécialisée de l'ONU, l'UNESCO se rallie aux objectifs de celle-ci et le dialogue interculturel devient un instrument au service de la paix et de la sécurité³⁵². Les approches de l'UNESCO et de la nouvelle institution onusienne Alliance des civilisations³⁵³ — organiquement séparées, mais gardant des liens —

³⁴⁷ D. J. D. SANDOLE *et al.*, *Handbook of Conflict Analysis and Resolution*, s. l., Taylor & Francis, 2008 M. AHTISAARI, « What makes for successful conflict resolution? », *Development dialogue*, n° 53, novembre 2009, p. 41-49 P. WALLENSTEIN, « The evolving field of international mediation. Reflections on the Uppsala mediation days 2008 », *Development dialogue*, n° 53, novembre 2009, p. 28-31

³⁴⁸ K. MATSUURA, « L'enjeu culturel au cœur des relations internationales », *op. cit.* L. BORGOMANO-LOUP, « A Cultural Approach to the Southern Mediterranean Crisis », *op. cit.*

³⁴⁹ Par exemple, l'ONU avec la création de l'agence « Alliance des civilisations » ou l'Union européenne avec le rapport du Groupe des Sages « Le Dialogue entre les Peuples et les Cultures dans l'Espace euro-méditerranéen ».

³⁵⁰ H. MALMVIK, « Security through Intercultural Dialogue? Implications of the Securitization of Euro-Mediterranean Dialogue between Cultures », *Mediterranean Politics*, vol. 10, n° 3, 1^{er} novembre 2005, p. 349-364

³⁵¹ J. ENDRES, *Le « dialogue interculturel » au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco : état des lieux*, *op. cit.* Page 32

³⁵² *Id.* Page 34

³⁵³ Créée en 2005 à l'initiative des gouvernements espagnols et turcs, sous le patronage des Nations unies, elle a pour mission d'améliorer la compréhension et les relations entre nations et peuples de cultures et de religions différentes, et de contribuer à freiner les forces qui alimentent la polarisation et les extrémismes. L'Alliance soutient un large éventail d'initiatives qui ont pour objectif de construire des ponts entre diverses

se ressemblent. Néanmoins, nous constatons que l'UNESCO délaisse le dialogue interculturel depuis une décennie : l'organisation n'a jamais engagé une véritable stratégie de dialogue interculturel et, en revanche, a concentré ses efforts autour de la question de la diversité culturelle sur la protection et la promotion de celle-ci, à travers des textes légaux (Déclaration de 2001, Convention de 2005, etc.) et une dotation budgétaire beaucoup plus importante³⁵⁴.

Ayant son origine dans la protection des minorités, le Conseil de l'Europe a, quant à lui, mené pendant des années des projets isolés autour du dialogue interculturel et plus concrètement du dialogue interreligieux³⁵⁵. À la suite d'une série de colloques et de conférences organisés depuis les années 1990, le Troisième Sommet des chefs d'État et de gouvernement du Conseil de l'Europe (Varsovie, mai 2005) a mentionné explicitement dans son Plan d'action le dialogue interculturel — parallèlement au dialogue politique et au dialogue interreligieux — comme un moyen de faire de la diversité des cultures européennes une source d'enrichissement mutuel. À la conférence suivante, les ministres européens en charge des affaires culturelles (Faro, Portugal, 27-28 octobre 2005) ont adopté la Déclaration de Faro qui énonce la stratégie du Conseil de l'Europe pour développer le dialogue interculturel³⁵⁶. L'aboutissement de cette déclaration est la publication en 2007 du Livre blanc du dialogue interculturel³⁵⁷, ouvrage de référence dans le domaine.

L'Union européenne ne demeure pas en reste et lance en mars 2008 l'Année européenne du dialogue interculturel³⁵⁸, avec l'objectif de célébrer la diversité culturelle de l'Europe et les vertus du dialogue pour ouvrir la voie à une unité plus solide à travers la compréhension mutuelle et une citoyenneté européenne active. Avec un budget de 10 millions d'euros, cette initiative a permis de financer des campagnes d'information, des projets à l'échelle européenne et, en partie, des projets nationaux³⁵⁹. Ceci dit, c'est depuis les années 1990 que le dialogue interculturel a été intégré, élaboré et mis en œuvre au sein de l'UE. Il est d'abord employé comme un instrument pour créer un espace méditerranéen unificateur (Déclaration de Barcelone de 1995), où il se confondait avec le dialogue interreligieux. Il se développe ensuite grâce au travail du Groupe des sages — créé en 2003 sur proposition de Romano Prodi —, qui avait pour mission d'étayer le dialogue interculturel par un apport théorique et de formuler les principes du dialogue interculturel dans la région méditerranéenne³⁶⁰. Enfin, il se consolide dans le contexte de l'élargissement de l'Union à l'Est après la dissolution de l'URSS³⁶¹, avec l'Année européenne de 2008 comme projet phare. Bien qu'il ne figure pas

cultures et communautés, avec l'appui de gouvernements nationaux et locaux, d'organisations internationales et régionales et de groupes de la société civile. Tiré du site web de l'organisation : UNITED NATIONS, *Alliance of Civilisations*, <http://www.unaoc.org/>, consulté le 6 janvier 2016.

³⁵⁴ La section de la diversité culturelle compte une dizaine d'employés permanents, soit plus du double que celle du dialogue interculturel. La section de la diversité culturelle bénéficie, pour l'exercice 2014-2017, d'un budget de 22,5 millions d'euros alors que celle du dialogue interculturel doit partager avec deux autres sections un budget de 14,3 millions. UNESCO, *Approved – Programme and Budget*, Paris, UNESCO, 2014

³⁵⁵ J. ENDRES, *Le « dialogue interculturel » au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco : état des lieux*, *op. cit.*

³⁵⁶ CONSEIL DE L'EUROPE, « Projet de Déclaration de Faro sur la stratégie du Conseil de l'Europe pour le développement du dialogue interculturel », 2005

³⁵⁷ CONSEIL DE L'EUROPE, *Livre blanc sur le dialogue interculturel. « Vivre ensemble dans l'égalité », op. cit.*

³⁵⁸ A.-M. LAULAN, « La Convention sur la diversité des expressions culturelles : à quand le passage à l'action ? », *op. cit.* Page 77

³⁵⁹ K. BARTAK, 2008: *Europe's big culture conversation*, *op. cit.* Pages 3-4

³⁶⁰ BENSALAH, ASSIA ALAOU et DANIEL, JEAN, *Le Dialogue entre les Peuples et les Cultures dans l'Espace euro-méditerranéen - Rapport du Groupe des Sages créé à l'initiative du Président de la Commission européenne*, Bruxelles, Commission Européenne, 2003

³⁶¹ J. ENDRES, *Le « dialogue interculturel » au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco : état*

nommément dans certains des documents officiels principaux et ne soit que brièvement évoqué dans d'autres, le dialogue interculturel est devenu un instrument polyvalent dans les questions de cohésion sociale, d'immigration, de terrorisme international et de mondialisation posées au sein de l'Union européenne³⁶².

Les organisations internationales ont ainsi conduit un double travail autour du dialogue interculturel. Premièrement, elles ont creusé la définition et les limites du concept par rapport à des notions proches, telles que le dialogue interreligieux ou le dialogue des civilisations. Deuxièmement, elles ont fait la promotion du dialogue interculturel comme politique publique qui, étant élaborée et conçue depuis une vision internationale, se mettrait en place au niveau national. Ainsi, à travers le financement et la diffusion de projets spécifiques, aux niveaux local, régional et supranational, elles ont contribué à la mise en place concrète du dialogue interculturel. Toutefois, le cantonnement du dialogue interculturel aux organisations internationales pourrait aussi expliquer sa remise en question comme politique publique.

Le dialogue interculturel est souvent critiqué, premièrement, pour être un concept flou et inopérant. Dans ce sens, nous trouvons des difficultés liées à la notion même de culture, auxquelles nous avons consacré une partie au début de ce chapitre. En effet, certains auteurs reprochent aux acteurs du dialogue interculturel de manquer d'une réflexion critique sur la notion de culture³⁶³, qu'ils mélangent avec celles de civilisation, de société ou peuple³⁶⁴. D'autres auteurs vont jusqu'à arguer l'impossibilité du dialogue entre cultures en raison de l'abstraction du concept et défendent plutôt une approche individualiste (droits culturels) : « Les "cultures" n'ont pas assez de consistance pour être "personnalisées" au point de parler de "dialogue des cultures" : seules les personnes peuvent dialoguer, avec leurs cultures bricolées »³⁶⁵. Il faut noter que la plupart des auteurs invoquent l'impossibilité de faire dialoguer deux entités abstraites, mais ils parlent de dialogue interculturel ou de dialogue entre cultures en faisant référence aux accords entre personnes de cultures différentes ou entre groupes culturels différents, qui donnent parfois lieu à des mesures politiques concrètes³⁶⁶. Toutefois, l'on peut se demander en quoi consiste concrètement le dialogue interculturel vu le vaste éventail de programmes et de projets auxquels il est associé, ce qui rejoint la deuxième critique qui lui est faite.

Le dialogue interculturel est critiqué, deuxièmement, pour être inopérant, notamment à cause de l'imprécision de sa définition. En effet, la notion de dialogue interculturel a pour caractéristique de « ne pas nommer concrètement les interlocuteurs, mais d'envisager des entités sociales vagues, à la désignation fluctuante »³⁶⁷. Dans cette situation³⁶⁸, la question de

des lieux, *op. cit.* Pages 22-25

³⁶² *Id.* Pages 25-27

³⁶³ *Id.* Page 7

³⁶⁴ Le site web de l'UNESCO, par exemple, introduit le dialogue interculturel par la phrase suivante : « L'échange équitable ainsi que le dialogue entre les civilisations, les cultures et les peuples, basés sur la compréhension et le respect mutuels et l'égalité des cultures, sont la condition *sine qua non* de la construction de la cohésion sociale, de la réconciliation entre les peuples et de la paix entre les nations. » UNESCO, <https://fr.unesco.org/>, consulté le 2 avril 2015.

³⁶⁵ P. MEYER-BISCH, « La valorisation de la diversité et des droits culturels », *op. cit.* Page 61

³⁶⁶ A. TRIANDAFYLIDOU, *Addressing cultural, ethnic & religious diversity challenges in Europe: A comparative overview of 15 European countries*, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2011

³⁶⁷ J. ENDRES, *Le « dialogue interculturel » au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco : état des lieux*, *op. cit.* Page 12

³⁶⁸ « La pratique politique oublie souvent que ces notions ne sont pas des réalités, mais des constructions mentales, tout comme la définition de catégories et l'affectation à telle ou telle d'entre elles. Il n'y a pas de cultures ni de civilisations clairement délimitables, ce ne sont que des distinctions mentales que nous utilisons pour réduire la complexité du monde. » *Id.* Page 14

savoir qui seront les représentants légitimes d'une culture avec lesquels élaborer les politiques publiques reste ouverte, car « la délimitation des cultures semble buter sur la diversité et l'hétérogénéité effectives des groupes sociaux que tente de recouvrir la notion »³⁶⁹. De même, le manque de clarté sur la définition du dialogue interculturel et sa traduction dans des objectifs multiples, ambitieux et hétérogènes questionne sur l'efficacité des politiques publiques du dialogue interculturel³⁷⁰. De fait, leur bilan peut sembler accablant³⁷¹.

Effectivement, certains auteurs pointent du doigt l'absence d'évaluations rigoureuses de l'impact des projets de dialogue interculturel, l'idéalisation de la notion, la fragmentation, le manque de coordination dans la mise en place de ces programmes et leur vision « court-termiste ». Malgré ces critiques, le dialogue interculturel connaît un regain d'intérêt au niveau théorique — plutôt sous le terme d'interculturalisme — avec la remise en question du multiculturalisme liée à apparition de la théorie de la super-diversité. Conséquemment, nous nous demandons dans quelle mesure les approches du dialogue interculturel les plus récentes prennent en compte et surmontent ces critiques.

Ces approches mettent l'accent sur la diversité culturelle au sein des sociétés démocratiques, notamment par rapport aux questions d'immigration, au lieu d'envisager le dialogue entre les cultures comme une question internationale. Ainsi, Ted Cantley³⁷² note que l'immigration de masse et la super-diversité urbaine sont inévitables avec la globalisation et donc que les notions d'identités nationales, ethniques et communales deviennent peu pertinentes face aux interactions permanentes entre les frontières culturelles et nationales des individus, dues aux quartiers divers, aux voyages, au travail à l'étranger, aux médias globaux et aux réseaux sociaux. Ceci va morceler les individus qui devront être à l'aise aussi bien avec leurs identités hybrides, fluides et multiples qu'avec celles des autres. Toutefois, pour certains auteurs, ce type de constat ne constitue pas une nouveauté, mais l'affirmation d'un simple cosmopolitisme qui ne capte pas la complexité des revendications identitaires contemporaines et donc ne vient que compléter le multiculturalisme³⁷³.

Dès lors, nous constatons à cette occasion le retour du débat entre multiculturalisme et interculturalisme plutôt que la naissance d'une nouvelle approche de l'interculturel. Par

³⁶⁹ *Id.* Page 35

³⁷⁰ *Id.* Page 35

³⁷¹ « On peut tout d'abord se demander si (ou dans quelle mesure) les projets de dialogue interculturel atteignent authentiquement les groupes qu'il faudrait toucher. Souvent, il semblerait que le dialogue interculturel se confine à la bourgeoisie cultivée, où il circule sous forme de conférences, d'expositions, de spectacles de théâtre et de projets de musique classique ; il ne semble souvent pas arriver jusqu'à la base. C'est pourquoi il serait important par exemple de lancer davantage de projets visant la jeunesse, comme l'action *Diversidad* évoquée à propos de l'Année européenne du dialogue interculturel, même si l'on ne sait pas exactement qui elle a véritablement touché et quels contenus ces jeunes en ont véritablement retirés. On peut aussi douter de la largeur de l'impact des projets, aussi en ce qui concerne l'Année européenne du dialogue interculturel, qui visait principalement à sensibiliser la population européenne. On ne trouve guère actuellement d'études scientifiques consacrées à l'Année européenne et à ses effets, et elle apparaît plus dans les médias sous forme d'annonces de rencontres ou de spectacles ayant trait à son thème que dans une véritable réflexion sur son contenu et ses objectifs. Nulle voix extérieure ne semble s'être fait entendre à son sujet. Malgré les 11 000 articles publiés dans la presse écrite qu'évoque la Commission européenne, on a l'impression que l'Année européenne du dialogue interculturel a bien eu lieu avec toutes ses rencontres, mais qu'elle n'a guère été perçue dans le grand public – ni en elle-même, ni par le message qu'elle était censée véhiculer. Si le but était de sensibiliser une part importante de la population européenne au dialogue interculturel, il ne semble pas avoir été atteint, ou du moins ne l'avoir été qu'insuffisamment. » *Id.* Pages 42-43

³⁷² T. CANTLEY, *Interculturalism: The New Era of Cohesion and Diversity*, s. 1., Palgrave Macmillan, 2012

³⁷³ T. MODOOD, « Multiculturalism, Interculturalisms and the Majority », *op. cit.* Page 303

exemple, la mise à jour du multiculturalisme faite par Charles Taylor et Gérard Bouchard³⁷⁴ met l'accent sur l'intérêt de l'interculturalisme pour toute la nation et non pas seulement pour les Québécois, comme le suggérait le multiculturalisme. Ainsi, il s'agit aussi d'un modèle pluraliste pour la culture majoritaire, qui aurait autant le droit de se préserver que les minorités et les immigrants. Or, certains auteurs se demandent en quoi cette approche se démarque vraiment des écrits précédents des deux auteurs, en raison de leur incapacité à donner une vision positive de la majorité dans le contexte québécois, vision qui serait pourtant possible dans le cadre du multiculturalisme³⁷⁵. De même, dans *Rethinking Multiculturalism*, Bhikhu Parekh — qui est souvent considéré et se considère lui-même comme un théoricien du multiculturalisme — propose plutôt un « dialogue cross-culturel ». Ainsi, la question de la véritable différence entre l'interculturalisme et le multiculturalisme se pose toujours dans les mêmes termes.

La nouveauté apportée par l'interculturalisme est ainsi fortement remise en question. Premièrement, l'interculturalisme serait, au mieux, une simple correction, par ailleurs européenne, du multiculturalisme. Si le multiculturalisme assume que l'acteur du dialogue est le groupe ou la culture³⁷⁶, l'interculturalisme constituerait une version adaptée à l'individu face à la vision du groupe³⁷⁷. Deuxièmement, le dialogue occuperait une place aussi centrale dans le multiculturalisme que dans l'interculturalisme, comme le prouvent les travaux de Taylor et de Parekh face aux approches libérales nationalistes, des droits de l'homme ou à celles fondées sur la classe³⁷⁸. Troisièmement, les auteurs constatent l'existence d'interculturalismes, au pluriel. En effet, en pratique, l'interculturalisme qui se développe dans l'Europe continentale est lié à l'intégration (en Allemagne et Hollande) ou à la diversité dans l'éducation (en Espagne et en Grèce), alors qu'au Royaume-Uni, par exemple, il a à voir avec la lutte contre le racisme³⁷⁹. Enfin, rien ne prouve que l'approche de l'interculturalisme corrige et améliore celle du dialogue interculturel et donc qu'elle soit moins floue et inopérante. La capacité réelle de cette approche à répondre aux nouvelles questions autour de l'affirmation de la diversité ou au questionnement de l'universalisme est ainsi, sinon limitée, au moins pas évidente.

Conclusion

Ce chapitre tente de présenter le plus clairement et simplement possible tous les concepts et initiatives qui correspondent à ce que nous avons défini comme des politiques publiques de la diversité culturelle, c'est-à-dire les réponses libérales au défi de la diversité culturelle. Malgré notre essai de simplification, nous devons insister sur la complexité de la question : ces concepts ne sont pas univoques, leur apparition et leur mise en place ne se suivent pas chronologiquement, ils sont souvent utilisés indistinctement ou encore l'un comme partie de l'autre. Ainsi, notre exposé révèle une préoccupation grandissante aux niveaux national et international, dans les domaines de la recherche et des politiques publiques, pour l'élaboration et la mise en place de réponses théoriques et pratiques au défi de la diversité culturelle.

Toutefois, ce constat prouve aussi que la diversité culturelle pose toujours question et que la

³⁷⁴ G. BOUCHARD, *What is interculturalism?*, *op. cit.* C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, *op. cit.*

³⁷⁵ T. MODOOD, « Multiculturalism, Interculturalisms and the Majority », *op. cit.*

³⁷⁶ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 185

³⁷⁷ T. MODOOD, « Multiculturalism, Interculturalisms and the Majority », *op. cit.* Page 305

³⁷⁸ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Pages 184-185

³⁷⁹ *Id.*

réponse n'a pas été trouvée. Pour les historiens, la promulgation répétée de lois sur un sujet (par exemple, le travail des enfants dans les pays européens au XIX^e siècle) démontre moins une préoccupation pour ce sujet que l'inefficacité de la législation dédiée. Ainsi, l'ensemble confus de concepts et d'initiatives libéraux destinés à gérer la diversité culturelle serait la preuve de leur échec et aussi de l'absence d'accord sur les raisons de fond pour mener une telle gestion et sur la forme qu'elle prendrait.

Telle est du moins l'hypothèse que nous faisons et, pour la mettre à l'épreuve, nous analyserons dans le chapitre suivant les débats et les critiques des politiques publiques libérales de la diversité culturelle. Une telle analyse nous permettra de dégager des principes et des constats sous-jacents à la gestion libérale de la diversité culturelle, à sa formulation et à sa perception, qui expliquent, selon nous, son échec.

1.2 Les limites des approches libérales de la diversité culturelle

Malgré l'accord assez généralisé dans la littérature autour de la renaissance de la question ethnique dans les années 1960, de l'importance des aspects culturels pour l'identité des personnes, de la richesse de la diversité culturelle pour l'humanité et de la nécessité de gérer cette diversité dans les démocraties libérales afin de garantir la cohésion sociale et l'égalité, il n'existe pas de consensus sur la meilleure façon de le faire. En effet, la multiplicité de réponses à la question de la diversité culturelle apportées par les politiques publiques analysées dans le chapitre précédent montre l'absence d'une idée claire sur le sujet. Malgré les avancées faites par la théorie politique et les efforts des acteurs des politiques publiques, la littérature parle même d'un recul en matière de gestion de la diversité culturelle. En cause, la fragmentation sociale, la distraction par rapport aux préoccupations autour des différences socio-économiques et les doutes sur les principes moraux des sociétés¹. Nous pouvons donc parler sans gêne de l'échec des démocraties libérales à faire face au défi de la diversité culturelle. Nous nous demandons dans ce chapitre quelles sont les raisons conceptuelles de cette faillite, puis dans quelle mesure il existe des éléments fondamentaux traversant toutes les politiques libérales de la diversité culturelle susceptibles de l'expliquer.

Pour répondre à ces questions, nous allons, premièrement, analyser les débats autour des politiques publiques de la diversité culturelle que nous avons exposées dans le chapitre précédent. Cet examen nous permettra de dégager les caractéristiques de fond communes à ces approches ainsi que leurs principes directeurs, éléments qui pourraient expliquer l'échec. Ainsi, nous proposerons, deuxièmement, une critique des fondamentaux philosophiques sous-jacents aux approches libérales de la gestion de la diversité culturelle et nous montrerons que la logique dialectique qui les anime empêche de sortir du débat égalité-diversité et donc de donner une réponse satisfaisante à la question de la diversité culturelle. L'objectif est d'identifier les fondements dialectiques des politiques libérales de la diversité culturelle afin de proposer une alternative dans la deuxième partie de ce travail.

Nous sommes conscients du caractère monolithique que nous donnons au terme « libéralisme », qui ne correspond pas à la réalité d'une pratique différenciée en fonction des traditions philosophiques de chaque pays et de chaque culture. Cette « simplification » nous permet de traiter de concert les théories de la diversité culturelle développées par des auteurs pourtant différents. Ainsi, nous allons critiquer les fondements philosophiques des politiques « libérales » de la diversité culturelle, c'est-à-dire fondées sur la notion du libéralisme tel qu'évoqué par Will Kymlicka, Jürgen Habermas, ou, encore, Charles Taylor.

La remise en question du libéralisme nous amènera aussi à questionner la modernité, en tant que mode de civilisation caractéristique qui s'oppose à la tradition. Nous évoquerons ainsi le domaine politique de la modernité qui, comme idée (jointe à celle de progrès), comme logique et comme idéologie, fait référence à un système de valeurs². En dépit des différences et des nuances importantes entre les théories de Kymlicka, Habermas et Taylor, leur interprétation du libéralisme s'appuie sur les fondements philosophiques et politiques de la modernité : la pensée individualiste et rationaliste moderne, dont René Descartes et la philosophie des Lumières sont représentatifs ; l'État monarchique centralisé, avec ses techniques administratives, succédant au système féodal ; les bases d'une science physique et naturelle,

¹ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, n° 2, 1^{er} avril 2012, p. 175-196 Page 176

² J. BAUDRILLARD, A. BRUNN et J. LAGEIRA, « Modernité », dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, s. d., p. n/a

qui entraînent les premiers effets d'une technologie appliquée³.

Ainsi, bien que nous parlons simplement de « libéralisme », nous proposons une critique de la compréhension « majoritaire » et « dominante » du libéralisme (et donc de la modernité) au sein des politiques libérales de la diversité culturelle. En partant du fait que les interprétations du libéralisme qui guident les politiques de la diversité culturelle sont majoritaires et coïncident avec celles que Bhikhu Parekh conteste dans son livre *Rethinking Multiculturalism : Cultural Diversity and Political Theory*, nous inscrivons notre critique dans la continuité des thèses de cet auteur, que nous détaillerons au fur et à mesure que nous avancerons dans notre propre argumentation.

1.2.1 Débats majeurs autour de l'approche libérale de la diversité culturelle

Une majorité de la littérature consacrée à la diversité culturelle voit dans la « renaissance ethnique » qui se produit dans les années 1960 un défi pour le libéralisme⁴. Ceci s'explique par les questions complexes que l'accommodement de la diversité culturelle pose à une théorie politique fondée sur l'existence de quelques principes universels (liberté, égalité et fraternité en France ; liberté individuelle dans les pays anglo-saxons, etc.). En effet, affirmer l'existence de principes fondamentaux, supérieurs et valables pour toute l'humanité, ne revient-il pas à nier la possibilité de la diversité elle-même ? Inversement, accepter l'existence pour chaque culture de ses propres principes fondamentaux, qui guident l'organisation de la société ne revient-il pas à trahir les principes universels du libéralisme ? De même, si nous affirmons que les individus sont libres d'effectuer leurs propres choix sur ce qu'ils considèrent comme une « bonne vie », ne sommes-nous pas en train de nier l'impact de la culture sur l'identité ? Et inversement, si nous définissons les personnes par les traits de la culture à laquelle elles appartiennent, ne sommes-nous pas en train de figer les identités et, plus généralement, les cultures ? Ces questions constituent les dilemmes que les démocraties libérales tentent de régler avec les politiques publiques de la diversité culturelle.

Nous allons analyser les réponses apportées par les politiques de la diversité culturelle exposées dans le chapitre précédent dans le cadre de deux débats fondamentaux qui les animent. Nous traiterons ces débats, bien que liés, séparément. Premièrement, nous retrouverons la question de l'essentialisme, en nous demandant dans quelle mesure la protection et la promotion de la diversité culturelle ne donnent pas lieu à une définition des groupes et des gens fondée sur certaines caractéristiques essentielles, visibles et objectives, qui seraient inhérentes aux individus, éternelles et inaltérables⁵. Nous confirmerons cette critique et nous ajouterons que l'essentialisme sous-jacent aux politiques de la diversité culturelle est, en grande partie, responsable de leur inefficacité. Nous démontrerons également que l'accusation d'essentialisme peut se retourner contre elle-même. Deuxièmement, nous verrons que la question universalisme vs relativisme se pose ouvertement dans le débat sur la diversité culturelle, notamment avec l'exemple des droits humains. Nous argumenterons que les politiques libérales de la diversité culturelle penchent clairement pour la première option, malgré leur discours en défense de la diversité. Nos conclusions quant à ces débats nous permettront de procéder à la critique de l'approche libérale de la diversité culturelle.

³ *Id.*

⁴ C. KUKATHAS, « Are There Any Cultural Rights? », *Political Theory*, vol. 20, n° 1, 1992, p. 105-139 Page 106

⁵ L. JARACH, « Essentialism and the Problem of Identity Politics », *Anarchy: A Journal of Desire Armed*, n° 58, 2004, p. 1-7

a) *L'essentialisme, une tare qui pèse sur toutes les critiques*

Il est fréquemment reproché aux politiques de la diversité culturelle d'essentialiser les cultures, c'est-à-dire, de les réduire à un certain nombre de traits figés. Bien que cette critique puisse être en grande partie fondée, elle empêche une mise en place systématique et à visée structurelle des politiques de la diversité culturelle et les rend donc peu efficaces. Par ailleurs, l'insistance sur cette critique conduit les détracteurs des politiques de la diversité culturelle à tenir des discours « orientalistes », dans le sens où ils véhiculent des attitudes condescendantes de l'Occident par rapport aux sociétés non occidentales, notamment asiatiques et africaines⁶. Ainsi, ces discours qui donnent lieu à leur tour à la même essentialisation des cultures sont fortement critiqués par les défenseurs de la diversité culturelle. Nous allons examiner ces débats autour de l'essentialisation des cultures afin de montrer que les deux positions — pour et contre la diversité culturelle — font obstacle à une notion des cultures « dynamique », à des réformes structurelles en faveur de la diversité culturelle et à l'existence d'identités multiples, conditions pourtant reconnues comme indispensables à l'établissement des politiques de la diversité culturelle.

En effet, les politiques de la diversité culturelle partent de l'idée que les cultures sont des entités dynamiques, changeantes en raison des contacts qu'elles ont les unes avec les autres tout au long de l'histoire⁷ et de l'existence croissante d'identités multiples liées à la complexification culturelle des sociétés. Ainsi, selon les commentaires de la Déclaration de l'UNESCO de 2001, l'institution n'a pas vocation à dresser une liste immuable d'expressions culturelles qu'il suffirait de conserver et la diversité culturelle ne peut pas être perçue comme un patrimoine figé⁸. Le rejet de l'essentialisme culturel a encouragé une vision plus dynamique et interactive des rapports des identités culturelles, mettant ainsi en lumière leur caractère socialement construit⁹. Ce rejet de l'essentialisme et la défense des identités multiples fondent formellement les politiques de la diversité culturelle.

Toutefois, et paradoxalement, les politiques de la diversité culturelle sont très souvent accusées de susciter une essentialisation des cultures. Premièrement, parce que le fait de « considérer les cultures comme patrimoine commun de l'humanité, c'est d'abord peu ou prou folkloriser, archiver, muséographier les cultures, les figer dans un état d'elles-mêmes, les traiter comme éléments d'une information ou d'un savoir qui doivent être accessibles à tout le monde. Ce n'est pas les reconnaître comme cultures vivantes [...]. C'est également méconnaître ce qui fait leur singularité et leur différence. La singularité d'une culture tient à ce qu'elle est unique et qu'elle est un point de vue unique sur le monde et sur la culture humaine en général »¹⁰. Deuxièmement, car donner la priorité à l'identité culturelle, religieuse ou ethnique peut renforcer des notions binaires d'identité qui se focalisent sur l'exotique et échouent dans la reconnaissance d'identités multiples¹¹. L'effet produit par les politiques de la diversité culturelle exposées dans le chapitre précédent s'avère ainsi, pour de nombreux auteurs, être contraire à celui souhaité par ses défenseurs. Par conséquent, il y a une certaine

⁶ E. W. SAID, *Orientalism*, Michigan, Pantheon Group, 1978

⁷ C. LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire. Race et culture*, Paris, Albin Michel, Éditions UNESCO, 1961

⁸ K. MATSUURA, « La diversité culturelle : une vision. La richesse culturelle du monde, c'est sa diversité en dialogue », dans K. STENOÛ, *Déclaration universelle sur la diversité culturelle : une vision, une plate-forme conceptuelle, une boîte à idées, un nouveau paradigme*, Paris, UNESCO, 2003 Page 3

⁹ S. GUÉRARD DE LATOUR, « Multiculturalisme », dans *Dictionnaire. Genre et science politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2013, p. 356-369 Page 365

¹⁰ H. FAES, « Droits de l'homme et droits culturels », *Transversalités*, vol. 108, n° 4, 2008, p. 85-99 Pages 97-98

¹¹ G. BERMAN et Y. PARADIES, « Racism, Disadvantage and Multiculturalism: Towards Effective Anti-Racist Praxis », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 33, 2010, p. 214-232

réticence à les mettre en place.

Les politiques de conservation de la diversité culturelle, donnant lieu à une espèce de préservation en chloroforme de certaines manifestations culturelles (en général les plus « exotiques »), constituent un premier exemple clair de cette essentialisation des cultures. En effet, ces programmes sont accusés d'être guidés par des notions essentialistes de la culture, car ils refusent l'exercice du pouvoir aux communautés concernées, en faisant dépendre l'extension de certains droits (les droits culturels) de l'adhésion à des standards, une tradition préétablie de l'extérieur¹². Se concentrer sur les aspects les plus « exotiques » des cultures et vouloir les figer en ignorant le dynamisme de la diversité culturelle s'explique par le discours de crise, de menace, sous-jacent à la diversité culturelle. Ce discours obvie aux aspects créatifs et diversificateurs de la mondialisation¹³. Ainsi, contrairement à ce qui est souvent annoncé, les mesures actuelles de conservation de la diversité culturelle promeuvent une vision « exotique » et figée des cultures.

Par exemple, la Convention de 2005 prévoit un Fonds international pour la diversité culturelle qui garantit un soutien financier aux démarches des États en faveur « d'un secteur culturel dynamique »¹⁴. Cette mesure a plusieurs conséquences. Premièrement, l'allocation financière est faite en fonction de standards extérieurs, fixés par les organes de la Convention, et non sur ce que les populations estiment nécessaire d'être protégé. Deuxièmement, afin d'obtenir cette aide financière, l'effort des États se concentre sur la conservation intacte des expressions culturelles à protéger, et non sur le dynamisme et le changement. Enfin, les ressources étant limitées, l'allocation de ce soutien se fait en concurrence entre les États à travers leurs démarches pour protéger certaines expressions culturelles et ainsi les plus « exotiques » seront celles qui auront tendance à convaincre le Comité intergouvernemental se prononçant sur l'attribution des fonds.

L'essentialisation des cultures serait tout aussi évidente, deuxièmement, dans les politiques publiques du multiculturalisme. En effet, « le multiculturalisme apparaît (alors), non pas comme un libérateur culturel, mais comme une camisole de force culturelle, forçant ceux qui sont décrits comme les membres d'un groupe culturel minoritaire à un régime d'authenticité, leur refusant la possibilité de traverser les frontières culturelles, d'emprunter des influences culturelles, de se définir et de se redéfinir eux-mêmes »¹⁵. Ainsi, les politiques publiques du multiculturalisme aggravent la stigmatisation des cultures minoritaires à travers un processus d'essentialisation sélectif, qui prive les membres des minorités de capacité à décider rationnellement et de façon autonome¹⁶.

Par exemple, la critique de conservatisme faite aux religions par le théoricien du multiculturalisme Will Kymlicka, notamment de l'Islam, est la preuve pour certains auteurs que le multiculturalisme donne lieu à une perception des musulmans comme des collectivistes, intolérants, autoritaires, antilibéraux et théocratiques ; et qu'ils utilisent leur foi comme une déclaration publique, non vécue de façon personnelle, mais en en faisant une question identitaire qu'ils doivent garder jalousement et proclamer à voix haute

¹² J. P. BROSIUS et S. L. HITCHNER, « Cultural diversity and conservation », *International Social Science Journal*, vol. 61, n° 199, 2010, p. 141-168 Page 146

¹³ *Id.* Pages 145-146

¹⁴ UNESCO, « Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles », 2005 Articles 14 et 18

¹⁵ A. PHILLIPS, *Multiculturalism without Culture*, s. l., Princeton University Press, 2009 Page 14

¹⁶ S. GUÉRARD DE LATOUR, « Multiculturalisme », *op. cit.* Page 364

régulièrement¹⁷. Les musulmans deviennent prisonniers de cette perception essentialisée de leur religion et ainsi, mettant l'accent sur la différence et la diversité, sur ce qui divise plutôt que sur ce qui unit, le multiculturalisme encourage le ressentiment, la fragmentation et la désunion.

Troisièmement, le dialogue interculturel, quant à lui, ne serait pas moins essentialisant en raison des enjeux qui le caractérisent. Comme nous l'avons expliqué dans le chapitre précédent, certains soutiennent l'idée selon laquelle le dialogue interculturel ne se différencie pas du multiculturalisme. Dans ce cas, le dialogue interculturel pourrait être accusé d'essentialisme pour les mêmes raisons que le multiculturalisme¹⁸. D'autres défendent que dialogue interculturel et multiculturalisme sont fondamentalement différents. Dans ce cas, les critiques d'essentialisme faites au dialogue interculturel seront liées aux mêmes facteurs qui rendent ce concept flou et inopérant. En effet, le dialogue interculturel a beau vouloir empêcher la stigmatisation des minorités, dans le « pot-pourri » de langues, d'ethnies et de religions en interaction qu'il promeut, lesdites minorités ne sont pas moins essentialisées¹⁹. Premièrement, les projets de dialogue interculturel donnent lieu à une stigmatisation et une essentialisation des cultures en mettant en avant des aspects spécifiques, exotiques et folkloriques des cultures autant que les autres politiques de la diversité culturelle²⁰. Deuxièmement, certains auteurs parlent du « leurre » du dialogue des cultures, en faisant référence aux institutions qui, dotées d'une « réalité suprapersonnelle » pour mener un dialogue interculturel, comprennent les cultures comme totalités homogènes²¹. Enfin, cette essentialisation vient aussi des failles du dialogue interculturel, qui met l'accent sur des identités culturellement déterminées ; sélectionne des interlocuteurs qui sont érigés en représentants et porte-paroles de toute une culture et échoue au moment d'atteindre ses propres cibles²². Le dialogue interculturel devient ainsi une simple déclaration de bons sentiments²³, faite par des diplomates décrivant un monde idéal, peu ancré dans la réalité²⁴.

Enfin, les critiques formulées à l'encontre de la super-diversité vont encore plus loin. Certains auteurs interprètent cette théorie comme une nouvelle manifestation des rapports de pouvoirs inégaux. De la même façon que les politiques d'aide au développement essaient de gérer « l'autre » sur place, les politiques de la super-diversité viseraient à gérer ceux qui ont déjà immigré²⁵. La super-diversité serait un discours destiné à établir une « cartographie de l'altérité » et donc un nouvel essai du centre, le lieu des privilégiés nommé l'Occident, pour structurer et gérer le reste, ses autres, à travers l'établissement de différences²⁶. Ainsi, ces

¹⁷ B. PAREKH, *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*, s.l., Palgrave Macmillan, 2008 Pages 180-181

¹⁸ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 179

¹⁹ *Id.* Page 186

²⁰ Prenons par exemple le « Karnaval der Kulturen » célébré chaque année à Berlin. Bien qu'il se présente comme une occasion festive de rencontre entre différentes cultures, il ne s'agit au fond que d'un festival de stéréotypes.

²¹ P. MEYER-BISCH, « Quand le non-culturel deviendra l'exception », *Cosmopolitiques*, n° 16, novembre 2007, p. 79-90 Page 61

²² J. ENDRES, *Le « dialogue interculturel » au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco : état des lieux*, Berne, Secrétariat d'État à l'éducation et à la recherche, 2010

²³ Meer donne comme exemple l'objectif de l'Année du dialogue interculturel de l'Union européenne (2008) : « [...] encourage all those living in Europe to explore the benefits of our rich cultural heritage and opportunities to learn from different cultural traditions ». N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 177

²⁴ W. LEEDS-HURWITZ, « Intercultural Dialogue », *Key Concepts in Intercultural Dialogue [online]*, n° 1, 2014, p. n/a

²⁵ K. ARNAUT, « Super-diversity: elements of an emerging perspective », *Diversities*, vol. 14, n° 2, 2012, p. 1-16 Pages 7-8

²⁶ *Id.* Pages 7-8

auteurs se posent la question de savoir dans quelle mesure la super-diversité s'occupe de réduire la discrimination des « autres » ou cherche plutôt à garantir l'accès aux pratiques et aux stratégies d'identification des gens. Autrement dit, la super-diversité, qui se veut un outil de capacitation par le bas, se transformerait en un outil de prédiction pour la manipulation de la différence par le haut²⁷. L'essentialisation consisterait donc en l'élaboration et le maintien des différences et des hiérarchies mises en place grâce au privilège que donnent les rapports de pouvoir inégaux à travers la définition de la super-diversité elle-même²⁸.

Les reproches faits aux politiques de la diversité culturelle sur l'essentialisation des cultures rejoignent ainsi la théorie de l'orientalisme d'Edward Said. Selon elle, l'Occident a essentialisé les sociétés du Moyen-Orient, d'Asie et d'Afrique, perçues comme sous-développées et statiques lors de l'entreprise coloniale, fabricant ainsi une image de la culture orientale qui pouvait être étudiée, illustrée et reproduite. Dans cette fabrication, qui se poursuivrait aujourd'hui, la société occidentale se définit par opposition aux Orientaux et elle se caractériserait ainsi par son développement, sa rationalité, sa flexibilité et sa supériorité²⁹. Ainsi, certains auteurs alertent contre un orientalisme qui appliquerait la notion de diversité culturelle seulement à l'autre culturel, comme si un standard neutre et libre de toute approche culturelle était possible³⁰. Les minorités finissent par intégrer la différence que les politiques de la diversité culturelle figent ainsi que l'infériorité qui en découle. Il s'institutionnalise structurellement un rapport de forces inégal entre une culture majoritaire, supérieure, dominante, et d'autres cultures minoritaires, inférieures, subordonnées.

Toutefois, cet argument peut être retourné : ces accusations d'essentialisme impliquent la défense de certaines valeurs universelles face aux dérives particularistes que les politiques de la diversité culturelle figeraient. Ainsi, pour s'en prémunir, les politiques de la diversité culturelle se focalisent sur la mise en garde contre la violation des droits fondamentaux ; la défense des principes libéraux dans les pratiques culturelles des minorités et le manque de connaissance de la culture des dominants par les minorités³¹. Par exemple, Will Kymlicka soutient que les droits culturels doivent être respectés à condition que les groupes soient gouvernés par des principes libéraux et que ceux refusant ce principe ignorent la capacité de changement des cultures (leur dynamisme) et confondent préservation et existence d'une culture³². En présupposant que les minorités culturelles et la majorité sont également positionnées en matière de rapports de pouvoirs et en sous-entendant la supériorité conceptuelle des principes libéraux, l'on ignore les désavantages historiques des minorités et donc l'inégalité structurelle et institutionnelle sous-jacente ainsi que la situation contemporaine des migrants (qui doivent faire face à des problèmes de langue, de compétences et de charges financières)³³. Cette critique s'inscrit dans le courant des études postcoloniales, pour lequel les rapports de force, de justice et d'égalité sont déterminés par les pratiques de représentation qui reproduisent la logique de subordination coloniale.

²⁷ *Id.* Page 8

²⁸ J. FABIAN, « Theater and Anthropology, Theatricality and Culture », *Research in African Literatures*, vol. 30, n° 4, 1999, p. 24-31 Page 30

²⁹ E. W. SAID, *Orientalism*, *op. cit.*

³⁰ P. BOCCAGNI, « (Super)diversity and the migration–social work nexus: a new lens on the field of access and inclusion? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n° 4, 16 mars 2015, p. 608-620 Page 618

³¹ G. BERMAN et Y. PARADIES, « Racism, Disadvantage and Multiculturalism: Towards Effective Anti-Racist Praxis », *op. cit.*

³² W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, s. l., Clarendon Press, 1991 Pages 170-171

³³ G. BERMAN et Y. PARADIES, « Racism, Disadvantage and Multiculturalism: Towards Effective Anti-Racist Praxis », *op. cit.*

Bien que certains auteurs signalent l'anachronisme d'une telle interprétation³⁴, nous soutenons que les critiques d'essentialisme adressées à la diversité culturelle constituent une pratique de représentation qui reproduit, effectivement, la logique de subordination coloniale. Prenons l'exemple des critiques féministes aux politiques de la diversité culturelle. Elles accusent ces politiques de protéger des pratiques culturelles traditionnelles extrêmement vexatoires pour les femmes, par exemple les mariages forcés, les lois sur l'héritage ou la scission³⁵. Mettant l'accent sur ces aspects, elles présupposent la supériorité occidentale : alors que les femmes font l'objet d'oppression dans toutes les cultures du globe, cette oppression est plus grande et bien pire dans les contextes non occidentaux et notamment dans ceux où la religion a une plus grande importance sociale³⁶. Ainsi, « affirmer qu'il est préférable pour une femme minoritaire de renoncer à sa culture d'origine pour s'assimiler à la culture majoritaire conforte les préjugés sur la supériorité supposée de cette dernière en matière d'égalité entre les sexes »³⁷.

Un autre exemple de la présupposition de la supériorité des principes libéraux et donc de la reproduction de la logique coloniale est celui de certaines politiques du dialogue interculturel. Pour certains auteurs, le dialogue interculturel devient un « véhicule idéologique de reproduction d'une image européenne de tolérance et d'ouverture aux nouveaux Européens, conduisant à un impérialisme culturel »³⁸. Par exemple, dans la politisation observée dans le cadre du projet de dialogue euro-méditerranéen mené par l'Union européenne, plusieurs éléments montrent que celui-ci devient un instrument du pouvoir européen. Premièrement, les acteurs sont restreints : les gouvernements ont un contrôle ferme sur le type d'organisations de la société civile à qui l'on donne accès au dialogue et, parmi celles-ci, ne figurent pas les islamistes modérés, par exemple³⁹. Deuxièmement, les thématiques sont prédéfinies par les gouvernements, prévoyant le renforcement des capacités en matière de droits humains, de citoyenneté démocratique et de responsabilisation des femmes ; c'est-à-dire, des sujets politiquement sensibles et importants d'un point de vue occidental⁴⁰. La logique de domination est claire : l'exclusion de certains acteurs constitue une stratégie de légitimation politique et la limitation des thématiques aux valeurs occidentales empêche tout questionnement structurel. Tant qu'au niveau normatif, le noyau d'assomptions libérales et occidentocentrées n'est pas défié pour qu'un véritable dialogue interculturel émerge, ce dernier sera perçu comme l'imposition, par les élites politiques occidentales, d'un « discours colonisateur »⁴¹.

Enfin, au nom de la lutte contre l'essentialisme, certains aspects pratiques des politiques de conservation de la diversité culturelle pourraient prendre la même direction que celles de la biodiversité et devenir ainsi une affirmation de la supériorité occidentale. Le devoir de

³⁴ J.-F. BAYART, « Les Études postcoloniales. Un carnaval académique », *Politique étrangère*, n° 4, Hiver 2010, p. 912-918

³⁵ S. MOLLER, « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions », *Ethics*, vol. 108, n° 4, 1^{er} juillet 1998, p. 661-684 Page 666

³⁶ *Id.* Page 682

³⁷ S. GUÉRARD DE LATOUR, « Multiculturalisme », *op. cit.* Page 363

³⁸ K. VIDMAR-HORVAT, « The Predicament of Intercultural Dialogue: Reconsidering the Politics of Culture and Identity in the EU », *Cultural Sociology*, vol. 6, n° 1, 2012, p. 27-44 Page 41

³⁹ H. MALMVG, « Security through Intercultural Dialogue? Implications of the Securitization of Euro-Mediterranean Dialogue between Cultures », *Mediterranean Politics*, vol. 10, n° 3, 1^{er} novembre 2005, p. 349-364 Page 359

⁴⁰ *Id.* Page 360

⁴¹ S. K. I. ATWAN, *The quest for intercultural dialogue in the Euro-Mediterranean region. Opportunities and challenges*, Florence, European University Institute, 2010 Et F. PETITO, « Dialogue among civilisations as alternative model for world order », dans *Civilizational Dialogue and World Order The Other Politics of Cultures, Religions, and Civilizations in International Relations*, s. l., Palgrave Macmillan US, 2009, p. 47-67

scientificité des politiques de conservation de la biodiversité (mise en place de méthodes des sciences sociales pour gérer les résultats des politiques publiques et appel au cadre logique pour rendre des comptes aux donateurs) débouche sur une homogénéisation de la connaissance comme expertise au service de ceux qui les financent⁴². Le savoir indigène n'est ainsi reconnu que dans la mesure où il entre dans cette logique de connaissance, donnant lieu à une reproduction des schémas scientifiques dominants (masculins, occidentaux, etc.)⁴³. Cette logique d'expertise dans les politiques de la biodiversité pourrait facilement s'appliquer aux politiques de la diversité culturelle en raison de la proximité des deux notions et leur histoire commune.

Le débat se trouve ainsi dans une impasse. D'une part, les politiques de la diversité culturelle essentialisent les cultures en leur donnant une définition figée. D'autre part, l'appel aux valeurs libérales ne permet ni de prendre les cultures comme des entités dynamiques, ni de concevoir des identités multiples, ni d'interroger et de remettre en question les valeurs et la tradition dominantes. Ces éléments sont pourtant nécessaires pour atteindre l'objectif principal des politiques de la diversité culturelle, à savoir, s'attaquer aux désavantages contemporains résultant de l'expérience migratoire, ainsi qu'aux raisons institutionnelles et structurelles des inégalités⁴⁴. Nous pensons que cette impasse vient du besoin absolu des politiques libérales de la diversité culturelle de convoquer l'universalisme.

b) L'universalisme des approches libérales et sa tension avec le relativisme

Les politiques libérales de la diversité culturelle affirment résoudre une sorte d'« équation culturelle », c'est-à-dire répondre au dilemme entre la protection et la reconnaissance des traits culturels spécifiques d'une part et le respect de certaines valeurs partagées d'autre part⁴⁵. Bien que ces politiques soutiennent avoir relevé le défi en trouvant un équilibre entre ces deux principes contradictoires, nous allons démontrer que, dans le débat universalisme vs relativisme (car, au fond, c'est de ceci dont il est question), elles penchent clairement en faveur du premier. Les discussions autour de l'articulation entre diversité culturelle et droits humains sont particulièrement pertinentes pour notre démonstration.

La problématique sous-jacente aux questionnements autour des politiques libérales de la diversité culturelle est le débat entre les théories de l'universalisme et du relativisme culturel. L'universalisme affirme que chaque être humain a, en tant qu'être humain, des droits inhérents à cette qualité, inaliénables et conçus pour protéger l'égalité humaine de toutes les personnes. Bien que son universalité ne fasse pas l'objet de controverse, l'universalité des normes qui les portent le fait. Ainsi la position relativiste reflète le fait empirique de la diversité culturelle au monde, qui comprend des façons différentes de voir le monde, y compris la vision de ce qui est bien et de ce qui est mal. Par conséquent, le relativisme culturel affirme qu'il n'y a pas de valeurs universelles et que la variété des cultures implique que les droits humains peuvent et doivent être interprétés différemment⁴⁶.

⁴² J. P. BROSIUS et S. L. HITCHNER, « Cultural diversity and conservation », *op. cit.* Pages 152-158

⁴³ *Id.* Pages 152-158

⁴⁴ G. BERMAN et Y. PARADIES, « Racism, Disadvantage and Multiculturalism: Towards Effective Anti-Racist Praxis », *op. cit.*

⁴⁵ C. EBERHARD, « Intercultural dialogue: a tool and framework for action for opening up to otherness in public policies and social services? », dans *Institutional accommodation and the citizen: Legal and political interaction in a pluralist society*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 2009, vol. 21, p. 275-295

⁴⁶ Y. DONDEERS, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *International Social Science Journal*, vol. 61, n° 199, 2010, p. 15-35 Page 16

Les défenseurs du relativisme culturel sont nettement minoritaires par rapport aux partisans de l'universalisme des droits humains et ainsi, l'ensemble des États et des institutions démocratiques soutiennent la première position et dessinent leurs politiques publiques à l'intérieur de ce cadre.

Bien que notre travail consiste en une critique de l'approche libérale de la diversité culturelle, car universaliste, nous ne défendons pas pour autant le relativisme culturel. Parmi les relativistes, certains prônent une forme radicale affirmant l'incommensurabilité des cultures, c'est-à-dire l'impossibilité de choisir entre la supériorité de l'une ou l'autre valeur portée par une culture en raison de leur valeur égale⁴⁷. D'autres relativistes, en revanche, proposent une alternative à cette tolérance intégrale en considérant les cultures comme des variations autour d'un même genre humain. En vertu des relations entre les cultures à partir de ce noyau commun qu'est le genre humain, ils respectent l'autonomie des cultures, relativisent la leur et acceptent de critiquer la tendance hégémonique des cultures⁴⁸. De notre côté, nous pointerons du doigt les contradictions du libéralisme majoritaire en ce qui concerne l'universalisme à l'heure de répondre au dilemme égalité-diversité, contradictions qui causent l'échec des politiques libérales de la diversité culturelle. Bien que nous nous appuyions sur les critiques des relativistes à l'approche universaliste sous-jacente aux politiques libérales de la diversité culturelle, nous ne cherchons pas à soutenir une position relativiste. Nous souhaitons plutôt formuler une alternative au débat universalisme vs relativisme pour le sortir de l'impasse en ce qui concerne la gestion de la diversité culturelle.

Le débat universalisme vs relativisme se manifeste par les critiques fréquentes de relativisme culturel adressées aux politiques libérales de la diversité culturelle, mais nous affirmons que le contraire est tout aussi vrai : ces politiques souffrent de l'universalisme sous-jacent à leur définition. Certains auteurs affirment, par exemple, que le souci démesuré d'éviter l'impérialisme culturel, source d'un relativisme culturel paralysant⁴⁹, ébranle la gestion de la diversité culturelle est ébranlée. De même, les efforts pour reconnaître la diversité culturelle propre au multiculturalisme sont vite accusés d'être victimes d'influences communautaristes, comme ce fut le cas pour le rapport de la Commission belge pour le dialogue interculturel, qui critiquait le manque de reconnaissance culturelle dans les politiques d'intégration du pays⁵⁰. Ou encore, les politiques de la diversité culturelle sont souvent accusées d'ouvrir la voie à la reconnaissance de pratiques non libérales, comme la plupart de celles assignées aux musulmanes, lesquelles font par ailleurs l'objet d'une perception « d'altérité radicale »⁵¹. À rebours de ces critiques, nous allons démontrer que les politiques libérales de la diversité culturelle défendent une position universaliste.

Avec des arguments différents, toutes les politiques libérales de la diversité culturelle soutiennent la possibilité d'articuler les principes universels du libéralisme politique avec les

⁴⁷ Inspirée de N. HSIEH, « Incommensurable Values », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2016, p. n/a Et de D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 4e édition (2010), Paris, La Découverte, 1966

⁴⁸ R. LIOGIER, *La guerre des civilisations n'aura pas lieu. Coexistence et violence au XXIe siècle*, s. l., CNRS Éditions, 2016 Première partie « De quoi les "civilisations" sont-elles le nom ? » 1. Les ambiguïtés de la modernité. Pages 37-39

⁴⁹ Moller défend cette idée avec l'argument suivant : la simple suggestion, faite par une féministe occidentale, qui soutient que les femmes et les filles d'autres cultures sont désavantagées et opprimées par des éléments de leurs propres cultures serait perçue comme une offense propre à une logique d'impérialisme culturel, alors que ce ne serait pas le cas si c'était une femme de ladite culture qui arrivait à la même conclusion. S. MOLLER, « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions », *op. cit.*

⁵⁰ N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 189

⁵¹ *Id.* Page 190

particularismes liés à la défense de la diversité culturelle. Par exemple, le multiculturalisme se conçoit lui-même comme « la réponse démocratique à la diversité culturelle dans la mesure où il incarne la réconciliation du respect pour celle-ci avec la promotion de valeurs et de normes universellement partagées »⁵². De même, la Convention de 2005 affirme faire cohabiter l'universalisme (qui porte les valeurs universelles de paix, de justice, de respect ou, encore, des droits humains) et le particularisme (la liberté de chaque culture de décider de son sort) au-delà des visions qui y voient une contradiction et en évitant les glissements que chacune des deux positions pourrait générer⁵³. Ainsi, les politiques publiques libérales de la diversité culturelle s'appuient sur des arguments différents, mais elles partagent le même attachement à certains principes universels.

En effet, l'existence de certains principes communs à toutes les cultures, et donc universels, qui sont, en quelque sorte, « préétablis », déjà et depuis toujours là, constitue une constante au sein de ces politiques. Déjà, toutes les organisations internationales qui s'emparent du dialogue interculturel présupposent l'existence et l'immutabilité de valeurs et de principes universels indépendants des cultures⁵⁴. Par ailleurs, tous les États démocratiques reconnaissent l'importance des droits humains comme de la diversité culturelle ainsi que le lien entre les deux. Les organes de contrôle des droits humains insistent autant sur la valeur de la diversité culturelle que sur le rôle des droits humains dans la promotion et la protection de cette dernière⁵⁵. Dans un contexte d'universalité des droits humains et des libertés fondamentales, les politiques libérales de la diversité culturelle ne peuvent donc pas être interprétées comme l'acceptation de la relativisation culturelle des valeurs universelles ; bien au contraire, tous les acteurs affirment que ces politiques doivent se fonder sur ces valeurs et contribuer à les diffuser⁵⁶.

Ainsi, les politiques libérales de la diversité culturelle constituent une partie intégrante du cadre international des droits humains et ceci malgré les défis théoriques et pratiques que cela entraîne. D'un point de vue pratique, par exemple, les programmes et projets développés par des politiques qui réunissent des membres de cultures démocratiques et non démocratiques compromettent leur succès⁵⁷. D'un point de vue théorique, par exemple, Will Kymlicka soutient la supériorité et l'universalité des principes libéraux en se défendant des critiques selon lesquelles le multiculturalisme mènerait au relativisme. Ainsi, il affirme qu'il est compliqué de soutenir la reconnaissance de cultures différentes si leurs différences relèvent de pratiques non libérales et contraires aux droits humains, en particulier celles de certaines minorités religieuses conservatrices, qui sont contraires à l'égalité de genre, au choix d'orientation sexuelle et aux politiques progressistes en général. Il serait ainsi difficile de les voir comme des victimes en tant que minorités alors qu'elles sont les oppresseurs⁵⁸. Toutes les politiques libérales de la diversité culturelle s'inscrivent dans le cadre universaliste concret des droits

⁵² C. INGLIS, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, s. l., United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 1996 Pages 6-7

⁵³ L. ANGHÉL, « La convention sur la diversité des expressions culturelles : état des lieux », *Hermès, La Revue*, n° 51, n° 2, 11 novembre 2013, p. 65-69 Page 68

⁵⁴ J. ENDRES, *Le « dialogue interculturel » au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco : état des lieux*, *op. cit.* Pages 34-35

⁵⁵ Pour connaître les exemples concrets qui le conduisent à tirer cette conclusion, voir Y. DONDERS, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *op. cit.*

⁵⁶ J. ENDRES, *Le « dialogue interculturel » au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco : état des lieux*, *op. cit.* Pages 34-35

⁵⁷ S. K. I. ATWAN, *The quest for intercultural dialogue in the Euro-Mediterranean region. Opportunities and challenges*, *op. cit.*

⁵⁸ W. KYMLICKA, « The Uncertain Futures of Multiculturalism », *Canadian Diversity*, vol. 4, n° 1, 2005, p. 82-85 Page 83

humains et par conséquent, dans le débat entre l'universalisme et le relativisme, elles ont nettement opté pour le premier.

Nous pouvons continuer à citer des exemples qui prouvent que toutes les politiques libérales de la diversité culturelle, avec des arguments et des formulations différents, tiennent un discours qui les situe à l'intérieur du « parapluie » des droits humains, considérés comme supérieurs et universels. En effet, la Déclaration de l'UNESCO de 2001 affirme le principe de la protection mutuelle entre diversité culturelle et droits humains, « interdisant ainsi les dérives relativistes et l'enfermement communautaire »⁵⁹. La Convention de 2005, quant à elle, rappelle que « nul ne peut invoquer ses dispositions pour porter atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales »⁶⁰ et elle se donne ainsi pour mission de promouvoir la solidarité, la paix, les droits humains et le respect interculturel⁶¹. Ou encore, le dialogue interculturel mis en place par les organisations internationales « se fonde sur les droits humains »⁶², permettant ainsi de mieux comprendre l'universalité pour identifier les pratiques qui, sous prétexte culturel, sont contraires à ces droits⁶³. Les droits humains sont « l'alpha et l'oméga » des politiques libérales de la diversité culturelle.

Effectivement, si, dans un premier temps, la reconnaissance de la diversité culturelle venait corriger certains aspects des droits humains, ceux-ci constituent finalement le cadre et la limite de ladite reconnaissance. Après la Seconde Guerre mondiale, les pays démocratiques pensaient que les droits humains protégeraient les minorités en vertu des libertés fondamentales d'expression, d'association, etc., car les différences ethniques étaient alors considérées comme non fondamentales. En revanche, les droits humains traditionnels se sont avérés insuffisants et il a fallu les compléter avec des politiques spécifiques pour traiter les droits de ces minorités⁶⁴. Néanmoins, tous les instruments juridiques et politiques élaborés pour protéger les minorités et la diversité culturelle ont fini par s'intégrer dans le cadre donné par la Déclaration universelle des droits de l'homme et par les autres instruments onusiens relatifs aux droits humains. Les droits humains sont ainsi le point de départ et le point d'arrivée de la défense de la diversité culturelle.

Toutefois, la compatibilité théorique entre droits humains et diversité culturelle ne va pas de soi, comme l'affirment les défenseurs des politiques de la diversité culturelle, ce qui donne lieu à un débat au sein du libéralisme. Les libéraux les plus orthodoxes insistent sur l'affirmation des droits et libertés individuels portés par le libéralisme, qui prouve la préoccupation pour le pouvoir des majorités sur les minorités : c'est en réaffirmant ces droits et libertés que l'on rendra justice aux minorités⁶⁵. D'autres auteurs libéraux font, en revanche, une interprétation du libéralisme moins étroite et, signalant l'importance de la culture pour l'individu, ils relient cette dernière à la dignité et donc aux droits humains⁶⁶. Ce débat se manifeste particulièrement dans la question, récurrente, de la compatibilité entre les droits des femmes (ou l'égalité homme-femme) et la diversité culturelle.

⁵⁹ P. MEYER-BISCH, « La valorisation de la diversité et des droits culturels », *Hermès, La Revue*, n° 51, n° 2, 11 novembre 2013, p. 59-64 Page 59

⁶⁰ UNESCO, « Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles », *op. cit.*

⁶¹ L. ANGHÉL, « La convention sur la diversité des expressions culturelles », *op. cit.* Page 67

⁶² J. ENDRES, *Le « dialogue interculturel » au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco : état des lieux*, *op. cit.* Page 30

⁶³ P. MEYER-BISCH, « La valorisation de la diversité et des droits culturels », *op. cit.* Page 59

⁶⁴ W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, s. l., Clarendon Press, 1996 Page 6

⁶⁵ C. KUKATHAS, « Are There Any Cultural Rights? », *op. cit.*

⁶⁶ Y. DONDERS, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *op. cit.*

En effet, des pratiques culturelles considérées comme nuisibles aux femmes et pointées du doigt par une abondante littérature, servent d'argument fondamental aux libéraux orthodoxes pour critiquer les politiques libérales de la diversité culturelle et leur inscription dans le cadre universaliste des droits humains⁶⁷ : si l'on veut respecter l'égalité homme-femme, inhérente aux droits humains, l'on ne peut pas accepter de faire des concessions sur ce sujet à des groupes culturels qui transgressent cette égalité (par exemple, ceux qui imposent une certaine façon de s'habiller aux femmes ou les obligent à se marier avec une personne choisie par leur famille, ceux qui leur interdisent certaines activités aux femmes ou permettent l'exercice de la force contre elles), sous prétexte de défendre la diversité culturelle. Même l'argument selon lequel les droits fondamentaux protégeraient les femmes des pratiques oppressives en leur garantissant la liberté de les suivre ou non est inacceptable : cela renvoie à la sphère privée et il n'y a donc aucune garantie que ce consentement soit libre. Le respect de la diversité culturelle pourrait nuire à l'égalité homme-femme, ce qui est inacceptable dans le cadre du respect des droits humains et remet donc en question les politiques de la diversité culturelle elles-mêmes.

Plusieurs auteurs tentent de répondre à cette critique accablante sans faire appel à un libéralisme orthodoxe. Certains critiquent la focalisation du débat autour de la diversité culturelle sur la question des femmes, qui occulte les thématiques plus larges associées au sujet⁶⁸. D'autres regrettent que ce débat mette l'accent sur les aspects les plus négatifs, mais tout à fait minoritaires, de certaines pratiques culturelles traditionnelles et présente une image figée de ces cultures⁶⁹. Enfin, d'autres auteurs signalent, malgré la pertinence de ces critiques, que la question épineuse du conflit entre reconnaissance de la diversité culturelle et égalité homme-femme est beaucoup plus complexe qu'une liste de droits formels⁷⁰.

Or, à l'heure de répondre aux arguments des libéraux orthodoxes contre la diversité culturelle, toutes les politiques libérales de la diversité culturelle se soumettent à l'universalisme des droits humains. Ainsi, les droits culturels et la Déclaration de l'UNESCO de 2001 s'inscrivent dans les limites de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Le dialogue interculturel considère l'égalité homme-femme comme une prémisse non négociable⁷¹. Et le multiculturalisme accepte, en cas de violation des droits humains, que ces derniers l'emportent sur la diversité culturelle⁷². Les politiques libérales de la diversité culturelle ne résolvent l'éventuelle contradiction de celle-ci avec les droits humains que dans la mesure où, en dernier cas, elles subordonnent la première aux deuxièmes. En d'autres termes, toutes les politiques libérales de la diversité culturelle, sans exception, se revendiquent de l'universalisme.

Ce choix pour l'universalisme, qui peut ainsi être remis en question éternellement par le relativisme, met en évidence la contradiction interne des politiques libérales de la diversité culturelle, lesquelles affirment pourtant avoir trouvé une réponse au dilemme égalité-diversité. En effet, les démocraties libérales défendent leur choix pour l'universalisme des droits humains face au relativisme culturel par la possibilité, donnée par la démocratie, d'exercer

⁶⁷ S. GUÉRARD DE LATOUR, « Multiculturalisme », *op. cit.*, et S. MOLLER, « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions », *op. cit.*

⁶⁸ A. D. RENTELN, « Reflections on the Theory and Practice of Cultural Rights », *Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law)*, vol. 100, 2006, p. 324-326 Page 325

⁶⁹ S. GUÉRARD DE LATOUR, « Multiculturalisme », *op. cit.* Page 357

⁷⁰ Y. DONDEERS, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *op. cit.* Page 18

⁷¹ CONSEIL DE L'EUROPE, *Livre blanc sur le dialogue interculturel. « Vivre ensemble dans l'égale dignité »*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 2008

⁷² A. D. RENTELN, « Reflections on the Theory and Practice of Cultural Rights », *op. cit.* Page 325

une critique ainsi que par leur vocation à rechercher une vérité commune⁷³. Sauf que ces mêmes démocraties interdisent la possibilité de critiquer ce qu'elles considèrent comme des valeurs universelles et assument que la vérité est déjà trouvée : en l'occurrence, celle représentée par les droits humains. Ainsi, la diversité culturelle, qu'elles essaient de défendre, est soumise à restriction et perd donc sa possibilité d'exister en tant que diversité. La diversité culturelle est réduite à ce que les démocraties libérales considèrent comme acceptable et la possibilité elle-même d'une véritable diversité disparaît.

Le dilemme relativisme vs universalisme sous-jacent au débat entre égalité et diversité au sein des politiques de la diversité culturelle ne trouve pas réponse et se solde par le choix de l'universalisme. Ceci constitue bien un choix, qui peut donc se défendre comme légitime, mais ne résout pas le dilemme. Au contraire, la nécessité de trancher confirme la contradiction insoluble entre l'égalité et la diversité, tel que nous avons posé le dilemme. Les politiques libérales de la diversité culturelle nous laissent toujours dans la même impasse. Ainsi, nous nous demandons d'où vient cette incapacité à sortir de l'impasse et nous allons pour ce faire étudier la dialectique. Cette dernière, guidée par les principes de la logique formelle, est constitutive des arguments universalistes libéraux.

1.2.2 La dialectique des réponses libérales : la raison de l'échec

L'appel à l'universalisme lancé par les politiques de la diversité culturelle constitue la raison pour laquelle elles n'arrivent pas à résoudre le dilemme entre égalité et diversité. La seule alternative au libéralisme paraît être le relativisme qui, de façon absolue ou modérée, nie les principes libéraux, tels qu'ils sont compris majoritairement. Le relativisme constitue ainsi l'option contraire à l'universalisme et donc opposée à celui-ci. Nous nous demandons s'il est possible de sortir d'une telle logique binaire obligeant à choisir entre universalisme ou relativisme pour élaborer des politiques de la diversité culturelle. Pour savoir s'il existerait une alternative, une troisième voie entre l'universalisme et le relativisme, il faudra approfondir les bases intellectuelles du débat. Ainsi, nous allons tout d'abord mener une analyse critique des fondements philosophiques de l'universalisme. Cette analyse nous conduira à identifier la dialectique comme responsable de l'impasse du débat égalité-diversité. Enfin, nous argumenterons, comme d'autres auteurs, en faveur d'un changement de paradigme pour penser la diversité culturelle et nous avancerons notre propre proposition dialogique.

À l'instar de Bhikhu Parekh, qui n'est pas dédaigneux du libéralisme en soi, mais seulement de sa revendication de validité universelle, il ne s'agit pas ici de mener une réflexion « contre » le libéralisme, encore moins d'élaborer une nouvelle approche relativiste ou communautariste. Formés dans la tradition libérale, nous ne pouvons pas nous opposer par principe à une tradition à laquelle nous appartenons, à des idées qui façonnent notre propre identité culturelle. Or, nous constatons que la formulation universaliste de ces idées empêche de répondre à la question de la diversité culturelle. Les principes libéraux d'égalité, de démocratie, des droits humains, etc., pourraient s'avérer tout à fait compatibles avec la diversité culturelle s'ils étaient pensés autrement. Ainsi, il s'agit d'aller aux racines des fondations libérales universalistes afin de penser la diversité culturelle depuis une autre perspective. Notre hypothèse est qu'une approche dialogique du dilemme égalité-diversité lui donnera une issue, car elle formulera la question dans d'autres termes.

⁷³ P. MEYER-BISCH, « La valorisation de la diversité et des droits culturels », *op. cit.* Page 62

a) *L'impasse : les fondements philosophiques du libéralisme*

Au vu de l'analyse menée, nous ne pouvons que donner raison aux critiques de la diversité culturelle qui argumentent que les différentes politiques avancées ne réussissent pas à combiner diversité et égalité⁷⁴ et donc à sortir du débat universalisme vs relativisme⁷⁵. Toutefois, l'alternative suggérée par les libéraux pour la gestion de la diversité culturelle, celle d'un retour au libéralisme le plus orthodoxe, ne nous semble pas plus souhaitable, car elle ignore le point de départ même de la défense de la diversité culturelle. Ainsi, il nous semble nécessaire de découvrir les raisons profondes de l'échec des politiques libérales de la diversité culturelle afin de leur donner une autre issue. Pourquoi l'universalisme conduit-il les politiques libérales de la diversité culturelle à une impasse dans le dilemme diversité-égalité ? Quelles bases intellectuelles fondent l'universalisme du libéralisme ? Pour répondre à ces questions, nous allons analyser les fondements philosophiques du libéralisme. Ces fondements donnant lieu à une absolutisation des valeurs libérales et à l'incapacité d'intégrer la différence, leur traduction dans des politiques de la diversité culturelle fait échouer celles-ci.

En raison de l'universalisme qui fonde le libéralisme, celui-ci se situe au sein d'une « famille » philosophique composée de plusieurs traditions liées entre elles⁷⁶. L'universalisme s'inscrit au sein de la théorie du fondationnalisme. Selon cette tradition philosophique, la connaissance repose sur des croyances non inférentielles (par elles-mêmes justifiées et qui ne reposent pas sur d'autres croyances)⁷⁷. Le fondationnalisme défend ainsi l'idée d'une seule Vérité absolue (et donc avec majuscule) ; d'une vérité qui serait « à l'extérieur », prête à être apprise, comprise, découverte ou révélée⁷⁸. Ainsi, il conçoit la vérité comme correspondantiste, au sens où il y voit un rapport entre la pensée et la réalité. En d'autres termes, une croyance n'est vraie que si elle correspond à la réalité et le fondationnalisme est donc aussi nommé théorie réaliste⁷⁹. Cette vérité sera inférée uniquement par la raison, puisque ceci constitue la seule source de connaissance, laquelle est ainsi composée de principes *a priori*, universels et nécessaires (rationalisme)⁸⁰. Le libéralisme universaliste qui traite la diversité culturelle appartient donc à la théorie politique du monisme moral, c'est-à-dire celle qui défend que la vie humaine aurait une seule manière « bonne » ou « correcte » d'être vécue⁸¹.

⁷⁴ S. MOLLER, « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions », *op. cit.* Page 670

⁷⁵ Comme le signale Richard Bernstein, toute l'histoire de la philosophie consiste en la recherche d'une méthode objective, en la volonté d'en faire une science rigoureuse et, à chaque fois, tous les auteurs pensent l'avoir trouvée, de Descartes à Husserl. Or, la philosophie postmoderne affirme qu'il n'existe pas un tel objet ni la possibilité d'une telle méthode. Depuis, les aspirations à dépasser les oppositions rationalisme-irrationalisme, absolutisme-relativisme, objectivisme-subjectivisme se multiplient. R. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983

⁷⁶ Ces traditions sont complexes et incluent des courants et des divergences en leur sein, mais il ne s'agit pas ici d'en faire un exposé. Ainsi, nous nous limiterons à en donner des définitions succinctes qui montrent la connexion entre certains concepts particulièrement importants pour inscrire le libéralisme au sein d'une (ou plutôt de plusieurs) tradition(s) philosophique(s) plus vaste(s).

⁷⁷ R. FUMERTON, « Foundationalist Theories of Epistemic Justification », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2010, p. n/a

⁷⁸ Il s'agit de la même tradition qui fonde l'idéalisme et le réalisme, la méthode scientifique ou encore la métaphysique.

⁷⁹ J. LARGEAULT et P. MACHEREY, « Réalisme, philosophie », dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, s. d., p. n/a

⁸⁰ « Rationalisme », dans *Le Grand Robert de la langue française [en ligne]*, s. d.

⁸¹ B. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, s. l., Harvard University Press, 2000

Le monisme moral constitue le point de départ de la critique que Bhikhu Parekh fait au libéralisme en tant que source intellectuelle des politiques de la diversité culturelle⁸². Puisant dans les traditions du rationalisme grec et de la théologie chrétienne, le libéralisme applique à la sphère étatique sa réponse à la pluralité des modes de vie. Ainsi, pour le libéralisme, soit il y a hiérarchiquement parmi cette pluralité une meilleure façon de vivre, soit il est possible de trouver une façon vraie et correcte de combiner ces modes de vie s'ils s'avèrent tous également valables⁸³. Ainsi, fondé dans une conception universelle de l'être humain, qui nie l'impact de la culture dans la vie politique, le libéralisme établit l'État de droit, l'égalité de tous les citoyens et l'individu comme seul sujet de droit. Ceci constitue, selon Bhikhu Parekh, un échec à l'heure de comprendre le rôle de la culture dans la vie de l'être humain. En effet, le libéralisme a un intérêt limité dans la compréhension d'autres systèmes et ne voit dans la différence qu'une déviation à ignorer ou assimiler, alors même qu'il ne réussit pas à prouver qu'il n'y a qu'une seule manière de « bien » vivre. Étant donné que la nature humaine est influencée et médiatisée par la culture, le libéralisme ne peut pas être la base d'une vision universelle de la « bonne » vie, mais celle-ci doit être contextualisée⁸⁴.

Cette conclusion s'applique aux libéraux contemporains et représentants majoritaires de ce courant de pensée en ce qui concerne leur vision de la diversité culturelle, puisqu'ils ne réussissent pas, toujours selon Bhikhu Parekh, à éviter certaines erreurs du passé. Bien que le libéralisme contemporain accepte une vision de l'être humain culturellement construit, il n'a pas dépassé la vision transculturelle⁸⁵. Ainsi, le libéralisme contemporain absolutise les valeurs libérales et ne propose pas vraiment de modèle pour négocier les frontières entre cultures libérales et non libérales. Par ailleurs, Bhikhu Parekh remarque une tendance à homogénéiser les sociétés occidentales en tant que libérales, donnant au libéralisme un monopole moral⁸⁶. Cette absolutisation des valeurs libérales et cette incapacité de faire avec la différence culturelle, conséquence des fondations philosophiques du libéralisme, constituent, selon nous, les raisons profondes qui mènent à l'impasse actuelle dans le débat autour de la diversité culturelle.

Ainsi, nous retrouvons les bases philosophiques du libéralisme exposées de façon limpide dans des textes sur les droits culturels et sur le dialogue interculturel notamment. L'existence des droits culturels et leur défense de la diversité culturelle se fondent sur le libre choix de l'individu de sa propre culture. En effet, les droits culturels sont présentés comme des « libertés personnelles d'accès aux ressources nécessaires à l'exercice de l'identité »⁸⁷, dont l'objet est « une appropriation qui s'opère en puisant dans les ressources du vivier de la diversité »⁸⁸. Ainsi, la diversité culturelle est défendue, car elle « permet la liberté de choix »⁸⁹. Elle est composée « d'objets culturels », c'est-à-dire une communauté, une tradition, un livre, une architecture, etc., qui possèdent chacun « une cohérence qu'il convient d'apprendre à

⁸² En fait, Bhikhu Parekh ne parle pas de politiques de la diversité culturelle mais de multiculturalisme. Or, nous nous permettons d'élargir sa critique à l'ensemble des politiques de la diversité culturelle car, comme nous l'avons démontré dans le chapitre précédent, il s'agit de concepts très proches.

⁸³ B. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, *op. cit.* Part I – History of political thought on cultural diversity, Chapter Moral monism

⁸⁴ *Id.* Part I – History of political thought on cultural diversity, Chapter Moral monism

⁸⁵ *Id.* Part I – History of political thought on cultural diversity, Chapter Contemporary Liberal Responses to Diversity

⁸⁶ *Id.* Part I – History of political thought on cultural diversity, Chapter Contemporary Liberal Responses to Diversity

⁸⁷ P. MEYER-BISCH, « La valorisation de la diversité et des droits culturels », *op. cit.* Page 60

⁸⁸ *Id.* Page 51

⁸⁹ *Id.* Page 62

connaître »⁹⁰. Dans une approche libérale de la personne, tous ces objets apparaissent sur le même plan, comme des biens que la personne est susceptible d'acquérir ou de ne pas acquérir⁹¹ et au sujet desquels elle est censée prendre une décision rationnelle. De même, les dernières publications de l'UNESCO sur le dialogue interculturel insistent sur les « compétences interculturelles », c'est-à-dire « l'aptitude à naviguer habilement parmi des milieux complexes, marqués par la diversité croissante des peuples, des cultures et des modes de vie »⁹². En outre, cette institution explique qu'il s'agit d'habiletés et d'aptitudes auxquelles l'on peut former, notamment les élèves⁹³. Ces deux approches assument, premièrement, que l'on peut avoir une connaissance vraie et absolue des cultures — ou de certains de leurs aspects — et que l'on peut donc faire un choix entièrement logique et rationnel par rapport à celles-ci. Autrement dit, l'on peut « apprendre » une culture, plutôt que la « vivre ». Deuxièmement, elles absolutisent la valeur libérale de la liberté et de l'individu, ignorant qu'il ne peut y avoir de liberté sans groupe, car celle-ci suppose la relation et « le droit à la liberté suppose le droit au droit, le droit à la communauté au sein de laquelle on a des droits »⁹⁴. L'inférence de la vérité uniquement par la raison et l'absolutisation des valeurs libérales, qui fondent le libéralisme universaliste, sont ainsi à l'œuvre.

Plus généralement, la façon dont sont formulées toutes les politiques de la diversité culturelle montre cette absolutisation du libéralisme, véritable obstacle pour la diversité culturelle. Le multiculturalisme exige par exemple, pour octroyer des droits culturels, le respect des principes libéraux dans les pratiques à l'intérieur des groupes culturels⁹⁵, ce qui implique que l'universalisme du libéralisme est par-dessus la défense des différences culturelles. Le fait de soumettre toutes les politiques de la diversité culturelle au cadre indiscutable des droits humains prouve le monisme moral du libéralisme. Nous n'entendons pas discuter le contenu desdits droits humains, mais la croyance ferme d'avoir trouvé des principes ultimes et absolus, dans lesquels tous les autres s'inséreraient, confirme autant l'inscription du libéralisme dans un universalisme correspondantiste, rationaliste et absolutisant de la vérité, que les critiques adressées par Bhikhu Parekh au monisme moral, à savoir l'incapacité à négocier les frontières avec d'autres cultures (celles qui ne seraient éventuellement pas d'accord avec ces principes) et l'homogénéisation implicite des sociétés occidentales.

Encore une fois, le débat autour des effets négatifs de certaines cultures pour l'égalité des femmes et les bienfaits du libéralisme pour celles-ci est particulièrement parlant à cet égard. Affirmant se fonder sur le bien-être et les intérêts des individus, le libéralisme se revendique meilleur (que le communautarisme) pour les intérêts des femmes⁹⁶, car le respect strict des principes libéraux de la part des politiques de la diversité culturelle assure l'intégration des femmes dans la culture majoritaire ou, encore mieux, la modification progressive de leur culture d'origine en faveur d'un renforcement de l'égalité au même degré que celle prévalant dans la culture majoritaire⁹⁷. Toutefois, « focaliser l'attention sur des traitements indignes permet d'éviter aux membres de la majorité de s'interroger sérieusement sur la légitimité de leurs propres pratiques »⁹⁸. Effectivement, en plus d'ignorer l'importance de la culture pour

⁹⁰ *Id.* Page 62

⁹¹ H. FAES, « Droits de l'homme et droits culturels », *op. cit.* Page 95

⁹² UNESCO, *Compétences interculturelles. Cadre conceptuel et opérationnel*, Paris, Plate-forme intersectorielle pour une culture de la paix et de la non-violence, 2013 Page 5

⁹³ *Id.*

⁹⁴ H. FAES, « Droits de l'homme et droits culturels », *op. cit.* Page 95

⁹⁵ Selon l'analyse de l'évolution de la pensée dans le multiculturalisme de Kymlicka dans S. MOLLER, « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions », *op. cit.* Page 677

⁹⁶ *Id.* Page 663

⁹⁷ *Id.* Page 680

⁹⁸ S. GUÉRARD DE LATOUR, « Multiculturalisme », *op. cit.* Page 366

l'identité des femmes, la présupposition de la supériorité libérale quant à l'égalité constitue une preuve de « l'effet de congruence » entre le sexisme de la majorité (libérale) et la minorité.

La conséquence de cette façon libérale de concevoir la différence est l'installation d'une logique binaire dans la conception de la gestion de la diversité culturelle, singulièrement évidente dans le cas des femmes. Ainsi, cette logique binaire libérale « place les femmes minoritaires devant une alternative singulièrement réductrice, les sommant en quelque sorte de choisir entre l'oppression — si elles décident de préserver les liens avec les membres de leur groupe — et l'assimilation — si elles préfèrent profiter des droits que leur confère la culture majoritaire. Un tel dilemme résulte d'une certaine approche philosophique qui conceptualise les questions multiculturelles en termes de droits fondamentaux. Or, une telle approche est insatisfaisante, parce qu'en opposant de manière frontale des exigences fondamentales, c'est-à-dire les droits des groupes et les droits des femmes, elle oblige à trancher en faveur d'un type de droits et à sacrifier l'autre »⁹⁹. Par ailleurs, « affirmer qu'il est préférable pour une femme minoritaire de renoncer à sa culture d'origine pour s'assimiler à la culture majoritaire conforte les préjugés sur la supériorité supposée de cette dernière en matière d'égalité entre les sexes. En opposant de façon schématique et systématique la majorité libérale à des minorités sexistes, cette logique binaire stigmatise les minoritaires tout en exagérant le potentiel émancipateur de la culture majoritaire »¹⁰⁰.

Effectivement, dans le débat entre égalité et diversité culturelle depuis la perspective libérale, une logique binaire est à l'œuvre, donnant lieu à une tension qui se pose en termes d'opposition et de conflit. Le libéralisme défend une position universaliste, dans laquelle les droits humains se placent au-dessus de toute considération culturelle, car « la différence contient en germe la violence, mettant les individus dans une situation de tension duale »¹⁰¹. Il s'agit d'un positionnement contre le relativisme du communautarisme qui, quant à lui, ne permettrait pas de faire la part des choses entre ce qui est culturellement acceptable et ce qui ne l'est pas. Le relativisme ainsi compris devient également une autre sorte de vérité universelle : celle qui affirme qu'en raison de la culture, tout se vaut. Cette logique binaire ou duale de compréhension du monde, qui établit le débat entre diversité culturelle et égalité en termes de tension, d'opposition et de conflit, nous semble être propre à la dialectique.

b) La dialectique et les principes de la logique formelle appliqués à la diversité culturelle

La dialectique est un concept complexe, doté de significations différentes en fonction de la tradition philosophique qui l'utilise. Il ne s'agit pas ici d'en faire une dissertation, mais de dégager la notion qui nous semble la plus en rapport avec le libéralisme pour comprendre les enjeux du débat entre la diversité culturelle et l'égalité auquel il donne lieu. Nous nous demandons ainsi dans quelle mesure la dialectique empêche de régler le dilemme diversité-égalité. Nous analyserons premièrement la notion de dialectique et ses principes et nous appliquerons deuxièmement les principes de la logique formelle, sur lesquels repose la dialectique, à la diversité culturelle. Pour la discussion de la dialectique, nous suivrons entièrement la définition et la discussion du terme faites par Étienne Balibar et Pierre Macherey dans l'entrée « Dialectique » de l'*Encyclopaedia Universalis* (en ligne).

⁹⁹ *Id.* Page 363

¹⁰⁰ *Id.* Page 363

¹⁰¹ P. MEYER-BISCH, « La valorisation de la diversité et des droits culturels », *op. cit.* Page 62

Bien que la signification courante du terme dialectique soit celle de discussion ou de dialogue ainsi que la technique ou l'art de ceux-ci, son utilisation par de multiples traditions philosophiques lui a agrégé des définitions particulières. Ces définitions la font osciller entre la science et l'art. Si elle est une science, elle est du côté du vrai et du nécessaire. Si elle est un art, elle est du côté du probable et de l'apparent. La première constitue la tradition platonicienne, qui fait de la dialectique une connaissance vraie. La seconde appartient à la tradition aristotélicienne, qui la définit comme l'art de parler de n'importe quoi, la rendant pour cela aussi une connaissance universelle. Au-delà de ces deux grandes traditions antagonistes en ce qui concerne la dialectique, nous constatons que la plupart des définitions particulières la rapprochent de la « famille » philosophique dans laquelle nous inscrivons plus haut le libéralisme.

Par exemple, considérant la dialectique comme étant « la chose même », Platon et Hegel la relie à la conception absolue de la Vérité ; pour eux, la dialectique constitue « l'exposé du procès de l'Absolu ou du concept ; elle se confond avec ce procès ». Toute la philosophie du Moyen Âge, quant à elle, la rattache au rationalisme, car elle la considère comme étant la méthode du raisonnement, la science de la démonstration. De même, la reprise kantienne de la catégorie dialectique « fait intervenir une doctrine des Idées de la raison, principes inconditionnés de tout jugement » et ainsi, Hegel lui reconnaît avoir montré « l'objectivité de l'apparence et la nécessité de la contradiction ». Hegel, à nouveau, rapproche la dialectique du réalisme, de la vérité correspondantiste, car elle « exprime la présence contrastée du réel et du rationnel ». Nous retrouvons ainsi, en lien avec la dialectique, les mêmes concepts qui entourent les fondements philosophiques du libéralisme.

En fait, c'est la conception hégélienne de la dialectique que nous mettons en rapport avec les fondements de la diversité culturelle libérale. En effet, la logique binaire ou de contradiction est ce qu'on entend généralement par dialectique en raison de la perspective hégélienne qu'on lui accorde¹⁰², comme le montrent « les concepts qui composent la catégorie hégélienne de dialectique : simplicité, essence, identité, unité, négation, scission, aliénation, contraires, abstraction, négation de la négation, dépassement, totalité, intériorité ». L'on retrouve dans ces concepts les problèmes entourant la gestion libérale de la diversité culturelle que nous avons analysés plus haut : l'absolutisation des valeurs libérales, la suppression ou l'assimilation de la différence, la logique binaire du débat, etc. Ainsi, la raison de l'incompatibilité entre la diversité culturelle et l'égalité, entre l'universalisme et le relativisme, provient d'une conception du monde fondamentalement dialectique.

En effet, trois concepts liés à la catégorie dialectique montrent pourquoi la problématique autour de la conception libérale de la diversité culturelle découle de la dialectique qui inspire cette conception. Premièrement, la dialectique consiste dans le renversement du pour au contre des termes qu'elle relie en raison de la *réciprocité*. Cette réciprocité met en évidence des incompatibilités, telles que celle des droits humains et des droits particuliers, les rendant antinomiques. Deuxièmement, cette réciprocité, ce contraste, sont pensés dans les termes de la *négation* ou de la *contradiction*. Ainsi, « les éléments qui sont engagés dans le procès dialectique ne sont pas seulement distingués, ils sont niés l'un par l'autre, liés dans le cadre d'un conflit ; et le déroulement du procès dialectique est dramatique aussi parce qu'il suppose cette négation qui est une destruction ». Ainsi, d'un point de vue libéral qui puise dans la

¹⁰² Pour Hegel, « la contradiction est donc la condition de la manifestation progressive du contenu : à partir de la négation d'un terme donné (contradiction entre A et non-A), est possible, par dépassement (*Aufhebung*), le surgissement d'un terme nouveau, qui sera lui-même impliqué dans une contradiction nouvelle, jusqu'à ce que soit réalisée l'identité de l'absolu avec lui-même, après passage de figures en figures de la contradiction ».

dialectique, l'égalité et la diversité ne peuvent être que contradictoires et la solution à leur conflit ne peut consister qu'en le triomphe de l'une d'entre elles : pour le libéralisme, de l'égalité. Enfin, « toutes ces difficultés renvoient [...] à la catégorie de *totalité*, et la présupposent ». Et ceci, autant si l'on prend la dialectique comme récupération d'un réel primordial, que comme action efficace qui détermine et constitue à la fois le réel et sa connaissance. Ainsi, que les droits humains existent en amont des cultures, ou qu'ils constituent une réflexion transculturelle sur des principes universels, il ne peut être question de les « relativiser » en fonction des cultures particulières. Dialectique, universalisme et libéralisme font partie, en définitive, d'un même ensemble cohérent.

Ainsi, au-delà des définitions particulières, la dialectique a, en tant que « catégorie technique de la philosophie » une valeur générale, hors du cadre de tout système particulier. Cette valeur générale vient des deux éléments que l'on retient de son étymologie : « la dialectique met en jeu des intermédiaires (*dia*) ; elle a rapport au Logos, qui n'est pas seulement pour les Grecs le discours ou la raison, mais un principe essentiel de détermination du réel et de la pensée ». Dans ce sens, la dialectique est intimement liée aux principes de la logique formelle, qui guideront ainsi le débat autour de la conception libérale de la diversité culturelle.

En effet, que ce soit du côté de leurs défenseurs ou de leurs détracteurs, le débat sur les politiques de gestion de la diversité culturelle est dominé par des principes dialectiques de la logique formelle. Premièrement, le principe de non-contradiction : par exemple, si les droits humains sont universels, ils n'appartiennent pas à une culture en particulier et, *a contrario*, s'ils constituent le produit d'une culture spécifique, ils ne seront pas universels. Deuxièmement, le principe d'identité : par exemple, si l'égalité constitue un principe qui s'applique à toutes les personnes au sein d'une société, son contraire, c'est-à-dire la différence de traitement entre ces mêmes personnes, devient inconcevable. Enfin, l'exclusion d'un tiers : soit on accepte, par exemple, la pratique de l'excision féminine, car il s'agit d'une manifestation culturelle, soit on la condamne, car elle est contraire aux droits fondamentaux des femmes. Ainsi, les principes dialectiques qui fondent le débat dont nous nous occupons conduisent soit à l'universalisme (subordination de la diversité à l'égalité), soit au relativisme (subordination de l'égalité à la diversité).

Au vu de cette impasse et face à la seule alternative de s'y résigner en optant pour l'un ou l'autre « camp », de nombreux auteurs mettent en avant le besoin de sortir des termes dialectiques dans lesquels le débat se pose. C'est aussi notre choix, et nous proposons de le faire d'une façon peu explorée jusqu'à présent.

c) Vers un changement de paradigme : quid d'une approche dialogique ?

La persistance du débat, qui dure depuis plusieurs décennies, autour de la meilleure façon de traiter la diversité culturelle dans les démocraties libérales constitue aussi une preuve en soi de l'échec des politiques étudiées. De plus en plus de voix s'élèvent non pour ou contre lesdites politiques, mais plutôt pour sortir des termes dans lesquels le débat lui-même se pose. Quelles sont ces propositions ? Dans quelle mesure répondent-elles à notre critique de la dialectique sous-jacente au libéralisme qui dirige le débat actuel ? Nous allons brièvement présenter quelques propositions faites pour penser le débat égalité-diversité autrement et qui rejoignent notre critique du libéralisme. Bien qu'elles aillent dans des directions différentes, toutes ces propositions suggèrent un changement de paradigme dans la façon d'envisager ces politiques. Parmi ces propositions, nous choisirons de reprendre la dialogique, car elle

constitue l'alternative directe à la dialectique.

Bien qu'elles ne le mentionnent pas explicitement, un certain nombre des critiques aux politiques libérales de la diversité culturelle qui proposent une autre perspective d'approche fondent leurs arguments sur des critiques aux principes que nous avons établis comme fondateurs du libéralisme. Par exemple, certains courants du féminisme avancent la perspective constructiviste qui, puisant dans le rejet de l'essentialisme culturel, « permet d'envisager autrement le rapport entre sexisme et diversité culturelle. Plutôt que de hiérarchiser les cultures au regard de leur caractère patriarcal ou féministe, il convient d'être attentif aux effets réciproques qui s'opèrent entre majorité et minorités »¹⁰³. Ces féministes dénoncent ainsi implicitement le monisme moral du libéralisme, qui mène à hiérarchiser les modes de vie des différentes cultures au nom du principe dialectique de non-contradiction, lequel empêche que deux modes de vie contradictoires puissent être « bons ».

Ces mêmes courants vont plus loin en suggérant de se débarrasser de la culture telle que l'ont envisagé les théoriciens du multiculturalisme (Will Kymlicka, Charles Taylor), car elle constitue une forme culturelle de domination en raison de la façon dont ils la conçoivent, « à savoir comme un "cosmos", une totalité autosuffisante capable de déterminer toute la gamme de significations offertes à ses membres »¹⁰⁴. Un questionnement de la notion de culture (ou d'ethnie) anime également la proposition de Perry Keller pour améliorer les droits des minorités dans le cadre du Conseil de l'Europe. Ainsi, il propose une définition de l'ethnie qui mélange la reproduction de comportements et modes de pensée au sein d'un groupe et l'adaptation des individus à de nouvelles circonstances, ce qui rend les groupes divers plutôt qu'homogènes¹⁰⁵. Dans ces appels pour une nouvelle notion de culture, nous retrouvons l'accusation faite au libéralisme d'absolutiser ses valeurs et ses concepts, en définitive, sa vérité.

Le libéralisme étant ainsi intimement lié à la modernité, certains auteurs préfèrent opter pour une lecture alternative de celle-ci, afin de proposer une autre compréhension du libéralisme que la dominante. Ainsi Raphaël Liogier, faisant appel aux notions aristotéliennes en acte/en puissance, différencie deux modernités. D'une part, la modernité en puissance est celle de « l'aspiration théorique, les déclarations comme celle des droits de l'homme, les déclarations sur la liberté et l'égalité »¹⁰⁶ et donc la volonté de construire une universalité statique. D'autre part, la modernité en acte est celle qui est en train de s'accomplir ou ce qui devient « les vues modernes lorsqu'elles ne se contentent plus d'être des vues, mais s'intègrent concrètement à l'existant social »¹⁰⁷. Cette modernité en acte est celle d'un absolu non statique, mais dynamique, où les goûts se multiplient et dans lequel le changement et l'incertitude constituent ses conditions formelles¹⁰⁸. Cette distinction lui permet d'affirmer que la véritable modernité est celle d'un système qui fait l'éloge de la diversité alors qu'à lieu, paradoxalement, la dissolution irréversible des diversités effectives en faveur d'un même

¹⁰³ S. SONG, *Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 Cité dans S. GUÉRARD DE LATOUR, « Multiculturalisme », *op. cit.* Page 366

¹⁰⁴ S. GUÉRARD DE LATOUR, « Multiculturalisme », *op. cit.* Page 365

¹⁰⁵ L'identité constitue ainsi, premièrement, le résultat de l'interaction au lieu d'un certain nombre de caractéristiques qu'il faudrait donc protéger. Deuxièmement, ni le groupe ni l'individu n'auraient une identité unique, mais un éventail de possibilités qui font que notre propre perception change dans le temps et dans l'espace. P. KELLER, « Re-Thinking Ethnic and Cultural Rights in Europe », *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 18, n° 1, 1998, p. 29-59

¹⁰⁶ R. LIOGIER, *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, s. l., Armand Colin, 2012 Page 219

¹⁰⁷ *Id.* Page 221

¹⁰⁸ *Id.* Page 259

schéma idéologique¹⁰⁹. Et ainsi, les démocraties libérales permettraient l'hétérogénéité, car l'égalité — élément formel qui donne droit au subjectif — serait au service de la diversité et de la multiplicité. Sans remettre en question la pertinence de cette analyse, nous préférons faire appel à des traditions philosophiques qui partent d'une critique de la modernité, telle qu'elle est conçue majoritairement. Ainsi, les traditions philosophiques que nous allons mettre en avant ne nient pas certains des apports de la modernité (la rigueur, la rationalité, l'esprit scientifique), mais remettent en question des points qui ont donné lieu à un libéralisme absolutisant de ses valeurs.

Toutes ces critiques et propositions, y compris la nôtre, se situent dans le cadre d'un ensemble de théories sociales, politiques et philosophiques récentes qui, souhaitant sortir du débat universalisme *vs* relativisme, vont jusqu'à proposer un nouveau paradigme de compréhension de la diversité culturelle¹¹⁰. Dans la mesure où notre analyse des fondations philosophiques du libéralisme nous amène à pointer du doigt la dialectique comme raison ultime de l'échec des politiques libérales de la diversité culturelle, nous souhaitons proposer une alternative qui part directement de cette critique, à savoir la catégorie dialogique. En renouant ainsi par opposition avec une critique de la dialectique, nous n'ignorons pas le caractère de réciprocité, de contradiction et de totalité de notre proposition, qui paraît donc contredire notre propre critique de la dialectique. Toutefois, nous prouverons lors de notre travail que notre proposition dialogique et son rapport à la dialectique ont une cohérence spécifique.

Par dialogique nous entendons une catégorie de la philosophie qui permet de penser deux idées qui s'opposent comme des idées qui collaborent et se complètent. Dans les termes d'Edgar Morin, « [L] le principe dialogique signifie que deux ou plusieurs "logiques" différentes sont liées en une unité de façon complexe (complémentaire, concurrente et antagoniste) sans que la dualité se perde dans l'unité »¹¹¹. Pour sortir d'une compréhension binaire du débat diversité-égalité, la dialogique implique de penser la diversité culturelle et l'égalité en dehors des principes de la logique formelle. Ainsi, depuis cette perspective, la diversité et l'égalité n'entreraient pas en conflit, mais pourraient se concilier. Pour ceci, nous devons faire appel à des traditions philosophiques qui remettent en question ou se positionnent en dehors des fondements philosophiques libéraux. La notion de dialogique ainsi comprise, puis appliquée à la diversité culturelle, constitue la proposition originelle de ce travail et il faut donc bien la délimiter.

Ainsi, il faut d'abord signaler que la dialogique n'est pas la recherche d'un terrain commun. En effet, mise en évidence notamment dans les politiques libérales de la diversité culturelle autour du dialogue interculturel, la compréhension mutuelle se présente souvent comme une alternative faite par le dialogue interculturel à l'accent que le multiculturalisme a mis sur la différence¹¹². Parfois, l'intérêt pour avoir des points communs va jusqu'à les créer fictivement à travers des mesures telles que les cérémonies de naturalisation, les demandes de connaissance de la langue nationale pour la nationalité, l'éducation à la citoyenneté dans les écoles, etc. « Ceci ignore pourtant que toute forme d'unité prescrite, y compris l'unité civique, tend à avoir un biais de la majorité qui fait reposer sur les épaules de la minorité la charge de l'adaptation et ainsi, il n'y a pas une "intégration mutuelle" »¹¹³ comme le revendique le dialogue interculturel libéral. En fait, toute recherche d'un terrain commun — que ce soit à travers des valeurs supraculturelles, la persuasion de l'autre ou la découverte de similitudes —

¹⁰⁹ *Id.* Page 241

¹¹⁰ C'est la thèse de l'article de K. ARNAUT, « Super-diversity », *op. cit.*

¹¹¹ E. MORIN, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987 Page 24

¹¹² N. MEER et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *op. cit.* Page 188

¹¹³ *Id.* Page 188

ne cache qu'une volonté moniste d'établir une et unique « bonne » façon de vivre.

De même, la dialogique constitue une catégorie comme la dialectique et ne consiste donc pas en un simple dialogue, tel que certains auteurs le laissent comprendre. En effet, dans une interprétation des travaux de Charles Taylor et de Bhikhu Parekh, les auteurs Nasar Meer et Tariq Modood expliquent en quoi un multiculturalisme dialogique se rapproche du dialogue interculturel libéral et de sa notion de communication, confondant ainsi la catégorie dialogique avec la procédure du dialogue¹¹⁴. Cette même vision est celle des modèles délibératifs et participatifs que Sophie Guerard de Latour identifie et questionne dans l'approche procédurale, car celle-ci « n'est pas aussi souple qu'elle n'y paraît, puisque fixer les conditions de la délibération revient *de facto* à trancher par avance l'issue de la discussion »¹¹⁵. Bien que certains traits de ces propositions proviennent des mêmes bases conceptuelles que notre critique et pointent vers des solutions dialogiques, elles ne sont pas des propositions dialogiques dans le sens que nous donnons à ce terme.

Notre compréhension de la catégorie dialogique rejoint plutôt, mais non entièrement, la critique au multiculturalisme libéral et la proposition alternative que Bhikhu Parekh fait dans son livre *Rethinking Multiculturalism*. Cette critique du libéralisme, dont nous nous sommes amplement inspirés pour établir la nôtre, consiste en une démonstration de l'incapacité de l'histoire de la pensée politique à envisager la diversité culturelle à l'extérieur des schémas moniste — qui finit par voir dans la différence une déviation et donc quelque chose à ignorer ou à assimiler — ou pluraliste — qui finit par voir dans les cultures des entités statiques et par ignorer leur diversité interne. Ainsi, Bhikhu Parekh mène une réflexion autour de la nature humaine et de la place de la culture afin de défendre la diversité culturelle et, en dernier lieu, de proposer un « universalisme pluraliste ». Dans celui-ci, des valeurs universelles seraient dégagées à travers un dialogue « cross-culturel » où l'égalité aurait une place centrale. Cette réflexion se conclut par un besoin de reconstituer l'État-nation pour le rendre capable de concilier unité et diversité, par l'instauration d'une égalité relative et contextualisée ainsi que par la nécessité d'un « consensus dialogique » pour établir des « valeurs publiques opératives » qui restent négociables et contextuelles.

Bien qu'il parle de multiculturalisme, Bhikhu Parekh se place dans une perspective postcoloniale qui cherche à développer des modèles de dialogue constitutionnel et politique reconnaissant des façons culturelles différentes de parler et d'agir¹¹⁶. Les sociétés diverses culturellement contiennent des visions religieuses et morales différentes et, si les sociétés libérales veulent prendre cette diversité culturelle au sérieux, elles doivent reconnaître que le libéralisme est seulement l'une des nombreuses visions du monde, fondée sur une perspective spécifique de la personne et de la société. Le libéralisme est partie intégrante d'une culture, mais exprime une culture distincte. Cette observation s'applique non seulement à travers les frontières territoriales entre États libéraux et non libéraux, mais aussi au sein des États libéraux et dans leurs relations avec des minorités non libérales. Tel que l'argumente Parekh,

¹¹⁴ *Id.* Page 185

¹¹⁵ S. GUÉRARD DE LATOUR, « Multiculturalisme », *op. cit.* Page 367

¹¹⁶ Celle de Parekh constitue une approche à partir des études postcoloniales, car la souveraineté des peuples indigènes est défendue non seulement en raison de la valeur de leur culture et de leur appartenance, mais aussi en raison de ce qu'on leur doit à cause des injustices historiques perpétrées contre eux. En effet, tenir compte de l'histoire est fondamental et ainsi, les défenseurs de la souveraineté des peuples indigènes mettent l'accent sur l'importance de rappeler la négation d'un statut égal, la dépossession de leurs terres et la destruction de leurs pratiques culturelles. Cette histoire remet en question la légitimité de l'autorité des États sur les peuples indigènes et fournit de prime abord les arguments pour des droits et des protections spécifiques pour les peuples indigènes, y compris le droit à l'autodétermination. S. SONG, « Multiculturalism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2014, p. n/a

la théorie libérale ne peut pas fournir un cadre impartial pour gérer les relations entre les communautés culturelles différentes. Il défend pour sa part un modèle de dialogue interculturel dans lequel les valeurs légales et constitutionnelles d'une société libérale servent de point de départ à un dialogue cross-culturel en même temps que ladite société est ouverte à la contestation¹¹⁷.

Bien que nous nous inspirons grandement de la pensée de Parekh pour notre critique et notre proposition, nous nous éloignons d'elle dans deux sens : le recours à certains *a priori* universels et la conception du terme dialogique fondamentalement comme dialogue. Premièrement, Parekh fait référence aux droits humains, obtenus à travers le dialogue cross-culturel, comme des principes qui guident la vie en commun, ce que nous contestons non en raison de leur contenu, mais parce qu'ils représentent les fondements libéraux que nous critiquons (universalisme). Deuxièmement, sa notion de dialogique reste relativement restreinte à une fonction communicationnelle, alors que nous avons insisté sur l'intérêt d'en faire une catégorie comme la dialectique. Malgré la sophistication de la pensée de Parekh et malgré les avancements qu'elle propose, elle ne va pas, selon nous, assez loin dans la proposition d'un paradigme alternatif dialogique.

Ainsi, notre proposition d'une alternative au libéralisme pour penser la diversité culturelle fait une sorte de pas en arrière par rapport aux conclusions de la pensée de Parekh. En effet, si ce dernier a des mesures concrètes à proposer comme conséquence du « consensus dialogique », nous allons examiner d'abord en quoi consisterait une proposition dialogique elle-même. Ainsi, par rapport à l'approche dialectique du libéralisme, nous nous demandons quels pourraient être les fondements philosophiques qui guideraient des politiques dialogiques de la diversité culturelle. N'excluant pas de parvenir aux mêmes propositions concrètes que Parekh, nous trouvons néanmoins indispensable d'examiner préalablement des courants de pensée philosophiques qui alimenteront ces propositions et d'en dégager quelques principes ou lignes directrices.

Conclusion

Nous avons, dans ce chapitre, analysé la raison de l'échec des politiques libérales de gestion de la diversité culturelle, à savoir l'ensemble de fondements philosophiques qu'elles partagent. En effet, le monisme moral du libéralisme repose sur une notion fondationnaliste de la vérité, qui s'appuie quant à elle sur les principes dialectiques de la logique formelle. Les principes de non-contradiction, d'exclusion d'un tiers et d'identité rendent impossible l'articulation cohérente des deux notions, opposées, d'égalité et de diversité.

Il nous semble désormais logique de poursuivre notre recherche par la quête d'un modèle pour les politiques de la diversité culturelle qui se base sur des fondements philosophiques différents. Ainsi, nous allons examiner la philosophie de deux auteurs qui adoptent une approche dialogique de la vérité.

¹¹⁷ *Id.*

2. SORTIR DE L'IMPASSE : UNE APPROCHE DIALOGIQUE POUR LA GESTION DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE

Étant donné notre critique du caractère « dialectique » des politiques libérales de la diversité culturelle, nous analysons la possibilité d'aborder celles-ci à partir de deux approches que nous qualifions de « dialogiques » : l'herméneutique de l'Allemand Hans-Georg Gadamer¹¹⁸ (1900-2002) et le pluralisme culturel pragmatiste de Horace Meyer Kallen¹¹⁹. Nous tenons à rappeler que notre volonté d'aborder la question de la diversité culturelle différemment ne constitue pas une opposition de principe à l'approche libérale de la question. Cependant, celle-ci nous semble atteindre ses limites alors que le dilemme diversité-égalité est devenu une question fondamentale pour les démocraties libérales. La recherche d'une issue alternative nous paraît donc nécessaire.

En effet, les approches libérales de la diversité culturelle ne répondent pas à la question de sa tension avec le principe d'égalité et échouent dans la mise en place de politiques publiques satisfaisantes. La conclusion de notre analyse des politiques publiques libérales de la diversité culturelle est que cet échec repose sur les fondamentaux philosophiques desdites politiques, qui donnent lieu à une approche dialectique du dilemme diversité-égalité. C'est pourquoi nous proposons désormais d'aborder la question à partir d'approches philosophiques à caractère dialogique. Toutefois, la notion de dialogue n'étant pas univoque, il n'existe pas une philosophie qui se dise dialogique et que nous pourrions appliquer à la diversité culturelle sans être contestés. Ainsi, nous devons identifier parmi les courants philosophiques ceux qui correspondent à notre définition de dialogique. Il s'agira de philosophies qui rejettent tant une notion correspondantiste de la vérité que l'absolutisation des valeurs, et rejettent toute approche dialectique des oppositions en présence.

Nous allons mettre en avant l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer et le pluralisme culturel du pragmatiste américain Horace Meyer Kallen, mais nous ne défendons pas leur exclusivité. Effectivement, le choix de ces deux courants n'empêche pas que d'autres approches (telles que la communication non violente ou la théorie des imaginaires, par exemple) puissent être pertinentes. Toutefois, tant l'herméneutique gadamérienne que le pragmatisme américain de Horace Meyer Kallen constituent des approches dialogiques dans le sens que nous avons donné à ce terme, comme nous l'expliquerons. En outre, ils contestent tous deux la modernité sans toutefois sortir de la tradition philosophique occidentale : ils sont en dialogue avec les approches libérales que nous critiquons. Néanmoins, nous ne rejetons pas la possibilité de compléter leur travail avec d'autres approches dans des travaux ultérieurs.

Nous analyserons aussi les limites de notre exercice de pensée et ferons des propositions pour

¹¹⁸ Né à Marbourg (Allemagne) en 1900, Gadamer poursuit un parcours académique dans les sciences humaines contre l'avis de son père. Il obtient son doctorat de philosophie à l'université de Marbourg sous l'influence de l'école néo-kantienne avant de déménager à Freiburg pour travailler auprès du philosophe Martin Heidegger et s'intéresser à l'herméneutique. Contrairement à son maître, Gadamer ne s'engage pas auprès du parti nazi, bien qu'il ne s'oppose ni ne condamne cette idéologie. Pour des raisons de santé, il ne combat pas lors des deux guerres mondiales. En 1949, il obtient un poste comme professeur de philosophie à l'université de Heilderberg, qu'il garde de façon émérite jusqu'à sa mort en 2002.

¹¹⁹ Né en 1882 et décédé en 1974, Horace Meyer Kallen fut l'un des fondateurs de la « New School of Social Research ». Après un doctorat de philosophie à l'université d'Harvard sous la direction de William James, il fut désigné par celui-ci pour compléter et éditer ses travaux en cours. Inscrits entièrement dans la pensée du pragmatisme américain, ses domaines d'intérêt vont de l'art et l'éducation à la religion et l'écologie. Proche des intellectuels de la « gauche » américaine, il fut très engagé dans le mouvement syndical américain. J. R. EVERETT, « Horace M. Kallen: 1882-1974 », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 47, 1974 1973, p. 220-221

y remédier. Autrement dit, nous étudierons les failles de l'examen de la diversité culturelle à partir de l'herméneutique gadamérienne et du pluralisme culturel pragmatiste de Horace Meyer Kallen et rendrons compte du besoin de correctifs, mais aussi de l'intérêt de tirer de ce travail des principes ou lignes directrices dialogiques, quand bien même ceux-ci n'épuisent pas la question.

2.1 La théorie de la compréhension dialogique de Hans-Georg Gadamer appliquée à la diversité culturelle. Pour un dialogue interculturel gadamérien

Parmi les philosophes qui écrivent à partir de la tradition dialogique dans le sens que nous lui avons donné, nous allons utiliser, premièrement, l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer pour examiner la gestion de la diversité culturelle. Le dialogue occupe une place fondamentale dans la philosophie de cet auteur, ce qui nous paraît particulièrement intéressant pour le travail sur le rapport entre cultures que nous menons. Bien que cette analyse pourrait être complétée avec le travail d'autres herménéutes, tels que Paul Ricœur, il nous semble plus pertinent de nous limiter à l'herméneutique gadamérienne. En effet, c'est le rôle fondamental que le dialogue aurait pour la compréhension chez Hans-Georg Gadamer qui nous a menés à l'herméneutique et non l'inverse. Le philosophe relie ce dialogue directement au flux héraclitéen, ce qui nous semble, par ailleurs, inscrire sa théorie dans une ligne cohérente avec la dialectique, étant donnée l'hypothèse sur les origines de celle-ci. En outre, Hans-Georg Gadamer maintient tout au long de sa vie une discussion riche, mais remplie de désaccords, avec Jürgen Habermas. Celui-ci étant l'un des représentants les plus influents du libéralisme que nous remettons en question, il nous paraît très opportun d'analyser les arguments du débat entre les deux auteurs au sujet de la diversité culturelle.

En mettant en avant l'herméneutique gadamérienne, nous faisons l'hypothèse que celle-ci dépasse les réponses préalables apportées au débat diversité-égalité. Ainsi, nous devons démontrer en quoi le dialogue gadamérien, en tant qu'approche dialogique, constitue une alternative à l'approche dialectique libérale. Nous nous demanderons premièrement dans quelle mesure il est pertinent d'utiliser le dialogue herménéutique gadamérien pour répondre au débat diversité-égalité et nous analyserons ainsi les concepts fondamentaux d'une telle approche. Ensuite, nous examinerons les trois éléments que nous avons identifiés comme composant le dialogue gadamérien et l'éventuelle application dudit dialogue à la gestion de la diversité culturelle. Enfin, nous inscrirons notre proposition dans les débats autour de l'herméneutique gadamérienne et nous verrons en quoi notre exercice contribue à éclairer la pensée du philosophe allemand, mais aussi dans quelle mesure ces débats limitent notre proposition.

2.1.1 Le rapport entre herménéutique gadamérienne et diversité culturelle

L'herméneutique constitue « l'art et la théorie de la compréhension et de l'interprétation d'expressions linguistiques et non linguistiques »¹. Dans sa version contemporaine, comme théorie philosophique de la compréhension, elle consiste en un questionnement des conditions profondes de l'interaction symbolique et de la culture en général². C'est dans ce dernier sens que nous envisageons de l'appliquer au débat entre la diversité culturelle et l'égalité. Or,

¹ J. ZIMMERMANN, *Hermeneutics: A Very Short Introduction*, Oxford, UK, Oxford University Press, 2015 Pages 1-2

² B. RAMBERG et K. GJESDAL, « Hermeneutics », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2014, p. n/a

l'herméneutique gadamérienne constitue une philosophie générale qui mène à une nouvelle notion de la connaissance et de la vérité, laquelle est réalisée et révélée à travers la compréhension³. Nous nous demandons dans quelle mesure un tel cadre théorique peut être utilisé pour répondre à un débat concret, chargé de connotations sociopolitiques, tel que celui sur la notion de diversité culturelle.

Dans cette partie, nous allons faire premièrement un bref parcours historique de l'herméneutique, comme Hans-Georg Gadamer le fait lui-même dans son œuvre majeure, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*⁴. Comprendre l'origine de la théorie du philosophe allemand nous permettra d'analyser, dans un second temps, quelques-uns de ses concepts fondamentaux en lien avec les sciences humaines, au sein desquelles s'inscrit la question de la diversité culturelle. La clarification de certaines notions de l'herméneutique gadamérienne, notamment celle du dialogue, nous aidera ensuite à explorer la possibilité d'utiliser cette théorie pour comprendre et gérer la diversité culturelle de façon dialogique.

a) *Genèse de l'herméneutique gadamérienne : vers une théorie de la compréhension*

Bien que l'herméneutique gadamérienne se distingue considérablement de celle de ses prédécesseurs herméneutes, elle en est aussi profondément l'héritière. Interprétation, langage, connaissance de soi, horizon culturel, compréhension circulaire, compréhension préalable, examen des préjugés, absence de règles universelles de la connaissance, historicité, expérience, etc. : toutes ces notions fondent la théorie herméneutique de Hans-Georg Gadamer. Un bref parcours historique de ce courant de pensée nous permettra de mettre en avant les notions de l'herméneutique classique qui expliquent son développement contemporain et ainsi de justifier le recours que nous faisons à cette philosophie pour la recherche d'une approche dialogique de la diversité culturelle.

Puisqu'il se donne comme tâche de refondre l'herméneutique et de l'employer comme base de la philosophie et de la connaissance, l'ouvrage *Vérité et méthode*, commence par un parcours historique de cette discipline. En toute cohérence avec sa théorie, Hans-Georg Gadamer fait sa propre interprétation des textes des herméneutes qui l'ont précédé. Parce que cela montre l'importance des textes antérieurs pour la compréhension d'aujourd'hui, nous ferons un exposé succinct de l'histoire de l'herméneutique en suivant la même trame que celle de Hans-Georg Gadamer dans son livre et nous nous attacherons à mettre en avant les concepts qui nous serviront pour l'appliquer, dans un deuxième temps, à la diversité culturelle.

L'herméneutique⁵ naît et évolue avec l'histoire de la philosophie. Appliquée en premier lieu aux écritures sacrées, l'idée selon laquelle la signification littérale d'un texte doit cacher un sens non littéral plus profond donne lieu dans la Grèce antique à l'art de l'interprétation

³ R. BERNSTEIN, « What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty », *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 1982, 1982, p. 331-359 Page 333

⁴ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éd. intégrale, Paris, Seuil, 1996

⁵ Du grec ἐρμηνευτική τέχνη [*hermeneutiké tekne*], « art d'expliquer, traduire ou interpréter », le mot s'inspire du dieu Hermès, le messager des dieux. Ce dieu avait, effectivement, une fonction de médiation, d'explication, pour que les mortels comprennent les messages divins. J. ZIMMERMANN, *Hermeneutics: A Very Short Introduction*, op. cit. Page 4

(Platon, Aristote, Origène)⁶. Au Moyen Âge, en raison du lien entre texte et langage, la compréhension par l'interprétation s'élève à un niveau existentiel, à la connaissance de soi (saint Augustin, saint Thomas d'Aquin). La connaissance d'un texte et la connaissance de soi deviennent inséparables avec la considération moderne du fait que la pensée a toujours ses racines dans un contexte culturel donné et que la compréhension de soi passe par la compréhension de la généalogie de son propre horizon intellectuel (Martin Luther, Giambattista Vico). Par ailleurs, la notion de cercle dans la compréhension apparaît avec l'idée que la compréhension du tout dépend de la compréhension des parties et, à son tour, la compréhension des parties dépend de la compréhension du tout (Baruch Spinoza). Mais la compréhension dépend aussi des réflexions préalables à l'observation qui déterminent notre point de vue et qu'il faut prendre en compte au moment de chercher à comprendre un sujet de façon objective (Ernst Chladni). Tous ces éléments préparent le terrain pour une philosophie herméneutique qui fusionne la défense de l'intégrité des sciences humaines et le souci de donner du sens aux textes du passé⁷.

Fondamentalement, la philosophie herméneutique contemporaine doit son statut actuel à deux philosophes allemands : Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) et Wilhelm Dilthey (1833-1911). Le premier articule une conception universelle de l'herméneutique, dans le sens où celle-ci ne serait pas associée à un texte en particulier (la Bible, les textes anciens), mais à la signification linguistique en général. Ainsi, la compréhension d'une autre culture ne va pas de soi, mais demande une ouverture à l'inconnu, qui nécessite un examen préalable de notre état d'esprit, de nos préjugés. Cependant, pour comprendre, il est indispensable de prendre en compte certaines ressources universelles ainsi que l'application particulière et individuelle qu'en a faite celui que nous cherchons à comprendre. La compréhension implique donc une part de divination. En l'absence d'une règle universelle, il n'y a jamais de garantie de compréhension totale et l'herméneute est ainsi toujours poussé à explorer de nouvelles perspectives de compréhension.

Wilhelm Dilthey, quant à lui, hérite de la question de la légitimation philosophique des sciences humaines (par rapport aux sciences de la nature), qui conduit certains historiens à expliquer que l'on ne peut comprendre l'Histoire qu'en prenant en considération le mouvement infini du cercle herméneutique de compréhension entre la partie et le tout ainsi que notre participation à l'élaboration de la tradition culturelle de notre objet de recherche (Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen)⁸. Pour libérer la méthodologie des sciences humaines de celle des sciences de la nature, Ranke, Droysen et Dilthey s'appuient sur les concepts de *Erlebnis* (expérience vécue, compréhension de soi) et de *Verstehen* (compréhension de l'autre) : la compréhension de soi ne s'obtient que dans la mesure où l'être est en rapport à soi en même temps qu'aux autres, donnant lieu à un processus de recherche empirique et de comparaison historique. Étant le premier à fonder l'herméneutique dans une théorie générale de la vie humaine et de l'existence, il ouvre la voie au changement majeur de la discipline qui advient au XX^e siècle⁹.

En effet, l'herméneutique contemporaine constitue une évolution considérable de cette philosophie en raison du « tournant ontologique » qu'elle subit. Martin Heidegger (1889-1976) fait de l'herméneutique, de la compréhension, notre façon d'être au monde, la caractéristique fondamentale de l'être humain, le *Dasein*. Il dénonce la trajectoire de la raison

⁶ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2015, p. n/a

⁷ B. RAMBERG et K. GJESDAL, « Hermeneutics », *op. cit.*

⁸ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

⁹ B. RAMBERG et K. GJESDAL, « Hermeneutics », *op. cit.*

philosophique moderne de Descartes et l'établissement rationnel des normes épistémologiques proposé par celui-ci¹⁰. Le rationalisme cartésien signifie l'oubli des aspects les plus fondamentaux et prérationnels de notre façon d'être au monde : une sorte de savoir-faire pragmatique qui nous est révélé à travers notre mode de vie, sans considération théorique, et qui nous oriente dans le monde. Dans d'autres termes, la compréhension n'est ni une méthode ni le résultat d'une réflexion critique, mais un travail d'interprétation, d'affirmations linguistiques, qui nous révèle la vérité et le monde. Dans *Sein und Zeit*, Martin Heidegger rejette la conception de la connaissance fondée sur un dualisme sujet-objet et pose en revanche les fondements d'une conception existentielle de la connaissance, fondamentalement historique et ontologique¹¹. Le cercle herméneutique devient ainsi l'interaction entre notre compréhension du monde et notre compréhension de nous-mêmes dans un processus perpétuel, touchant directement au sens de l'existence humaine¹².

Gadamer accepte le tournant ontologique de son maître et en explore les conséquences sur la compréhension dans les sciences humaines (*Geisteswissenschaft*). Pour lui, la compréhension se fait à travers le langage et donc à partir d'un horizon façonné par notre tradition culturelle. Par conséquent, notre compréhension de l'art, de la culture, des textes historiques, de tous les sujets liés aux sciences humaines en définitive, n'est pas une simple approche objective, mais fait partie dudit horizon. Et parce que cet horizon est le résultat d'une tradition et d'un passé vivants, rendus à nous à travers le processus complexe et changeant de l'interprétation, la vérité que Gadamer assigne aux sciences humaines est celle de la compréhension de soi. En effet, nous approchons l'objet d'étude avec nos propres jugements préalables (*Vorurteilen*), qui sont établis au sein et à partir de notre propre tradition. Nous engageons ainsi une interprétation de l'objet d'étude et de nous-mêmes tout à la fois et entrons dans une relation dialogique avec le passé. Ce dialogue constitue le mouvement de la compréhension lui-même, que Gadamer nomme « fusion d'horizons ». Car, effectivement, nous participons au sein du processus de compréhension à la transformation d'une tradition en même temps qu'elle nous transforme. La codétermination du sujet et de l'objet constitue la version gadamérienne du cercle herméneutique : puisqu'il est impossible de comprendre quoi que ce soit une fois pour toutes, la connaissance de soi et de la tradition s'avère un processus infini¹³.

L'objet d'étude et le caractère dialogique de l'herméneutique gadamérienne permettent de s'en servir pour la question de la diversité culturelle. En effet, l'usage gadamérien du terme « texte » définit de façon large tout ce qui a un contenu manifeste et une signification latente ou cachée : textes littéraires, événements et situations historiques, rêves, symboles culturels, mémoires d'expériences passées¹⁴... et donc aussi les cultures. De même, face à des herméneutes contemporains qui souhaitent limiter l'herméneutique à l'interprétation des textes écrits¹⁵, l'herméneutique gadamérienne embrasse pratiquement tous les domaines des sciences humaines. L'herméneutique gadamérienne constitue ainsi une approche philosophique qui vise la compréhension de l'ensemble des questions humaines.

Cependant, peu d'auteurs reconnaissent en Gadamer un penseur des questions

¹⁰ C. ROMANO, « La règle souple de l'herméneute », *Critique*, n° 817-818, 22 mai 2015, p. 464-479 Page 466

¹¹ R. E. PALMER, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1969 Page 140

¹² B. RAMBERG et K. GJESDAL, « Hermeneutics », *op. cit.*

¹³ *Id.*

¹⁴ R. E. PALMER, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, *op. cit.* Page 43

¹⁵ B. RAMBERG et K. GJESDAL, « Hermeneutics », *op. cit.*

sociopolitiques¹⁶, malgré le fait que les ouvrages tardifs de ce dernier ne mettent pas tant en avant la défense de son approche dialogique de la compréhension qu'ils embrassent des questions sociales ou politiques particulières à la lumière de cette approche. L'influence de l'herméneutique gadamérienne est ainsi inégale. Si l'on remarque par exemple que des approches interprétatives de la recherche en éducation artistique s'y intéressent de plus en plus dans les années 1980¹⁷, la science politique s'est très peu préoccupée de prendre en compte, dans le champ de l'action politique, les changements introduits par les approches interprétatives¹⁸.

Le faible recours des politologues et des sociologues à l'herméneutique gadamérienne est d'autant plus surprenant que sa philosophie cherche en quelque sorte à renouveler les sciences humaines¹⁹. En effet, Gadamer propose de remplacer la vision structuraliste des sciences humaines²⁰, issue de la méthode cartésienne moderne et propre aux sciences naturelles, par une activité dialogique, pratique et située²¹, c'est-à-dire par une expérience herméneutique du monde²². Gadamer a ainsi pour projet d'étendre la notion de compréhension : au lieu d'une conception étroite de la connaissance, fondée sur le modèle explicatif de cause à effet, il propose une notion de la compréhension fondamentalement historique et fondée sur la facticité humaine, toujours comme une sorte de compréhension de soi²³. Nous nous demandons dans quelle mesure la compréhension de la diversité culturelle peut s'inscrire dans ce projet.

b) La compréhension herméneutique de la diversité culturelle

Qu'elle soit comprise comme un fait ou comme une norme, la diversité culturelle constitue un objet des sciences sociales (lesquelles font partie des sciences humaines). En effet, les sciences sociales prennent en considération les activités humaines et leurs formes d'organisation, politiques ou économiques²⁴. Les références à Gadamer ne sont pas totalement absentes des sciences sociales, bien que l'herméneutique n'en soit pas le paradigme dominant. L'histoire a beau être la discipline type pour une prise en compte de la pensée gadamérienne, « [...] il est clair que la portée de la fusion des horizons déborde le cadre de la compréhension du passé. Elle est aussi à l'œuvre dans la compréhension d'autrui, d'autres cultures et *a fortiori* dans la compréhension de soi (car il est assez difficile de vouloir distinguer ici celui qui comprend de ce qu'il comprend) »²⁵. En tant qu'objet des sciences sociales, et afin de

¹⁶ D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *Political Theory*, vol. 34, n° 5, 2006, p. 569-593 Page 570

¹⁷ C. A. BROOKS, « Using Interpretation Theory in Art Education Research », *Studies in Art Education*, vol. 24, n° 1, 1982, p. 43-47 Page 43

¹⁸ M. T. GIBBONS, « Hermeneutics, Political Inquiry, and Practical Reason: An Evolving Challenge to Political Science », *The American Political Science Review*, vol. 100, n° 4, 2006, p. 563-571 Page 563

¹⁹ Les sciences humaines (*Geisteswissenschaft*, littéralement « sciences de l'esprit ») se définissent en opposition aux sciences de la nature (*Naturwissenschaft*) et, dans la tradition universitaire allemande, les sciences humaines incluent, en plus des « lettres » (la philosophie, l'histoire, la philologie, l'art, etc.), les sciences sociales (*Sozialwissenschaft*). Parmi les sciences sociales se trouvent la sociologie et la science politique.

²⁰ C. ROMANO, « La règle souple de l'herméneute », *op. cit.* Page 46

²¹ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

²² C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique : description, fondation et éthique », sur *EspacesTemps.net*, <https://www.espacestemp.net/articles/hans-georg-gadamer-lhermeneutique-description-fondation-et-ethique/>, 16 octobre 2002

²³ D. WEBERMAN, « A New Defense of Gadamer's Hermeneutics », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 60, n° 1, 2000, p. 45-65 Page 46

²⁴ E. ORTIGUES, « Sciences Humaines », dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, s. d., p. n/a

²⁵ J. GRONDIN, « La fusion des horizons », *Archives de Philosophie*, Tome 68, n° 3, 1^{er} septembre 2005, p. 401-418

dégager des principes dialogiques qui permettront une définition alternative des politiques publiques de gestion de la diversité culturelle, nous nous demandons en quoi consisterait une compréhension herméneutique de la diversité culturelle.

L'herméneutique gadamérienne étant complexe et l'ouvrage majeur de l'auteur, *Vérité et méthode*, étant très volumineux, de nombreux auteurs ont tenté d'en éclairer le propos, souvent de façon partielle ou segmentée. Nous allons nous appuyer sur ces explications pour mettre en avant les notions gadamériennes importantes pour notre propre travail. Notre explication donnera lieu à notre propre interprétation tant de l'œuvre de Gadamer que de textes que d'autres auteurs lui ont consacré. Comme toute interprétation, elle ne sera pas neutre. Ainsi, nous mettrons l'accent sur certains concepts-clés (en italique) qui nous permettent de justifier notre choix de l'herméneutique gadamérienne comme approche dialogique de la diversité culturelle.

La pensée de Gadamer se fonde sur une critique des *sciences humaines* dans leur état actuel. Le philosophe allemand se prononce contre l'expertise, contre la domination de cet « encyclopédisme positiviste borné »²⁶, qui fait des sciences exactes la seule référence d'accès à la vérité. Celles-ci se présentent comme un modèle universel de savoir : celui de la connaissance méthodique, indépendante de l'interprète²⁷. Wilhelm Dilthey avait proposé d'appliquer cette même méthode aux sciences humaines pour rendre compte de leur vérité, ce qui amorce la profonde remise en question faite par Gadamer. Autrement dit, la critique de ce dernier est une critique de la méthode cartésienne moderne qui fonde toute connaissance des sciences exactes et, par extension, des sciences humaines. La thèse de *Vérité et méthode* consiste à démontrer, justement, que la vérité n'est pas uniquement une affaire de méthode²⁸.

Or, il ne s'agit pas d'une critique contre toute méthode et donc contre toute justification, comme certains l'ont affirmé pour critiquer la pensée gadamérienne²⁹. Ainsi, il ne s'agit pas d'un rejet de l'importance de la méthodologie, à laquelle Gadamer accorde un rôle important, bien que limité³⁰. Il trouve, par exemple, pertinent pour les sciences exactes d'appliquer rigueur, discipline et soin minutieux³¹. De même, ces éléments de la méthode scientifique pourraient jouer un rôle important et légitime face aux choix précipités³². Le problème du philosophe avec la méthode se trouve dans le fait qu'on l'a présentée comme équivalente à la vérité et à la connaissance, nous rendant ainsi aveugles à d'autres formes de savoir. Au lieu de rendre la connaissance indépendante de l'interprète à travers la méthode, Gadamer insiste sur l'expérience herméneutique, c'est-à-dire l'expérience interprétative du monde³³. Ainsi, il propose une conception participative de la compréhension, où, sans devenir un subjectiviste, la subjectivité joue un rôle prioritaire³⁴.

Effectivement, la *compréhension* est pour lui une question d'application. Cette application implique que toute compréhension a une orientation *pratique*, au sens où elle est déterminée

Page 403

²⁶ C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique », *op. cit.*

²⁷ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, 2e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2008 Page 52

²⁸ *Id.* Pages 49-52

²⁹ C. ROMANO, « La règle souple de l'herméneute », *op. cit.* Pages 472-473

³⁰ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

³¹ B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *Philosophy*, vol. 63, n° 244, 1988, p. 231-253 Page 233

³² *Id.* Page 237

³³ C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique », *op. cit.*

³⁴ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, *op. cit.* Pages 50-52

par notre situation contemporaine³⁵. Gadamer suit ainsi Martin Heidegger à nouveau dans la reprise du concept aristotélicien de *phronesis* développé dans *Éthique à Nicomaque*. Cette démarche fait également partie de sa critique des sciences humaines : contrairement à ce que les Lumières ont établi, l'objectivité et la raison universelles ne peuvent pas être atteintes et les sciences et la technologie ne donneront pas toutes les réponses³⁶. La *phronesis* est ainsi une autre forme de connaissance, dans laquelle la compréhension constitue un mode de perception doté de sa propre rationalité, irréductible à un simple ensemble de règles, qui ne peut pas être enseigné directement et qui est donc toujours orienté vers le présent cas particulier³⁷.

Comprendre serait ainsi une capacité pratique (*praktisches Können*), le fait de s'y connaître en quelque chose³⁸. Cette approche est caractérisée non par l'essai d'appliquer une théorie préexistante au domaine en question, mais plutôt par l'essai de penser à partir dudit domaine lui-même et d'une façon qui le prend en compte³⁹. Or, selon les règles de l'expérience, il faut de l'expérience pour les appliquer⁴⁰. La *phronesis* n'est ainsi ni une éthique ni une épistémè, ni l'application d'une méthode ou de la subsumption des connaissances particulières à des règles figées ou universelles⁴¹. En effet, il n'y a que des règles et des méthodes faillibles, car celles-ci sont dépendantes de la particularité du contexte⁴². Ainsi, l'on ne peut pas vraiment comprendre sans faire partie du processus de compréhension et lorsqu'il y a compréhension, l'interprète met « du sien » (son époque, son langage, ses interrogations...), car « comprendre, c'est “appliquer” un sens au présent »⁴³.

La compréhension de la diversité culturelle à travers cette notion de *phronesis* montre qu'il est illusoire de vouloir « enfermer » la diversité culturelle ou une partie de celle-ci dans des descriptions et des règles au prétexte de vouloir la connaître. Car la connaissance qui guide l'action s'applique fondamentalement à des situations concrètes dans lesquelles il faut choisir la réponse appropriée et aucune technique fine ne peut nous épargner la nécessaire délibération ou prise de décision. Par conséquent, la *phronesis* n'est ni une science théorique ni un savoir-faire d'expert (dans le sens de maîtrise de processus techniques), mais une connaissance qui doit provenir de la pratique⁴⁴. Pourtant, c'est en grande partie ce que font aujourd'hui les politiques de gestion de la diversité culturelle. Par exemple, le programme de dialogue interculturel de l'UNESCO est centré sur l'enseignement de « compétences interculturelles » qui consiste en la transmission de compétences, de méthodes et d'outils pouvant être compilés dans un manuel et se résumer en quelques indications⁴⁵. Une telle approche assume qu'il y a une recette, une solution toute prête pour appréhender la diversité culturelle. Au contraire, la philosophie pratique de Gadamer ne propose pas de compétences ou d'outils prêts à l'emploi, mais touche plutôt à ce qu'il est approprié pour un individu de

³⁵ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

³⁶ B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *op. cit.* Pages 241-242

³⁷ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

³⁸ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 281

³⁹ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

⁴⁰ C. ROMANO, « La règle souple de l'herméneute », *op. cit.* Page 476

⁴¹ Traduit par l'auteur : « It is not the application of Method or the subsumption of particulars under fixed determinate rules or universals. » R. BERNSTEIN, « What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty », *op. cit.* Page 334

⁴² C. ROMANO, « La règle souple de l'herméneute », *op. cit.* Page 476

⁴³ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, *op. cit.* Page 60

⁴⁴ H.-G. GADAMER, *Reason in the Age of Science*, s. l., The MIT Press, 1972 Page 90

⁴⁵ UNESCO, *UNESCO's Programme of Action. Culture of Peace and Non-Violence. A vision in action*, Paris, Intersectoral Platform for a Culture of Peace and Non-Violence, Bureau for Strategic Planning, 2013

faire en tant que citoyen, en ce qui constitue sa « vertu civique »⁴⁶. Pour comprendre la diversité culturelle, il faut la vivre, l'expérimenter ; l'expérience de la diversité culturelle se fait ainsi au cas par cas et sur le moment.

C'est d'ailleurs ce que Gadamer fait lui-même, notamment dans la deuxième partie de sa vie professionnelle et intellectuelle. Après la publication de *Vérité et méthode*, il s'engage de plus en plus souvent dans des débats contemporains sur l'Europe, l'écologie, la compréhension entre les religions, etc.⁴⁷ Il se tourne ainsi vers l'application de l'herméneutique à l'éthique et à la politique, à savoir vers la *praxis*⁴⁸. L'application de ses réflexions sur la vérité à des exemples particuliers lui permet d'approfondir la compréhension de ces débats et en retour, chaque application à une question particulière nourrit sa réflexion générale. Car la *phronesis* constitue une forme de raisonnement et de connaissance pratique dans laquelle il y a un type de médiation distincte entre l'universel et le particulier et où les deux sont codéterminés⁴⁹ : l'application est une partie intégrante de toute compréhension⁵⁰. La théorie et l'application n'ont pas lieu séparément l'une de l'autre, mais sont parties d'une seule pratique herméneutique⁵¹. Nous serions donc devant une théorie de la compréhension circulaire.

La *circularité* de la compréhension gadamérienne constitue l'idée de l'herméneutique pré-gadamérienne selon laquelle le singulier doit être compris dans le tout et le tout dans le singulier (Friedrich Schleiermacher). En effet, la compréhension du singulier présuppose une pré-compréhension du tout dans lequel il est compris, mais la compréhension du tout grandit de la compréhension des moments singuliers qui forment cette même totalité. Dans les termes de Gadamer : « La règle herméneutique d'après laquelle on doit comprendre le tout à partir du singulier et le singulier à partir du tout trouve son origine dans la rhétorique antique, et elle est adoptée par l'herméneutique moderne, de l'art de parler à l'art de comprendre »⁵². Par ailleurs, la compréhension est circulaire, mais pas dans le sens d'un cercle fermé. Au contraire, il s'agit d'un cercle ouvert promouvant l'amélioration et la transformation constante de la compréhension. Pour Wilhelm Dilthey, ce serait le tout de l'histoire, pour Edmund Husserl, le « monde de la vie » et pour Martin Heidegger « la totalité du *Dasein* »⁵³. Pour Gadamer, « [C] c'est une relation circulaire qui existe un peu partout »⁵⁴.

La compréhension historique constitue le cas typique de compréhension pour le philosophe

⁴⁶ F. DALLMAYR, « Hermeneutics and inter-cultural dialog: linking theory and practice », *Ethics and Global Politics*, vol. 2, n° 1, 2009, p. 23-39 Page 31

⁴⁷ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

⁴⁸ Gadamer inscrit son travail dans une critique du monde contemporain, où la bureaucratie, la technologie et la spécialisation menacent la société de fragmentation et où des sources traditionnelles d'union comme la religion ou l'Église ne sont plus viables, et revendique lui-même de s'occuper des phénomènes en question plutôt que de leurs sciences ou de leur théorie. Son projet consiste en l'explication dialogique de la pratique et de la politique pour les défendre contre la domination de la science et de la technologie.

⁴⁹ Traduit par l'auteur : « [...] form of reasoning and practical knowledge in which there is a distinctive type of mediation between the universal and the particular where both are co-determined ». R. BERNSTEIN, « What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty », *op. cit.* Page 334

⁵⁰ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 330

⁵¹ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

⁵² H.-G. GADAMER, « Vom Zirkel des Verstehens », in *Gesammelte Werke, Bd. 2, Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*, 1993 [1959], Ergänzungen, Register, 2. Auflage, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), p. 57-65, page 59. Cité dans C. MANTZAVINOS, « Le cercle herméneutique : de quel type de problème s'agit-il ? », *L'Année sociologique*, vol. 63, n° 2, 2013, p. 509-527

⁵³ R. MONTORO ROMERO, « Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer », *Reis*, n° 14, 1981, p. 47-68 Page 50

⁵⁴ H.-G. GADAMER, « Vom Zirkel des Verstehens », *op. cit.*, page 59. Cité dans C. MANTZAVINOS, « Le cercle herméneutique », *op. cit.* Pages 511-512

allemand, mais elle s'applique aussi à la compréhension d'une société⁵⁵ ou encore à la compréhension entre les personnes⁵⁶. Ainsi, la compréhension circulaire devient évidente dans le cas de la diversité culturelle : l'expérience individuelle de la différence culturelle concrète nourrit la connaissance large d'une culture et la prise de conscience de la diversité culturelle ; l'étude d'une culture et l'expérience de la diversité culturelle contribuent à la compréhension d'une culture particulière. De cette façon, malgré l'impossibilité de faire dialoguer deux entités abstraites, nous pouvons parler de dialogue interculturel ou de dialogue entre cultures, car nous faisons référence aux accords entre personnes de cultures différentes ou entre groupes culturels différents, qui donnent parfois lieu à des mesures politiques concrètes.

En définitive, pour Gadamer, la compréhension ne peut pas être réduite à une technique ou à une méthode : il s'agit d'une expérience herméneutique. En réponse à l'application aveugle de la méthode des sciences exactes dans les sciences humaines, il s'inspire de la tradition humaniste pour formuler sa théorie. La tradition humaniste ne vise pas à produire des résultats objectivables et mesurables, mais a pour but de contribuer à l'éducation et la formation des individus en développant leur capacité de juger⁵⁷. Bien que l'humanisme ait été démasqué par le poststructuralisme et le postmodernisme comme étant l'idéologie du pouvoir, de la société disciplinaire, Gadamer lui redonne un sens positif, y voyant le caractère de questionnement essentiellement dialogique et conversationnel que nous sommes⁵⁸.

Effectivement, le sens ontologique qu'il donne à l'herméneutique consiste en l'affirmation que celle-ci est notre façon d'être au monde : en dialogue, en interprétation. Et ce qui caractérise un dialogue est le processus de question-réponse, le fait de donner et de prendre, de parler à partir de points de vue contradictoires et d'arriver néanmoins à un accord⁵⁹. Cette même façon d'être au monde est celle qui caractérise les cultures et celle qui façonne la diversité culturelle, car, comme le démontre l'ouvrage classique de Claude Lévi-Strauss, *Race et Culture*, les cultures se caractérisent par leur caractère fondamentalement dynamique et changeant, qui provient de l'inévitable contact entre elles, de leurs échanges⁶⁰. La diversité culturelle est, toujours pour le philosophe français, « un phénomène naturel, résultant des rapports directs ou indirects entre les sociétés »⁶¹. Le caractère dialogique de l'herméneutique est celui propre aux cultures, dynamiques et changeantes par définition.

Ainsi, le *dialogue* constitue la clé de voûte de la théorie de la compréhension gadamérienne. Le dialogue est un événement, une rencontre avec l'autre, qui donne lieu à la compréhension. Cette compréhension n'a pas lieu parce que l'on transmet efficacement son point de vue, parce que l'on convainc, mais parce que l'on est transformé dans une communion qui fait que l'on ne reste plus là où l'on était⁶². Autrement dit, le dialogue gadamérien consiste en une interaction dialogique, qui a lieu dans le processus de compréhension lui-même, comme moyen par lequel les éléments problématiques sont identifiés et travaillés⁶³. Dans sa jeunesse,

⁵⁵ *Id.* Page 510

⁵⁶ J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *Études Germaniques*, vol. 246, n° 2, 2007, p. 379-395 Page 383

⁵⁷ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, *op. cit.* Page 50

⁵⁸ R. BERNSTEIN, « What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty », *op. cit.* Page 355

⁵⁹ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Pages 393-402

⁶⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire. Race et culture*, Paris, Albin Michel, Éditions UNESCO, 1961

⁶¹ *Id.* Page 16

⁶² H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Pages 405-410

⁶³ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

Gadamer se rallie à la notion platonicienne de dialogue, qui consiste en une recherche de la vérité par les deux interlocuteurs et vise donc la possibilité de mener une vie plus éclairée⁶⁴. Avec la publication de *Vérité et méthode*, Gadamer fait un virage radical et définit le dialogue justement contre la dialectique platonicienne, en raison de l'oubli du langage dans l'histoire occidentale de la raison : « le langage est le milieu dans lequel se réalisent l'entente entre les partenaires et l'accord sur la chose même »⁶⁵. Le langage joue ainsi un rôle fondamental dans la théorie gadamérienne de la compréhension à travers le dialogue.

Comme Wilhelm Dilthey, Gadamer fait une herméneutique des sciences humaines au lieu d'une herméneutique de l'existence qui serait similaire à celle de Martin Heidegger⁶⁶, mais comme son maître il accorde une place centrale au langage. En effet, il défend qu'il n'y a pas de compréhension qui précède le langage, qu'il n'y a pas de pensée sans langage⁶⁷. Si la compréhension a lieu, pour Gadamer, dans le dialogue, le langage est la forme fondamentale que prend ce dialogue. L'indispensabilité du langage ne le rend pas pour autant limitant. Bien que les limites du langage soient donc aussi celles de notre compréhension, ce n'est pas comme s'il n'y avait qu'une seule perspective de compréhension, celle du langage propre. Au contraire, puisque le langage se comprend à partir du dialogue, il est ouvert à tout ce qui peut être compris, y compris à d'autres horizons langagiers⁶⁸. Autrement dit, le langage est la condition du dialogue herméneutique⁶⁹ et le caractère dialogique du langage entraîne l'ouverture à tout sens qui peut être compris⁷⁰.

C'est dans cette fonction dialogique qu'il accorde au langage que Gadamer s'éloigne de son maître. Malgré l'importance du *Mitsein* (être avec les autres) comme caractéristique ontologique de l'être humain, pour Martin Heidegger, le langage est unilatéral et non une invitation à parler adressée à l'autre : l'autre n'est pas un sujet parlant, mais un récepteur⁷¹. En revanche, pour Gadamer, il n'y a de vérité que dans la mesure où l'autre comprend⁷². Le langage appelle ainsi chacun au dialogue ou, dans ses propres termes, « dans le langage advient le dialogue »⁷³. La compréhension se réalise donc à travers la conversation qui a lieu, toujours dans le langage⁷⁴. Comprendre est comprendre l'autre dans ce qu'il dit⁷⁵ : « [L] le langage est le milieu dans lequel se réalisent l'entente entre les partenaires et l'accord sur la

⁶⁴ C. THÉRIEN, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 1, 1997, p. 167-180 Pages 174-175

⁶⁵ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, op. cit. Page 406

⁶⁶ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, op. cit. Page 49

⁶⁷ *Id.* Page 62

⁶⁸ *Id.* Page 62

⁶⁹ Le langage prend un second sens fondamental chez Gadamer. Toutefois, celui-ci est moins important pour notre sujet et nous n'allons pas l'approfondir. Il s'agit du sens ontologique : car tout ce qui peut être compris est un être qui s'articule en langage, l'objet de la compréhension est lui-même langagier. Il l'exprime dans la phrase : « l'être qui peut être compris est langage ». Cela vaut tant pour les textes que pour le monde. Ainsi, il n'y a pas d'abord des réalités physiques (un livre, un mur, la peur) auxquelles accoler ensuite des désignations. Autrement dit, autant les textes que le monde que je comprends sont axés sur le langage : le langage fait ressortir l'être du monde. Nous retrouvons ici davantage l'héritage heideggérien. La philosophie de Gadamer est ainsi une herméneutique universelle du langage, car le processus de la compréhension comme son objet sont essentiellement langagiers. Par le langage, l'humain s'élève au-dessus de la pression du monde, il nomme les objets et s'assure d'un pouvoir souverain sur le monde (une « prise sur les choses »). J.-M. BUÉE, « Vérité et sens chez H.-G. Gadamer », *Germanica*, n° 8, 1990, p. 151-169

⁷⁰ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, op. cit. Page 62

⁷¹ C. THÉRIEN, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », op. cit. Page 173

⁷² J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », op. cit. Page 380

⁷³ H.-G. GADAMER, *La Philosophie herméneutique*, Paris, Beauchesne, 1996 Page 29

⁷⁴ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », op. cit.

⁷⁵ C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique », op. cit.

chose même»⁷⁶. Le dialogue contribue ainsi à dessiner entre les hommes un processus de compréhension-entente : « [T] toute véritable conversation implique donc que l'on réagisse à ce que dit l'autre, que l'on fasse vraiment droit à ses points de vue et que l'on se mette à sa place au sens où l'on veut comprendre non pas l'autre même comme individualité, mais ce qu'il dit »⁷⁷. Converser est reconnaître la différence de l'autre et s'ouvrir à cette différence⁷⁸.

Il convient de différencier le dialogue gadamérien d'autres formes de conversation. En effet, le dialogue n'est pour Gadamer ni la conversation quotidienne, ni la négociation⁷⁹, ni le discours sophiste⁸⁰. La première est dépourvue de recherche de la connaissance. Les deux autres sont guidées par le pouvoir et mènent donc à l'instrumentalisation de l'autre. Cette attitude constitue de toute façon une erreur du point de vue gadamérien car « [C] c'est une illusion que de voir en l'autre un simple instrument que l'on puisse absolument embrasser du regard et maîtriser »⁸¹. En effet, seulement « prendre explicitement comme point d'orientation la chose à connaître et la parole d'autrui comme un apport substantiel à la recherche de la vérité peut être considéré comme dialogue véritable »⁸².

Le dialogue ainsi compris, à savoir comme une attitude d'ouverture propre à la connaissance de l'autre, fonde notre justification pour approcher différemment la question de la diversité culturelle. Étant donné que le dialogue n'est pas l'équilibre entre deux opinions, mais un événement qui laisse l'autre parler et qui montre une volonté partagée de questionner et de comprendre⁸³, nous pensons qu'il peut donner lieu à une élaboration dialogique des politiques de la diversité culturelle. Ainsi, nous proposons d'explorer la possibilité de travailler à partir de cette notion de dialogue pour traiter la gestion de la diversité culturelle.

c) Dialogue gadamérien et gestion de la diversité culturelle

La question du défi de la diversité culturelle dans les démocraties libérales peut être posée comme une question de dialogue entre les cultures. Les politiques de la diversité culturelle sont tiraillées entre le respect et la promotion des particularités culturelles, d'une part, et la garantie de la cohésion sociale basée sur le principe d'égalité, d'autre part. Comprendre en quoi consistent sa propre culture et celle d'autrui, examiner ce dont chacun a besoin pour s'épanouir sans ébranler l'autre et s'ouvrir à l'écoute de la différence semblent des présupposés nécessaires à la volonté de faire en sorte que toutes les cultures puissent vivre ensemble de façon respectueuse et pacifique. Ce sont les démarches auxquelles donnerait lieu un dialogue gadamérien appliqué à la diversité culturelle. Ainsi, face aux échecs du multiculturalisme, du dialogue interculturel, des politiques de « *superdiversity* » ou, encore, des droits culturels, le dialogue gadamérien pourrait inspirer des mesures différentes qui donneraient des réponses nouvelles à ce débat.

Bien que Gadamer n'ait pas élaboré une définition du dialogue entre les cultures, il s'est

⁷⁶ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, op. cit. Page 406

⁷⁷ *Id.* Page 407

⁷⁸ A. PALMA-ANGELES, « Gadamer, tradition and dialogue », dans *Civil Society in a Chinese Context*, s. l., 1997, vol. 15, p. 59-66

⁷⁹ T. VÄYRYNEN, « A Shared Understanding: Gadamer and International Conflict Resolution », *Journal of Peace Research*, vol. 42, n° 3, 2005, p. 347-355 Pages 352-353

⁸⁰ C. THÉRIEN, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », op. cit. Page 174

⁸¹ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, op. cit. Page 383

⁸² C. THÉRIEN, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », op. cit. Page 174

⁸³ T. VÄYRYNEN, « A Shared Understanding: Gadamer and International Conflict Resolution », op. cit. Page 353

prononcé en faveur de la diversité culturelle : « [C] chaque culture, chaque peuple, a quelque chose de distinct à offrir pour la solidarité et le bien-être de l'humanité »⁸⁴. Il a aussi fait état de la situation actuelle de nombreuses sociétés en quête d'un mode de vie qui réconcilie leurs traditions et leurs valeurs avec le « progrès économique et technologique du style européen »⁸⁵. De même, il a défendu une « solidarité humaine » qui ne soit pas une uniformisation, mais l'unité dans la diversité et ainsi, il a soutenu qu'il faut apprendre à tolérer pluralités, multiplicités et différences culturelles⁸⁶. Nous nous demandons dans quelle mesure la notion gadamérienne de dialogue pourrait se transposer à la gestion de la diversité culturelle et ainsi formuler un « dialogue interculturel gadamérien ».

Cette démarche s'inscrirait dans la critique gadamérienne de notre société, qu'il accuse d'être déficiente en raison de l'accent mis sur la différence et le conflit, sur ce qui est contesté et en doute ; par conséquent, pour lui, « ce que nous avons en commun reste, pour ainsi dire, sans une voix »⁸⁷. Ainsi, il s'agirait de reprendre le *telos* identifié par Richard Bernstein dans la pensée gadamérienne : au plan de nos vies pratiques, chercher à réaliser un type de société dans lequel l'idée d'un dialogue ouvert et authentique ainsi que la conversation deviennent une réalité concrète, à laquelle tous ont l'occasion réelle de participer⁸⁸. Le dialogue gadamérien nous permettrait ainsi d'approcher la gestion de la diversité culturelle comme l'élaboration des politiques publiques à travers un véritable dialogue entre les cultures.

Toutefois, selon Richard Bernstein lui-même, notre démarche constituerait un détournement de la théorie gadamérienne : « étant donnée la fragilité des conditions demandées pour un tel dialogue, ce serait une énorme perversion de la vision phénoménologique de Gadamer que de penser qu'une telle idée peut servir comme principe organisateur d'une société. Néanmoins, l'idée elle-même d'une telle rationalité dialogique constitue un idéal régulateur qui peut et qui doit orienter notre pratique »⁸⁹. Pourtant, c'est ce que des philosophes aussi éminents que Charles Taylor ou Fred Dallmayr ont proposé de faire : appliquer un principe qui sert pour la *praxis* individuelle au fonctionnement de la société.

En effet, nous ne sommes pas les premiers à vouloir utiliser la pensée gadamérienne en général et sa notion de dialogue en particulier, pour répondre au défi de la diversité culturelle. D'autres philosophes et politologues ont fait des propositions d'une grande valeur intellectuelle sur lesquelles nous nous appuyerons pour l'argumentation de notre travail. Néanmoins, nous ne considérons pas la question résolue et nous allons continuer notre propre réflexion à ce sujet, car nous trouvons que ces travaux ne sont pas entièrement fidèles à la pensée gadamérienne.

Fred Dallmayr s'inscrit dans un courant de la théorie politique connu comme « théorie

⁸⁴ T. PANTHAM, « Some Dimensions of the Universality of Philosophical Hermeneutics: A Conversation with Hans-Georg Gadamer », *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, n° 9, 1992, p. 124-135 Page 132

⁸⁵ H.-G. GADAMER, *L'héritage de l'Europe*, Paris, Rivages, 2003 Page 46

⁸⁶ « The human solidarity that I envisage, is not a global uniformity but unity in diversity. We must learn to appreciate and tolerate pluralities, multiplicities, cultural differences. » T. PANTHAM, « Some Dimensions of the Universality of Philosophical Hermeneutics: A Conversation with Hans-Georg Gadamer », *op. cit.* Page 132

⁸⁷ Hans-Georg GADAMER, « The Limitations of the Expert » (1967), *Hans-Georg Gadamer On Education, Poetry, and History. Applied Hermeneutics*, 1992, page 192. Cité dans D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *op. cit.* Page 571

⁸⁸ R. BERNSTEIN, « What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty », *op. cit.* Page 337

⁸⁹ Traduit de l'anglais par l'auteur : « [...] it would be a gross perversion of Gadamer's phenomenological insight to think that such an idea can serve as an organizational principle of society. Nevertheless, the very idea of such a dialogical rationality is a regulative ideal that can and ought to orient our praxis. » *Id.* Page 337

politique comparative » (*Comparative Political Theory*), qui prend en compte explicitement l'herméneutique gadamérienne pour étudier la théorie politique. Elle se situe par rapport au domaine de la politique comparée (*Comparative Politics*) qui, au sein de la discipline de la science politique, adopte un cadre empirique consistant à surligner les différences institutionnelles et comportementales dans des États différents, sans considérer les fondations intellectuelles ni les doctrines⁹⁰. Ainsi, cette théorie politique comparative essaie d'identifier les différences dans la conceptualisation du politique⁹¹. Largement conceptualisée par Fred Dallmayr, elle a été élaborée sur les bases d'une compréhension politique, ou d'une application pratique, des principes gadamériens sur le dialogue et l'herméneutique. Ainsi, nous pouvons lire dans les nombreux ouvrages de Fred Dallmayr, souvent dans les introductions ou dans les chapitres méthodologiques, les arguments qu'il donne pour connecter la philosophie du penseur allemand à la nouvelle discipline⁹².

Apparue dans les années 1990, la théorie politique comparative a donné des résultats concrets, mais inégaux. Si la mise en place de cette démarche faite par Roxanne Euben⁹³ constitue un excellent exemple d'application du dialogue herméneutique gadamérien à la pensée politique, d'autres textes sont moins convaincants. En effet, Roxanne Euben mène une étude originelle de la pensée politique de Sayyid Qutb, philosophe politique islamique qui façonne la théorie de nombreux fondamentalistes sunnites. Cette étude ne cherche pas à trouver absolument chez lui des réponses nouvelles à la théorie politique occidentale, mais à voir des connexions non imaginées préalablement, qui pourraient faire que l'on transforme la nature de nos questions⁹⁴.

⁹⁰ F. DALLMAYR, *Comparative Political Theory. An Introduction*, New York, Palgrave Macmillan, 2010

⁹¹ T. SHOGIMEN et C. J. NEDERMAN, *Western Political Thought in Dialogue with Asia*, New York, Lexington Books, 2009

⁹² Dans *Comparative Political Theory* par exemple, Dallmayr explique comment l'idée de dialogue provient d'une longue tradition de l'herméneutique et comment le dialogue est la condition humaine et non simplement une méthode pour parler l'un avec/à l'autre (« je ne suis pas qui je suis sans être en dialogue avec les autres »). Et il revient sur cette idée dans *Integral Pluralism*, où il définit l'herméneutique comme la théorie, la pratique ou l'art de l'interprétation : la lecture d'un texte, la compréhension de sa signification, est donc un exercice transformateur. Selon cet auteur, l'herméneutique est interactive et donc nécessairement dialogique. Et il identifie ce processus au « pluralisme intégral », car, toujours d'après lui, la différence est reconnue et réconciliée dans ce dernier. F. DALLMAYR, *Comparative Political Theory. An Introduction*, *op. cit.*

⁹³ La politologue Roxanne Euben explique dans son livre *Enemy in the mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* comment, au sein de la théorie politique occidentale, l'on trouve une tension entre l'aspiration universaliste de celle-ci et la prédominance de textes occidentaux. Ainsi, bien qu'elle se garde de décourager l'aspiration universaliste, elle suggère de faire de la théorie politique quelque chose de fondamentalement comparatif plutôt que de donner des réponses particulières, qui souvent empêchent de voir la réalité. Concrètement, elle propose d'effacer les frontières entre la théorie politique et la politique comparée. À cette fin, elle applique les deux conditions gadamériennes pour entrer en dialogue avec son objet d'étude, en l'occurrence la théorie politique du fondamentalisme islamique : elle approche son objet d'étude à partir de la prise de conscience de ses propres préjugés et elle cherche à comprendre son objet d'étude à partir de sa tradition à lui (comprendre les idées des autres dans leurs propres termes, dans leurs propres compréhensions). R. EUBEN, *Enemy in the mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism. A work of comparative political theory*, New Jersey, Princeton University Press, 1999

⁹⁴ Qutb dénonce la modernisation et la pensée politique moderne comme intimement liées au colonialisme et à l'impérialisme culturel ; il rejette les formes modernes de souveraineté et l'épistémologie rationaliste occidentale qui les justifie. Ainsi, Euben montre que l'islam n'est pas monolithique et ne réagit pas uniformément au procès de modernisation. Au contraire, comme toute tradition religieuse, il est influencé par son contexte culturel, historique, géographique et politique. La première conclusion d'Euben est que la vision du monde (*worldview*) du fondamentalisme islamique n'est pas le renouveau d'une tradition islamique, mais les différentes façons par lesquelles l'ascension globale des normes culturelles, politiques et économiques occidentales ont présenté un certain nombre de dilemmes et de problèmes pour la compréhension prédominante de la « tradition islamique ». La seconde conclusion est que les critiques cross-culturelles de la modernité ne sont pas antimodernité mais « modernités », au pluriel, c'est-à-dire des perspectives multiples sur celle-ci et des tentatives de redéfinir ce que veut dire vivre dans le monde moderne. *Id.*

Farah Godrej, de son côté, reprend l'idée de l'utilisation de l'herméneutique pour comprendre les textes politiques de traditions non européennes dans le but de rendre la théorie politique comparative cosmopolite. Elle propose une méthodologie qui alterne entre l'immersion interne dans l'expérience vécue du texte et un point de vue externe de commentaires et d'exégèse du texte⁹⁵. Sans juger la qualité de son travail, nous remarquons que le fait de proposer une méthode qui invoque la pensée gadamérienne, elle-même construite contre l'idée de méthode, est un résultat quelque peu contradictoire.

La connexion entre herméneutique gadamérienne et théorie politique guide aussi l'article de Fred Dallmayr « Hermeneutics and intercultural dialogue: linking theory and practice »⁹⁶ qu'il consacre, spécifiquement, au lien entre dialogue gadamérien et gestion de la diversité culturelle. À travers de nombreuses citations du philosophe allemand, il réussit à prouver le rapport entre la pensée de Gadamer et la défense d'une compréhension interculturelle herméneutique⁹⁷. Cependant, il ne parvient pas à avancer une proposition de dialogue interculturel gadamérien à proprement parler. Il a beau donner des explications sur la notion de dialogue chez Gadamer, il ne donne aucun exemple ou n'avance aucune piste sur la mise en place concrète de ce que constituerait le dialogue interculturel gadamérien.

Par ailleurs, l'article est loin d'être consacré à Gadamer seulement. En à peine deux pages, il résume — certes, de façon efficace, mais sans entrer dans aucun débat — certains concepts clés de la pensée gadamérienne, mais se sert ensuite d'autres philosophes pour appuyer ses propos. Il fait appel à Charles Taylor, à John Dewey (1859-1952) et surtout à Maurice Merleau-Ponty, qu'il rapproche de la pensée herméneutique en général et des propos interculturels de Gadamer en particulier. Malgré une exposition très claire de la pensée de ces auteurs, il n'explique pas non plus leur apport à l'élaboration concrète d'un dialogue interculturel herméneutique. Nous ne critiquons pas la démarche de Fred Dallmayr, qui cherche à compléter la pensée gadamérienne avec celle d'autres philosophes pour argumenter en faveur d'un dialogue interculturel. En revanche, nous lui reprochons son manque de concrétude quant à l'élaboration pratique d'un dialogue interculturel et, surtout, nous remarquons l'écartement avec notre propre démarche, qui tente d'élaborer un dialogue interculturel proprement gadamérien.

Plus proche de notre travail, l'article de Michael R. James *Critical intercultural dialogue*⁹⁸ se sert de la pensée gadamérienne pour proposer un dialogue interculturel qu'il qualifie de « critique ». Très solidement fondé sur l'herméneutique et la notion gadamérienne de dialogue, il fait cependant une proposition originale. Premièrement, il introduit des idées d'autres auteurs, notamment de Jürgen Habermas, pour établir l'une des conditions de son dialogue interculturel critique : ne pas exercer le pouvoir sur l'autre partie (coercition physique, menaces économiques ou façons de parler qui font taire de fait l'autre partenaire). Bien qu'il conteste aussi certains aspects de la pensée de cet auteur, le caractère « critique » de sa proposition de dialogue interculturel fait référence à la « théorie critique », courant de pensée auquel appartient Jürgen Habermas, et il adhère ainsi implicitement à ce courant. Deuxièmement, il fait une proposition pour une mise en place pratique du dialogue

⁹⁵ F. GODREJ, « Towards a Cosmopolitan Political Thought: The Hermeneutics of Interpreting the Other », *Polity*, vol. 41, n° 2, 2009, p. 135-165

⁹⁶ F. DALLMAYR, « Hermeneutics and inter-cultural dialog: linking theory and practice », *op. cit.*

⁹⁷ « Just as in the case of hermeneutical dialog, the point of inter-cultural encounter is not to reach a bland consensus or uniformity of beliefs but to foster a progressive learning process involving possible transformation. For this to happen, local or indigenous traditions must be neither jettisoned nor congealed (or essentialized). » *Id.* Page 32

⁹⁸ M. R. JAMES, « Critical Intercultural Dialogue », *Polity*, vol. 31, n° 4, 1999, p. 587-607

interculturel qui lui est propre : ne pas établir de contraintes thématiques (des sujets sur lesquels les deux parties acceptent de discuter). Enfin, il donne pour exemple les législations s'appliquant aux Indiens natifs américains, sans pourtant faire lui-même de propositions législatives ou politiques concrètes. Par ailleurs, il ne s'attarde pas à expliquer en quoi et pourquoi la pensée de Gadamer sert au dialogue interculturel, tel que nous le faisons. Bien que l'article de Michael R. James constitue un excellent appui pour notre travail et bien que sa démarche soit très semblable à la nôtre, le résultat de sa réflexion s'éloigne finalement de nos propres conclusions.

Parmi les auteurs qui se sont appuyés sur la pensée gadamérienne pour traiter de la question de la diversité culturelle, le plus renommé est le Canadien Charles Taylor. Connus surtout pour la défense du multiculturalisme qu'ils contiennent⁹⁹, la majorité de ses travaux académiques sont consacrés à l'herméneutique gadamérienne. Ainsi, Charles Taylor montre l'importance des relations « dialogiques » pour l'identité des personnes¹⁰⁰. Et il propose explicitement d'aborder la diversité culturelle à travers l'idée gadamérienne de « fusion d'horizons », car il reconnaît au philosophe allemand l'avantage d'éviter l'écueil d'un universalisme homogénéisant qui prospère à l'ombre du paradigme désengagé de la connaissance ainsi que celui d'un relativisme postmoderne soumettant autrui à un parti pris de solidarité¹⁰¹. Malgré notre adhésion d'emblée à cette proposition, puisqu'elle rejoint la nôtre, nous sommes très critiques vis-à-vis de plusieurs aspects de ses écrits.

Premièrement, nous constatons que le livre où est exposée sa théorie sur le multiculturalisme mentionne à peine ladite fusion d'horizons. Une brève référence n'est pas suivie d'une explication de cette notion gadamérienne fondamentale et d'une explication sur la façon dont elle permettrait une gestion de la diversité culturelle alternative aux propositions relativiste et universaliste¹⁰². Effectivement, la fusion d'horizons étant la notion fondamentale pour le dialogue gadamérien, il est surprenant que Charles Taylor n'approfondisse pas le rapport entre celle-ci et sa théorie sur le multiculturalisme. Plus globalement, le rapprochement entre ses réflexions sur l'herméneutique et ses propositions multiculturalistes n'est pas toujours évident, malgré l'intérêt et la qualité de l'une et de l'autre. L'herméneutique sert à Charles Taylor d'outil pour réfléchir à la construction de l'identité du moi, une construction dialogique et enchâssée dans des cadres de signification historico-culturels¹⁰³. Or, cette réflexion ne se traduit pas par une proposition concrète de gestion de la diversité culturelle. Ainsi, nous reconnaissons que Charles Taylor contribue à la compréhension de la pensée de Gadamer et qu'il utilise celle-ci pour défendre son idée de multiculturalisme, mais nous regrettons qu'il n'ait pas utilisé davantage la notion de fusion d'horizons pour répondre aux

⁹⁹ Notamment son livre : C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Aubier, Flammarion, 1992 et son rapport : G. BOUCHARD et C. TAYLOR, *Fonder l'avenir. Le temps de la réconciliation*, Québec, Canada, Gouvernement du Québec, 2008

¹⁰⁰ C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, op. cit. Page 18

¹⁰¹ J. PÉLABAY, « Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition », *Tracés*, n° 12, 31 mai 2007, p. 121-135 Page 125

¹⁰² « Ce qui doit se produire est ce que Gadamer a appelé un « mélange (fusion) des horizons ». Nous apprenons à nous déplacer dans un horizon plus vaste, dans lequel ce que nous avons auparavant considéré comme fondement allant de soi de toute évaluation peut désormais être situé comme une possibilité à côté des fondements différents de cultures auparavant peu familières. Le « mélange (fusion) des horizons » fonctionne à travers le développement de nouveaux vocabulaires de comparaison, grâce auxquels nous pouvons énoncer ces contrastes. De la sorte, si — et quand — nous trouvons pour finir un appui positif pour notre présomption initiale, c'est sur la base d'une compréhension de ce qui constitue la valeur qu'il nous était impossible d'avoir au départ. Nous avons partiellement atteint le jugement en transformant nos critères. » C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, op. cit. Pages 91-92

¹⁰³ D. RAMIREZ IBANEZ, *Identité culturelle et dimension éthique : Une réflexion à partir de la pensée de Charles Taylor*, Paris, Sorbonne - Paris IV, 2012

questions concrètes qui se posent dans le cadre de la gestion de la diversité culturelle.

Deuxièmement, et en ce qui concerne la gestion de la diversité culturelle, nous trouvons que sa pensée n'est pas une alternative convaincante aux propositions relativiste et universaliste en raison de sa position ambiguë sur certaines questions fondamentales. D'une part, Charles Taylor est souvent considéré comme relativiste en raison de sa défense de la présomption de la valeur égale de toutes les cultures¹⁰⁴ : « [E] en tant que présomption, la revendication est que toutes les cultures humaines qui ont animé des sociétés entières durant des périodes parfois considérables ont quelque chose d'important à dire à tous les êtres humains »¹⁰⁵. D'autre part, on peut dire qu'il se rallie aux positions universalistes sur la diversité culturelle quand il affirme que « [...] le libéralisme ne peut ni ne doit revendiquer une neutralité culturelle complète. Le libéralisme est aussi un credo de combat. La variante hospitalière que je préfère — tout comme les formes les plus rigides — doit savoir où s'arrêter »¹⁰⁶. Osciller entre relativisme et universalisme ne reflète pas fidèlement, selon nous, le caractère dialogique de la pensée gadamérienne.

En définitive, la pensée de Charles Taylor constitue, toujours selon nous, une excellente exposition du dilemme égalité-diversité culturelle et présente une bonne défense du multiculturalisme fondée sur certains principes herméneutiques. Cependant, nous regrettons qu'il ne se serve pas davantage de la philosophie de Gadamer pour instaurer un cadre dialogique à partir duquel on pourrait élaborer des politiques publiques sur la diversité culturelle et pour prouver ainsi qu'une approche dialogique alternative est possible, tant vis-à-vis de l'approche universaliste que de l'approche relativiste. C'est la tâche que nous poursuivons avec ce travail. Nous explorons ci-après dans quelle mesure il est pertinent d'appliquer l'herméneutique gadamérienne à la gestion de la diversité culturelle, et plus concrètement, la manière d'appliquer sa notion de dialogue pour élaborer une approche alternative aux universalistes et aux relativistes.

2.1.2 Le cercle herméneutique de la compréhension appliqué à la gestion de la diversité culturelle : le dialogue interculturel gadamérien

Gadamer lui-même a accordé une importance capitale à la gestion de la diversité culturelle envisagée comme une compréhension entre les cultures. Pour lui, la survivance future de l'humanité peut dépendre de l'approfondissement de la compréhension et le dialogue entre les cultures, plus particulièrement de notre disposition non à utiliser les immenses ressources du pouvoir et de l'efficacité technique (accumulées par certains États), mais à s'arrêter devant l'altérité de l'autre, devant l'altérité de la nature ainsi que celle des cultures, grandies au long de l'histoire, des peuples et des pays. Si nous étions capables de faire ceci, une expérience d'apprentissage transformatrice et humanisatrice pourrait naître : nous pourrions apprendre à expérimenter l'altérité et l'autre humain comme "l'autre de nous-mêmes" afin de prendre part l'un de l'autre¹⁰⁷. Nous nous demandons quel type de cadre donnerait la pensée gadamérienne à la gestion de la diversité culturelle et dans quelle mesure celui-ci répondrait au dilemme relativisme vs universalisme.

Pour répondre à cette question, nous allons examiner de quelle façon appliquer le dialogue gadamérien à la question de la diversité culturelle. Ainsi, nous allons mettre en avant les trois

¹⁰⁴ Steven C. ROCKEFELLER, « Commentaires », dans C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, *op. cit.*

¹⁰⁵ *Id.* Page 90

¹⁰⁶ *Id.* Pages 85-86

¹⁰⁷ H.-G. GADAMER, *L'héritage de l'Europe*, 2003^e éd., Frankfurt am Main, Payot & Rivages, 1989

éléments que nous avons identifiés comme constitutifs du dialogue gadamérien. Il faut noter que ces trois éléments constituent trois « moments » du cercle herméneutique, mais qu'il ne faut pas comprendre « moment » dans un sens chronologique ni consécutif. Ces trois « moments » sont des éléments qui conforment le dialogue gadamérien, mais qui fonctionnent et s'expliquent en rapport les uns avec les autres. Par ailleurs, ils reviennent de façon permanente dans le dialogue : en raison de l'idée d'une compréhension circulaire, ces éléments sont présents tout au long du processus. Si nous allons traiter ces trois éléments séparément, c'est pour contribuer à la clarté de notre explication.

Par ailleurs, nous examinerons chacun de ces trois éléments à la lumière de la question de la diversité culturelle. Ainsi, nous donnerons des explications sur chaque élément, mais nous en ferons aussi une interprétation à partir de la notion de diversité culturelle et nous nous en servirons pour examiner certaines politiques publiques de gestion de la diversité culturelle.

a) Compréhension à partir de et grâce aux préjugés

Dans sa proposition de refonte des sciences humaines, Gadamer dénonce la prétention d'objectivité de celles-ci, fondée sur la méthode scientifique. Transposée directement de la méthode appliquée aux sciences naturelles, l'idée que l'on puisse étudier une question sans aucun *a priori* provient de la conception de la connaissance des Lumières, selon laquelle « ne peut être reconnu comme vrai que ce qui a été fondé en raison sur la base d'une certitude première »¹⁰⁸. Pour Gadamer, l'idée même que l'on puisse ne pas avoir de préjugés constitue le plus grand préjugé : « [...] il existe aussi un préjugé des Lumières, qui porte et détermine leur essence. Ce préjugé fondamental des Lumières est le préjugé contre les préjugés en général, qui enlève ainsi tout pouvoir à la tradition »¹⁰⁹. Ainsi, Gadamer fait la proposition contraire : fonder les sciences humaines justement dans l'existence des structures *a priori* de la connaissance. Pour cela, il reformule la notion de préjugé, réhabilitant son sens positif¹¹⁰ : les préjugés ne sont pas des jugements erronés, mais des jugements préalables qui permettent la compréhension. Nous allons examiner de plus près la notion gadamérienne de préjugé et analyser comment celle-ci affecterait la compréhension des autres cultures et la mise en place d'actions pour la gestion de la diversité culturelle.

La définition de préjugé contenue dans le dictionnaire lui donne un sens neutre : les opinions préconçues souvent imposées par le milieu, l'époque, l'éducation ou dues à la généralisation d'une expérience personnelle ou d'un cas¹¹¹. Toutefois, dans la plupart des cas, l'utilisation du mot se charge de la connotation négative qu'il a prise au moment des Lumières. Effectivement, les Lumières ont donné au préjugé une acception péjorative en le dénaturant et en le dépouillant de son sens originel, préjugé signifiant jugement provisoire¹¹². Depuis, il est compris comme des instances de discours qui ont la propriété de « masquer la vérité », de soumettre les propos à des systèmes d'autorité (biblique, ecclésial, royal)¹¹³. Gadamer va leur donner une tout autre signification dans sa philosophie. Ainsi, au lieu d'être un obstacle que la

¹⁰⁸ J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit.* Page 55

¹⁰⁹ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 291

¹¹⁰ A. C. SOREL MPASSI, « Préjugés, autorité et tradition chez Hans-Georg Gadamer dans Vérité et méthode », *Phares [en ligne]*, vol. 9, 2009 Page 145

¹¹¹ « Préjugé », in *Le Grand Robert de la langue française [en ligne]*.

¹¹² A. C. SOREL MPASSI, « Préjugés, autorité et tradition chez Hans-Georg Gadamer dans Vérité et méthode », *op. cit.* Page 145

¹¹³ C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique », *op. cit.*

méthode des sciences humaines devrait surmonter, les préjugés constituent, pour Gadamer, une sorte de précompréhension : des modes particuliers de connaître et de regarder le monde, car celui-ci n'est ni objectif ni séparé du sujet, mais une appropriation par le langage¹¹⁴. Selon les termes de Hans-Gorge Gadamer lui-même, ils consistent en « un jugement porté avant l'examen définitif de tous les éléments déterminants quant au fond »¹¹⁵.

Pour parler des préjugés, Gadamer utilise le mot allemand *Vorurteil*, composé d'un préfixe (*Vor* : préalable) et d'une racine (*Urteil* : jugement), et fait ainsi référence aux conceptions préalables à la compréhension de quelque chose. Les traducteurs de son œuvre ont proposé plusieurs alternatives afin de rendre compte du concept gadamérien. En anglais, nous trouvons autant le terme *prejudice*, traduction littérale et donc porteuse d'une connotation négative, que *prejudgement*, terme qui met en avant la notion de jugement préalable. En français aussi, nous voyons parfois comme traduction de *Vorurteil* le terme préjugement, qui fait référence à l'exemple donné par Gadamer pour expliquer les préjugés : « dans la pratique de la justice, préjugé voulait dire décision juridique antérieure au jugement définitif proprement dit »¹¹⁶. Une autre traduction proposée est celle de préjugé avec un tiret entre le préfixe et la racine : pré-jugé. Nous allons retenir cette dernière proposition, qui nous semble plus pertinente pour rendre compte de la notion gadamérienne : la séparation du préfixe montre l'idée d'anticipation et le maintien du terme préjugé rappelle le passage d'une connotation négative à une positive. Par ailleurs, l'idée, peu habituelle, de séparer les deux éléments permet de refléter la spécificité du concept gadamérien et de le différencier de la notion courante de préjugé (sans tiret de séparation).

Gadamer consacre deux sous-chapitres de son ouvrage *Vérité et méthode* à expliquer ce qu'il entend par pré-jugé. Ainsi, il donne des définitions de *Vorurteil* à plusieurs reprises. Par exemple, il parle de la « ligne d'orientation préalable et provisoire rendant possible toute notre expérience » ou encore d'une « condition qui nous permet d'avoir des expériences et grâce à laquelle ce que nous rencontrons nous dit quelque chose »¹¹⁷. Dans tous les cas, le choix du terme *Vorurteil* permet au philosophe d'en donner deux caractéristiques mettant les pré-jugés au service de sa théorie de la connaissance : l'idée d'anticipation d'une part et la connotation positive d'autre part, toutes deux rendant possible la connaissance.

Grâce au préfixe *Vor* —, l'idée de *Vorurteil* entraîne, premièrement, la notion d'anticipation de la compréhension. En effet, Gadamer reprend l'idée de son maître, Martin Heidegger, selon laquelle il serait absurde de viser une compréhension objective ; l'idéal d'une connaissance dépourvue de tout pré-jugé serait illusoire. Réfutant l'idéal objectiviste de la *tabula rasa*, la compréhension serait toujours conditionnée et déterminée de façon importante par des facteurs historiques en dehors du contrôle de celui qui comprend. Autrement dit, un pré-jugé est une pré-compréhension qui nous donne un sens, parfois intuitif, et des facteurs clés, parfois défectueux ou boiteux, pour comprendre une discussion¹¹⁸. Ainsi, en transposant ce raisonnement au domaine de la diversité culturelle, nous n'approchons jamais une autre culture de façon objective, mais à partir des structures préalables de notre propre culture. Autrement dit, nous avons nos propres idées reçues et préconceptions au travers desquelles nous interprétons les expressions culturelles de l'autre.

Par exemple, si nous observons les formes de danse d'une culture différente de la nôtre, nous

¹¹⁴ A. PALMA-ANGELES, « Gadamer, tradition and dialogue », *op. cit.*

¹¹⁵ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 291

¹¹⁶ *Id.* Page 291

¹¹⁷ H.-G. GADAMER, *La Philosophie herméneutique*, *op. cit.* Page 36

¹¹⁸ B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *op. cit.* Page 232

donnons sens à l'ensemble des mouvements, des pas, des gestes, ou encore aux rôles des danseurs, en fonction de ce que nous connaissons des danses de notre propre culture. Ainsi, une danse caribéenne comme la *bachata*¹¹⁹ peut paraître, pour une personne issue d'une autre culture, comme chargée de connotations sexuelles et sensuelles, comme une sorte d'invitation ou de provocation érotique, alors que les mêmes mouvements auront une tout autre signification pour le danseur de *bachata* lui-même. L'assignation d'un caractère sensuel à certains mouvements, gestes ou rôles constitue un pré-jugé qui influence l'interprétation que nous faisons pour comprendre une autre culture.

Les pré-jugés, en tant que structures préalables de la compréhension, nous permettent justement de nous ouvrir à ce qui doit être compris, et c'est pourquoi Gadamer leur donne, dans un deuxième temps, une connotation positive. La philosophie et la théorie de la connaissance, tout comme le langage courant, considèrent les pré-jugés comme des éléments négatifs, infondés et aveugles¹²⁰. Selon la tradition cartésienne, les pré-jugés empêcheraient d'obtenir une connaissance objective de quelque chose, car ils sont des idées ou des opinions préconçues, qui déterminent la compréhension. Ils constituent ainsi un obstacle épistémologique que tout esprit scientifique doit dépasser ou vaincre pour arriver à l'objectivité¹²¹. Cependant, pour le philosophe, qui ne cherche pas la compréhension objective, les pré-jugés nous ouvrent à la question, en permettant que ce qui doit être interprété soit saisi d'une façon préliminaire¹²². Selon ses propres termes, les pré-jugés sont une « condition qui nous permet d'avoir des expériences et grâce à laquelle ce que nous rencontrons nous dit quelque chose »¹²³. Autrement dit, pour lui, ces préjugés n'inhibent pas, mais sont la condition préalable pour la connaissance : ils sont les *a priori* ou biais de notre ouverture au monde.

Reprenons notre exemple des danses : si nous observons une danse de *bachata* avec les pré-jugés de notre culture, nous sommes capables, grâce à ces pré-jugés eux-mêmes, d'interpréter les mouvements et les traits que nous percevons comme une danse, bien que nous fassions des interprétations fausses sur la signification de certains aspects de ladite danse. Cela ne veut pas dire qu'il existe des « mouvements universels » qui font référence à la danse. Par exemple, un autre interprète aurait pu penser que le danseur de *bachata* est en train de faire du sport. Il n'y a pas de principes généraux ni de règles universelles à découvrir, mais, en tant qu'êtres historiques, toutes nos découvertes sont redevables de nos pré-jugés, toujours changeants¹²⁴. Avoir des pré-jugés permet tout simplement d'interpréter, même si nos interprétations peuvent être erronées. Autrement dit, si nous n'avions pas des pré-jugés, nous serions incapables de faire une interprétation de la *bachata* et de comprendre qu'il s'agit d'une danse ou d'un exercice sportif. Ainsi, les pré-jugés conditionnent et déterminent la compréhension et, parce qu'ils la permettent, ils sont quelque chose de positif, bien que l'interprétation et donc la compréhension puissent être erronées.

En effet, nos pré-jugés peuvent nous induire en erreur, mais cela n'est que constitutif du

¹¹⁹ Danse originaire de la République dominicaine qui s'exécute en couple, dans un entrelacement rapproché. Ses pas sont assez simples et les mouvements des hanches prononcés. Avec des influences africaines, la musique de la *bachata* reproduit un esprit mélancolique et nostalgique. Les thématiques de ses chansons sont surtout amoureuses (passion, infidélité, tristesse, séparation, etc.).

¹²⁰ R. BERNSTEIN, « What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty », *op. cit.* Page 334

¹²¹ A. C. SOREL MPASSI, « Préjugés, autorité et tradition chez Hans-Georg Gadamer dans Vérité et méthode », *op. cit.* Page 146

¹²² J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

¹²³ H.-G. GADAMER, *La Philosophie herméneutique*, *op. cit.* Page 36

¹²⁴ B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *op. cit.* Page 238

caractère dialogique de notre compréhension. La compréhension est au-delà de notre contrôle, nous ne connaissons pas en amont les limites auxquelles nous nous confronterons, comment notre propre finitude se manifesterait ou quelle vérité sera mise à jour dans la rencontre avec l'autre¹²⁵. Pourtant, pour Gadamer, nous ne sommes pas prisonniers de nos pré-jugés¹²⁶. Bien que, le plus souvent, ce soit la distance temporelle qui permette de faire le tri entre les bons et les mauvais pré-jugés¹²⁷, nos pré-jugés sont toujours et en tout moment susceptibles d'être révisés¹²⁸. Les pré-jugés sont ainsi non seulement préalables, mais également provisoires. Dans l'interprétation de l'autre à l'aide de nos propres pré-jugés, ceux-ci sont remis en question et exposés, mettant ainsi en évidence qu'ils sont limités et partiels¹²⁹.

Grâce aux pré-jugés, nous nous ouvrons aux jugements de l'autre. Ainsi, Gadamer ne voit pas l'autre seulement comme un obstacle, une limite ou une frustration, comme le faisait Martin Heidegger. Car, sans la présence de l'autre, il n'y a pas possibilité de compréhension du tout¹³⁰. Autrement dit, l'autre ouvre la possibilité de comprendre et d'aller au-delà de ses propres possibilités¹³¹. C'est exactement ce qui arrive avec notre vision de la *bachata* quand nous comprenons le sens que le danseur dominicain lui donne : nos pré-jugés, qui nous ont servi à décider qu'il s'agissait d'une danse remplie de connotations érotiques, remontent à la surface et deviennent l'objet de questionnement à leur tour¹³². Ils se montrent de toute évidence erronés et limités. Et ils changent : les connotations érotiques que nous voyions dans la *bachata* sont remplacées par une compréhension festive de la danse. C'est justement dans la rencontre et le dialogue avec l'autre que nos pré-jugés sont modifiés : ils affectent la signification du monde et sont en retour affectés par celui-ci.

Le respect de la richesse apportée par la diversité culturelle serait garanti si la rencontre entre les cultures se faisait dans cet esprit d'ouverture au changement de nos pré-jugés propres. Car « [L]a reconnaissance de la finitude de chacun et celle du conditionnement de la vérité des êtres par le dialogue et par leur horizon historique semblent conditionner l'impossibilité de toute rechute dans l'arrogance institutionnelle ou individuelle »¹³³. C'est tout le contraire de ce que font aujourd'hui les politiques du multiculturalisme ou de protection de la diversité culturelle, qui imposent une sorte de « vérité institutionnelle », figée et non discutable, propre aux démocraties libérales. Elles définissent les standards au sein desquels doivent s'inscrire les expressions culturelles à protéger, déterminant ainsi quelles expressions culturelles doivent être promues. Par exemple, le patrimoine culturel immatériel ne fut pas accepté comme tel et ne devint un acquis à sauvegarder qu'en 2003¹³⁴. Depuis, il revient à chaque État d'« identifier et de définir les différents éléments du patrimoine culturel immatériel présents sur son territoire »¹³⁵. Au lieu d'un cadre qui permette de faire le tri entre les expressions culturelles « sauvegardables » et celles qui ne le sont pas, il faudrait mettre en place des politiques publiques qui ne définissent pas de cadre institutionnel préalable, mais qui soient ouvertes à

¹²⁵ D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *op. cit.* Page 581

¹²⁶ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

¹²⁷ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, *op. cit.* Page 56

¹²⁸ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

¹²⁹ D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *op. cit.* Page 580

¹³⁰ *Id.* Page 580

¹³¹ Traduction de l'auteur « open up the real possibility of understanding [...] and allow one to go beyond one's own possibilities ». H.-G. GADAMER, « Subjectivity and intersubjectivity, subject and person », *Continental Philosophy Review*, vol. 33, n° 3, juillet 2000, p. 275-287 Page 284

¹³² J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

¹³³ J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit.* Page 382

¹³⁴ UNESCO, « Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel », 2003

¹³⁵ *Id.* Art. 11

de nouvelles formes de sauvegarde culturelle, car « la reconnaissance de sa finitude essentielle amène la conscience à s'ouvrir à l'altérité et à de nouvelles expériences »¹³⁶.

Dans le cadre de la gestion de la diversité culturelle, la notion gadamérienne de pré-jugés, lesquels s'ouvriraient au changement dans la rencontre et le dialogue, prend la forme d'une rencontre avec l'autre en tenant compte de nos pré-jugés propres. Partir de nos propres préjugés pour entrer en dialogue veut dire, soit que nous connaissons les jugements préalables qui déterminent notre compréhension de l'autre, soit, tout simplement, que nous sommes conscients d'avoir des préjugés, bien que nous soyons dans l'impossibilité de les définir. En effet, prendre conscience de ses propres conditionnements et avoir cette conscience vis-à-vis de sa propre culture permet d'entrer en relation avec une autre culture sans violence ni désir d'uniformisation : puisque nous sommes conscients de nos propres préjugés, nous comprenons que notre jugement n'est pas unique ni uniquement correct, mais qu'il se fonde sur nos pré-jugés dans la même mesure que le jugement de l'autre se fonde sur les pré-jugés de sa propre culture. La question qui se pose est de savoir comment faire en sorte que les politiques publiques qui visent la gestion de la diversité culturelle puissent mettre en place des mesures pour favoriser la prise de conscience et la connaissance des pré-jugés propres.

En raison du caractère ontologique de la théorie de Gadamer, connaître ses propres pré-jugés nous ramène à la question de la connaissance de soi. En effet, les pré-jugés prouvent l'affirmation du sens ontologique de l'être humain de deux façons. Premièrement, ils constituent, au moins en partie, ce que nous sommes¹³⁷. Deuxièmement, la compréhension, en tant que processus où nos pré-jugés refont surface et changent, implique une confrontation avec les limites de notre propre connaissance qui produit une plus grande connaissance de soi¹³⁸. Le caractère ontologique de la compréhension met en lumière l'héritage de Martin Heidegger : l'idée selon laquelle « comprendre, c'est un "s'y comprendre soi-même" »¹³⁹. Autrement dit, nous sommes devant un processus de compréhension et de compréhension de soi tout à la fois, car « quand nous comprenons, nous sommes impliqués dans un dialogue qui concerne les deux »¹⁴⁰. En effet, l'herméneutique présuppose que les expressions humaines contiennent un composant de sens, lequel doit être reconnu comme tel par un sujet et transposé dans son propre système de valeurs et significations¹⁴¹. Ainsi, la première démarche d'une politique de la gestion de la diversité culturelle herméneutique consisterait en une étude critique de soi, à la découverte de ses propres pré-jugés, afin de savoir comment ceux-ci interviennent dans la connaissance de l'autre.

Cependant, l'énonciation des pré-jugés propres n'est pas entièrement possible. Premièrement, on ne peut pas les rendre explicites, car il s'agit d'intuitions morales, de jugements éthiques¹⁴². Deuxièmement, les pré-jugés ne peuvent pas être classifiés thématiquement : ils vont d'une proposition explicite à une intuition non propositionnelle¹⁴³. Enfin, la connaissance de nos propres pré-jugés n'est jamais complète et implique toujours une certaine séparation de soi-même vis-à-vis de notre passé et donc une certaine aliénation¹⁴⁴. Les pré-jugés ont un

¹³⁶ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, *op. cit.* Page 59

¹³⁷ B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *op. cit.* Page 236

¹³⁸ D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *op. cit.* Page 580

¹³⁹ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, *op. cit.* Page 50

¹⁴⁰ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

¹⁴¹ T. VÄYRYNEN, « A Shared Understanding: Gadamer and International Conflict Resolution », *op. cit.* Pages 347-348

¹⁴² B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *op. cit.* Page 235

¹⁴³ *Id.* Pages 234-235

¹⁴⁴ *Id.* Page 235

caractère non objectivable donné par notre historicité, ce qui a par ailleurs valu à Gadamer des critiques très sévères.

En effet, tous nos pré-jugés sont ancrés dans notre passé, dans notre historicité. Pour le philosophe, cela implique que les conditions qui ont donné lieu à ces pré-jugés ne peuvent jamais être complètement objectivées. Certains auteurs y lisent que les préjugés ne peuvent pas être critiquement évalués¹⁴⁵. Selon Jürgen Habermas, la défense que fait Gadamer de l'historicité lui fait présupposer la rationalité de la tradition et de l'autorité, comme c'était le cas chez Aristote. Cependant, cette présupposition n'aide pas à distinguer entre l'appropriation rationnelle aristotélicienne et une appropriation contemporaine qui serait irrationnelle¹⁴⁶. Cette présupposition n'explique pas non plus la possible rationalité d'une critique radicale d'Aristote, malgré son statut incontesté de grand penseur du passé¹⁴⁷. Ainsi, le caractère non objectivable des pré-jugés propres conduit des auteurs de l'envergure de Jürgen Habermas à trouver des éléments non rationnels dans la philosophie gadamérienne.

Pour Gadamer, le caractère provisoire, changeant et historique des pré-jugés ne les rend pas moins rationnels. De son point de vue, toute existence humaine, même la plus libre, est limitée et conditionnée par de nombreux facteurs : « [...] l'idée d'une raison absolue ne fait point partie des possibilités de l'humanité historique. [...] [I] La raison n'est qu'en tant que réelle et historique ; ce qui est dire tout simplement qu'elle n'est pas son propre maître, mais reste toujours dépendante des données sur lesquelles elle exerce son action »¹⁴⁸. Les Lumières voulaient chasser les pré-jugés de la connaissance pour faire place à la raison. Or, selon Gadamer, une telle entreprise n'est pas possible, encore moins réalisable, du fait de notre historicité. Son herméneutique constitue donc une approche à la fois historique et critique. Historique parce qu'une histoire nous précède, dans laquelle nous sommes intégrés en venant au monde ; critique parce que l'appropriation de cette tradition ne se réalise pas de manière naïve : elle suppose une réflexion et un travail critique¹⁴⁹.

Pour le philosophe, la raison évalue l'importance pratique de quelque chose en fonction des pré-jugés de la communauté historique particulière dans laquelle elle fonctionne : « L'anticipation de sens qui guide notre compréhension d'un texte n'est pas un acte de subjectivité, mais se détermine à partir de la communauté (*Gemeinsemit*) qui nous lie à la tradition »¹⁵⁰. La compréhension historique et rationnellement formée de la communauté incite ses membres à faire des jugements. Les critères rationnels de ces jugements changent quand la compréhension que la communauté a d'elle-même change : « Or, cette communauté est saisie en continuelle formation dans notre rapport à la tradition. Elle n'est pas simplement une condition préliminaire à laquelle nous sommes depuis toujours soumis ; au contraire, nous produisons cette communauté même dans la mesure où nous comprenons, où nous participons à l'évènement de la transmission, et où nous ne cessons pas ainsi de déterminer cet évènement même »¹⁵¹. Ainsi, les jugements ne reposent pas sur une structure profonde et permanente — sur une raison transcendantale, par exemple — mais dépendent du changement de notre propre compréhension à partir de jugements rationnels.

¹⁴⁵ *Id.* Page 234

¹⁴⁶ Jürgen HABERMAS, « A Review of Gadamer's *Truth and Method* ». Cité dans F. DALLMAYR et T. MCCARTHY, *Understanding and Social Inquiry*, s. l., University of Notre Dame Press, 1977 Page 358

¹⁴⁷ B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *op. cit.* Page 246

¹⁴⁸ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 297

¹⁴⁹ A. C. SOREL MPASSI, « Préjugés, autorité et tradition chez Hans-Georg Gadamer dans Vérité et méthode », *op. cit.* Page 147

¹⁵⁰ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 315

¹⁵¹ *Id.* Page 315

Étant donné qu'on ne peut pas échapper à l'influence toujours changeante des pré-jugés, il faudra élaborer des politiques de la gestion de la diversité culturelle qui prennent en compte le fait que nos essais de compréhension sont relatifs à des pré-jugés situés historiquement et que nous portons avec nos questionnements¹⁵². Nos pré-jugés médiatisés historiquement ont deux sources : nos traditions intellectuelles, dans lesquelles nos intellects et nos sensibilités se sont formés, et notre situation historique actuelle. C'est pourquoi nous ne comprenons rien en soi, mais selon notre situation au sein de notre tradition et vis-à-vis de nos besoins médiatisés historiquement. Le processus de compréhension de tout individu ne s'opère pas dans le vide ou dans un espace purement logique, mais existe dans une *Wirkungsgeschichte* ou « histoire des effets ». Notre saisie de cette histoire est partie intégrante du processus d'interprétation et du dialogue entre notre passé et notre présent¹⁵³. Autrement dit, notre expérience historique crée de nouveaux pré-jugés et change les pré-jugés existants en permanence. Les êtres historiques ne stagnent pas : nous occupons toujours de nouveaux points de vue et abandonnons les anciens¹⁵⁴. Approfondir la connaissance de nos propres pré-jugés implique d'aller à la racine de notre historicité : notre situation au sein d'une tradition¹⁵⁵.

La tradition nous transmet notre façon de voir les choses, certaines préconceptions idéologiques et une intention préliminaire¹⁵⁶. Elle constitue la source de la connaissance de soi et la source de la connaissance de l'autre. Il s'agit du second élément sur lequel se fonde le dialogue gadamérien et sur lequel il faudra fonder les politiques dialogiques de la diversité culturelle.

b) Connaissance de l'autre (et de soi) depuis la tradition

Comme pour les pré-jugés, Gadamer va faire évoluer la notion moderne de tradition, qui a, depuis les Lumières, une connotation négative dans le cadre des théories de la connaissance : elle est perçue comme répressive et autoritaire¹⁵⁷. Le philosophe rejette l'opposition de la tradition (comme des pré-jugés) à la raison, qu'il juge trop abstraite et également tributaire de la tradition cartésienne. Avec cette démarche, il creuse sa critique à la réaction extrême des Lumières contre ces idées¹⁵⁸. Il récupère la notion de tradition en lui donnant une nouvelle valeur ou signification, positive et fondamentale, pour la compréhension. Sa mise en valeur de la tradition, au point de l'avoir érigée en clé de voûte de sa théorie de la compréhension, lui a attiré de nombreuses critiques de conservatisme. Face à ces critiques, nous allons expliquer pourquoi la redéfinition gadamérienne de la tradition se comprend particulièrement bien dans le cadre de la diversité culturelle et pourquoi elle s'avère donc très pertinente pour notre recherche d'un modèle dialogique pour la gestion de la diversité culturelle.

La notion gadamérienne de tradition découle directement de sa notion de pré-jugé et vice-versa. En effet, l'idée d'un *a priori* de la compréhension du monde accompagne l'inévitable appartenance de chacun à une communauté de langue et de tradition¹⁵⁹. Étant donné que les préjugés sont le résultat de l'interprétation rationnelle faite par une communauté historique, la

¹⁵² B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *op. cit.* Page 234

¹⁵³ *Id.* Page 233

¹⁵⁴ *Id.* Page 235

¹⁵⁵ C. A. BROOKS, « Using Interpretation Theory in Art Education Research », *op. cit.* Page 44

¹⁵⁶ *Id.* Page 44

¹⁵⁷ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, *op. cit.* Page 56

¹⁵⁸ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

¹⁵⁹ C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique », *op. cit.*

compréhension individuelle se fait en société, laquelle est une continuité de la tradition¹⁶⁰. La tradition nourrit les pré-jugés et constitue ainsi une source de connaissance. Alors que les Lumières ne tiennent pour vrai que ce qui a été fondé en raison sur la base d'une certitude première et dévalorisent donc toute connaissance fondée sur la tradition¹⁶¹, Gadamer fait une évaluation positive du rôle de la tradition en tant que source légitime de la connaissance, car elle donne lieu aux pré-jugés¹⁶². Autrement dit, si les pré-jugés constituent des éléments positifs, car ils rendent possible l'ouverture à l'autre et donc la compréhension, et que ces mêmes pré-jugés sont le résultat du travail de la tradition, celle-ci prend un sens positif également pour le philosophe.

La notion de tradition chez Gadamer étant fondamentalement de caractère culturel (culturel étant ici compris dans un sens extrêmement large)¹⁶³, la tradition comme source de connaissance se comprend particulièrement bien dans le cadre de notre travail autour de la diversité culturelle. En effet, la tradition sert tant à la connaissance de soi qu'à la connaissance de l'autre et les deux rendent possible le dialogue interculturel. Comprendre notre propre tradition nous aidera à expliquer l'interprétation que nous faisons des autres cultures ainsi que notre compréhension de celles-ci. Comprendre la tradition de l'autre nous aidera à mieux comprendre ses expressions culturelles. Comprendre notre propre tradition et comprendre la tradition de l'autre constituent les deux conditions nécessaires à la mise en place d'un dialogue interculturel, car savoir que la tradition, la mienne et celle de l'autre, est source de respect et de connaissance rend les interlocuteurs plus ouverts au dialogue interculturel.

Connaître notre propre tradition implique d'en prendre conscience historiquement, car « la conscience historique se caractérise par la compréhension critique de l'appartenance à une tradition en même temps que l'ouverture croissante au questionnement »¹⁶⁴. En effet, la tradition pour Gadamer est comprise comme le « travail de l'histoire » et non comme une tradition précise, ce qui ferait de lui un « traditionaliste »¹⁶⁵. Nos pré-jugés sont nourris par la tradition, mais cela ne veut pas dire qu'il y a répétition de la tradition dans chaque acte¹⁶⁶. Elle nous conditionne et elle détermine nos pré-jugés, mais nous produisons de la tradition aussi à travers la compréhension de cette même tradition, en participant à son évolution¹⁶⁷. « Avoir un sens historique consiste à obtenir une naïveté qui nous permet de juger le passé à travers les échelles de notre vie actuelle, dans la perspective de nos institutions et à partir de nos valeurs et vérités acquises [...]. Cette position réfléchie envers la tradition est nommée interprétation »¹⁶⁸.

¹⁶⁰ A. PALMA-ANGELES, « Gadamer, tradition and dialogue », *op. cit.*

¹⁶¹ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, *op. cit.* Page 55

¹⁶² J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

¹⁶³ R. MONTORO ROMERO, « Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer », *op. cit.* Page 63

¹⁶⁴ C. A. BROOKS, « Using Interpretation Theory in Art Education Research », *op. cit.* Page 45

¹⁶⁵ Le traditionalisme est la « doctrine d'après laquelle il faut conserver les formes politiques et religieuses traditionnelles comme l'expression naturelle des besoins d'une société, même si la raison ne peut les justifier et quand bien même elle serait portée à les rejeter ». « Traditionalisme », in *Le Grand Robert de la langue française [en ligne]*, *op. cit.*

¹⁶⁶ A. PALMA-ANGELES, « Gadamer, tradition and dialogue », *op. cit.*

¹⁶⁷ T. VÄYRYNEN, « A Shared Understanding: Gadamer and International Conflict Resolution », *op. cit.* Page 348

¹⁶⁸ Traduit par l'auteur à partir du texte : « Having an historical sense is to conquer in a consistent manner the natural naivete which makes us judge the past by the so-called obvious scales of our current life, in the perspective of our institutions, and from our acquired values and truths. Having an historical sense signifies thinking explicitly about the historical horizon which is coextensive with the life we live and have lived... This reflexive posture towards tradition is called interpretation. [...] Interpretation, as we understand it today, is applied not only to texts and verbal tradition, but to everything bequeathed to us by history [...]. We always intend by this that the meaning of what is given over for our interpretation is not revealed without mediation, and

Un travail critique sur l'histoire de notre propre culture constituerait ainsi une démarche nécessaire pour la mise en place d'un dialogue avec une autre culture. Le travail réalisé par certaines institutions autour des livres d'histoire en constitue un exemple intéressant. Par exemple, depuis sa fondation, le Conseil de l'Europe¹⁶⁹ a développé plusieurs projets qui recommandent l'élaboration de manuels d'histoire communs aux États membres, insistant notamment sur une meilleure compréhension des interactions historiques et des convergences. Le fait d'éviter la manipulation du récit historique par un État et, au contraire, de s'entendre sur un récit commun entre deux parties qui ont été ou sont toujours en conflit peut tout à fait être qualifié de pratique herméneutique gadamérienne. Toutefois, ces livres auraient pour mission de chercher « l'honnêteté et l'impartialité afin d'éradiquer les biais et les préjugés »¹⁷⁰, ce qui n'est pas du tout possible d'un point de vue gadamérien. Juger le passé de façon critique n'est pas un travail facile.

La capacité à juger le passé à partir du présent s'obtient, selon le philosophe, en partie grâce au temps. Ainsi, il faut prendre de la distance pour supprimer tout ce qui n'est pas essentiel, afin de saisir la véritable signification des choses « cachées » dans le moment présent¹⁷¹. En termes gadamériens, la distance temporelle « ne se contente pas d'éliminer les pré-jugés de nature particulière, elle fait ressortir en tant que tels ceux qui guident une compréhension véritable »¹⁷². Ainsi, pour Gadamer, ce qui survit au « test du temps » a une certaine autorité et mérite notre respect. Autrement dit, les institutions qui ont été opérationnelles pendant un certain temps méritent d'être respectées, car elles ont fait la preuve qu'elles fonctionnaient. Elles bénéficient d'une autorité. L'autorité aussi acquiert avec le philosophe une connotation positive qu'elle avait perdue avec les Lumières.

Cette connotation positive ne va pas de soi et elle était d'ailleurs particulièrement improbable lors de la publication de *Vérité et méthode*, survenue une décennie après l'expérience autoritaire du nazisme. Alors qu'il se réclame de l'herméneutique gadamérienne, Charles Taylor, par exemple, ne peut dissocier la tradition de phénomènes graves de domination ou de discrimination. Pour lui, il existe un risque permanent de brimer la pluralité des cultures et des langues en imposant une vision du monde homogénéisante, bercée par les illusions commodes de l'inafaillibilité religieuse ou scientifique¹⁷³. Toutefois, Gadamer est cohérent avec sa critique du rationalisme des Lumières¹⁷⁴ : la tradition a de l'autorité, car elle est ce sur quoi repose et par quoi passe toute éducation et donc toutes les idées et vérités transmises¹⁷⁵. La reconnaissance de l'autorité est l'expression de la prise de conscience de notre historicité ou

that we must look beyond the immediate sens in order to discover the "true" hidden meaning ». H.-G. GADAMER, « The problem of historical consciousness », dans *Interpretive Social Science: A Reader*, s. l., University of California Press, 1979, vol. 218, p. 103-163 Pages 110-111

¹⁶⁹ « *Learning and Teaching about the History of Europe in the 20th Century* » (1997-2001), « *The European Dimension in History Teaching* » (2002-2006), « *The Image of the Other in History Teaching* » (2006-2009) et « *Shared Histories for a Europe without Dividing Lines* » (2010-2014). CONSEIL DE L'EUROPE, « Enseignement de l'histoire », http://www.coe.int/t/dg4/education/historyteaching/Perspective%5CPerspectiveIntro_en.asp, s. d.

¹⁷⁰ *Id.*

¹⁷¹ R. MONTORO ROMERO, « Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer », *op. cit.* Page 54

¹⁷² H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 320

¹⁷³ C. TAYLOR, « L'interprétation et les sciences de l'homme », dans *La liberté des modernes (Essais choisis, traduits et présentés par Philippe de Lara)*, Paris, PUF, 1997, p. 137-195

¹⁷⁴ Pour Gadamer, la conception négative de la tradition et de l'autorité s'enracine dans la pensée kantienne : « l'idée que l'autorité est source de préjugés s'accorde avec le célèbre principe de l'*Aufklärung* tel que le formule encore Kant : ose te servir de ton propre entendement ». H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 291

¹⁷⁵ *Id.* Pages 300-301

de notre finitude historique. L'autorité de la tradition est ainsi celle des choses transmises et, en tant que fondement de notre connaissance, elle guide notre présent.

L'accent qu'il met sur la tradition et l'autorité lui ont valu de nombreuses accusations de conservatisme. Parmi les plus virulentes, mais aussi les plus enrichissantes, on trouve celles du philosophe allemand Jürgen Habermas, avec qui Gadamer entretient un dialogue fructueux tout au long de sa vie sur ce sujet. Jürgen Habermas pense qu'en faisant reposer la connaissance sur l'autorité de la tradition, l'approche de Gadamer ne peut pas promouvoir une réelle capacité critique ni une autoréflexion. Il s'inquiète du fait que l'universalité de la compréhension herméneutique revendiquée par Gadamer occulte le rôle du pouvoir et de la coercition dans le langage, donnant lieu à l'impossibilité de distinguer la communication de la « pseudo-communication » et donc les affirmations rationnelles de celles propres à l'idéologie¹⁷⁶. À l'intérieur des sciences humaines, Jürgen Habermas défend les sciences sociales et leur méthodologie en tant que moyen de découvrir les rapports de domination. Il maintient que cette réflexion fait ses preuves dans sa capacité à rejeter les revendications de la tradition et de rompre avec des forces dogmatiques¹⁷⁷.

Face à l'accusation de soutenir inconditionnellement le *statu quo*, conséquence de sa défense de la tradition, Gadamer réagit et accuse ainsi Jürgen Habermas d'avoir mal compris l'herméneutique, qui est essentiellement critique. En effet, pour lui, toute situation qui demande un effort herméneutique de compréhension est déjà critique : le besoin de comprendre n'a pas lieu à travers l'interaction simple de l'individu avec le groupe ni à travers une vision simpliste — comme celle que Jürgen Habermas semble avoir — de la tradition. Au contraire, les situations herméneutiques, telles qu'il les présente, impliquent naturellement des évaluations critiques en permanence¹⁷⁸. Une réflexion herméneutique est donc nécessairement critique, et ceci en raison, précisément, de la tradition¹⁷⁹.

Pour Gadamer, ce sont les Lumières qui ont créé l'opposition de la tradition et de l'autorité à la raison, comme si elles étaient « ce qui nous empêche absolument [de] faire usage [de la raison] »¹⁸⁰. En assimilant l'autorité au pouvoir, à la domination, à la violence et à l'obéissance aveugle, les Lumières ont oublié que raison et tradition sont, en fait, liées¹⁸¹. Premièrement, l'autorité constitue, selon lui, un acte de raison : « [...] l'autorité des personnes n'a pas son fondement ultime dans un acte de soumission et d'abdication de la raison, mais dans un acte de reconnaissance et de connaissance : connaissance que l'autre est supérieur en jugement et en perspicacité, qu'ainsi son jugement l'emporte, qu'il a prééminence sur le nôtre »¹⁸². Deuxièmement, il accuse Habermas de surestimer la pensée philosophique et la

¹⁷⁶ J. HABERMAS, « On Hermeneutics' Claim to Universality », dans *Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, New York, Bloomsbury Academic, 1988, p. 294-320 Pages 302-303

¹⁷⁷ J. HABERMAS, *On the Logic of the Social Sciences*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1990 Page 170

¹⁷⁸ R. MONTORO ROMERO, « Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer », *op. cit.* Page 67

¹⁷⁹ « It is a grave misunderstanding to assume that the emphasis on tradition which enters all understanding implies an uncritical acceptance of tradition and sociopolitical conservatism. [...] In truth the confrontation of our historic tradition is always a critical challenge to this tradition. [...] Every experience is such a confrontation. » H.-G. GADAMER, « The Problem of Historical Consciousness », in Paul RABINOW and William M. SULLIVAN, *Interpretive Social Science: A Reader*, Berkeley: University of California Press, 1979, p. 108. Cité dans B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *op. cit.*

¹⁸⁰ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 298

¹⁸¹ *Id.* Page 302

¹⁸² *Id.* Page 300

compétence de la réflexion et de la raison¹⁸³, alors que la tradition, comme composante de la compréhension et de l'historicité humaine, est aussi source de vérité et aurait donc besoin d'être conservée¹⁸⁴. « La tradition, même la plus authentique et la mieux établie, ne se déploie pas grâce à la force d'inertie qui permet à ce qui est présent de persister ; elle a au contraire besoin que l'on y adhère, qu'on la saisisse et cultive. Elle est essentiellement conservation, au sens où celle-ci est également à l'œuvre en toute transformation historique. Or, la conservation est un acte de raison, un de ceux, il est vrai, qui passent inaperçus »¹⁸⁵.

Cette valorisation de la tradition comme source de connaissance d'une culture et le besoin de conserver cette tradition fondent le travail de sauvegarde des expressions culturelles qui, à son tour, fait l'objet de certaines politiques publiques de gestion de la diversité culturelle. En effet : la Convention de l'UNESCO sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles insiste sur « l'importance des savoirs traditionnels en tant que source de richesse immatérielle et matérielle », sur la reconnaissance du fait que « la diversité des expressions culturelles, y compris les expressions culturelles traditionnelles, est un facteur important qui permet aux individus et aux peuples d'exprimer et de partager avec d'autres leurs idées et leurs valeurs »¹⁸⁶.

Toutefois, Gadamer a beau réhabiliter la tradition, il n'en promet pas une restauration pour autant. Il ne s'agit pas, comme pour le Romantisme, d'en faire une récupération traditionaliste. Selon lui, ce mouvement de réaction à la modernité des Lumières tombe dans le même piège qu'elles, en pensant la tradition en opposition à la raison¹⁸⁷. En revanche, il s'agit d'intégrer, à travers le dialogue, le passé dans le processus historique qu'est celui de la tradition¹⁸⁸. Ainsi, nous nous méfions de la forme que prennent les textes légaux, tels que la Convention mentionnée ci-dessus. Nous nous interrogeons, premièrement, sur la façon dont les États déterminent tant les « expressions culturelles traditionnelles » que, concrètement, celles qu'ils considèrent nécessaire de sauvegarder. Deuxièmement, nous questionnons l'intérêt de figer certaines expressions culturelles traditionnelles, comme dans du chloroforme, en opposition aux idées de Gadamer sur une tradition qui change dans un processus dialogique.

Pour le philosophe allemand, la conservation de la tradition n'est pas un soutien du *statu quo*, mais une appropriation, une acceptation de notre existence, façonnée historiquement, que nous confrontons au dialogue. Notre tradition est ainsi soumise à la critique dans le cadre d'un dialogue défini par le contexte culturel, conceptuel et linguistique dont nous participons intimement et dans lequel notre pensée a lieu¹⁸⁹. Cette participation à l'évolution de la tradition constitue ce qui n'a probablement pas été bien compris par les nombreux auteurs qui ont accusé Gadamer de conservatisme. Tout s'éclaire quand nous comprenons l'importance d'entrer en dialogue avec l'autre pour comprendre : il faut commencer par prendre conscience de cela et essayer de saisir la tradition de l'autre.

¹⁸³ H.-G. GADAMER, « Hermeneutics and Social Science », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 2, n° 4, 1975, p. 307-316 Page 315

¹⁸⁴ A. C. SOREL MPASSI, « Préjugés, autorité et tradition chez Hans-Georg Gadamer dans Vérité et méthode », *op. cit.* Pages 149-151

¹⁸⁵ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Pages 302-303

¹⁸⁶ UNESCO, « Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles », 2005

¹⁸⁷ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 296

¹⁸⁸ R. MONTORO ROMERO, « Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer », *op. cit.* Page 57

¹⁸⁹ B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *op. cit.* Page 240

Afin de comprendre pourquoi certains événements sociaux ont lieu, il est nécessaire au chercheur en sciences sociales — en suivant l'idée de Michael Gibbons — de considérer les intentions, les idées et les concepts à disposition des acteurs impliqués dans les comportements et les institutions en question. Ceci est d'autant plus vrai que la culture en question est éloignée de la nôtre. Ainsi, pour éviter incompréhensions et erreurs, il faut prendre en compte les idées des autres cultures et formuler notre récit dans des termes compréhensibles à leur mode de vie¹⁹⁰. Il ne s'agit pas d'empathie, c'est-à-dire de la tentative de comprendre la signification des actions et interactions à partir du point de vue de l'autre, et il est important de faire la distinction¹⁹¹. En réalité, nombreux sont les auteurs qui insistent sur l'importance de connaître l'autre à partir de sa tradition, notamment dans le champ de l'anthropologie. Pour les anthropologues, les comportements observés dans une culture s'expliquent par les valeurs partagées par les membres de la communauté en question, qui leur confère un sens particulier¹⁹². Ces valeurs et ces sens viennent d'une expérience partagée et c'est pourquoi il n'est pas raisonnable de procéder à l'interprétation des cultures sans recourir d'abord à l'histoire de celles-ci¹⁹³.

Cependant, cette démarche est rarement suivie lorsque les pouvoirs publics gèrent des questions concrètes de diversité culturelle. En France, par exemple, la Commission de réflexion sur « l'application du principe de laïcité dans la République » ou Commission Stasi — du nom de son président Bernard Stasi — a été constituée à la suite de la polémique autour du port du voile dans les établissements scolaires. Même si les objectifs et les conclusions de la commission étaient plus larges, le débat médiatique s'est focalisé sur cette question. Or, seulement deux femmes musulmanes portant le voile et favorables à son autorisation ont été auditionnées et ce deux jours seulement avant la clôture des travaux la commission, en réaction aux critiques de certains médias¹⁹⁴. Il ne s'agit pas ici de remettre en question les mesures concernant la diversité culturelle prises par cette commission, mais de montrer qu'elles n'ont pas été adoptées après un dialogue avec l'autre, avec une compréhension gadamérienne.

Par ailleurs, les politiques dites multiculturalistes, qui tâchent de reconnaître les expressions culturelles particulièrement importantes d'un groupe culturel au sein de certaines démocraties libérales, ne savent pas mieux prendre en compte l'importance de la tradition au sens gadamérien. Bien qu'elles puissent être éventuellement nécessaires pour éveiller des liens de solidarité entre personnes discriminées, elles présupposent que nous pouvons connaître entièrement l'autre et nous-mêmes. De plus, elles présupposent que nous pouvons identifier un aspect de l'identité comme déterminant. Non seulement ces présuppositions empêchent la formation de liens de solidarité moins évidents ou non liés à cet aspect identifié comme déterminant, mais elles sont aussi fausses d'un point de vue herméneutique¹⁹⁵.

Cette impossibilité de connaissance objective est, au fond, celle que Jürgen Habermas conteste en accusant Gadamer d'absolutiser la tradition. Pour le philosophe de l'École de Francfort, l'herméneutique ne peut être que le premier pas d'une théorie de la société, laquelle peut et doit être plus large, situant la tradition en relation avec les systèmes de travail social et

¹⁹⁰ M. T. GIBBONS, « Hermeneutics, Political Inquiry, and Practical Reason: An Evolving Challenge to Political Science », *op. cit.* Page 565

¹⁹¹ *Id.* Pages 566-567

¹⁹² C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, s. 1., Basic Books, 1973

¹⁹³ J. NOVICKI, « Gérer l'interculturel. Alibi ? Mode ou illusion ? », *Communication et organisation [en ligne]*, n° 22, 2002 Page 2

¹⁹⁴ C. DE GALEMBERT, « Le voile en procès », *Droit et société*, vol. 1, n° 68, 2008, p. 11-31 Page 306

¹⁹⁵ D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *op. cit.* Page 586

de domination politique. L'interprétation herméneutique sert ainsi, toujours selon Habermas, à donner lieu à une théorie sociale plus vaste, qui incorpore les éléments de la tradition, mais qui ne la réduit pas à ceux-ci¹⁹⁶. Car, pour lui, la tradition n'est à l'abri ni du dogmatisme ni de la violence répressive, et les croyances ayant cours dans la communauté doivent donc être soumises à une autoréflexion critique. Ainsi, le véritable divorce de Habermas d'avec l'herméneutique gadamérienne advient au nom des promesses universalistes et émancipatrices de la raison, ou plus exactement d'un concept faible de raison¹⁹⁷.

Toutefois, cette critique s'avère inacceptable pour Gadamer, qui oppose le dialogue, la compréhension et l'interprétation à la raison. La proposition de Jürgen Habermas implique de revenir à une théorie de la connaissance fondée sur une vérité objective que Gadamer rejette : « En réalité, l'horizon du présent est en formation perpétuelle, dans la mesure où il nous faut constamment mettre à l'épreuve nos préjugés. C'est une telle mise à l'épreuve que relève, elle aussi, la rencontre avec le passé et la compréhension de la tradition dont nous sommes issus. L'horizon du présent ne se forme donc absolument pas sans le passé. Il n'y a pas plus d'horizon du présent qui puisse exister à part qu'il n'y a d'horizon historique que l'on devrait conquérir. La compréhension consiste au contraire dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre »¹⁹⁸.

Ainsi, dans le cadre de la diversité culturelle, une véritable compréhension de l'autre émerge dans le cadre de l'interaction politique et sociale¹⁹⁹. C'est dans cette interaction qu'a lieu la participation à l'évolution de la tradition. Et c'est pourquoi, comme nous l'avons évoqué plus haut, les politiques de la diversité culturelle qui élaborent un catalogue de traits culturels à sauvegarder, tels que les textes légaux sur la protection du patrimoine, la sauvegarde ou la promotion des expressions culturelles, risquent de donner lieu à une essentialisation des cultures, dans le sens où celles-ci sont réduites et figées à ladite description. Ainsi, dans le contexte de la diversité culturelle, on comprend bien que la défense de la tradition par Gadamer se fait par souci du respect de l'autre (et de soi, puisque les pré-jugés propres sont tout autant ancrés dans la tradition) ainsi que par souci de fidélité à la réalité et à la vérité, plus que par volonté de préservation des mœurs. Cette compréhension se nomme « fusion d'horizons » (*Horizontverschmelzung*).

c) La fusion d'horizons

La prise en compte de nos pré-jugés propres et l'approche de l'autre culture (et de soi) depuis la tradition donnent lieu, dans le dialogue gadamérien, à la « fusion d'horizons ». La littérature tend à associer le dialogue gadamérien à cette expression, floue et peu définie par le philosophe lui-même. « Bien qu'elle soit fortement identifiée à Gadamer, il s'agit d'une formule que son créateur emploie et discute assez rarement. [...] Elle n'est guère évoquée qu'en deux endroits vraiment significatifs dans *Vérité et méthode* et à chaque fois de manière assez furtive »²⁰⁰. Nous allons expliquer en quoi elle consisterait dans le cadre de la gestion de la diversité culturelle.

¹⁹⁶ J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970. Cité dans R. MONTORO ROMERO, « Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer », *op. cit.*

¹⁹⁷ J. BOHMAN et W. REGH, « Jürgen Habermas », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2014, p. n/a

¹⁹⁸ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 328

¹⁹⁹ D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *op. cit.* Page 586

²⁰⁰ J. GRONDIN, « La fusion des horizons », *op. cit.* Page 402

Il faut commencer par définir la notion gadamérienne d'horizon. Les explications des pré-jugés et de la tradition que nous avons données permettent de l'introduire, car, effectivement, la compréhension et l'interprétation ont toujours lieu, selon Gadamer, à partir d'un « horizon »²⁰¹ particulier qui est déterminé par notre situation historique²⁰². La notion d'horizon essaie de capter l'idée de visions limitées du monde : il s'agit de l'espace de vision qui inclut tout ce qui peut être vu à partir d'un point de vue particulier. Cette idée nous paraît particulièrement proche d'une définition large de culture et nous continuerons par conséquent à parler de l'horizon comme d'un horizon culturel. Comme les pré-jugés, qui changent dans la rencontre avec l'autre, comme la tradition, qui évolue en dialogue avec le présent, l'horizon de chacun n'est jamais fermé ni stable, mais constamment testé et changé. Ainsi, dans le processus de compréhension interculturelle, comme dans celui de toute compréhension, a lieu une réelle fusion d'horizons, où l'horizon propre rencontre ou fusionne avec l'horizon du texte, l'horizon de la personne que l'on rencontre ou un horizon culturel²⁰³.

Gadamer utilise le terme allemand « *Verschmelzung* » pour expliquer la fusion d'horizons. La traduction littérale de *Verschmelzung* est « fusion » et la notion rappelle, par exemple, le travail d'un métallurgiste, qui peut fusionner deux métaux pour en faire un alliage²⁰⁴. Ainsi, de la même façon que le bronze résulte de l'alliage du cuivre et de l'étain, la fusion de deux horizons culturels donnerait lieu à quelque chose de différent. C'est pourquoi le philosophe affirme qu'une fusion d'horizons « [...] n'est ni transport empathique d'une individualité dans une autre, ni non plus soumission de l'autre à nos propres normes ; elle signifie toujours élévation à une universalité supérieure qui l'emporte non seulement sur notre propre particularité, mais aussi sur celle de l'autre »²⁰⁵.

Dans la fusion d'horizons, la question du rôle du langage fait débat. Étant donné que la compréhension et la pensée sont langagières et étant donné que Gadamer lui-même dit que la fusion d'horizons se produit dans le langage²⁰⁶, certains auteurs, les plus orthodoxes, limitent la fusion d'horizons à celle qui aurait lieu à travers le langage. Cette position conduira quelques auteurs à soutenir qu'un langage commun est nécessaire pour qu'il y ait compréhension²⁰⁷. Toutefois, nous suivons le connaisseur canadien du philosophe Jean Grondin sur ce sujet, qui défend que la compréhension artistique — « modèle décisif »²⁰⁸ pour Gadamer — n'est pas nécessairement langagière, comme toutes nos perceptions émotives et sensibles²⁰⁹. Cet argument nous paraît d'autant plus évident quand nous parlons d'une fusion d'horizons culturels, où les éléments de compréhension et les voies par lesquelles celle-ci passe sont multiples. Musiques, gastronomies, spiritualités, etc. constituent seulement

²⁰¹ Comme le signale Grondin, le terme horizon n'est pas un concept classique de la philosophie. La formule viendrait probablement de Husserl et de Dilthey. *Id.* Page 404

²⁰² J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

²⁰³ T. VÄYRYNEN, « A Shared Understanding: Gadamer and International Conflict Resolution », *op. cit.* Pages 348-349

²⁰⁴ J. GRONDIN, « La fusion des horizons », *op. cit.* Page 405

²⁰⁵ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 327

²⁰⁶ « L'idée directrice de la discussion qui suit est que cette fusion d'horizons qui advient dans la compréhension est l'œuvre spécifique du langage. » H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 401. Aussi : « Le langage est le milieu dans lequel se réalisent l'entente entre les partenaires et l'accord sur la chose même. » *Id.* Page 406

²⁰⁷ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.* T. VÄYRYNEN, « A Shared Understanding: Gadamer and International Conflict Resolution », *op. cit.* Page 348. D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *op. cit.* Page 580

²⁰⁸ J. GRONDIN, « La fusion des horizons », *op. cit.* Page 408

²⁰⁹ *Id.* Page 411

quelques exemples des domaines qui peuvent donner lieu à une fusion d'horizons culturels sans passer par le langage.

La fusion d'horizons constitue, pour Gadamer, la compréhension elle-même : « [L] la compréhension consiste dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre »²¹⁰. En effet, comprendre est une question de dialogue entre soi-même et son partenaire dans un dialogue herméneutique : il est question, dans le processus de compréhension, d'arriver à un accord sur le sujet. Arriver à un tel accord veut dire établir un cadre ou un horizon commun et ainsi Gadamer dit de la compréhension qu'elle est un processus de fusion d'horizons²¹¹. Nous avons identifié quatre notions qui expliquent, à notre avis, la fusion d'horizons comme compréhension.

Il s'agit, premièrement, d'un *mouvement* de question-réponse. Dans un processus dialogique, l'interprète questionne l'autre en prenant en compte ses propres pré-jugés. La révélation de l'autre se fait à partir de sa tradition et vient remettre en question nos propres pré-jugés, interroger notre propre tradition²¹². Les pré-jugés de l'autre et sa tradition sont interrogés dans un même mouvement qui a le même effet, mais dans le sens inverse. L'interaction entre deux personnes, ou entre deux cultures, constitue ainsi un mouvement qui produit du changement au sein des traditions et des pré-jugés des deux interlocuteurs. La fusion d'horizons, et donc la compréhension, est ainsi un événement²¹³ auquel participent activement deux interlocuteurs, qui vivent ainsi une expérience.

Bien que l'herméneutique ait été longtemps dominée par les idées de procédure et de méthode, Gadamer insiste, deuxièmement, sur la notion d'*expérience* pour parler du processus de compréhension. En effet, dans les sciences humaines, on fait de la vérité quelque chose à apprendre (des dates, des noms, des batailles, etc.) et à transmettre (des vertus, des gloires, des « leçons »...), alors que la vérité herméneutique est une vérité à laquelle il convient de « participer »²¹⁴. « Une fusion d'horizons aura ici lieu quand la compréhension constitue une expérience (au sens fort que Gadamer reconnaît à ce terme) de vérité, c'est-à-dire lorsqu'elle prendra la forme d'une rencontre "transcendante" de l'essentiel, s'accompagnant dès lors d'une certaine transformation »²¹⁵.

La *rencontre* paraît ainsi constitutive de la fusion d'horizons et donc de la compréhension. Comme l'exprime le philosophe allemand dans le cas de l'expérience de l'art, il s'agit d'une rencontre de soi tout autant qu'une rencontre de l'autre. En effet, « [L] l'expérience de l'art, dit Gadamer, est toujours une rencontre (entre nous et l'œuvre) qui nous aide à dépasser notre particularité et à découvrir ce que Gadamer aime bien appeler "l'essence" des choses, ou ce qui demeure »²¹⁶. Et de même : « [L] l'expérience de l'art est ainsi une rencontre avec soi-même, qui découle justement d'une confrontation avec l'essentiel qui nous fait sortir de nos horizons coutumiers, en nous renversant [...] une expérience de soi et de l'autre, dans ce qu'il a de supérieur. [...] Une "expérience fusionnelle" »²¹⁷. La fusion d'horizons culturels ainsi comprise rend les politiques multiculturalistes, qui accordent des droits spécifiques à certains

²¹⁰ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, op. cit. Page 328

²¹¹ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », op. cit.

²¹² C. A. BROOKS, « Using Interpretation Theory in Art Education Research », op. cit. Page 45

²¹³ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, op. cit. Page 59

²¹⁴ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, op. cit. Page 13

²¹⁵ J. GRONDIN, « La fusion des horizons », op. cit. Page 409

²¹⁶ *Id.* Page 408

²¹⁷ *Id.* Page 409

groupes culturels en les isolant des pratiques de la majorité, très peu gadamériennes²¹⁸. Une gestion gadamérienne de la diversité culturelle favoriserait en revanche la rencontre, afin d'arriver à une entente entre les participants au dialogue.

En effet, atteindre une *entente* constitue « l'utopie herméneutique »²¹⁹. Ceci n'est ni un compromis, ni un juste milieu, ni une négociation, mais un accord entre deux parties qui se sont rapprochées et approchées en tenant compte des pré-jugés et de la tradition. L'entente est « un processus vivant, dans lequel s'exprime une communauté de vie »²²⁰. Il ne s'agit pas d'une approche « objective » qui consisterait à se débarrasser des préjugés en raison d'une sorte de vérité universelle ou à transcender les particularités, mais d'un processus dialogique à travers lequel les interlocuteurs parviennent à une compréhension mutuellement transformatrice.

Ainsi, les conséquences du dialogue donnent lieu à une transformation qui a un triple effet. Premièrement, il se produit à la fois un changement et une conservation des pré-jugés et de la tradition. Ainsi, dans la rencontre avec l'autre, l'horizon de notre propre compréhension est susceptible de changer²²¹. L'horizon de l'interprète n'est pourtant pas abandonné, mais il s'élargit plutôt pour inclure celui de l'autre²²². Deuxièmement, il s'agit d'une transformation mutuelle : aucun des interlocuteurs ne reste non affecté²²³. L'autre étend son horizon à partir du nôtre, mais il reste l'autre, distinct, ce qui est indispensable à la compréhension²²⁴. Enfin, elle est une transformation productive : elle donne lieu à la formation d'un nouveau contexte de signification²²⁵. Une nouvelle chose émerge, commune aux parties en dialogue, qui n'existait pas avant²²⁶ et dans laquelle on ne peut pas toujours distinguer ce qui relève de l'un ou de l'autre²²⁷. Cette triple transformation issue de la fusion d'horizons constitue le cœur de la théorie gadamérienne. Néanmoins, les interprétations concrètes qu'en font les auteurs sont marquées par des divergences importantes.

Charles Taylor a raison, selon nous, de signaler que les possibilités alternatives des différentes cultures pour comprendre et interagir avec le monde donnent lieu à des contrastes qualitatifs au vu desquels on se prononce non de manière générale, mais uniquement par rapport à un aspect précis de la connaissance ou de l'activité humaine²²⁸. Toutefois, il nous semble qu'il n'est pas fidèle à la pensée gadamérienne quand il affirme ensuite qu'il existe une présomption inévitable en faveur de la science moderne s'agissant, par exemple, de la connaissance de la nature physique et des réalisations technologiques²²⁹. Une telle affirmation, faite unilatéralement, trahit le processus dialogique exigé par Gadamer. On pourrait donc le questionner sur l'accord de tous les interlocuteurs à ce sujet, sur la validité pour tous les cas de figure de son affirmation, etc. Nous allons donner deux exemples, l'un individuel et l'autre

²¹⁸ Pourtant, Charles Taylor, qui revendique le fondement herméneutique de sa pensée, propose ce genre de politiques. Voir G. BOUCHARD et C. TAYLOR, *Fonder l'avenir. Le temps de la réconciliation*, *op. cit.*

²¹⁹ C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique », *op. cit.*

²²⁰ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 470

²²¹ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

²²² C. A. BROOKS, « Using Interpretation Theory in Art Education Research », *op. cit.* Page 44

²²³ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

²²⁴ D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *op. cit.* Page 582

²²⁵ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

²²⁶ D. R. WALHOF, « Bringing the Deliberative Back In: Gadamer on Conversation and Understanding », *Contemporary Political Theory*, vol. 4, n° 2, mai 2005, p. 154-174

²²⁷ J. GRONDIN, « La fusion des horizons », *op. cit.* Page 403

²²⁸ C. TAYLOR, « Compréhension et ethnocentrisme », dans *La liberté des modernes (Essais choisis, traduits et présentés par Philippe de Lara)*, Paris, PUF, 1997, p. 195-223

²²⁹ *Id.*

de politique publique, qui reflètent selon nous la fusion d'horizons gadamérienne.

L'exemple individuel est tiré d'une expérience vécue personnellement lorsque nous faisons la coordination pédagogique d'un master en France dont les étudiants provenaient de plus d'une cinquantaine de pays. Une enseignante de français nous avait signalé des problèmes avec un étudiant saoudien. Âgé de 43 ans, Omar²³⁰ ne faisait pas ses devoirs, n'arrivait pas à l'heure et ne participait pas en cours de la façon dont l'enseignante lui demandait. Nous avons donc demandé à Omar de discuter de cela ensemble. Lorsque nous lui avons exposé les plaintes de l'enseignante, il a vérifié que la porte du bureau était bien fermée et a répondu : « Miss Teresa, j'ai un problème : je n'accepte pas que les femmes aient de l'autorité ». Cette réponse choquait nos principes et nous semblait inacceptable. Conscients que nos principes constituent des pré-jugés qui se fondent sur notre tradition (libérale, occidentale, égalitaire, féministe, etc.) et qu'il en allait de même pour Omar, nous avons tenté une approche dialogique gadamérienne. Nous avons dit à Omar que nous ne faisons pas partie de ceux qui pensaient que « quand on vient en France, on doit s'adapter à nos règles », mais que nous ne pouvions pas accepter non plus une telle réponse de sa part : l'égalité homme-femme faisait partie de nos principes, autant que le refus de l'autorité d'une femme faisait partie des siens. Nous lui avons donc proposé la solution suivante. Étant donné que notre supérieur hiérarchique (le directeur du master) était un homme, nous avons proposé à Omar de faire en sorte d'accepter nos ordres en sachant qu'ils étaient validés par le directeur. L'étudiant est tombé d'accord avec nous. Nous lui avons indiqué ce qu'il devait faire dans son cours de français et nous n'avons plus eu de problèmes pendant les deux ans de son cursus.

Nous pensons que cet exemple constitue une expérience dialogique gadamérienne, car il en comporte tous les éléments. Omar et nous avons pris conscience de nos pré-jugés et de ceux de l'autre : l'égalité homme-femme et le refus d'autorité féminine. Lors de l'échange, nous nous sommes écoutés mutuellement et nous avons compris un peu de la tradition qui donnait lieu aux pré-jugés de l'un et de l'autre : féministe et non féministe. La solution que nous avons proposée a changé nos horizons à tous les deux, dans la mesure où nous avons accepté de faire des choses que nous n'aurions pas faites avant notre rencontre. En même temps, cette solution nous a permis de rester fidèles à nos principes et ainsi de rester distincts. L'entente trouvée constitue une proposition originale et différente pour gérer le rapport entre une enseignante de culture française et un élève de culture saoudienne dans une situation donnée.

Le deuxième exemple de dialogue gadamérien que nous souhaitons explorer se situe au niveau des politiques publiques : il s'agit d'une proposition faite par Joseph Carens dans son livre *Culture, Citizenship and Community. A contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*²³¹ sur la question de l'excision féminine pratiquée dans une certaine partie de la population migrante au Canada. Il suggère qu'une sorte de circoncision féminine²³², à peine physiquement nuisible et qui n'empêche pas le plaisir sexuel de la femme, ne soit pas seulement permise au Canada, mais qu'elle soit prise en charge et entièrement couverte par le

²³⁰ Nous avons légèrement modifié les données personnelles de l'étudiant (prénom et pays d'origine) par respect pour son anonymat

²³¹ J. H. CARENS, *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, s. l., Oxford University Press, 2000

²³² À la suite d'entretiens de terrain menés avec des communautés musulmanes au Canada, Carens a identifié trois types d'excision féminine : une première qui consiste en l'ablation de tous les organes externes génitaux ; une deuxième qui consiste en l'extirpation du clitoris ; et une troisième qui consiste en une sorte de circoncision féminine où l'on coupe un morceau de la membrane autour du clitoris. La première et la deuxième privent la femme de plaisir sexuel à vie, mais non la troisième. C'est pourquoi, pour la troisième, il parle de « circoncision féminine », la rapprochant ainsi de la circoncision que l'on observe chez les hommes juifs et musulmans, entre autres. *Id.*

système de sécurité sociale canadien. Sans éradiquer les autres types de mutilation féminine, cette démarche réduirait selon lui le nombre de pratiques illégales (et donc des autres versions), en même temps qu'elle respecterait la culture des communautés musulmanes attachées à cette pratique.

Malgré les aspects très délicats de la question, nous soutenons qu'il s'agit aussi d'un exemple de gestion de la diversité culturelle à travers le dialogue interculturel gadamérien. Les préjugés de la culture canadienne et de la culture de certains groupes musulmans sont à l'œuvre et mutuellement écoutés. Certes, les deux parties doivent profondément changer leur horizon : les musulmans doivent accepter la troisième modalité de la pratique en question et que cela soit fait dans un hôpital public ; la société canadienne doit accepter qu'une pratique très éloignée de sa tradition et qui frôle l'atteinte à ses principes fondamentaux soit subventionnée par l'argent public. Or, la proposition de Joseph Carens permet de maintenir une pratique dotée d'une grande importance culturelle dans certaines communautés musulmanes, mais aussi de respecter les droits des femmes, un principe fondamental pour la société canadienne.

Ces exemples font partie de ce que certains auteurs nomment politiques publiques de la solidarité : des dispositions qui nous encouragent à l'interaction à partir d'une philosophie qui nous apprend à voir la justification du point de vue de l'autre et à douter du nôtre²³³. Il ne s'agit ni de faire de l'autre moi ni de laisser l'autre totalement l'autre, mais de permettre l'émergence de solidarités à travers l'interaction, à la place de l'accentuation de la différence, du conflit et du pouvoir. C'est exactement ce que nous appelons dialogue interculturel gadamérien et qui est loin d'aller de soi dans la pratique.

En effet, il n'est jamais sûr que l'entente réussisse parfaitement, car il y a toujours une part de risque, et de risque pour soi, dans tout processus de compréhension²³⁴. Premièrement, il peut y avoir des interprétations bonnes ou mauvaises, faibles ou convaincantes, comme cela se produit aussi dans l'interprétation des textes du passé²³⁵. Le critère d'une interprétation juste, dira d'ailleurs Gadamer, est qu'elle ne se fait pas remarquer comme telle, tant elle fusionne avec la chose elle-même²³⁶. Ainsi, quand la gestion de la diversité culturelle est réussie, on n'a plus conscience qu'il y avait des conflits. Deuxièmement, on peut entamer un dialogue sans parvenir pourtant à une entente. Toutefois, l'incapacité d'arriver à une entente n'implique pas un échec, car nous ne cherchons jamais un résultat final et fini. Au contraire, cela indique simplement que l'on n'a pas été capable de mener le processus de compréhension à une conclusion. La conversation peut être reprise et répétée et permettre ainsi aux acteurs du dialogue d'avancer dans l'accès aux faits sur le sujet, et donc de se rapprocher d'une entente²³⁷.

Nous nous trouvons devant une sorte de paradoxe : dans la compréhension gadamérienne, il peut ne pas y avoir de compréhension. Cela pose question, tant pour la définition théorique de la vérité qu'au niveau pratique, quand il s'agit de faire un choix entre des jugements contradictoires. Il faudra ainsi justifier le dialogue herméneutique face aux critiques qui surgissent dans ce sens et analyser en quoi la question de la diversité culturelle peut être réellement traitée à partir d'un tel modèle de compréhension.

²³³ D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *op. cit.* Page 587

²³⁴ J. GRONDIN, « La fusion des horizons », *op. cit.* Page 410

²³⁵ *Id.* Page 410

²³⁶ H.-G. GADAMER, *Esquisses herméneutiques. Essais et conférences*, s.l., Vrin - Bibliothèque des Textes Philosophiques, 2004 Page 232

²³⁷ T. VÄYRYNEN, « A Shared Understanding: Gadamer and International Conflict Resolution », *op. cit.* Page 352

2.1.3 Limites et avantages du dialogue interculturel gadamérien

L'entente gadamérienne, tout comme la connaissance, n'a pas de caractère absolu. Notre horizon s'ouvre à l'horizon d'un autre et il s'élargit. Étant données notre finitude et notre historicité, il ne peut jamais y avoir de connaissance absolue ni de finitude dans la compréhension²³⁸. Nous nous trouvons dans une situation dialogique ou conversationnelle avec la tradition et l'histoire qui nous donnent forme²³⁹. Le dialogue gadamérien est ainsi infini : « [S]i, dans mes propres travaux, je dis qu'il est nécessaire qu'en toute compréhension, l'horizon de l'un se fusionne avec l'horizon de l'autre, il est clair que cela ne signifie pas non plus une unité stable et identifiable, mais quelque chose qui arrive à la faveur d'un dialogue qui se poursuit toujours »²⁴⁰.

Le fait que la compréhension gadamérienne soit caractérisée par un dialogue infini entraîne deux types de critiques, liées entre elles. Premièrement, certains auteurs se demandent si, en raison de la possibilité d'interprétations concurrentes, et donc de conflit, toute exigence de vérité disparaît. La compréhension gadamérienne ouvrirait ainsi la voie à l'arbitraire, au subjectivisme ou au relativisme²⁴¹. Deuxièmement, d'autres auteurs remarquent la difficulté de la pensée gadamérienne à traiter de la vérité quand il s'agit de l'appliquer, de la mettre en *praxis* et dénoncent une lacune quand il s'agit d'expliquer comment critiquer la société actuelle afin de faire des choix moraux. Pour Gadamer, en raison de la *phronesis*, la vie de la communauté oriente les décisions et les actions particulières, mais à en croire ces auteurs, cela ne fonctionne pas si les *nomoi* ne sont pas partagés, s'il n'y a pas de pouvoir normatif, dans les cas où ces principes donnent lieu à des conflits irréconciliables ou sont questionnés²⁴².

Nous allons premièrement explorer de quelle manière l'infinitude du dialogue gadamérien se comprend dans le cadre de la diversité culturelle. Ensuite, nous analyserons les problèmes posés par un dialogue infini de compréhension et les principales réponses apportées tant par Gadamer lui-même que par d'autres auteurs. Nous examinerons dans quelle mesure l'acceptation du caractère dialogique de l'herméneutique gadamérienne suffirait en elle-même à faire face aux difficultés intellectuelles que cette herméneutique soulève.

a) Compréhension et dialogue infinis : sources d'incompréhension

La réaction gadamérienne contre la méthode des sciences exactes est en réalité une réaction contre la présomption d'un savoir absolu, d'une domination de la nature et d'une société qui prétend tout prévoir en matière de mœurs et de sociabilité, au mépris du libre arbitre. Contre la référence unique à une norme universelle de scientificité, à l'idée de « méthode », Gadamer oppose l'idéal herméneutique d'une compréhension non répétitive du monde et des Hommes²⁴³. Cette compréhension se caractérise par son infinitude. La compréhension expliquée comme un dialogue infini avec l'autre et avec soi-même entraîne, selon les critiques de la pensée gadamérienne, une absence de vérité ainsi qu'une impossibilité de prendre des décisions. Ces failles sont dues au fait que Gadamer ne considère pas les rapports de pouvoir

²³⁸ F. DALLMAYR, « Hermeneutics and inter-cultural dialog: linking theory and practice », *op. cit.* Page 27

²³⁹ R. BERNSTEIN, « What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty », *op. cit.* Page 335

²⁴⁰ H.-G. GADAMER, *L'herméneutique en rétrospective*, s. l., Vrin, 2005 Page 130

²⁴¹ C. ROMANO, « La règle souple de l'herméneute », *op. cit.* Page 467

²⁴² R. BERNSTEIN, « What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty », *op. cit.* Page 341

²⁴³ C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique », *op. cit.*

inégales ni le besoin de critères moraux. Autant les détracteurs de la pensée gadamérienne que ses partisans cherchent à combler ces lacunes. Nous examinons ci-après l'infinitude de la compréhension et du dialogue herméneutique ainsi que les critiques formulées et les alternatives proposées.

Gadamer soutient que l'approche méthodique ne permet pas d'arriver à une sorte de vérité absolue et complète et défend au contraire que la compréhension est un processus en cours ou permanent²⁴⁴. Le caractère dialogique et circulaire de la compréhension la rend infinie, mais également ponctuelle. Le dialogue gadamérien n'épuisant pas toutes les réponses au problème²⁴⁵, n'importe quelle formule de l'interculturalisme qui assure la connaissance définitive de l'autre serait contraire à la vérité. En raison de la structure de question-réponse du dialogue, les experts ne peuvent pas prétendre résoudre des conflits interculturels spécifiques : l'approche dialogique doit laisser la solution aux participants eux-mêmes. Le philosophe lui-même revendique comme la plus noble tâche du citoyen le fait de prendre des décisions fondées sur la responsabilité propre de chacun au lieu de déléguer cette tâche aux experts²⁴⁶. De ce point de vue, les politiques de la diversité culturelle constituent un échec, parce qu'elles font reposer la promotion des cultures sur les épaules des experts au lieu de permettre aux citoyens d'expérimenter la diversité culturelle et de trouver eux-mêmes des solutions pour la gérer. L'exemple que nous avons donné plus haut sur la Commission Stasi est en ce sens très parlant. Au contraire, les deux exemples que nous avons mentionnés plus loin — celui de l'étudiant saoudien et celui de la prise en charge par le système de santé public canadien de la circoncision féminine — montrent le caractère infini et ponctuel du dialogue gadamérien : les solutions s'appliquent à des situations particulières et ont été générées par les participants dans un processus d'écoute mutuelle, mais rien ne garantit qu'elles soient exportables dans d'autres contextes.

Par ailleurs, cette conception du dialogue nous paraît correspondre parfaitement à la notion de culture — changeante et dynamique par définition — que nous avons établie au début de ce travail. Si les cultures ne sont pas figées, mais en constante transformation grâce à leur interaction, la mise en place d'un dialogue constant et infini constitue la condition nécessaire pour que ce processus continue. Ainsi, le caractère inachevé du dialogue gadamérien et la conception dynamique des cultures se recourent.

Le fait que le dialogue gadamérien ne soit jamais achevé ou figé, mais soit toujours en cours ou dans un processus de création de nouvelles fusions d'horizons, nous permet d'établir trois conclusions ou lignes directrices à prendre en compte dans l'élaboration de politiques publiques dialogiques de gestion de la diversité culturelle. Premièrement, le dialogue interculturel gadamérien est une approche, une attitude et non une formule définitive ou un ensemble de règles. Ainsi, il s'agit d'une série de principes qu'il faudra appliquer au moment d'entamer le dialogue lui-même. Deuxièmement, il ne peut y avoir que des solutions ponctuelles aux conflits interculturels. Les interlocuteurs doivent les trouver au cas par cas ; c'est toujours le résultat du dialogue qu'ils ont engagé. Aujourd'hui, les politiques multiculturalistes ou les droits culturels, qui accordent des avantages aux minorités, vont dans le sens contraire. Troisièmement, lorsqu'une solution a été trouvée grâce au dialogue interculturel gadamérien, rien n'empêche que les conflits surgissent à nouveau. En effet, l'accord qui émerge comme résultat du dialogue sera toujours particulier, car momentané, et

²⁴⁴ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

²⁴⁵ M. R. JAMES, « Critical Intercultural Dialogue », *op. cit.* Page 589

²⁴⁶ H.-G. GADAMER, « Hermeneutics and Social Science », *op. cit.*

toujours spécifique à l'entente entre les interlocuteurs, à leur historicité et à leur situation²⁴⁷. L'état de compréhension mutuelle auquel on aboutit n'est ainsi que provisoire et constitue un nouveau point de départ pour engager un autre dialogue. Si l'on veut garantir une compréhension mutuelle stable, le processus de dialogue doit avoir lieu constamment.

Nous trouvons seulement une condition au dialogue interculturel gadamérien : la volonté des deux parties de dialoguer. Comme le signale Gadamer lui-même : « [L] l'entente dans la conversation implique que les partenaires y soient disposés et qu'ils essaient de faire droit à ce qui leur est étranger et opposé. Lorsque cela se produit de part et d'autre, et que chacun des partenaires pèse les raisons de l'autre, tout en maintenant les siennes propres, on peut finalement, par un transfert réciproque, imperceptible et involontaire des points de vue (c'est ce que nous appelons échange d'opinions), parvenir à un langage commun et à l'expression d'une décision commune »²⁴⁸. Une fois que les deux interlocuteurs sont prêts à dialoguer, leur arrivée à une entente semble juste une question de temps.

Or, le dialogue gadamérien appliqué à la diversité culturelle pose deux questions importantes. La première aborde les conditions dans lesquelles on peut assurer un dialogue « équitable », c'est-à-dire dont le résultat (l'accord ou l'entente) ne soit pas faussé par des rapports de pouvoir inégaux. Certes, selon la théorie gadamérienne, la compréhension émerge de l'écoute de l'autre et de sa tradition ainsi que de la révision des propres pré-jugés, mais cela n'explique pas comment dialoguer avec ceux qui préfèrent, s'ils en ont le pouvoir, imposer leurs pré-jugés et leur propre tradition. La seconde question découle du caractère infini du dialogue gadamérien : s'il est toujours inachevé et en cours, comment arrêter des décisions et prendre des mesures concrètes, comme l'exige l'élaboration d'une politique publique ? Ces deux failles font partie aussi bien des critiques que des justifications de la pensée gadamérienne.

Les critiques les plus courantes voient un relativisme sous-jacent à la pensée gadamérienne²⁴⁹. Celles-ci proviennent notamment de philosophes appartenant à l'école du libéralisme politique. Elles se fondent sur l'impossibilité de la théorie gadamérienne d'établir une vérité objective et sur l'absence de critères pour juger et distinguer entre une bonne et une mauvaise affirmation. Selon ces critiques, le relativisme de la pensée gadamérienne donnerait lieu à l'abandon de l'exigence de rationalité inhérente à l'idée même de philosophie²⁵⁰, au recours à la force comme seul moyen pour résoudre les conflits²⁵¹ ou encore à l'impossibilité de critiquer la tradition²⁵².

En matière de diversité culturelle, cela débouche sur une incommensurabilité des cultures et sur la valeur égale de toutes les cultures²⁵³. En matière de gestion de la diversité culturelle, le relativisme implique un « laisser-faire », voire un encouragement vis-à-vis de toute pratique culturelle, sans censure, justifié par le simple fait d'appartenir à une culture. Ainsi, des pratiques telles que l'excision féminine, la défense de comportements racistes²⁵⁴ ou le lancer

²⁴⁷ D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *op. cit.* Page 586

²⁴⁸ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Pages 408-409

²⁴⁹ J. ZIMMERMANN, *Hermeneutics: A Very Short Introduction*, *op. cit.* Page 16

²⁵⁰ C. ROMANO, « La règle souple de l'herméneute », *op. cit.* Page 466

²⁵¹ B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *op. cit.* Page 247

²⁵² R. BERNSTEIN, « What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty », *op. cit.* Page 145

²⁵³ D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 4e édition (2010), Paris, La Découverte, 1966 Page 145

²⁵⁴ P. FEYERABEND, *Science in a Free Society*, London, Verso, 1982 Pages 8-9

d'une chèvre vivante depuis un clocher lors des fêtes de village²⁵⁵ seraient tolérées au nom du respect des cultures et de la sauvegarde de la diversité culturelle.

Pour contrer le relativisme de la pensée gadamérienne, qui justifierait en dernier lieu des fourvoiements tels que ceux-ci, les auteurs proposent des correctifs rationalistes. Ainsi, Richard Bernstein souligne la nécessité absolue d'avoir des critères, des standards ou des règles pour pouvoir critiquer la tradition²⁵⁶. Habermas penche aussi pour la recherche de critères « objectifs ». Bien qu'il soit d'accord avec une compréhension herméneutique et participative de l'autre, il trouve nécessaire de la réconcilier avec la compréhension intersubjective qui appelle à l'objectivité. À partir de cette compréhension, nous pouvons élucider les principes de la rationalité et aspirer à l'universalité, tout en reconnaissant que n'importe quelle affirmation est faillible²⁵⁷. Ou bien nous pouvons, avec Brice Wachterhauser, conclure que les buts de la raison universelle des Lumières sont plus nécessaires que jamais afin de trouver une procédure universelle pour régler les conflits interculturels²⁵⁸. Ces propositions signifient pour la diversité culturelle un retour aux approches propres au multiculturalisme, à l'établissement de droits culturels ou à la protection des expressions culturelles dans son état actuel, à savoir la définition d'un cadre institutionnel à caractère universel au sein duquel on accepterait et protégerait certains particularismes culturels, définis une fois pour toutes, qui ne le contredisent ni le contestent.

Contrairement à ces auteurs libéraux, le relativisme de la pensée gadamérienne constitue, pour d'autres auteurs, précisément la raison d'y adhérer. Pour Taylor par exemple, la fusion d'horizons ne doit aucunement aboutir à la défense d'un point de vue universel qui surplomberait, de façon immuable, l'ensemble disparate des visions du monde²⁵⁹. De même, l'apophtegme gadamérien selon lequel « l'être qui peut être compris est langage » a été interprété par des auteurs tels que Gianni Vattimo ou Richard Rorty comme un relativisme langagier²⁶⁰. La tentative d'explication de la valeur égale des cultures à travers la formule « présomption de la valeur égale des cultures » par Taylor²⁶¹ constitue un essai d'appliquer cette vision relativiste de la pensée gadamérienne à la diversité culturelle.

Cependant, la lecture relativiste de la pensée gadamérienne ne fait pas consensus non plus. En effet, que ce soit pour la soutenir ou pour la critiquer, beaucoup voient dans la philosophie de Gadamer un substrat universaliste. Ainsi, le philosophe français Jacques Derrida²⁶² trouve que Gadamer met trop l'accent sur l'unité, au point de négliger l'altérité. La compréhension comme fusion d'horizons, toujours selon Derrida, présuppose un consensus et ne laisse pas la place à l'autre ; autrement dit, elle masque une volonté de pouvoir qui traite l'autre comme

²⁵⁵ Dans la ville de Manganeses de la Polvorosa (Espagne), une chèvre vivante était lâchée depuis le haut du clocher de l'église fin janvier, pour les festivités de St Vincent Martyre. Elle fut interdite en 2002 à la suite d'une grande polémique relayée par les médias.

²⁵⁶ R. BERNSTEIN, « What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty », *op. cit.* Page 338

²⁵⁷ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, s. 1., Fayard, 1987

²⁵⁸ B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *op. cit.* Page 253

²⁵⁹ C. TAYLOR, « Comparison, History, Truth. Philosophical Arguments », dans *Philosophical Arguments*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1995, p. 150-164 Page 151

²⁶⁰ Voir R. RORTY, « Being that can be understood is language », dans *London Review of Books*, 16 mars 2000, 23-2 ; G. VATTIMO, « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être », dans *La Revue internationale de philosophie*, 2000, vol. 54, n° 213, p. 499-513. Cité dans J. GRONDIN, « La fusion des horizons », *op. cit.* Page 416

²⁶¹ C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, *op. cit.* Page 90

²⁶² Jacques Derrida (1930-2004). Né en Algérie, le philosophe français est connu pour avoir initié et développé la théorie de la déconstruction.

instrument de notre compréhension et qui nie son altérité²⁶³. Gadamer n'est pas, pour ainsi dire, suffisamment relativiste pour Derrida.

Ce n'est pas l'avis des auteurs qui défendent Gadamer pour l'universalisme sous-jacent à sa pensée, souvent en s'appuyant sur le rôle qu'il accorde au langage. Ainsi, Grondin prétend réfuter la lecture relativiste de la pensée gadamérienne, en soutenant que, pour Gadamer, notre langage est d'abord celui des choses²⁶⁴. Le langage constituerait ainsi la forme universelle de la connaissance humaine²⁶⁵ et cette universalité du langage irait de pair avec celle de la raison²⁶⁶. De même, pour d'autres auteurs, le langage chez Gadamer constitue une totalité qui se présente comme plurielle et donne lieu à une possibilité de dialogue qui protège du relativisme²⁶⁷.

Mais la défense de l'universalisme de la pensée de Gadamer peut aller encore plus loin, au point de l'inscrire dans une philosophie occidentale parfaitement classique. En effet, Grondin toujours voit dans la fusion d'horizons l'adéquation de la chose et de la pensée constituant la définition classique de la vérité²⁶⁸. De même, pour Ricardo Montoro Romero, « l'herméneutique de Gadamer fuit la subjectivité et cherche à définir un critère d'objectivité valable »²⁶⁹. Ou encore, Bernstein affirme que, malgré sa peur du dogmatisme, Gadamer se rapproche de ce qu'il essaie de combattre dans la philosophie occidentale, croyant détecter dans les textes du philosophe allemand une tension ou un conflit entre ce qu'il veut dire (*mean*) et ce qu'il a l'intention de dire (*intend*)²⁷⁰. Enfin, dans le meilleur des cas, on lui reconnaît « qu'il ne s'agit pas de renoncer aux universels, mais de les penser autrement »²⁷¹. Nous nous trouvons devant un véritable refus de reconnaître dans la pensée gadamérienne ce que l'auteur lui-même cherche à avancer : une notion dialogique de la vérité.

En effet, nous observons que, devant les éventuelles failles de la notion de compréhension infinie, tant la critique que la défense de la pensée de Gadamer reposent sur des arguments relativistes ou universalistes, remettant en question le caractère dialogique même de l'herméneutique gadamérienne.

²⁶³ D. MICHELFELDER et R. PALMER, « Three Questions to Hans-Georg Gadamer », dans *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, s. l., SUNY Press, 1989, p. 52-57 Page 52

²⁶⁴ « Gadamer ne voulait pas réduire l'être au langage d'une époque donnée (selon la thèse relativiste), mais reconduire le langage d'une époque donnée au langage des choses elles-mêmes. Loin de défendre un relativisme linguistique, la thèse de Gadamer venait rappeler que notre langage est d'abord celui des choses, au sens où il en procède, mais sans jamais les épuiser ». J. GRONDIN, « La fusion des horizons », *op. cit.* Page 411

²⁶⁵ C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique », *op. cit.*

²⁶⁶ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, *op. cit.* Page 62

²⁶⁷ A. PALMA-ANGELES, « Gadamer, tradition and dialogue », *op. cit.*

²⁶⁸ « Même si Gadamer ne le dit pas non plus expressément, il me semble que la fusion des horizons peut être entendue comme l'expression gadamérienne de ce que la tradition appelait l'*adaequatio rei et intellectus*, dans ce qui était la définition classique de la vérité. C'est une définition qui a, à mon sens, beaucoup à voir avec la fusion des horizons et avec Gadamer. Dans les termes de Gadamer, l'*adaequatio rei et intellectus* devient la fusion de la chose (*res*) et du comprendre (l'équivalent du latin *intellectus*). La seule différence est que Gadamer parle moins d'adéquation que de fusion. [...] C'est en ce sens que l'herméneutique de la fusion des horizons se veut une phénoménologie, une découverte du mode de donation des choses et des choses telles qu'elles se donnent ». J. GRONDIN, « La fusion des horizons », *op. cit.* Page 412

²⁶⁹ R. MONTORO ROMERO, « Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer », *op. cit.* Page 51

²⁷⁰ R. BERNSTEIN, « What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty », *op. cit.* Page 336

²⁷¹ C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique », *op. cit.*

b) Pour une défense de la pensée dialogique de Gadamer

La lecture de l'herméneutique gadamérienne comme une philosophie du dialogue qui aurait oublié de prendre en compte les rapports de pouvoir inégaux tout comme les critères pour trancher entre le vrai et le faux est la plus répandue. Ainsi, ses critiques comme ses défenseurs donnent des arguments ou des réponses qui se placent soit dans le paradigme relativiste, soit dans le paradigme universaliste. Autrement dit, les auteurs ne laissent pas Gadamer être dialogique : ni ses défenseurs ni ses détracteurs ne lui permettent de poser une troisième voie, en alternative, entre le relativisme et l'universalisme. Nous pensons qu'ils creusent l'impasse dans laquelle se trouve le débat dont nous nous occupons dans ce travail et qu'ils refusent de lire la théorie gadamérienne pour ce dont elle se réclame : une défense dialogique de la compréhension.

Très cohérent avec sa propre philosophie, Gadamer maintient un dialogue permanent avec ses collègues. Il répond aux critiques, accepte de débattre ses idées en public et corrige sa théorie quand nécessaire. Ainsi, l'introduction de concepts comme celui de solidarité ou l'approfondissement de ses arguments sur la défense de la tradition sont le résultat de ces échanges et constituent des tentatives de réponse aux critiques afin d'éclaircir certains aspects de sa pensée. Toutefois, il ne fit jamais de concession pour entrer dans un paradigme universaliste ou relativiste. Il a toujours insisté sur la défense d'une théorie dialogique de la compréhension.

La philosophie de Gadamer est dialogique dans la mesure où elle donne une place centrale au dialogue et constitue une alternative à un raisonnement dialectique fondé sur les principes de la logique formelle. En effet, le dialogue est omniprésent dans l'œuvre de Gadamer, à travers son rôle théorique central, mais aussi dans le caractère même de l'écriture du philosophe (discursive et conversationnelle) et dans l'engagement personnel de ce dernier dans un échange intellectuel²⁷². Or, le dialogue est aussi présent dans sa pensée elle-même, qui formule une vérité non absolutisée : « On comprend autrui, répète Gadamer, d'une façon différente de la façon dont il se comprend, on se comprend soi-même également toujours différemment. Le fleuve de la compréhension est héraclitéen, on ne s'y baigne jamais de la même façon. Car on ne peut faire l'expérience de comprendre la même chose qu'autrui dans l'accord d'entente auquel on parvient, on le comprend donc toujours autrement, et il en va nécessairement de même de la compréhension que l'on a de soi-même comme allocutaire de l'énonciateur que l'on est pour soi-même »²⁷³. La philosophie herméneutique gadamérienne est dialogique parce qu'elle remet en question le point de départ de la philosophie moderne²⁷⁴.

La recherche d'un autre modèle de savoir que celui de la science méthodique donne lieu, dans la théorie de Gadamer, à un élargissement de la vérité²⁷⁵. Ainsi, la théorie de la compréhension infinie et dialogique élaborée par Gadamer propose, selon nous, une alternative à l'impasse du débat relativisme *vs* universalisme. Par conséquent, un dialogue interculturel gadamérien offrirait une réponse au dilemme diversité culturelle *vs* égalité qui constitue l'objet de ce travail. Nous allons défendre cette position en mettant en avant le caractère non correspondantiste de la vérité qui guide la recherche gadamérienne et le principe de solidarité, particulière et infinie, que Gadamer introduit plus tard dans ses travaux.

²⁷² J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

²⁷³ J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit.* Page 381

²⁷⁴ C. THÉRIEN, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », *op. cit.*

²⁷⁵ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, *op. cit.* Page 51

Quand Gadamer affirme qu'une fusion d'horizons « [...] signifie toujours élévation à une universalité supérieure qui l'emporte non seulement sur notre propre particularité, mais aussi sur celle de l'autre »²⁷⁶ ou que « [T] tout dialogue présuppose un langage commun, ou mieux : tout dialogue donne naissance à un langage commun »²⁷⁷, il affirme le caractère construit de la vérité. Cela ne veut pas dire qu'il renonce à une sorte d'universalité²⁷⁸, mais à l'universalisme et au fondationnalisme, c'est-à-dire à l'idée selon laquelle la connaissance repose sur des croyances non inférentielles (par elles-mêmes justifiées et qui ne reposent pas sur d'autres croyances)²⁷⁹. La recherche d'une vérité non correspondantiste fonde ainsi la théorie de Gadamer.

Le correspondantisme est la théorie de la vérité selon laquelle la vérité d'un élément consiste dans sa correspondance ou adéquation avec le réel. Contrairement à cette idée, Gadamer met en avant l'aspect « construit » de la vérité, ceci à travers le langage et le dialogue : « la structure spéculative de la langue n'est pas la simple reproduction d'une donnée fixe, mais une venue au langage dans laquelle s'annonce une totalité de sens »²⁸⁰. En effet, contre ceux qui comprennent la fonction fondamentale du langage comme transmission d'un message (qui, dans sa correspondance avec la réalité, est compris de la même façon par le récepteur que par l'émetteur), Gadamer met l'accent sur la fonction de construction d'une communauté de vie du langage²⁸¹. Ainsi, la compréhension n'est pas seulement une affaire d'explication (recherche des causes), mais d'interprétation.

Comme l'a très clairement exprimé Christian Ruby, « [L] l'explication renvoie au "comment" des choses. Elle édifie une connaissance assurée, mais dont l'assurance est toute mécanique. Elle exige aussi une méthode, dont la vanité est contenue dans son unicité et son unilatéralité. Tandis que l'interprétation (la recherche de la signification) relève d'une expérience du monde, d'une expérience du rapport aux autres, au sein de laquelle émergent les significations de nos actions et de nos paroles, dans un jeu incessant entre ce que nous faisons, et les modifications successives que la compréhension de ce que nous faisons impose à ce qui est en cours (il n'y a de signification que pour quelqu'un, pour "nous", à chaque fois). Elle fait accéder à des vérités (révisables, infiniment reprises), mais d'autres vérités que celles de l'explication (uniques, uniformes, intouchables). L'interprétation nous interdit de dissocier un événement (et ses causes) du milieu dans lequel il se produit, et de la formation que les hommes en reçoivent, parfois, d'ailleurs, en le modifiant et en se modifiant »²⁸².

C'est pourquoi nous affirmons que les auteurs qui critiquent la théorie gadamérienne parce qu'elle n'explique pas « comment » faire la distinction entre une affirmation vraie et une affirmation fautive ou « comment » prendre des décisions morales n'acceptent pas l'expérience herméneutique de Gadamer comme expérience de vérité. Pourtant, « [L] l'expérience herméneutique [...] est, elle aussi, l'évènement d'une expérience authentique. Que, dans ce qui est dit, quelque chose soit éclairant, sans être pourtant assuré, jugé, décidé à tous égards, c'est ce qui, en fait, se produit partout où quelque chose s'adresse à nous du fond de la

²⁷⁶ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, op. cit. Page 327

²⁷⁷ *Id.* Page 402

²⁷⁸ « [...] l'herméneutique est, comme nous l'avons vu, un aspect universel de la philosophie et elle ne se réduit pas à la base méthodique de ce que l'on appelle les sciences de l'esprit ». *Id.* Page 501

²⁷⁹ R. FUMERTON, « Foundationalist Theories of Epistemic Justification », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2010, p. n/a

²⁸⁰ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, op. cit. Page 500

²⁸¹ T. VÄYRYNEN, « A Shared Understanding: Gadamer and International Conflict Resolution », op. cit. Page 352

²⁸² C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique », op. cit.

tradition. En étant compris, ce qui est transmis fait valoir son droit et fait reculer l'horizon qui était jusque-là le nôtre. C'est une expérience véritable, au sens où nous l'avons montré »²⁸³.

Que la vérité selon Gadamer ne soit pas absolutisée, car « l'évènement de la compréhension d'autrui et de la compréhension mutuelle oblige les interlocuteurs à respecter ce dernier, autant son contenu change-t-il nécessairement »²⁸⁴, n'implique pas pourtant qu'on renonce à la raison. Certes, Gadamer accuse Habermas de surestimer la compétence de la raison, dans la mesure où il présuppose l'existence de convictions communes que l'on peut découvrir, et ainsi de dominer le processus de la civilisation à travers la réflexion émancipatrice. Pour Gadamer, il existe toujours des préconditions au sein d'une société et d'une pratique sociale qui nous empêchent de nous comprendre les uns les autres et la tâche de l'herméneutique est précisément de rendre apparents ce qui nous relie et ce qui nous sépare des autres²⁸⁵. Or, en conclusion de *Vérité et méthode*, Gadamer affirme que « [C] ce que l'on ne peut pas demander à l'instrument de la méthode, il faut au contraire et on peut aussi l'atteindre, grâce à une discipline de l'interrogation et de la recherche qui garantisse la vérité »²⁸⁶.

Ainsi, trop souvent l'on assume que si l'on ne peut pas donner de critères universels et figés pour mesurer la vraisemblance de deux interprétations en concurrence, cela veut dire qu'il n'existe pas de base rationnelle pour distinguer la meilleure de la pire, l'interprétation la plus plausible de la moindre (d'un texte, d'une action ou d'une époque historique). Or, Gadamer défend que l'on peut évaluer des interprétations conflictuelles ou concurrentes dans des cas concrets et exercer des jugements comparatifs en essayant de les appuyer sur des arguments et en faisant appel à de bonnes raisons²⁸⁷. La capacité de réflexion, la raison, la rigueur sont, pour Gadamer, les attitudes qui orientent le comportement humain ainsi que le dialogue entre deux partenaires.

Cette capacité des êtres humains à réfléchir guide aussi le principe de solidarité, avancé par Gadamer plus tardivement en réponse à certaines critiques de relativisme adressées contre *Vérité et méthode*. Gadamer affirme que la société humaine se serait détruite s'il n'y avait pas de solidarité²⁸⁸. La solidarité n'est ni un appel à l'empathie, ni la recherche d'un dénominateur commun minimal, mais le résultat de notre contexte historique. La solidarité est ainsi la condition décisive et la base de toute raison sociale : en mettant l'accent politique sur la différence, on crée une communauté grâce au principe de solidarité. Fondée sur la capacité de réflexion, la *phronesis* consiste, pour Gadamer, à se conduire et à agir de manière solidaire²⁸⁹.

La solidarité gadamérienne a deux caractéristiques fondamentales et tout à fait cohérentes avec le reste de sa théorie de la compréhension. Premièrement, elle est particulière. En effet, les liens de solidarité concrets dont Gadamer discute à partir des années 1980 font référence à des évènements historiques et culturellement spécifiques (par exemple le mouvement de

²⁸³ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, op. cit. Page 511

²⁸⁴ J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », op. cit. Page 381

²⁸⁵ H.-G. GADAMER, « Hermeneutics and Social Science », op. cit. Page 315

²⁸⁶ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, op. cit. Page 516

²⁸⁷ R. BERNSTEIN, « What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty », op. cit. Page 345

²⁸⁸ « If it were the case that there were no single locus of solidarity remaining among human beings whatever society or culture or class or race they might belong to, then common interest could be constituted only by social engineers or tyrans, that is through anonymous our direct force. But, have we reached this point? Will we ever? » H.-G. GADAMER, « Letter to R. Bernstein », reimprimé dans R. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983

²⁸⁹ H.-G. GADAMER, *Reason in the Age of Science*, op. cit. Page 80

contestation de l'énergie atomique en Allemagne). Ainsi, Gadamer n'appelle pas à une notion universelle de solidarité, basée sur une humanité commune, sur notre rationalité ou sur notre utilisation du langage. En revanche, les liens de solidarité gadamériens sont fondés sur des événements particuliers qui relient des groupes ou des personnes spécifiques²⁹⁰. Deuxièmement, la solidarité fait partie d'un processus infini. Comme toute compréhension, il s'agit d'un processus animé par une conversation permanente et infatigable. Puisque le monde n'est jamais achevé, puisque la société est toujours en changement, la solidarité n'est jamais figée, mais se recrée avec chaque rencontre²⁹¹. La notion de solidarité de Gadamer montre encore une fois que sa philosophie peut être lue comme une philosophie du vivre-ensemble²⁹².

Malgré l'avis de certains auteurs qui suggèrent le contraire, nous pensons que cette vision de la solidarité, particulière et comme processus en cours de réalisation, n'est pas contradictoire avec une solidarité fondée sur des raisons ethniques ou culturelles. En effet, certains auteurs défendent la notion de solidarité gadamérienne, car elle serait le résultat de la réflexion et des choix faits sur ce qui est bon, par rapport à une solidarité avec ceux qui nous ressemblent, ceux avec qui nous partageons des traits culturels, ethniques, religieux, etc. Les choix faits par la solidarité gadamérienne ne seraient pas faits en fonction d'intérêts rationnels, mais en fonction de l'historicité et de la tradition, et ce serait le travail des sociétés démocratiques de favoriser leur dévoilement²⁹³. Nous pensons que la solidarité « culturelle » peut aussi entrer dans le schéma gadamérien : à partir du moment où une culture est une vision du monde (*Weltanschauung*) distincte, les individus peuvent se sentir liés par ce qu'ils voient de meilleur dans ladite culture.

La défense de Gadamer contre les critiques relativistes et universalistes prend ainsi un chemin alternatif. Si l'herméneutique se présentait comme une vérité quelconque, elle trahirait sa propre notion de vérité, non absolutisée, et résulterait en une incohérence²⁹⁴. Le caractère dialogique de la compréhension gadamérienne permet de maintenir cette pensée ouverte, en révision permanente. L'herméneutique est « [U]ne philosophie qui offre une juste conscience historique des déterminations souterraines du sens, et qui en nous obligeant à reconnaître nos limites, nous permet de nous appréhender nous-mêmes et de nous ouvrir à ce dialogue avec les autres. La compréhension devient une pratique, une éthique qui n'a pas d'autre fondation à offrir que l'effort constant de découvrir que du sens passe »²⁹⁵. Or, il faut désormais se demander si les arguments gadamériens en défense d'une pensée dialogique sont applicables à la question posée dans notre travail, à savoir l'élaboration des politiques publiques dialogiques de la diversité culturelle.

c) Bilan et perspectives : vers une approche pragmatique

La défense gadamérienne d'une compréhension dialogique pourrait être débattue et contestée indéfiniment. Les arguments contre son manque d'objectivité, de rationalisme et d'universalité sont nombreux. Nous avons analysé les plus significatifs et nous avons expliqué les contre-arguments gadamériens, et nous avons défendu leur intérêt en tant que pensée dialogique. Toutefois, nous devons mettre la pensée gadamérienne à l'épreuve de notre

²⁹⁰ D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *op. cit.* Page 572

²⁹¹ A. PALMA-ANGELES, « Gadamer, tradition and dialogue », *op. cit.*

²⁹² D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *op. cit.* Page 571

²⁹³ *Id.* Page 573

²⁹⁴ J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit.* Page 382

²⁹⁵ C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique », *op. cit.*

problématique. Ainsi, nous allons nous demander dans quelle mesure la pensée gadamérienne peut être utilisée pour l'élaboration des politiques publiques dialogiques de la diversité culturelle.

D'une part, nous trouvons que, en ce qui concerne la question de la diversité culturelle, la théorie gadamérienne s'avère très pertinente pour proposer une alternative au dilemme diversité vs égalité. En effet, elle rend compte avec précision du phénomène de la diversité culturelle comme fait et du caractère dynamique et changeant des cultures en raison de leurs interactions ; elle dépasse le problème des majorités et des minorités en mettant les deux interlocuteurs au même niveau pour faire émerger une vérité ; elle accorde une place fondamentale aux acteurs par rapport aux experts dans le cadre de ce dialogue (et donc dans la gestion de la diversité culturelle) ; elle va au-delà de la question de la justesse de faire dialoguer deux entités abstraites que sont les cultures, etc. Ainsi, il nous semble que le dialogue interculturel gadamérien offre à la gestion de la diversité culturelle un cadre qui permet d'envisager celle-ci autrement que dans le cadre du libéralisme.

D'autre part, nous remarquons aussi les difficultés qu'une mise en place concrète du dialogue interculturel gadamérien rencontrerait. Le dialogue gadamérien étant infini et les ententes qui en résultent étant toujours le point de départ d'un nouveau dialogue, il est compliqué d'en faire une méthode applicable aux politiques publiques. En effet, il est nécessaire pour élaborer des politiques publiques d'arrêter des principes, des objectifs, des activités, etc. et un dialogue infini n'est pas compatible avec ce travail : il manque de pragmatisme.

Ceci dit, transformer le dialogue interculturel gadamérien en une quelconque méthodologie serait en totale contradiction avec l'herméneutique gadamérienne, dont la « tâche ne consiste nullement à développer une procédure de compréhension, mais à éclairer les conditions dans lesquelles elle se produit. Or, ces conditions n'ont pas toutes les caractères d'une "procédure" ou d'une méthode [...], elles sont au contraire nécessairement quelque chose de donné »²⁹⁶. En effet, transformer le dialogue interculturel gadamérien en une méthode aboutirait, comme les propositions constructivistes examinées plus haut, à des approches procédurales, qui fixent les conditions de la délibération et tranchent donc par avance l'issue de la discussion²⁹⁷. Ainsi, le dialogue interculturel gadamérien pourrait, en saisissant pour lui-même la singularité de chaque événement de compréhension culturelle²⁹⁸, poser les bases d'une gestion de la diversité culturelle, mais ne donnera pas lieu à des lois ou des règles pensables en matière de politiques publiques. Nous allons donc dresser le bilan de l'application de la philosophie gadamérienne à la gestion de la diversité culturelle et suggérer une voie d'amélioration, afin de sortir de cette nouvelle impasse dans laquelle le dialogue interculturel gadamérien nous mène.

Un dialogue interculturel gadamérien permet, premièrement, de penser la diversité culturelle dans des termes qui ne sont pas ceux des fondements libéraux. Ainsi, au lieu du fondationnalisme, au lieu de penser l'existence de règles universelles à découvrir, la compréhension est, puisque dialogique, au-delà de notre contrôle : nous ne savons pas quelle vérité sera mise à jour dans la rencontre avec l'autre²⁹⁹. En effet, la vérité chez Gadamer n'est pas prédéfinie et extérieure, elle « émerge » comme résultat du dialogue, de l'entente, de l'écoute. Ce caractère « construit » de la vérité, propre à la philosophie gadamérienne,

²⁹⁶ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, op. cit. Page 317

²⁹⁷ S. GUÉRARD DE LATOUR, « Multiculturalisme », dans *Dictionnaire. Genre et science politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2013, p. 356-369 Page 367

²⁹⁸ C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique », op. cit.

²⁹⁹ D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », op. cit. Page 581

s'éloigne radicalement de la vérité correspondantiste du libéralisme. Une telle vérité (non absolutisée) provient de l'impossibilité d'une connaissance absolue, fondement même de la philosophie de Gadamer. La connaissance est, pour Gadamer, le résultat de la *phronesis*, qui dépend de la particularité du contexte et des préjugés, lesquels changent dans le processus du dialogue en fonction de la tradition et de chaque personne. Le dialogue est donc *in fine* celui qui permet une vérité non absolutisée et contextuelle. De même, la philosophie gadamérienne s'éloigne du rationalisme libéral cartésien, sans pour autant renoncer à la rationalité des jugements et des arguments³⁰⁰. La contestation des fondements philosophiques libéraux par la philosophie gadamérienne conduit ainsi à conclure que le libéralisme ne peut en aucun cas donner lieu à un état neutre, car toute vérité se fonde dans des préjugés donnés par des traditions différentes (le libéralisme aussi en constitue une), et que la gestion de la diversité culturelle ne peut se faire que dans une ouverture à l'écoute de l'autre, ce qui l'éloigne aussi du monisme moral du libéralisme.

Deuxièmement, le dialogue interculturel gadamérien va plus loin qu'un simple dialogue conçu comme interaction et, s'éloignant de la dialectique, constitue une approche purement dialogique de la diversité culturelle. Ainsi, le dialogue interculturel gadamérien sort de la logique binaire et conflictuelle des politiques libérales de la diversité culturelle. En s'ouvrant à la différence, en travaillant les éléments problématiques dans une rencontre au lieu de les nier, il évite le principe dialectique de non-contradiction. Avec l'obtention d'une entente comme résultat du dialogue, il échappe au principe d'identité. Et, en cherchant une transformation mutuelle et productive, une fusion d'horizons, il évite le principe d'exclusion d'un tiers. Ainsi, l'universel et le particulier ne sont pas incompatibles, mais « codéterminés ». Cette façon d'être au monde, de comprendre, fait écho au dynamisme inhérent aux cultures qui fondent la diversité culturelle, et sera donc plus propice à sa gestion.

Toutefois, nous ne pouvons pas défendre le dialogue interculturel gadamérien comme seul outil de gestion de la diversité culturelle. Bien que la théorie de Gadamer constitue une philosophie alternative pertinente pour penser la diversité culturelle, certaines des critiques qui lui sont adressées montrent que l'on ne peut pas l'utiliser entièrement comme modèle pour élaborer des politiques dialogiques de la diversité culturelle, ce qui constitue pourtant l'objectif de notre travail. Les réponses apportées par Gadamer aux questionnements autour de sa philosophie sont insuffisantes pour offrir une solution pratique à la question théorique qui se trouve au cœur de notre réflexion, à savoir le dilemme diversité-égalité. Ainsi, nous rencontrons plusieurs obstacles d'ordre « pratique » à une application pure et simple de la philosophie gadamérienne dans le cadre de l'élaboration des politiques publiques.

Premièrement, le caractère infini de la compréhension gadamérienne, qui nous a permis de montrer une alternative au caractère absolutisant des valeurs libérales des politiques libérales de la diversité culturelle, ne permet pourtant pas de définir des politiques dialogiques. En effet, le dialogue interculturel gadamérien constitue un processus perpétuel dans lequel toute vérité est ponctuelle ; or, dans le cadre des politiques publiques, une certaine stabilité, un degré de certitude sont nécessaires à un bon fonctionnement. Cette nécessité se dégage des différentes définitions que les auteurs donnent des politiques publiques. Prenons l'exemple de Yves Mény et Jean-Claude Thoenig, qui dans leur ouvrage classique et pionnier en France, *Politiques publiques*, affirment qu'une politique publique est constituée d'un ensemble de mesures *concrètes* et comprend des *décisions* de nature plus ou moins autoritaire³⁰¹. Dans

³⁰⁰ R. BERNSTEIN, « What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty », *op. cit.* Page 345

³⁰¹ Y. MÉNY et J.-C. THOENIG, *Politiques publiques*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1989

d'autres manuels, on lit aussi qu'une politique publique est un ensemble de *décisions* et d'activités prises par des acteurs publics et privés, et orientées vers la résolution d'un problème public *clairement circonscrit*³⁰² ; ou encore, qu'elles impliquent *l'identification* des problèmes qui doit conduire à leur *hiérarchisation*³⁰³. L'horizon, tel que Gadamer le comprend, peut, lui, s'avérer instable, il peut se définir dans un processus perpétuel. Cependant, dans un État, il faut pouvoir prendre des mesures, voter des lois, et pour ceci il faut arrêter une vérité à un moment donné.

Le deuxième obstacle à l'application du dialogue interculturel gadamérien à l'élaboration des politiques de la diversité culturelle provient du refus d'objectivité de la pensée gadamérienne. En raison du caractère provisoire, changeant et historique des pré-jugés, Gadamer nie toute possibilité d'objectivité. Pour lui, la vérité est dans l'entente, ce qui peut être valable d'un point de vue théorique. Mais s'il n'y a pas d'entente, s'il n'y a pas d'accord, comment choisir entre deux options ? Bien que les acteurs politico-administratifs soient à la recherche de solutions consensuelles et concertées³⁰⁴, l'élaboration de politiques publiques les contraint à prendre des décisions, à faire des choix entre des options concurrentes et à déterminer les priorités d'un secteur. Une politique publique définit obligatoirement des buts ou des objectifs à atteindre³⁰⁵. Ceci constitue une étape d'arbitrage qui implique nécessairement l'autorité publique responsable³⁰⁶. Gadamer n'est pas opposé au fait de faire des choix pour prendre une décision, mais il refuse de donner des « critères » pour faire ce choix, car ceux-ci ne seraient jamais objectifs ; or les arguments alternatifs qu'il donne sont peu ou pas adaptés à l'élaboration des politiques publiques.

Ainsi, sur la question de l'objectivité, il soutient premièrement que toute compréhension est déjà « critique » et que toute tradition implique une évaluation critique en permanence. Toutefois, ce qu'il entend par critique n'est pas clair. S'agit-il seulement de la reconnaissance d'une autorité quelconque ? Si oui, laquelle ? Comment l'établir ? Gadamer ne nous donne pas non plus de repères pour mener à bien une telle élucidation. Deuxièmement, il défend que cette critique de la tradition constitue non pas quelque chose d'assuré, de jugé ou de décidé, mais une « expérience de vérité », donc personnelle, qui remplacerait une quelconque objectivité extérieure. Étant donné que les politiques publiques s'élaborent pour un ensemble de citoyens, on ne peut pas compter sur l'expérience de vérité individuelle pour gérer la collectivité. Enfin, il fonde la rationalité des choix sur l'historicité de la communauté dans laquelle ils ont lieu. Ceci nous paraît, en revanche, le moyen le plus plausible et approprié pour faire des choix en matière de gestion de la diversité culturelle, mais il donne lieu à un nouvel obstacle.

En effet, l'histoire qui nous précède et dans laquelle nous (individus et communautés) sommes intégrés en venant au monde modèle la vérité en fonction de chaque époque et de chaque communauté : la vérité se détermine au cas par cas. De même, la compréhension circulaire gadamérienne, du singulier à partir du tout et vice-versa, fait que la vérité n'est pas exportable, mais contextuelle. La notion gadamérienne de solidarité, qui veut apporter une réponse aux critiques mettant en avant l'impossibilité de créer une communauté lorsque l'accent est mis sur la différence, pointe dans la même direction et prône une solution particulière, une sorte de « contrat social » au cas par cas. Dans les politiques publiques, cette

³⁰² P. KNOEPFEL *et al.*, *Analyse et évaluation des politiques publiques*, Québec, Canada, Presses de l'Université de Québec, 2015 Page 6

³⁰³ UNDP, *Guide Méthodologique d'Elaboration des Politiques Sectorielles*, s. 1., s. d. Page 41

³⁰⁴ P. KNOEPFEL *et al.*, *Analyse et évaluation des politiques publiques*, *op. cit.* Pages 2 et 5

³⁰⁵ Y. MÉNY et J.-C. THOENIG, *Politiques publiques*, *op. cit.*

³⁰⁶ UNDP, *Guide Méthodologique d'Elaboration des Politiques Sectorielles*, *op. cit.* Pages 40 et 41

façon de prendre une décision se traduit par l'adoption de mesures, de lois, de projets, etc. au niveau des acteurs concernés. Ceci rejoint une théorie plus récente des politiques publiques, qui voit dans la participation des acteurs concernés un élément essentiel pour guider l'action publique³⁰⁷. Toutefois, la question se pose de savoir jusqu'où descendre dans la prise de décision et, à nouveau, de savoir que faire dans le cas où deux niveaux de décision entrent en conflit sur un élément de la politique publique en question.

Enfin, la pensée gadamérienne est souvent accusée d'ignorer les rapports de pouvoir inégaux dans l'interaction entre individus et cultures, ce dont Gadamer ne se défend pas directement puisque sa pensée n'est pas une théorie sociale proprement dite. Ainsi, notre proposition de dialogue interculturel gadamérien pourrait être d'autant plus qualifiée de naïve pour ne pas prendre en compte ces rapports de force dans l'émergence d'une entente. Nous pensons qu'il est encore plus naïf de penser qu'une interaction sans violence puisse avoir lieu et qu'il y a déjà une violence inouïe dans l'imposition des valeurs libérales en tant que valeurs universelles. Cet argument ne répond pas non plus directement à la critique, qui reste donc valable, mais prévient d'un recours à la raison et au libéralisme comme alternative, comme le suggère par exemple Habermas.

Presque tous les obstacles à l'application du dialogue interculturel gadamérien à la gestion de la diversité culturelle aboutissent donc à la même question : celle de savoir que faire dans le cas où le dialogue ne donne pas lieu à une entente, à un accord. Gadamer dit qu'il faut poursuivre ledit dialogue, mais les politiques publiques ont pour but l'identification d'un problème concret et son traitement³⁰⁸, et les solutions ne peuvent pas toujours être repoussées jusqu'à que l'accord émerge. Les politiques publiques constituent des interventions étatiques visant à résoudre une situation sociale jugée politiquement problématique et inacceptable ou bien des problèmes collectifs définis comme tels³⁰⁹. Attendre qu'une entente, qu'une vérité émerge, n'est pas toujours possible (ou souhaitable). Ainsi, les limites du dialogue interculturel gadamérien ne sont pas liées nécessairement à la thématique spécifique de notre travail, voire à la diversité culturelle en général, mais plutôt à l'incompatibilité de la pensée gadamérienne avec la théorie des politiques publiques.

Le dialogue interculturel gadamérien peut donc être un outil convaincant pour penser de façon dialogique la gestion de la diversité culturelle, mais il nous conduit dans une impasse lorsqu'il s'agit de décider concrètement en quoi consisteraient les politiques publiques dialogiques de la diversité culturelle. Si la philosophie gadamérienne est qualifiée de « pratique » en raison de son éloignement d'avec le rationalisme, l'intellectualisme, etc., il semble paradoxal qu'elle ne soit pas « pratique » du tout dans son application à la réalité. Nous nous demandons comment conserver ses aspects intéressants pour notre thématique (penser dialogiquement la diversité culturelle, en tirant des principes pour la gérer) tout en donnant une solution aux difficultés pratiques qu'elle entraîne.

Conclusion

La pensée herméneutique de Gadamer, notamment sa théorie de la compréhension, nous permet de penser la diversité culturelle sans tomber dans les failles du libéralisme. Partir des pré-jugés de chacun, prendre en compte sa tradition propre et celle d'autrui pour arriver à une entente — laquelle consiste en un changement mutuellement enrichissant qui se poursuit en

³⁰⁷ *Id.* Page 23

³⁰⁸ C. O. JONES, *An Introduction to the Study of Public Policy*, s. 1., Brooks/Cole Publishing Company, 1984

³⁰⁹ P. KNOEPFEL *et al.*, *Analyse et évaluation des politiques publiques*, *op. cit.* Pages 3 et 6

permanence — constitue la définition même du dialogue gadamérien. Nous avons mis en lumière le caractère dialogique de la pensée de Gadamer et défendu l'application de sa notion de dialogue à la diversité culturelle, donnant lieu à un « dialogue interculturel gadamérien ». Toutefois, à l'heure de soumettre cette théorie à l'épreuve pratique des politiques publiques, nous nous sommes heurtés à des écueils majeurs qui nous empêchent d'annoncer l'avènement d'un nouveau modèle pour la gestion de la diversité culturelle.

Toutefois, ceci n'est pas dû aux lacunes de la pensée gadamérienne, comme l'ont suggéré ceux qui ont voulu penser l'herméneutique dans un paradigme universaliste ou relativiste. Malgré les difficultés non résolues par la pensée de Gadamer dans le cadre de la gestion de la diversité culturelle, la solution proposée par Habermas et d'autres libéraux, c'est-à-dire de revenir à la possibilité de discerner une vérité objective, nous semble inconcevable alors que nous avons prouvé les limites de ces réponses libérales, dont les fondements nient la possibilité même de la diversité culturelle. C'est pourquoi nous proposons de continuer à chercher une solution « pragmatique », au sens d'une réponse adaptée à l'action sur le réel, susceptible d'applications pratiques, qui concerne la vie courante³¹⁰, dans la perspective des philosophies non fondationnalistes et tout en gardant en tête la contribution gadamérienne.

Cette démarche nous conduit au pragmatisme américain. En effet, le caractère dialogique de la compréhension gadamérienne veut que l'entente ait lieu lorsque les deux parties sont satisfaites, lorsqu'elles se mettent d'accord rationnellement, conduisant certains auteurs à voir une dimension pragmatiste à la pensée de Gadamer³¹¹. Fondé dans une recherche de la vérité non correspondantiste et pouvant être qualifié de dialogique, le pragmatisme américain nous paraît se rapprocher de l'herméneutique gadamérienne et représenter donc être une piste intéressante à explorer. Ainsi, nous pensons qu'il serait pertinent de croiser le dialogue interculturel gadamérien avec le pragmatisme américain pour une élaboration concrète des politiques publiques dialogiques de la diversité culturelle. Le pragmatisme et la pensée gadamérienne partent tous deux du même questionnement de la modernité, à savoir celui sur l'impossibilité de définir une vérité unique et objective. De même, ils partagent le même attachement à la rigueur scientifique et rationnelle pour ne pas faire de choix précipités, tout en niant la valeur absolue de sa méthode. Ainsi, nous nous proposons d'explorer désormais dans ce travail en quoi le pragmatisme américain pourrait constituer une réponse aux difficultés pratiques rencontrées par l'élaboration des politiques de la diversité culturelle à partir de la pensée gadamérienne.

³¹⁰ « Pragmatique », in *Le Grand Robert de la langue française [en ligne]*, *op. cit.*

³¹¹ B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *op. cit.* Page 251

2.2 Le pluralisme culturel de Horace Meyer Kallen : la proposition du pragmatisme américain pour la diversité culturelle

La forte immigration asiatique et européenne aux États-Unis d'Amérique vers la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle donne lieu à des questionnements sur la façon de traiter la diversité culturelle générée par cette arrivée. En effet, face à l'arrivée de populations parlant des langues diverses et ayant des traditions culturelles différentes, les intellectuels de l'époque s'interrogent sur la place politique à donner à la culture des immigrants, sur la valeur (égale) de toutes les cultures, sur l'articulation entre la culture individuelle et celle d'une nation, sur les dangers d'une uniformisation culturelle, sur l'effet essentialisant de la protection des cultures ou encore sur l'impact de la diversité des cultures au sein d'un même pays sur la cohésion sociale. Les questions posées à ce moment de l'histoire des États-Unis apparaissent encore aujourd'hui dans les débats autour de la diversité culturelle.

Dans un pays qui possède à peine un siècle d'indépendance et dont les structures sociopolitiques sont encore en construction, ces interrogations s'inscrivent dans un questionnement sur le modèle de société que l'on souhaite pour le « nouveau » pays. Parmi les diverses réponses, le pluralisme culturel se présente comme une alternative « anti-assimilationniste »¹ : il s'agit d'une philosophie qui défend un modèle fondé sur la préservation de, et l'entente avec, les cultures des immigrants. Ainsi, l'apparition du concept de « pluralisme culturel » dans le milieu académique et politique remonte aux années 1920 aux États-Unis. Par ailleurs, défendant l'idée d'une mixité harmonieuse des cultures nationales (celles du pays d'origine des populations immigrées) au sein du territoire américain², le pluralisme culturel constituait une réponse aux idéologies conservatrices et racistes avancées par les courants de pensée qui voulaient restreindre l'immigration³. La notion a évolué depuis, mais son apparition marque le moment où la culture est mise au centre du débat politique dans une démocratie occidentale pour la première fois.

Le pluralisme culturel présente certains traits qui justifient son étude dans le cadre d'une remise en question du traitement dialectique de la diversité culturelle que nous faisons dans ce travail. Le pluralisme culturel est fondamentalement théorisé par le philosophe pragmatiste Horace Meyer Kallen⁴. Le pragmatisme américain constitue un courant philosophique opposé tant à l'idéalisme qu'au réalisme dominant la pensée occidentale de l'époque. Par rapport à ces deux courants qui cherchaient les vraies réponses « à l'extérieur » (la vérité correspondantiste), le pragmatisme américain répudie les multiples variantes de la vérité-copie, mais aussi toute allégeance à un « essentialisme »⁵. Nous nous demandons dans quelle

¹ Par assimilationniste, nous entendons acculturation ; c'est-à-dire, la volonté et le processus d'absorber la différence culturelle et la faire disparaître en faveur de la culture dominante « Acculturation », dans *Le Grand Robert de la langue française [en ligne]*, s. d.

² R. F. WACKER, « Assimilation and Cultural Pluralism in American Social Thought », *Phylon* (1960-), vol. 40, n° 4, 1^{er} décembre 1979, p. 325-333

³ I. RUBIN, « Ethnicity and Cultural Pluralism », *Phylon* (1960-), vol. 36, n° 2, 1^{er} juin 1975, p. 140-148

⁴ Fils d'un rabbin orthodoxe, Horace Meyer Kallen naît en Allemagne en 1882 et émigre avec sa famille aux États-Unis à l'âge de 5 ans. Docteur en philosophie par l'université d'Harvard sous la direction de William James, il fut désigné par celui-ci pour compléter et éditer ses travaux en cours. Inscrits entièrement dans la pensée du pragmatisme américain, ses domaines d'intérêt vont de l'art et l'éducation à la religion ou l'écologie. Proche des intellectuels de la « gauche » américaine, il fut très engagé dans le mouvement syndical américain. Il enseigne la philosophie à l'université d'Harvard jusqu'à devenir professeur à la « New School For Social Research », dont il est l'un des membres fondateurs. J. R. EVERETT, « Horace M. Kallen: 1882-1974 », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 47, 1974 1973, p. 220-221

⁵ J.-P. COMETTI, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, s. l., Gallimard, 2010 Page 80

mesure cette philosophie peut offrir une sortie au dilemme diversité-égalité qui constitue la problématique de notre travail. Ainsi, nous analyserons dans ce chapitre quelle fut la réponse du pragmatisme américain au phénomène de la diversité culturelle à travers le pluralisme culturel.

Autrement dit, nous examinerons comment le pragmatisme américain articule — à travers le pluralisme culturel de Kallen — la diversité et l'égalité, le particulier et l'universel. Premièrement, nous exposerons brièvement les conditions d'apparition du pluralisme culturel et les traits fondamentaux de cette philosophie. Deuxièmement, nous analyserons ses liens avec le contexte intellectuel de l'époque ainsi que les principes pragmatistes qui le fondent. Enfin, nous étudierons plus en détail les débats auxquels le pluralisme culturel donne lieu à travers les critiques qui lui sont adressées ainsi que les réponses qu'il apporte. Croisée avec la réflexion autour de la pensée de Gadamer, cette réflexion nous aidera à dégager des principes dialogiques à partir desquels la diversité culturelle pourrait être approchée.

2.2.1 Fondations et fondements du pluralisme culturel

Si les États-Unis ont toujours attiré des populations venant d'Asie que d'Europe, le phénomène migratoire prend une ampleur inouïe à partir de la fin du XIX^e siècle, sur fond d'industrialisation et d'urbanisation croissantes : environ 20 millions d'immigrants entrent sur le territoire américain entre 1880 et 1920. Cette immigration massive, dont les effets démographiques et sociaux suscitent souvent des craintes dans l'opinion publique, est pourtant perçue par de nombreux intellectuels et figures politiques comme un moment fondateur : l'occasion de définir le modèle de société que le pays veut se donner. Dans ce contexte, comment défendre la richesse culturelle provenant de l'immigration ? Sur quels fondements intellectuels s'appuyer ? Le pluralisme culturel s'inscrit dans le débat des théories qui prétendent répondre au modèle de société à donner à ce « nouveau » pays caractérisé par cette situation migratoire exceptionnelle.

a) Un modèle pour la société américaine

Le pluralisme culturel naît aux États-Unis au début du siècle dernier comme une réponse politique à l'afflux sans précédent d'immigrants. La réglementation de l'immigration devient fédérale en 1892 avec l'ouverture des services d'immigration à Ellis Island (île située à l'embouchure du fleuve Hudson à New York) et l'établissement d'un système de quotas qui favorise l'immigration européenne, notamment celle de l'Est et du sud de l'Europe, qui avait été moindre auparavant⁶. L'installation massive de cette population immigrante donne lieu à des théories politiques différentes sur la façon d'intégrer les nouveaux arrivants et de construire la société américaine, dans un pays où les gens sont conscients de leurs origines diverses, dans un pays « qui se conçoit comme pays d'immigration »⁷. Quelles sont les réactions des intellectuels à la diversité culturelle entraînée par cette immigration et comment le pluralisme culturel s'inscrit-il dans le débat sur l'incorporation de la différence aux États-Unis ? Parmi les diverses théories avancées, le pluralisme culturel constitue la seule qui

⁶ C. V. KISER, « Cultural Pluralism », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 262, 1^{er} mars 1949, p. 117-130 P. BRADLEY, « Political Aspects of Cultural Pluralism », *Journal of Educational Sociology*, vol. 12, n° 8, 1^{er} avril 1939, p. 492-498

⁷ D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 4e édition (2010), Paris, La Découverte, 1966 Page 34

propose un modèle fondé sur la préservation de la diversité culturelle.

En effet, l'Amérique du début du XX^e siècle est marquée par une opinion publique défavorable aux étrangers, sentiment qui se manifeste dans les mouvements d'eugénisme, « d'américanisation »⁸ et de restriction de l'immigration ou encore dans le courant du darwinisme social⁹. Deux théories qui s'avéreront concurrentes, le pluralisme culturel et le libéralisme assimilationnisme, surgissent alors comme des réactions contraires aux courants conservateurs et racistes envers les immigrants et leurs descendants, qui prospéraient grâce au contexte de forte immigration, d'urbanisation et d'exploitation ouvrière. L'apparition du vocable « pluralisme culturel » associé au traitement politique de la différence culturelle remonte aux premières années du siècle dernier¹⁰ et se consolide comme théorie politique avec les travaux publiés autour de 1925 aux États-Unis par des intellectuels tels que Louis Brandeis¹¹ ou Randolph Bourne¹², mais surtout Kallen.

Le pluralisme culturel et le libéralisme assimilationnisme s'inscrivent dans le débat autour du « *melting pot* »¹³. D'une part, le groupe de Chicago (libéraux assimilationnistes), composé d'intellectuels d'origine protestante et anglo-saxonne, fait une critique de l'exploitation subie par les immigrants, des politiques restrictives d'immigration et du simplisme d'une assimilation forcée à travers des cours de civisme et de langue¹⁴. Toutefois, ils défendent l'idée que les cultures « paysannes » et « folkloriques » des immigrés disparaîtront en faveur d'une culture unique américaine, supérieure et en construction, grâce aux forces sociales de la vie moderne (urbanisation, industrialisation, communication de masse et éducation publique). D'autre part, la philosophie du pluralisme culturel fait valoir que tous les héritages des immigrants méritent d'être protégés et encouragés, notamment afin d'empêcher l'installation de la culture « standardisée, insipide et uniforme » qui est en train d'apparaître aux États-Unis¹⁵. Ce sont là deux théories normatives opposées résultant d'une même critique de la vision majoritaire favorable à une « américanisation » des populations immigrantes.

Bien que tant les pluralistes que les assimilationnistes dénoncent le simplisme et l'uniformisation culturelle et politique du mouvement « d'américanisation », les premiers se

⁸ Bien que le terme d'« américanisation » ait changé de définition au cours de l'histoire, nous l'entendons, pour la période que nous traitons, comme l'acculturation des immigrants à travers des cours d'anglais, de cuisine, d'hygiène, etc., qui sont mis en place par le gouvernement, les groupes de femmes et les associations caritatives. Les citoyens qui prennent part à ces activités les mènent avec un zèle évangélique et contribuent au nativisme culturel et à l'isolationnisme diplomatique plutôt qu'à un quelconque impérialisme à l'étranger. W. MARLING, « Americanization », dans *The Blackwell Encyclopedia of Sociology [online]*, 2007, p. n/a

⁹ J. HIGHAM, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925*, s. l., Rutgers University Press, 2002

¹⁰ H. M. KALLEN, « Alain Locke and Cultural Pluralism », *The Journal of Philosophy*, vol. 54, n° 5, 28 février 1957, p. 119-127

¹¹ Avocat et membre de la Cour suprême des États-Unis, Louis Brandeis fut une figure publique connue pour son engagement contre les corporations puissantes, les monopoles, la corruption étatique et le consumérisme de masse.

¹² Intellectuel progressiste américain né dans le New Jersey en 1886, il travaille comme journaliste au sein de magazines tels que *Atlantic Monthly*, *The Seven Arts* ou *The New Republic*, dans lesquels il diffuse ses idées pacifistes, cosmopolites et anarchistes.

¹³ À l'origine, *The Melting Pot* était une pièce de théâtre écrite par le juif britannique Israel Zangwill et jouée pour la première fois en 1908 à Washington D.C. L'image de l'assimilation fut bientôt associée à la formule « melting pot » et elle devint ainsi rapidement la représentation symbolique du libéralisme américain qui clamait l'acceptation des immigrants d'origines diverses aux États-Unis. Aujourd'hui, l'expression est largement utilisée pour définir le creuset de cultures, races, langues, etc., qui composent la société nord-américaine.

¹⁴ R. F. WACKER, « Assimilation and Cultural Pluralism in American Social Thought », *op. cit.*

¹⁵ *Id.*

montrent beaucoup plus critiques et considèrent ce mouvement comme un véritable danger. Premièrement, ils soutiennent que la culture américaine n'est pas encore construite ni donc menacée par les immigrés qui arrivent. Au contraire, le pays est justement en train de se former à travers des groupes ethniques bien différenciés. Deuxièmement, ils défendent que certaines institutions américaines (comme l'école publique) et certains progrès techniques (comme le téléphone, les films, la littérature bon marché, etc.) conduisent à une standardisation des valeurs et des idéaux contre laquelle il faut lutter¹⁶. Ils s'opposent ainsi au façonnement d'une culture uniforme fondée en partie sur l'idée d'une « race américaine ».

Le pluralisme culturel fait écho à une notion positive et égalitaire de la culture, ou plutôt des cultures, qui est tout à fait dans l'air du temps : le relativisme culturel¹⁷. En effet, il propose un modèle de société pour les États-Unis qui met en exergue les apports des immigrants et valorise la diversité culturelle qu'ils procurent. Les auteurs du pluralisme culturel défendent, par exemple, que les minorités ethniques ont le droit de garder et de développer leurs langues d'origine en même temps qu'elles apprennent l'anglais¹⁸. Le pluralisme culturel se présente comme une théorie d'ajustement des minorités à la culture dominante et met l'accent sur le fait que toutes les minorités ont leurs valeurs uniques, qui contribuent à enrichir l'Amérique¹⁹. Ainsi, sans le formuler explicitement, le pluralisme culturel véhicule la notion d'égalité des cultures.

Le pluralisme culturel est tout d'abord un concept, selon lequel les individus et les groupes ethniques ont le droit d'exister dans leurs propres termes au sein d'une société plus large tout en conservant leur héritage culturel unique. Cela implique qu'ils peuvent garder leurs identités, leurs expressions culturelles, leurs croyances religieuses et même leurs langues. Le concept repose sur la conviction que la présence de groupes ethniques différents a enrichi le mode de vie américain, car les immigrants et les citoyens natifs ont appris les uns des autres, élargissant leurs vues sur l'art, la cuisine, l'éducation, l'histoire, la musique et les autres aspects de la vie²⁰. Les principes guidant le pluralisme culturel sont le consensus entre les différentes cultures pour se reconnaître et se respecter mutuellement ainsi que pour communiquer et travailler les unes avec les autres²¹.

En matière de mise en place concrète, les auteurs du pluralisme culturel proposent des mesures qui donnent effectivement une valeur égale aux cultures. Joseph Roucek, sociologue d'origine tchèque très engagé dans la défense des immigrants et des valeurs démocratiques²², explique en 1939 les étapes à franchir en direction du pluralisme culturel²³. Premièrement, il faudrait réécrire l'histoire américaine (voire des États-Unis) pour reconnaître le rôle et les influences des groupes culturels minoritaires qui, avec la population anglo-saxonne et puritaine, ont construit la nation. Deuxièmement, il faudrait que les institutions mènent un

¹⁶ E. SUNADA, « Revisiting Horace M. Kallen's Cultural Pluralism: A Comparative Analysis », *Journal of American and Canadian Studies*, n° 18, 2000, p. 51-76 Page 3

¹⁷ Comme nous le verrons plus loin, le principe de la valeur égale de toutes les cultures fut introduit par l'anthropologue Franz Boas, pionnier de l'anthropologie moderne.

¹⁸ G. MEYER, « The Cultural Pluralist Response to Americanization: Horace Kallen, Randolph Bourne, Louis Adamic, and Leonard Covello », *Socialism and Democracy*, vol. 22, n° 3, 1^{er} novembre 2008, p. 19-51

¹⁹ J. S. ROUCEK, « Future Steps in Cultural Pluralism », *Journal of Educational Sociology*, vol. 12, n° 8, 1^{er} avril 1939, p. 499-504

²⁰ M. S. POPLIN et P. WRIGHT, « The Concept of Cultural Pluralism: Issues in Special Education », *Learning Disability Quarterly*, vol. 6, n° 4, 1983, p. 367-371 Page 367

²¹ *Id.* Page 367

²² W. LISSNER, « In Memoriam: Joseph S. Roucek, 1902-1984 », *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 44, n° 3, 1^{er} juillet 1985, p. 277-278

²³ J. S. ROUCEK, « Future Steps in Cultural Pluralism », *op. cit.*

travail de préservation, classification et description des traditions culturelles portées par ces mêmes groupes immigrants. Archives, bibliothèques et musées devraient collecter et préserver, mais aussi rendre accessibles aux chercheurs, ces manifestations culturelles. Troisièmement, il faudrait que les idéaux de promotion de la paix et de compréhension internationale soient appliqués aussi à l'intérieur du pays. Et ainsi, quand les institutions s'intéressent à l'approfondissement de la connaissance d'un peuple (il donne l'exemple des Polonais), il propose que des expositions artistiques, conférences, spectacles vivants, etc. soient organisés en coopération avec les Polonais américains et leurs descendants. Enfin, il faudrait mettre en place une éducation « interculturelle »²⁴ dans les écoles, qui permette à tous les Américains de prendre conscience des valeurs de toutes les cultures fondatrices du pays et du fait qu'aucune de ces cultures ne contient tous les éléments favorables à la construction de la démocratie américaine, mais que toutes y contribuent. Il s'agit ainsi d'une série de mesures spécifiques visant la protection de la diversité culturelle qui caractérise l'Amérique de l'époque.

Le pluralisme culturel intègre et répond ainsi à la double dimension de la diversité culturelle. Premièrement, à travers les diverses mesures suggérées en faveur de la protection et la préservation des cultures arrivant aux États-Unis, il laisse transparaître la conviction que celles-ci constituent une richesse pour le pays. Deuxièmement, pour éviter d'éventuels conflits culturels entre les parents nés à l'extérieur des États-Unis et leurs enfants, il propose d'éduquer les adultes à travers les médias (radio, presse écrite, cinéma) destinés à leur faire apprendre l'anglais et à abandonner certaines pratiques « étrangères »²⁵. C'est de cette manière que le pluralisme culturel traite de la menace sur la cohésion sociale représentée par la diversité culturelle, en raison de son atteinte à l'égalité. Les enjeux et les défis autour de la diversité culturelle et la question de sa protection afin d'en faire une source de richesse sont ainsi présents dans la philosophie du pluralisme culturel, lequel constitue la première tentative de s'attaquer au sujet.

Néanmoins, la polémique sur la défense de la diversité culturelle qui perdure de nos jours se manifeste déjà avec le pluralisme culturel. Si la question de l'égalité apparaît moins problématique et est moins relevée par la critique, l'essentialisme et le relativisme constituent les deux critiques fondamentales du pluralisme culturel. À cause de ces accusations, le pluralisme culturel a peu de suites dans le débat académique et politique, contrairement à des courants philosophiques tels que le libéralisme assimilationniste promu par l'école de Chicago²⁶. En effet, le pluralisme culturel connaît un développement très limité et reste un courant minoritaire aux États-Unis et ailleurs. Cependant, les clés du débat sont posées. Le pluralisme culturel constitue une réponse à l'immigration, promeut la valeur égale de toutes les cultures, protège du danger de l'homogénéisation et proclame la compatibilité entre culture individuelle et nationale. Face à cela s'élèvent des critiques basées sur l'essentialisation des cultures, sur le danger de l'hétérogénéité ethnique pour la cohésion sociale et sur la prévalence du groupe par rapport à l'individu. Pour savoir dans quelle mesure les arguments avancés par le pluralisme culturel ouvrent des pistes de réflexion en faveur d'une articulation dialogique entre la diversité culturelle et l'égalité, il faut revenir à ses sources.

Kallen fait partie des philosophes fondateurs du pragmatisme américain. En tant que professeur à l'université de Harvard et cofondateur de la New School of Social Research, il fut en relation avec les intellectuels progressistes les plus renommés de son époque. Par

²⁴ *Id.* Page 500

²⁵ *Id.* Pages 503 et 504

²⁶ R. F. WACKER, « Assimilation and Cultural Pluralism in American Social Thought », *op. cit.*

ailleurs, en raison de ses origines juives, il fut proche de la cause sioniste. Dans quelles sources puise Kallen pour formuler le pluralisme culturel ? Quels sont les principes sous-jacents au pluralisme culturel et quel est le poids des courants qui influencent et contribuent à sa formulation ? Nous allons désormais étudier quelles sont les bases intellectuelles qui fondent le pluralisme culturel et comment elles répondent au dilemme diversité-égalité.

b) Confluence avec le projet sioniste et la gauche américaine

En plus d'être une réponse à l'immigration et un modèle pour la société, le pluralisme culturel constitue une réaction à l'intensification de l'antisémitisme (et du racisme) qui a lieu en Europe orientale dans les années 1910²⁷. En effet, il surgit peu avant la Première Guerre mondiale autour d'un groupe d'intellectuels juifs établis à New York qui voient dans le mouvement « d'américanisation » et dans la restriction de l'immigration la même tendance oppressive à l'œuvre en Russie ou en Autriche à travers des mesures d'unification culturelle. Kallen, considéré comme le père fondateur du mouvement, provient d'une famille juive et il est proche des cercles intellectuels progressistes de l'époque. Nous nous demandons dans quelle mesure le projet sioniste et les idées de la gauche américaine contribuent à l'élaboration du pluralisme culturel et comment il s'articule avec le pragmatisme, dans lequel l'auteur s'inscrit. Sans nier l'influence de la cause sioniste et de l'idéologie progressiste sur Kallen, nous allons démontrer que c'est fondamentalement la philosophie pragmatiste qui guide le pluralisme culturel et explique ses positions politiques et intellectuelles.

Proche des intellectuels de la gauche américaine et des autres représentants du pragmatisme, Kallen n'hésitait pas à impliquer dans son militantisme sioniste ses relations académiques. Ainsi, grâce à leur amitié personnelle, Kallen obtient de John Dewey²⁸ plusieurs manifestations de soutien à la cause sioniste, ou plutôt juive. Premièrement, ils coéditent l'ouvrage *The Bertrand Russell's Case* à la suite du licenciement du mathématicien juif et dénoncent ce qui fut considéré comme une violation du principe de liberté académique²⁹. Deuxièmement, Kallen fait en sorte que Dewey refuse l'invitation à une réunion de l'Association de philosophie allemande (*Deutsche Philosophische Gesellschaft*) à Berlin en 1936 en signe de protestation contre le parti nazi, refus qui a une grande couverture médiatique aux États-Unis³⁰. Enfin, par l'entremise de Kallen, Dewey publie un article dans *The Menora Journal*, le seul jamais écrit par cet auteur dans un journal juif, au contenu très proche des positions sur le pluralisme culturel de Kallen³¹. Toutefois, Dewey ne sert que de caution formelle, bien que précieuse, pour la cause sioniste : son soutien est purement symbolique, à travers des preuves de soutien public³² et sa notion de religion fait l'objet d'une lecture partielle par le mouvement sioniste. D'un point de vue théorique, la vision de la religion de Kallen est ainsi beaucoup plus proche de celle de William James (1842-1910) que

²⁷ Tout comme le libéralisme assimilationniste, qui s'intéressait au bagage historique et culturel des immigrants de l'est de l'Europe et s'accordait avec les mouvements d'opposition aux politiques « nationalistes » d'États multiethniques comme l'Autriche, la Russie ou l'Allemagne. *Id.*

²⁸ John Dewey (1859-1952) fut un philosophe et un psychologue américain en plus d'une figure intellectuelle très connue. Représentant du pragmatisme américain, il est renommé pour ses écrits sur une réforme progressiste de l'éducation et sur la démocratie.

²⁹ H. KALLEN et J. DEWEY, *The Bertrand Russel Case*, New York, Viking Press, 1941

³⁰ R. KRONISH, « John Dewey and Horace M. Kallen on Cultural Pluralism: Their Impact on Jewish Education », *Jewish Social Studies*, vol. 44, n° 2, 1^{er} avril 1982, p. 135-148 Page 137

³¹ J. DEWEY, « The Principle of Nationality », *The Menorah Journal*, vol. 3, n° 4, 1917, p. 203-208

³² R. KRONISH, « John Dewey and Horace M. Kallen on Cultural Pluralism: Their Impact on Jewish Education », *op. cit.* Page 144

de celle de Dewey.

En fait, le pluralisme culturel montre surtout la confluence du projet sioniste et de la gauche américaine. Par exemple, l'auteur dont les écrits rejoignent le plus fidèlement le pluralisme culturel de Kallen, notamment l'article « *Trans-national America* »³³ est Randolph Bourne, écrivain progressiste, pacifiste et internationaliste, qui promeut par ailleurs des idées nettement anarchistes. Le progressisme américain constitue un mouvement politique et intellectuel qui comprend de nombreux intellectuels de l'époque issus de traditions et idéologies hétérogènes. John Dewey fut l'un des représentants le plus connus. Le progressisme américain se développe entre 1890 et 1920 comme réponse aux problèmes surgis de la rapide industrialisation du pays (dépression économique, corruption politique, pauvreté, bas salaires, travail des enfants, etc.). Il propose une réforme politique (extension du suffrage, primaires directes, institution de referendums, etc.) ainsi que des réformes économiques (protection des salariés, prestations chômage, provisions pour incapacité, etc.)³⁴. Le progressisme américain et le pragmatisme sont donc proches.

Philosophe inscrit dans la tradition du pragmatisme américain³⁵, qui donc « plaçait l'expérience à la source de toute connaissance »³⁶, Kallen ne sépare pas sa profession de sa vie personnelle. Il fait converger ses engagements pour la démocratie, la science et la religion avec ses préoccupations philosophiques³⁷. Bien qu'il ne soit pas pratiquant, il montre souvent son attachement à la culture et la communauté juives et il défend le projet sioniste — mouvement qui milite pour la création d'un État juif en terre d'Israël —, auquel il essaie d'incorporer les valeurs progressistes américaines³⁸. Ainsi, quand Kallen parle des « nations » au sein des États-Unis, lesquels constituent l'objet de sa théorie du pluralisme culturel, très souvent il fait référence à la « nation juive ». Par ailleurs, une bonne partie de sa production intellectuelle est consacrée à la défense du sionisme³⁹. Certains auteurs suggèrent que les origines juives de Kallen déterminent sa formulation du pluralisme culturel. Nous soutenons en revanche que la condition juive du philosophe n'induit pas sa formulation du pluralisme culturel, mais qu'il applique plutôt sa philosophie à l'un de ses centres d'intérêt majeurs, le projet sioniste, ce qui lui permet à son tour de développer des arguments pour ses

³³ Dans cet article, Bourne rejette la théorie du *melting pot* et doute de l'assimilation facile des immigrants à une autre culture. Sa vision de la nationalité liait une personne à son « pays spirituel », c'est-à-dire à sa culture. Il défendait l'idée que les personnes sont le plus souvent attachées à la littérature et la culture de leur pays d'origine. Ainsi, il ne voyait pas les immigrants qui arrivaient aux États-Unis adopter les traditions anglo-saxonnes. Les États-Unis offraient pour lui l'opportunité de devenir une nation transnationale formée de ce mélange extraordinaire de cultures et de peuples. R. BOURNE, « Transnational America », *Atlantic Monthly*, n° 118, juillet 1916, p. 86-97

³⁴ J. HALPIN et C. P. WILLIAMS, *The Progressive Intellectual Tradition in America*, Center for American Progress, 2010

³⁵ « Le noyau du pragmatisme était la maxime pragmatiste : une règle pour clarifier les contenus des hypothèses en traçant leurs « conséquences pratiques ». Dans l'œuvre de Peirce et de James, la maxime pragmatiste s'applique fondamentalement à la notion de vérité. Mais les pragmatistes ont également partagé une perspective épistémologique distincte, une approche anticartésienne et faillible aux normes qui régissent l'enquête », traduit par l'auteur à partir de C. HOOKWAY, « Pragmatism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2013, p. n/a

³⁶ J.-P. COMETTI, « Le pragmatisme est-il un empirisme ? », *Critique*, vol. 754, n° 3, 1^{er} avril 2010, p. 196-211 Page 199

³⁷ R. KRONISH, « John Dewey and Horace M. Kallen on Cultural Pluralism: Their Impact on Jewish Education », *op. cit.*

³⁸ Kallen développe une singulière synthèse du judaïsme sécularisé et de la culture moderne qu'il nomme « hébraïsme ». Il fait ainsi une définition culturelle et non religieuse de la judéité. H. M. KALLEN, *Judaism at Bay: Essays Toward the Adjustment of Judaism to Modernity*, New York, Bloch Publishing, 1932

³⁹ Mouvement politique juif qui, à la fin du XIX^e siècle, défendait la création d'un État juif indépendant en « terre d'Israël ».

engagements politiques plus larges.

C'est surtout parmi des auteurs juifs et/ou dans le cadre d'institutions de recherche ou de revues juives que prolifèrent les écrits sur les liens entre Kallen et le sionisme ainsi que les arguments signalant systématiquement le lien entre sa judéité et sa théorie du pluralisme culturel. Sans affirmer ouvertement que le philosophe invente le pluralisme culturel pour défendre la cause sioniste, certains auteurs — qui sont par ailleurs parmi les plus grands connaisseurs de son œuvre — vont jusqu'à suggérer qu'il se saisit de la philosophie pragmatiste afin d'affirmer ses convictions religieuses⁴⁰. D'autres encore affirment que c'est grâce à son engagement pour la cause sioniste qu'il parvient à élaborer le concept du pluralisme culturel lui-même⁴¹. Toutefois, quand on analyse ses écrits et sa biographie, il semble évident que Kallen était en premier lieu et fondamentalement un philosophe pragmatiste⁴² et que, en conséquence, ses préoccupations intellectuelles et ses engagements politiques personnels sont allés le plus souvent de pair⁴³.

En fait, le retour au judaïsme, qui se produit chez Kallen à l'âge adulte, résulte de ses convictions philosophiques et non l'inverse⁴⁴. Fils d'un rabbin orthodoxe allemand, il s'éloigne de la pratique juive par désaccord avec la partie théologique, rituelle et dogmatique de la religion⁴⁵. Lors de ses études à Harvard et notamment en raison de sa proximité intellectuelle et personnelle avec William James et John Dewey, il s'imprègne de la philosophie pragmatiste qu'il défendra et à laquelle il contribuera tout au long de sa vie⁴⁶. De Barret Wendell⁴⁷, il apprend beaucoup sur les valeurs et les principes, notamment hébreux, sous-jacents à « l'idée américaine » de liberté et de justice pour tous⁴⁸. Ainsi, il fait de la Déclaration d'indépendance⁴⁹ la clé de voûte de sa défense du pluralisme culturel comme modèle pour la société américaine⁵⁰. Il écrit sur le pluralisme culturel déjà en 1904⁵¹ et sur le pragmatisme en 1911⁵². Son adhésion à la cause sioniste est ainsi le résultat d'une démarche particulière, comme il le reconnaît lui-même : « les significations sionistes me vinrent en termes de l'idée américaine plutôt qu'en termes de ce que j'avais appris de la Thora à la

⁴⁰ « This concept of the "reality of manyness" was just what Kallen needed to release him from the attitude that he had to shut out his past in order to accept the present. Instead, Kallen came to see his Jewish roots as a "present, perduring reality" which would join with his other, newer, experiences to form a non-alienated, more whole identity ». Sarah SCHMIDT, « Horace M. Kallen and the "Americanization" of Zionism: in Memoriam », *American Jewish Archives*, 1976, n° 28, p. 59-73. Et « Notwithstanding Kallen's intellectual predispositions, it was his personal quest for a meaningful Jewish identity that led him to the concept of cultural pluralism. » M. R. KONVITZ, *The Legacy of Horace M. Kallen*, Teaneck, N.J, Fairleigh Dickinson University Press, 1987

⁴¹ M. R. KONVITZ, *The Legacy of Horace M. Kallen*, *op. cit.*

⁴² J. M. GREEN, S. NEUBERT et K. REICH, *Pragmatism and Diversity. Dewey in the context of late twentieth century debates*, New York, Pallgrave MacMillan, 2011 Page 13

⁴³ R. KRONISH, « John Dewey and Horace M. Kallen on Cultural Pluralism: Their Impact on Jewish Education », *op. cit.* Pages 135 et 138

⁴⁴ Schmidt utilise l'expression « re-Judizing Kallen ». S. SCHMIDT, « Horace M. Kallen and the "Americanization" of Zionism: in Memoriam », *op. cit.* Page 61

⁴⁵ *Id.* Page 61

⁴⁶ J. R. EVERETT, « Horace M. Kallen: 1882-1974 », *op. cit.* Page 221

⁴⁷ Professeur d'anglais à l'université d'Harvard et président de cette université, Barret Wendell (1855-1921) est connu pour ses manuels universitaires et pour ses études de la littérature et de l'histoire américaines.

⁴⁸ S. SCHMIDT, « Horace M. Kallen and the "Americanization" of Zionism: in Memoriam », *op. cit.* Page 61

⁴⁹ ETATS-UNIS D'AMÉRIQUE, « The unanimous Declaration of the thirteen united States of America », 1776

⁵⁰ S. J. MAXCY, « Horace Kallen's Two Conceptions of Cultural Pluralism », *Educational Theory*, vol. 29, n° 1, 1979, p. 31-39

⁵¹ H. M. KALLEN, « Alain Locke and Cultural Pluralism », *op. cit.*

⁵² H. M. KALLEN, « Pragmatism and its "Principles" », *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 8, n° 23, 9 novembre 1911, p. 617-636

maison ou dans l'école juive»⁵³. Autrement dit, c'est une fois qu'il s'est emparé du pragmatisme et d'autres idées séculières de la pensée américaine progressiste de l'époque qu'il revient vers le judaïsme, notamment en adhérant à la cause sioniste.

D'ailleurs, son adhésion au sionisme constitue aussi une façon de développer ses idéaux sociopolitiques et économiques. En effet, Kallen contribue dans une grande mesure à « l'américanisation » du sionisme, c'est-à-dire à l'élaboration pour ce mouvement d'un discours progressiste, fondé sur les idées de liberté, de justice sociale, de propriété publique et collective, de supervision communale de la production et de redistribution de la richesse⁵⁴. Par ailleurs, les idées théoriques qu'il propose pour un État juif sont tout à fait en connivence avec ses convictions politiques et son engagement militant : ayant été très investi dans la défense des ouvriers, des consommateurs, des libertés civiques et d'une éducation innovante⁵⁵, il voit dans la création d'un nouvel État la façon de mettre en place de fait ce qu'il considère comme l'idéal américain n'ayant pas réellement eu lieu aux États-Unis⁵⁶.

Or, ses convictions sociopolitiques prévalent sur une cause sioniste à tout prix. Ainsi, quand en 1921 le sionisme américain s'éloigne des positions progressistes de Kallen et de Louis Brandeis⁵⁷, les deux hommes n'hésitent pas à quitter le mouvement. De même, au moment de la création d'Israël en 1948, Kallen se permet d'en donner son avis critique : « une société plurielle dont la cohésion est présumée sur la base du postulat d'un passé commun qui n'est pas commun, d'une foi simple qui n'est pas simple et sur une unité ethnique qui est manifestement multiple »⁵⁸. La judéité de Kallen est certainement tout à fait sincère et elle ne constitue donc pas uniquement une excuse pour réaliser ses idéaux politiques, économiques et sociaux. Néanmoins, on peut affirmer que le sionisme lui offre une opportunité en or pour approfondir et espérer réaliser ses convictions sociopolitiques et non l'inverse.

De même, sa défense de la « nation juive » constitue une application pratique de sa philosophie du pluralisme culturel et non une conviction *a priori* qu'il aurait, ce qui serait par ailleurs en totale contradiction avec les principes pragmatistes qu'il représente. Premièrement, il inclut les Juifs parmi les « nations » dont la langue, la tradition et la culture devraient être préservées pour construire l'Amérique dans tous ses écrits sur le pluralisme culturel. Ainsi, ils sont systématiquement cités aux côtés des Irlandais, des Polonais, des Serbes, des Allemands, etc⁵⁹. Deuxièmement, il applique aux aspects internationaux du sionisme ses idées « d'égalité de la différence » et de « l'importance pour les "Hommes libres" de conserver ces différences », notions fondatrices du pluralisme culturel. Notamment, il le fait dans la présentation de son article, non publié, « *The International Aspects of Zionism* » à l'occasion de la Conférence extraordinaire des sionistes américains en août 1914⁶⁰. Enfin, son livre

⁵³ « The Zionist meanings came to me rather in terms of the American Idea than in terms of what I had learned of Torah at home or in Cheder. » S. SCHMIDT, « Horace M. Kallen and the "Americanization" of Zionism: in Memoriam », *op. cit.* Page 63

⁵⁴ H. M. KALLEN, « Constitutional Foundations of the New Zion », *The Maccabean*, n° 31, mai 1918, p. 1-24

⁵⁵ S. SCHMIDT, « Horace M. Kallen and the "Americanization" of Zionism: in Memoriam », *op. cit.* Pages 59-60. M. R. KONVITZ, *The Legacy of Horace M. Kallen*, *op. cit.* Page 19

⁵⁶ S. SCHMIDT, « Horace M. Kallen and the "Americanization" of Zionism: in Memoriam », *op. cit.* Page 19

⁵⁷ Sarah Schmidt soutient que l'engagement de Brandeis en faveur du sionisme vient de sa lecture des arguments de Kallen et que c'est à travers Brandeis, qui reprit ses idées, que Kallen devient le philosophe du « sionisme américanisé ». *Id.* Pages 64 et 67

⁵⁸ Traduit par l'auteur : « a pluralistic society whose togetherness is postulated on a common past, which isn't common, on a simple faith which isn't simple and on ethnic unity which is conspicuously multiple ». H. M. KALLEN, *Utopians at Bay*, New York, Theodor Herzl Foundation, 1958 Pages 102-103

⁵⁹ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *The Nation*, 1915, p. 194-220

⁶⁰ S. SCHMIDT, « Horace M. Kallen and the "Americanization" of Zionism: in Memoriam », *op. cit.* Page 63

Utopians at Bay constitue une analyse de l'État d'Israël faite en grande partie sous l'angle du pluralisme culturel⁶¹.

Certes, Kallen voit chez les juifs une exception par rapport à d'autres « nationalités immigrantes ». Ainsi, les juifs ne viennent pas de nations dont ils ont pris la culture, mais de nations où ils ont été traités comme des étrangers et où ils ont été soumis à des persécutions pendant des années⁶². Mais c'est justement parce que la « nation juive » entre de façon cohérente dans sa théorie du pluralisme culturel qu'il contribue à la défense du sionisme⁶³. Le pluralisme culturel de Kallen est un modèle pour l'ensemble de la société, un idéal américain mis en place pour toutes les cultures et nations, y compris la « nation juive », qui n'est ainsi qu'une de ces nations parmi d'autres, avec sa spécificité.

Les auteurs qui expliquent la formulation du pluralisme culturel faite par Kallen à travers des facteurs biographiques mettent l'accent sur son milieu socio-économique, sur son niveau d'éducation, sur sa fréquentation de milieux immigrés pendant son enfance, mais surtout, sur sa judéité⁶⁴. Sans nier l'importance de ces facteurs, nous avons démontré que Kallen élabore le concept du pluralisme culturel en tant que philosophe inscrit dans le courant du pragmatisme américain⁶⁵, qui induit son engagement sioniste. En effet, il a eu beau militer intellectuellement en faveur du projet sioniste, il se considère avant tout philosophe au sein de la tradition pragmatiste⁶⁶. C'est pourquoi, pour étudier la réponse que le pluralisme culturel donne à la diversité culturelle, il faut se pencher dans ses fondements pragmatistes. Nous allons ainsi étudier la façon dont le pluralisme culturel s'inscrit dans ce courant philosophique.

c) Une réponse pragmatiste à la diversité culturelle

Voyant le jour aux États-Unis sous l'impulsion de Charles S. Pierce (1839-1914), James et Dewey, le pragmatisme constitue le premier courant philosophique typiquement américain. Caractérisé par des principes de fonctionnalité et d'exploitabilité ainsi que par une méfiance vis-à-vis de l'abstraction, le pragmatisme s'inscrit dans les débats sur la quête de la vérité de l'époque : contrairement aux idéalistes et aux réalistes, les pragmatistes pensent qu'atteindre la connaissance absolue est impossible et que nous acquérons uniquement de l'expérience. En effet, selon eux, les êtres humains sont davantage des « acteurs » que des « connaisseurs ». Modestes dans leur approche épistémologique, ils reconnaissent la valeur de la méthode scientifique, mais ils font preuve d'un grand scepticisme par rapport à celle-ci et préfèrent insister sur le probable, l'expérimental, le provisoire, le changeant. Ainsi, intégrant pleinement les idées évolutionnistes du XIX^e siècle (qui culminent avec la théorie de Darwin),

⁶¹ H. M. KALLEN, *Utopians at Bay*, *op. cit.*

⁶² « They do not come to the United States from truly native lands, lands of their proper *natio* and culture. They come from lands of sojourn, where they have been for ages treated as foreigners, at most as semi-citizens, subject to disabilities and persecutions ». H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

⁶³ Ironiquement, comme le montre Schmidt, les idées de Kallen, qui permettent aux juifs de conserver leur culture et leur religion librement aux États-Unis, sont rejetées par ces mêmes juifs au moment d'en faire les bases du sionisme américain. S. SCHMIDT, « Horace M. Kallen and the "Americanization" of Zionism: in Memoriam », *op. cit.*

⁶⁴ M. R. KONVITZ, *The Legacy of Horace M. Kallen*, *op. cit.*

⁶⁵ J. M. GREEN, S. NEUBERT et K. REICH, *Pragmatism and Diversity. Dewey in the context of late twentieth century debates*, *op. cit.* Page 13

⁶⁶ R. KRONISH, « John Dewey and Horace M. Kallen on Cultural Pluralism: Their Impact on Jewish Education », *op. cit.* Page 135

ils pensent moins en termes d'absolus intemporels et inchangeables comme structure de l'univers, qu'en termes de progression changeante. Conséquemment, une sorte de vérité provisoire remplace les dogmatismes réaliste et idéaliste d'acquisition d'une vérité absolue. La vérité étant quelque chose de provisoire et de fonctionnel (ce qui « marche »), elle consiste en ce qui satisfait nos désirs⁶⁷.

Bien que le premier pragmatisme⁶⁸, ou pragmatisme classique, n'ait pas eu une vie très longue, il constitue l'un des courants philosophiques en vogue aux États-Unis au début du XX^e siècle. Ainsi, l'intérêt de Kallen pour cette philosophie aurait pu être une simple conséquence du *momentum* intellectuel qu'il vivait⁶⁹ et donc déconnecté de son élaboration conceptuelle de la « philosophie sociale » qu'il fonde⁷⁰: le pluralisme culturel. Néanmoins, ayant été un représentant du pragmatisme au premier chef⁷¹, il paraît plus plausible de faire l'hypothèse selon laquelle Kallen élabore le pluralisme culturel à partir de ce courant philosophique lui-même et en liaison avec ses principes. En quoi le pragmatisme rend-il possible la formulation du pluralisme culturel? Autrement dit, pourquoi le pragmatisme constitue-t-il le langage philosophique adéquat pour le pluralisme culturel? Et en retour, en quoi le pluralisme culturel contribue-t-il à la formulation du pragmatisme? Nous analyserons dans cette partie quelles caractéristiques propres à la philosophie pragmatiste rendent le pluralisme culturel redevable de ce courant philosophique. Nous montrerons que le pluralisme culturel de Kallen est une notion fondamentalement pragmatiste. Nous montrerons aussi que, dans sa formulation du pluralisme culturel, Kallen contribue à l'élaboration du pragmatisme comme langage philosophique.

Afin d'étudier la connexion entre pluralisme culturel et pragmatisme, nous allons partir des principes de ce courant philosophique. Pour le philosophe Jean-Pierre Commetti, « le pragmatisme est une philosophie *pluraliste*, en ce qu'elle n'accorde aucun crédit à quelque *a priori* ou à quelque fondement que ce soit, en ce qu'elle refuse d'admettre l'existence de choses qui ne soient pas *relationnelles*, en ce que, aux yeux du philosophe pragmatiste, la pluralité et la reconnaissance de la pluralité constituent un *bien* qui entre nécessairement dans les seuls engagements éthiques et politiques qui se puissent imaginer »⁷². Nous allons ici examiner en quoi les quatre notions clés mises en avant par cet expert français du

⁶⁷ Idées tirées du cours en ligne de S. HICKS, *Philosophy of Education. An Introductory Course*, 2010, vol. 1-14/14

⁶⁸ Deux vagues ou périodes sont clairement identifiables dans le pragmatisme. La première a lieu entre le début du XX^e siècle et la mort de son représentant le plus connu, John Dewey, en 1952. La seconde a débuté avec la publication de *Philosophy and the Mirror of Nature*, de Richard Rorty, en 1979 et se poursuit jusqu'à nos jours. La critique pragmatiste de Horace M. Kallen s'inscrit, bien entendu, dans la première période.

⁶⁹ Le pragmatisme doit son nom à C.S. Peirce qui n'utilisa publiquement ce terme qu'en 1902 dans l'article rédigé pour le dictionnaire de J.M. Baldwin.

⁷⁰ J. WISSOT, « John Dewey, Horace Meyer Kallen and Cultural Pluralism », *Educational Theory*, vol. 25, n° 2, 1975, p. 186-196 Page 188

⁷¹ Dans son article de 1911, « *Pragmatism and its principles* », Kallen critique l'exposé que faisait du pragmatisme le livre de Heath Bawden. Ce livre constitue la première tentative de donner une vision générale sur le pragmatisme, selon Kallen lui-même. Dans la première partie de cet article, il corrige les explications des notions pragmatistes de vérité, d'expérience et de temps décrites par Bawden. Il trouve la compréhension du pragmatisme de Bawden tellement erronée qu'il finit par conclure que son livre n'est qu'un « musée de supercherries, d'ambiguïtés évitables et d'incohérences ». Dans la deuxième partie de son article, il résume les fondements du pragmatisme à travers l'explication des notions d'empirisme et de sa méthode (observation et satisfaction). Enfin, dans la troisième partie, il explique l'humanisme dans le pragmatisme de James, dont il fait par ailleurs l'éloge. Ce texte n'est pas le seul de Kallen sur le pragmatisme, mais il prouve que le penseur fut un fin connaisseur et un fervent défenseur de ce courant philosophique. Le concept du pluralisme culturel ayant été élaboré fondamentalement par Horace Kallen, nous allons nous interroger sur ses connexions avec la philosophie pragmatiste. H. M. KALLEN, « Pragmatism and its "Principles" », *op. cit.*

⁷² J.-P. COMETTI, « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », *Archives de Philosophie*, vol. 64, n° 1, 1^{er} mars 2001, p. 21-39 Pages 23-24

pragmatisme américain dans sa définition de ce courant philosophique sont également constitutives de la théorie du pluralisme culturel élaborée par Kallen.

Les fondements pragmatistes du pluralisme culturel commencent dans le vocable « *pluralisme* » lui-même : si pour le pluralisme culturel il s'agit du concept central au point de le porter dans son nom, il n'en est pas moins fondamental pour le pragmatisme. En effet, le pluralisme est à la fois le point de départ et le point d'arrivée du pragmatisme (au moins pour certains de ses représentants) et du pluralisme culturel. Aussi nommée « pluralité » ou « diversité », la notion de pluralisme fait, premièrement, référence à l'existant. Ce concept renvoie pour le pluralisme culturel à la réalité de la multitude de cultures apportées par les immigrants qui arrivent massivement aux États-Unis depuis la fin du XIX^e siècle⁷³. De même, pour le pragmatisme, le pluralisme constitue le monde lui-même,⁷⁴ car, dans son idée de rejet de la vérité comme correspondance, le pragmatisme s'oppose au monisme⁷⁵. Kallen reconnaît lui-même que le pluralisme pragmatiste a façonné sa vision des personnes, des peuples, des nations, des religions, des arts et des sciences⁷⁶.

Toutefois, les philosophes pragmatistes élaborent deux conceptions du pluralisme et Kallen fait le choix de la plus radicale dans sa formulation du pluralisme culturel. En effet, les visions relatives au pluralisme de James et de Dewey, dont Kallen fut proche, divergent. Celle de James est radicale : le pluralisme est tant l'existant, le point de départ, que la fin de toute existence⁷⁷. En revanche, pour Dewey, la pluralité constitue la réalité de départ à partir de laquelle se fait la recherche d'unité ou de totalité⁷⁸. Kallen adopte explicitement la vision de James par rapport à celle de Dewey⁷⁹ pour formuler le pluralisme culturel. Autrement dit, le pluralisme constitue pour James et pour Kallen autant un point de départ pour comprendre la réalité qu'une fin en soi. Pour Kallen, la diversité, la pluralité ou la multiplicité ne peuvent pas s'homogénéiser en une unicité. Dewey, en revanche, rejette tout aussi explicitement que Kallen l'admet le pluralisme de James⁸⁰ pour mettre l'accent sur la communauté et sur l'organisation sociale⁸¹. Kallen reproche à Dewey d'interpréter les objets et les parties fondamentalement comme des aspects des « tous » dont ils font partie ; alors que lui-même préfère commencer avec l'objet, l'individuel, et interpréter les « tous » comme agrégations et conséquences des composants individuels indépendants⁸². Avec sa formulation du pluralisme culturel, Kallen contribue à l'argumentation en faveur d'un pluralisme radical pour le pragmatisme, proche de celui de James.

Le pluralisme des pragmatistes est la conséquence de l'opposition à une conception de la vérité correspondantiste qu'ils trouvent obsolète⁸³. Il n'y a pas, dans ce sens, d'« *a priori* » (que ce soient des idées platoniciennes ou des règles scientifiques) qui expliquent le monde : la compréhension de celui-ci se fait à travers l'expérience et cela, par définition, évolue

⁷³ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

⁷⁴ William JAMES, *The Will to Believe*, Cambridge, Harvard University Press, (1897) 1979. Cité dans J. M. GREEN, S. NEUBERT et K. REICH, *Pragmatism and Diversity. Dewey in the context of late twentieth century debates*, *op. cit.* Page 12

⁷⁵ J.-P. COMETTI, « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », *op. cit.* Page 24

⁷⁶ H. M. KALLEN, *Culture and Democracy in the United States*, s. l., Transaction Publishers, 1934 Page 60

⁷⁷ J.-P. COMETTI, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, *op. cit.* Page 84

⁷⁸ J. WISSOT, « John Dewey, Horace Meyer Kallen and Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 192

⁷⁹ Kallen le dit explicitement : « As for me, I stand here with James ». H. M. KALLEN, « John Dewey and the Spirit of Pragmatism », dans *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, New York, Sidney Hook, 1950, p. 3-46 Page 39

⁸⁰ J. WISSOT, « John Dewey, Horace Meyer Kallen and Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 190

⁸¹ *Id.* Page 192

⁸² H. M. KALLEN, *Individualism: An American Way of Life*, New York, Horace Liveright, 1933 Page 4

⁸³ J.-P. COMETTI, « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », *op. cit.* Pages 24-25

(change) en permanence. Autrement dit, le renoncement à la quête d'un fondement entraîne le refus d'un monde tout fait et figé⁸⁴. Le pluralisme culturel de Kallen constitue l'application directe de cette conception de la vérité sans *a priori* à la société américaine : au lieu d'une Amérique toute faite (sous-jacente aux idées d'américanisation et de *melting pot*), il propose que les différentes cultures des immigrants, qui arrivent sur le continent américain au moment où il formule le pluralisme culturel, construisent la société nord-américaine. Étant donné que le flux migratoire est continu dans ce pays et que Kallen fait partie de ceux qui s'opposent à la restriction migratoire, la société qu'il envisage serait ainsi fondamentalement changeante. En effet, en tant que pragmatiste, Kallen dit du monde de l'expérience qu'il est un flux et non un absolu⁸⁵. Ainsi la réalité sociale est pour lui un processus, et non un contenu, et le pluralisme culturel découle donc du pragmatisme lui-même.

Abondant dans ce sens, le pluralisme du pragmatisme n'est pas seulement une pluralité d'éléments et de principes de la nature, mais aussi une pluralité de valeurs et de points de vue qui forge aussi le pluralisme culturel de Kallen. Déjà la philosophie de l'un des précurseurs du pragmatisme américain, dont Kallen se trouve par ailleurs particulièrement proche⁸⁶, Alain Locke, était fondée sur la multiplicité des valeurs. Dans sa *Value Theory* (Théorie des valeurs), Locke prône la prise en compte des valeurs en tant qu'éléments essentiels de l'expérience humaine imprégnant chaque aspect de nos vies (jugements moraux, religieux et esthétiques) pour former des principes normatifs et des impératifs. La conception égale de toutes les valeurs, culturelles et socialement spécifiques, permet d'éviter le dogmatisme et l'arbitraire. Le pluralisme et le relativisme, deux autres concepts fondamentaux dans la philosophie de ce pionnier du pragmatisme, découlent ainsi de sa conception des valeurs. Dans la même ligne, le « pluralisme psychologique » défendu par James nous invite à incorporer dans notre compréhension du monde les valeurs des diverses contributions ethniques, raciales et de genre auxquelles nous sommes souvent aveugles⁸⁷. Ce n'est donc pas étonnant de retrouver cette même dimension morale du pluralisme propre au pragmatisme dans la thèse du pluralisme culturel de Kallen, selon laquelle la diversité culturelle de la population américaine du début du siècle se caractérise par les valeurs uniques de chaque groupe culturel⁸⁸. Autrement dit, les origines culturelles nationales (des pays d'où les gens ou leurs ascendants viennent) de la population américaine sont, pour Kallen, en raison des diverses valeurs qu'elles portent, des traits internes intrinsèques et positifs⁸⁹.

Cette vision positive de la diversité culturelle portée par Kallen s'abreuve de, et contribue à l'idée pragmatiste d'après laquelle la pluralité et sa reconnaissance constituent le « *bien* ». En effet, la dimension morale qui entoure le pluralisme est constitutive du pragmatisme et du pluralisme culturel. En tant que philosophie qui veut en finir avec le dilemme entre la science et la morale⁹⁰, et en tant que méthode qui propose d'éliminer toutes les querelles métaphysiques⁹¹, le pragmatisme constitue une philosophie d'inspiration éthique et politique⁹². En tant que modèle pour la société américaine et en tant que théorie qui fait des valeurs

⁸⁴ *Id.* Page 25

⁸⁵ H. M. KALLEN, « Pragmatism and its "Principles" », *op. cit.* Pages 618- 620

⁸⁶ H. M. KALLEN, « Alain Locke and Cultural Pluralism », *op. cit.*

⁸⁷ J. M. GREEN, S. NEUBERT et K. REICH, *Pragmatism and Diversity. Dewey in the context of late twentieth century debates*, *op. cit.* Page 13

⁸⁸ J. S. ROUCEK, « Future Steps in Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 500

⁸⁹ S. J. MAXCY, « Horace Kallen's Two Conceptions of Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 31

⁹⁰ C. HOOKWAY, « Pragmatism », *op. cit.*

⁹¹ W. JAMES, *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1978 Cité dans C. HOOKWAY, « Pragmatism », *op. cit.*

⁹² Bertrand RUSSEL, « Philosophical essays ». Cité dans J.-P. COMETTI, « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », *op. cit.* Page 24

l'élément essentiel de la connaissance humaine⁹³, le pluralisme culturel constitue une philosophie sociale⁹⁴. Contrairement à la majorité des théories éthiques qui sont fondées sur des critères moraux, le pragmatisme ne repose pas sur des critères spécifiques définis *a priori*, mais il voit les critères comme des fins d'action, toujours révisables⁹⁵. De même, le pluralisme culturel refuse une Amérique toute faite qui devrait être « apprise » par les immigrants et qui impliquerait que les valeurs de l'une de ses cultures (en l'occurrence l'anglo-saxonne) s'imposent vis-à-vis des autres. La réalité plurielle de l'Amérique de Kallen et la reconnaissance de cette pluralité constituent le « bien » pour la société américaine.

En outre, la reconnaissance et la mise en valeur de la pluralité permettent de dépasser la question de la diversité culturelle comme obstacle social et politique en tant que source de ségrégation ou de conflit⁹⁶. En effet, la mise en valeur de la diversité culturelle constitue le socle de la formulation que Kallen fait du pluralisme culturel, comme un idéal pour la société américaine. Par idéal, il ne faut surtout pas entendre une notion métaphysique ou platonicienne du terme (quelque chose qui n'existe que dans la théorie ou qui est à l'extérieur de la réalité), mais plutôt le résultat ou la conséquence souhaitée d'une interprétation plurielle du monde. Dans le contexte de forte immigration et de formation de la société américaine du début du XX^e siècle, Kallen défend la construction de la nation américaine autour de cette conception du pluralisme. Ainsi, en raison de la valeur intrinsèque de la pluralité culturelle du fait de la singularité (*uniqueness*) des valeurs de chaque culture, le pluralisme culturel de Kallen défend l'idée qu'une société qui se construit sur la base de ce que chaque culture a à apporter sera une société plus riche⁹⁷. Kallen explique cette idée à travers sa célèbre métaphore de l'orchestre : les États-Unis étant composés des « nombreuses voix qui chantent dans des tons différents », ces voix s'articuleraient en donnant lieu à « l'unisson » ou à « l'harmonie »⁹⁸.

Dans cette métaphore musicale, on s'aperçoit qu'une dimension *relationnelle* se trouve au cœur du pluralisme culturel comme réalité sociale et culturelle et comme modèle pour la société américaine selon Kallen. Les différentes cultures qui composent l'Amérique ne forment une harmonie qu'en raison de la *relation* qui s'établit entre elles. Ainsi, la métaphore de Kallen, qui compare une société plurielle à une chorale, où les voix de tons et de timbres différents chantent à l'unisson et produisent une harmonie musicale, rejoint directement le rôle central exercé par les relations dans l'explication de la vérité selon la philosophie pragmatiste. En effet, pour James, la vérité elle-même est relationnelle et subjective : « interpréter pragmatiquement le pluralisme signifie simplement que les parties diverses de la réalité peuvent être mises en relation les unes avec les autres de manière extérieure [...] »⁹⁹. Autrement dit, selon le modèle de société proposé par le pluralisme culturel, la culture des Polonais, des juifs, des Irlandais, des Allemands, des Italiens, etc. formerait, à côté de la culture anglo-saxonne¹⁰⁰, l'Amérique, de la même façon que, dans les termes de James, « [L]es choses sont les unes "avec" les autres de différentes manières, mais aucune n'inclut en elle toute chose ou ne domine toute chose. [...] Le monde pluraliste ressemble ainsi beaucoup plus à une République fédérale qu'à un empire ou royaume »¹⁰¹. La pluralité existe parce qu'elle

⁹³ H. M. KALLEN, « Pragmatism and its "Principles" », *op. cit.* Page 626

⁹⁴ J. WISSOT, « John Dewey, Horace Meyer Kallen and Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 188

⁹⁵ H. LAFOLLETTE, « Pragmatic Ethics », dans *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, 2013, p. 400-420 Pages 400-401

⁹⁶ J.-P. COMETTI, « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », *op. cit.* Page 35

⁹⁷ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

⁹⁸ *Id.*

⁹⁹ W. JAMES, *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*, *op. cit.*

¹⁰⁰ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

¹⁰¹ W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1977

est relationnelle et ainsi, la société américaine est la relation entre les différentes cultures qui la composent¹⁰².

La dimension relationnelle est au cœur du modèle de Kallen pour la société américaine. Ainsi, dans le prolongement de sa métaphore musicale, il se demande au moment où il remet en question le *melting pot* ce que l'on veut faire des États-Unis : un unisson, chantant le vieux thème anglo-saxon « Amérique », l'Amérique de l'école de la Nouvelle Angleterre ; ou une harmonie dans laquelle ce thème pourrait peut-être devenir prépondérant, avec d'autres, mais pas le seul¹⁰³. Il applique ainsi au pluralisme culturel des États-Unis sa propre compréhension du principe des relations du pragmatisme : « C'est un monde où toutes les choses se battent pour s'imposer et aucune ne domine ; son contenu a de la possibilité plutôt que de l'achèvement : chacun de ses sujets est là, dans la même mesure, avec les autres, mais aucun n'a réussi à se distinguer des autres. Aucun n'est pourtant totalement indépendant »¹⁰⁴. Le résultat de la relation entre les cultures qui composent l'Amérique de Kallen est une société « harmonieuse ».

Par ailleurs, le principe des relations tel que James le formula est inséparable de l'expérience : « Les idées [...] deviennent vraies seulement dans la mesure où elles nous aident à entrer dans des relations satisfaisantes avec d'autres parts de notre expérience »¹⁰⁵, ce qui fait du pragmatisme la philosophie qui associe nos croyances à nos habitudes d'action et à leur effet¹⁰⁶. Autrement dit, l'expérience pour les pragmatistes s'éloigne notamment de la notion cartésienne de l'expérience du monde sensible qui mène à douter et de l'expérience comme source de justification des empiristes. En revanche, ils donnent à l'expérience le statut de la vérité elle-même : le monde extérieur existe dans la mesure où il fonctionne ou explique notre expérience. En tant qu'explorateurs du monde, nous ne l'observons pas, mais le façonnons¹⁰⁷. Ainsi, le pluralisme culturel constitue la réponse pratique et pragmatiste au phénomène politique concret de l'immigration aux États-Unis au début du XX^e siècle et donc une philosophie en elle-même.

Pluralisme culturel et pragmatisme sont, en conclusion, indissociables. Le pragmatisme ne constitue pas uniquement le langage philosophique du pluralisme culturel, mais le pluralisme culturel est lui-même du pragmatisme et contribue donc à l'élaboration et l'approfondissement de ce courant philosophique. Ainsi, la philosophie pragmatiste parcourt tous les aspects du pluralisme culturel, y compris dans les réponses aux critiques qui lui sont adressées. Ces critiques, formulées déjà au moment de la publication des écrits de Kallen, coïncident en grande mesure avec les débats actuels sur la diversité culturelle. Ainsi, afin de dégager des principes dialogiques qui articulent diversité culturelle et égalité à partir du langage pragmatiste, il faudra examiner les controverses autour du pluralisme culturel.

¹⁰² Nous retrouvons ici l'idée du relativisme non comme incommensurabilité des cultures, mais comme caractère relationnel des cultures expliquée dans R. LIOGIER, *La guerre des civilisations n'aura pas lieu. Coexistence et violence au XXI^e siècle*, s. I., CNRS Éditions, 2016

¹⁰³ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

¹⁰⁴ Traduit par l'auteur : « It is a world in which all things struggle for mastery and nothing dominates ; its content has opportunity rather than achievement : each item of it is equally there with every other item, but none has been able to rise its head above its fellows. Each is, yet not altogether independently. » H. M. KALLEN, « Pragmatism and its "Principles" », *op. cit.* Page 623

¹⁰⁵ « Ideas ... become true just in so far as they help us to get into satisfactory relations with other parts of our experience. » Traduit par l'auteur à partir de W. JAMES, *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*, *op. cit.* Page 34

¹⁰⁶ J.-P. COMETTI, « La philosophie américaine et l'actualité du pragmatisme », *Études*, 377(6), décembre 1992, p. 627-637 Page 627

¹⁰⁷ D. MCDERMID, « Pragmatism », dans *Internet Encyclopedia of Philosophy [online]*, s. d., p. n/a

2.2.2 La culture mise au centre du débat politique

Comme nous le montrons depuis le début de ce travail, la délimitation de ce que recouvre concrètement la notion de culture, l'attribution ou l'assignation d'une culture à un individu ou à un groupe, le caractère dynamique ou figé d'une culture, etc. constituent des interrogations qui traversent la question de la gestion de la diversité culturelle et donc la tension entre celle-ci et le principe d'égalité. Ainsi, les deux principales critiques adressées au pluralisme culturel, les accusations d'essentialisme et de relativisme, sont les mêmes que celles faites à certaines propositions libérales de gestion de la diversité culturelle et à la pensée gadamérienne, car elles sont pleinement inscrites dans ces débats. Comment répond le pragmatisme aux critiques les plus communes faites aux politiques qui défendent la diversité culturelle ? Dans quelle mesure les réponses pragmatistes données par le pluralisme culturel constituent-elles une approche dialogique qui surmonte la tension entre diversité culturelle et égalité ? Dans cette partie, nous expliquerons pourquoi les critiques faites au pluralisme culturel s'inscrivent dans les débats de son époque et nous analyserons les arguments pragmatistes qu'il oppose à ces accusations graves. Cette analyse nous éclairera sur la manière dont la culture est mise au centre du débat politique.

Pour ceci, nous nous pencherons d'abord sur la problématique autour de la définition de culture dans l'ensemble de l'œuvre de Kallen. La confusion qu'il entretient autour du terme nous servira à montrer la convergence politique d'une série de questionnements. Ensuite, nous étudierons les termes et le contexte dans lesquels on accuse le pluralisme culturel d'essentialisme et de racialisme et nous argumenterons pourquoi le pragmatisme lui-même permet de réfuter, en grande partie, ces critiques. Enfin, nous discuterons la question du relativisme qui, constituant l'une des critiques les plus répandues du pragmatisme en général, s'applique très concrètement au pluralisme culturel comme à toutes les réponses à la diversité culturelle.

a) *La culture : l'arbre qui cache la forêt*

Dans le premier essai, intitulé « *Of Meanings of Culture* », du livre de Kallen *Cultural Pluralism and the American Idea : An Essay in Social Philosophy* publié en 1956, il est question de l'évolution du concept de culture. L'auteur décrit les conceptions grecque, hébraïque et chrétienne de ce qu'il nomme « loisir des soirées et de la vie contemplative », par rapport à « la vie active et au travail en journée », et il montre que la première idée a dominé largement la notion de culture. Ensuite, il défend une notion plus inclusive de la culture, plus proche de celle des sociologues et des anthropologues, plus en vogue à ce moment. Notamment, il fait l'éloge des anthropologues et du concept de « sociétés de culture nationale » (*national culture societies*) de Florian Znaniecki. Or, il s'arrête sur ces propos et ne développe pas ses idées ni n'expose sa propre notion de culture¹⁰⁸.

Bien que Kallen ne prenne jamais le soin de définir sa notion de la culture une fois pour toutes dans ses écrits, nous affirmons qu'il s'agit d'une notion multivoque au sein même de sa pensée. En effet, comme le signale Spencer Maxcy, si dans certains moments Kallen parle des cultures des différentes nationalités des personnes qui immigrent aux États-Unis, son

¹⁰⁸ H. M. KALLEN, *Cultural Pluralism and the American Idea: An Essay in Social Philosophy*, s. l., University of Pennsylvania Press, 1956

pluralisme culturel fait dans d'autres occasions référence à des minorités ethniques et au-delà¹⁰⁹. En outre, la religion, la nation et la race paraissent souvent interchangeable avec le terme « culture » chez Kallen. Plutôt que de mettre en avant les contradictions et hésitations, voir le flou du concept de culture, dans les écrits du philosophe, nous allons étudier les diverses significations qu'il semble donner au vocable. La confusion entre les termes de culture, ethnies, race, nation, etc. nous servira à prouver que la culture est mise au centre du débat politique, car elle regroupe une série de problématiques liées à des concepts multivoques et que le pragmatisme constitue le langage philosophique propice pour les traiter.

Le terme que Kallen utilise le plus fréquemment comme synonyme de culture est celui de « nation ». En effet, pour évoquer la culture, ce mot est le plus souvent accolé d'adjectifs faisant référence à une nation et il parle ainsi de la culture *allemande*, de la culture *polonaise*, de la culture *scandinave*... mais aussi de la culture *juive*¹¹⁰. Par ailleurs, en fonction des ouvrages, par culture, il fait référence tantôt à une notion qui regroupe la langue, la littérature, l'histoire, les arts, les sciences, la religion et le droit d'un peuple¹¹¹, tantôt à l'ensemble de sa langue, de sa littérature et de ses traditions spirituelles¹¹². Dans tous les cas, il s'agit d'une vision anthropologique de la culture (comme système global d'interprétation du monde et de structuration des comportements¹¹³), où la langue et la religion prennent souvent une place importante, qu'il associe à l'idée de nation. Néanmoins, il précise qu'une nation n'est pas nécessairement un pays ou une nationalité¹¹⁴ et ainsi, tout au long de ses travaux, il mélange la notion de nation à celle de culture.

De même, Kallen confond culture et religion en donnant à cette dernière les mêmes traits culturels (langue et traditions) que ceux qu'il donne à une nation. Bien qu'il associe les deux termes avec la « nation juive », il n'applique pas sa logique uniquement à la religion juive. Contrairement à ce que l'on pourrait penser étant donné son attachement à la cause sioniste et sa propre condition juive, quand il évalue la possibilité d'intégration des chrétiens ou des musulmans dans la société israélienne, il le fait du même point de vue : il confond ces religions avec des cultures en les prenant comme une série de traits culturels spécifiques et appliqués à tous leurs membres¹¹⁵. Ainsi, la confusion entre culture et religion sera une constante du pluralisme culturel de Kallen.

Or, nous formulons l'hypothèse selon laquelle, pour Kallen, cette confusion entre culture, religion et nation constitue en fait un faux problème, en raison des fondations pragmatistes de sa pensée. Nous faisons cette affirmation en nous appuyant sur deux raisons. Premièrement, le fait de ne pas avoir une définition *a priori* de ce qu'est une culture ou une religion, de ne pas en faire des catégories de la réalité préexistantes représente également une position pragmatiste par rapport à ces concepts¹¹⁶. Deuxièmement, si le fait de mélanger les nations et les religions sous la notion commune de culture ou d'ethnie lui permet d'argumenter sa théorie du pluralisme culturel, de faire en sorte que « cela marche », que « cela fonctionne », ceci est tout simplement cohérent avec ses propres fondements philosophiques, car pour le

¹⁰⁹ S. J. MAXCY, « Horace Kallen's Two Conceptions of Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 31

¹¹⁰ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

¹¹¹ H. M. KALLEN, « Nationality and the Hyphenated American », *The Menorah Journal*, I, n° 2, avril 1915, p. 79-85 Page 81

¹¹² H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

¹¹³ D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, *op. cit.* Page 126

¹¹⁴ « Nationality is not nationhood. [...] Many nationalities may compose a nation (such is the case of the British, Russian, Austro-Hungarian and Turkish Empires, of the Swiss Republic, of our own Union) », H. M. KALLEN, « Nationality and the Hyphenated American », *op. cit.*

¹¹⁵ H. M. KALLEN, *Utopians at Bay*, *op. cit.*

¹¹⁶ S. HICKS, *Philosophy of Education. An Introductory Course*, *op. cit.*

pragmatisme, la vérité est « ce qui fonctionne »¹¹⁷.

En effet, la religion constitue un sujet important pour le pragmatisme, au moins chez les auteurs dont Kallen s'inspire le plus, ce qui aura des conséquences sur le traitement qu'il en fait. Effectivement, James s'intéresse fortement à la religion et il a l'ambition, dans ses travaux, de la réconcilier avec la science. Il considère qu'elle « répond à des choix devant lesquels la science et l'intelligence s'arrêtent, bien qu'ils concernent au plus près notre vie »¹¹⁸. Ainsi, il fait du pragmatisme une philosophie cohérente avec la religion ou, plutôt, avec l'attitude religieuse. Il ne montre pas d'intérêt pour la théologie et les aspects organisationnels de la religion, mais il considère que les expériences religieuses sont bien des « expériences », fondamentalement positives par ailleurs. Rappelons que l'expérience constitue ce sur quoi le pragmatisme articule sa notion de vérité¹¹⁹. Ainsi, James n'entre pas dans le débat sur la légitimité ou l'illégitimité de l'expérience religieuse, car, tout simplement, son efficacité prouve sa vérité¹²⁰. Autrement dit, « nous sommes tenus d'admettre comme vraie l'hypothèse de Dieu, si elle fonctionne pratiquement d'une manière satisfaisante. L'expérience montre que l'hypothèse théiste opère effectivement, et que la tâche de l'homme est de construire et d'orienter cette hypothèse, pour la mettre en harmonie avec les autres vérités pratiquement efficaces »¹²¹. Par ailleurs, ceci est valable pour toutes les religions. Bien que James n'y voit pas un aspect culturel, le fait pour Kallen de prendre en compte les religions pour la formulation du pluralisme culturel résulte de son adhésion à la philosophie pragmatiste de son mentor.

Si les liens entre pragmatisme et religion sont évidents, les auteurs ne se mettent pourtant pas d'accord sur le lien que Kallen fait entre les termes de culture et de nation. Jonathan Maxcy remarque avec justesse que, malgré l'abondance de ses écrits sur le pluralisme culturel, le concept n'est pas entièrement clair¹²². Toutefois, quand il note qu'il y aurait un premier Kallen qui applique la notion de pluralisme culturel à la nationalité ou à l'ethnie et un second Kallen qui l'attribue à une réalité plus large, il n'est pas tout à fait dans le vrai selon Elmer Lear¹²³. Pour cet auteur, la perspective kallenienne du pluralisme culturel serait unitaire et il n'y aurait donc qu'une notion de culture tout au long de ses travaux. Ainsi, il soutient que la philosophie du pluralisme culturel est suffisamment flexible pour trouver des applications multiples pour le terme culture¹²⁴, dont celle de synonyme avec nation. Bien que nous soyons d'accord avec cette flexibilité de la philosophie pragmatiste sous-jacente au pluralisme culturel, qui permet la confusion, nous pensons que l'importance accordée par Kallen au terme nation et son

¹¹⁷ « This is to welcome the matter of fact as the very ground and root of the judgement of value, the pragmatic resolution of the dilemma. A judgement of good or bad is neither grounded on the pure assumption that men are capable of making some such judgements truly, nor is it merely a matter of personal preference. It is, rather, a working hypothesis, which becomes true as it is verified in its consequences. This is the approach to questions of ethics and politics of which Horace M. Kallen, the distinguished American teacher and thinker, has been for many years an outstanding exemplification ». S. HOOK et M. R. KONVITZ, *Freedom and Experience. Essays presented to Horace M. Kallen*, Ithaca and New York, Cornell University Press for the New School of Social Research, 1947

¹¹⁸ J.-P. COMETTI, « Le pragmatisme est-il un empirisme ? », *op. cit.* Page 14

¹¹⁹ C. HOOKWAY, « Pragmatism », *op. cit.*

¹²⁰ W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*, s. 1., Library of America, 2010

¹²¹ R. DAVAL, « Le pragmatisme américain. Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), George Herbert Mead (1863-1931) », dans *Alain Caillé et al., Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, 2001, p. 640-648 Pages 646-647

¹²² S. J. MAXCY, « Horace Kallen's Two Conceptions of Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 31

¹²³ E. N. LEAR, « On the Unity of the Kallenian Perspective: Or Contra the Diplopia of Certain Critics », *Jewish Social Studies*, vol. 44, 3/4, 1^{er} juillet 1982, p. 211-230

¹²⁴ *Id.* Page 212

utilisation irrégulière sont indissociables du contexte historique dans lequel il écrit : l'arrivée massive d'immigrants d'origine européenne au début du XX^e siècle aux États-Unis.

En effet, Kallen emploie beaucoup le mot nation comme synonyme de culture au moment où cette vague d'immigration pose la question du modèle de société. Son pluralisme culturel apparaît comme une réaction aux théories de l'« américanisation » et du *melting pot*, dont les promoteurs sont accusés de vouloir homogénéiser toute la population américaine selon les standards (langue, valeurs, modes de vie, religion) de la population anglo-saxonne dominante. Les Britanniques constituent la première population européenne arrivée aux États-Unis, l'ethnie majoritaire et le groupe socio-économique dominant. Ainsi, selon Kallen, la population anglo-saxonne craindrait « culturellement » les nouvelles populations d'immigrants qui affluent en masse¹²⁵. Pour montrer que la culture des immigrants est différente, mais tout aussi valable que l'anglo-saxonne, Kallen doit aussi reconnaître les différences culturelles entre les populations immigrantes elles-mêmes. Étant donné qu'il s'agit d'Européens, leurs traits ethniques — dans le sens physiologique du terme — sont similaires en particulier à ceux des populations immigrantes qui étaient déjà arrivées aux États-Unis (par rapport aux Asiatiques notamment). Le recours à la nationalité de ces populations immigrantes paraît ainsi la façon la plus évidente de distinguer entre les immigrés européens et de les différencier de la culture anglo-saxonne, tout aussi européenne.

La mise en avant de la nation des nouveaux venus résulte également des problèmes relatifs aux nationalismes qui se manifestent à ce moment-là dans le Vieux Continent et résonnent aux États-Unis, pays d'accueil d'une partie des minorités qui fuient la répression des Empires ottoman et austro-hongrois. Effectivement, Kallen élabore sa notion de pluralisme culturel lors du premier tiers du XX^e siècle. Les tensions provoquées par les minorités nationales sont en train de décomposer certaines des grandes puissances européennes et ont fait éclater la Première Guerre mondiale (qui reste pour l'instant seulement européenne). Kallen voit aux États-Unis les corollaires des appartenances nationales au moment de formuler le pluralisme culturel et il écrit ainsi : « Elle met un trait d'union (*hyphenates*) entre les Anglais et les Allemands et les Autrichiens et les Russes et les Turcs pas moins qu'elle n'en met un chez les Américains et, dans l'échec de l'organisation sociopolitique extérieure de l'Europe pour lui donner jeu libre, c'est la principale, sinon la seule, cause de l'actuelle tragédie intolérable de l'Europe. Son nom est nationalité. »¹²⁶ La question des minorités nationales en Europe a ainsi un tel poids et une telle importance qu'elle se transpose, selon lui, aux États-Unis. Kallen défend l'utilisation de la nation comme synonyme de culture tout en rejetant les idées nationalistes.

Toutes ces raisons font que la culture (formulée en termes de nation, d'ethnie ou de religion) structure, d'après lui, la société, car les origines d'un individu constituent ce qu'il a de plus important : « La nationalité révèle une force beaucoup plus profonde et radicale, clairement

¹²⁵ « The general notion, "Americanization," appears to denote the adoption of English speech, of American clothes and manners, of the American attitude in politics. It connotes the fusion of the various bloods, and a transmutation by "the miracle of assimilation" of Jews, Slavs, Poles, Frenchmen, Germans, Hindus, Scandinavians into beings similar in background, tradition, outlook, and spirit to the descendants of the British colonists, the Anglo-Saxon stock. » et « The Anglo-Saxon American, constituting as he does the economic upper class, would hardly have reacted to economic disparity as he has if that had been the only disparity. In point of fact it is the ethnic disparity that troubles him ». H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

¹²⁶ Traduit par l'auteur : « It hyphenates English and Germans and Austrians and Russians and Turks no less than it hyphenates Americans, and, in the failure of the external socio-political organization of Europe to give it free play, it is the chief, almost the only, cause of the present unendurable European tragedy. Its name is nationality. » H. M. KALLEN, « Nationality and the Hyphenated American », *op. cit.* Page 80

plus primitive et originale, que n'importe quelle autre chose dans la structure de la société »¹²⁷. Pour lui, la guerre en Europe en apporte la preuve évidente, puisqu'elle a lieu malgré les importants collectifs qui s'y opposaient (internationale socialiste, parti pacifiste, *intelligentzia*, etc.). La nation, dans le sens large que Kallen lui donne, constitue une cause plus puissante que les intérêts économiques ou d'autres intérêts secondaires¹²⁸. Les origines, que Kallen comprend comme des origines nationales et ethniques, définissent une culture qui devient ainsi définissable et interchangeable.

De ce fait, l'un des points le plus controversés dans la pensée de Kallen est justement le poids et les caractéristiques qu'il donne à la culture comme facteur de différenciation et de similitude entre les individus. Premièrement, la culture (comprise comme l'origine d'un individu) serait pour lui un trait hérité déterminant dans la vie d'une personne, dont on ne peut se débarrasser. Par exemple, il affirme que si un prolétaire réussit à entrer dans la classe moyenne, il reste un citoyen slave, juif, allemand ou irlandais des États-Unis ; ni ses enfants ni ses petits-enfants ne perdent leur individualité ethnique¹²⁹. Deuxièmement, les caractéristiques qui définissent une culture seraient quelque chose d'identifiable et de singulier chez chaque individu par rapport à celles des autres. Ainsi, Kallen s'étonne par exemple du fait que les peintres israéliens n'aient pas des traits proprement israéliens¹³⁰, alors qu'on peut se demander pourquoi ils devraient en avoir et en quoi consisteraient exactement ces traits. Bien que certains auteurs assurent que la pensée de Kallen représente simplement un plaidoyer poétique sur la valeur de la différence et le droit de l'individu et des communautés¹³¹, la tendance est à y voir une compréhension héréditaire et déterministe de l'ethnicité et de la culture.

En outre, la vision déterministe dans sa notion de culture est renforcée par le fait qu'il n'hésite pas à faire des descriptions assez précises d'une culture¹³², donnant ainsi l'impression qu'il s'agit de quelque chose de figé et de lié à l'origine d'une personne. Kallen va très loin en ce qui concerne l'attribution d'une culture à un individu, en la décrivant comme quelque chose d'intrinsèque, d'hérité, de non acquis, etc., en raison de l'association qu'il fait entre la culture et l'origine des personnes. L'une de ses phrases parmi les plus controversées affirme : « les personnes peuvent changer leurs vêtements, leurs politiques, leurs vies, leurs religions, leurs philosophies dans une plus ou grande mesure : elles ne peuvent pas changer leurs grands-parents »¹³³. Une lecture bienveillante de cette phrase comprendrait qu'on ne peut pas changer d'où l'on vient. Une lecture critique y verrait la revendication du fait qu'un individu est inscrit immuablement dans la culture qu'il hérite de ses ancêtres. Cette dernière interprétation implique une espèce de « destinée à accomplir » culturelle de chaque individu. Cette notion de la culture, de prime abord déterministe et essentialiste, suscite déjà les critiques les plus virulentes de la part des chercheurs en sciences sociales de l'époque.

¹²⁷ « [...] and what it (nationality) reveals is a force much deeper and more radical, distinctly more primitive and original, than anything else in the structure of society. » *Id.* Page 80

¹²⁸ *Id.*

¹²⁹ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

¹³⁰ H. M. KALLEN, *Utopians at Bay*, *op. cit.*

¹³¹ R. KRONISH, « John Dewey and Horace M. Kallen on Cultural Pluralism: Their Impact on Jewish Education », *op. cit.* Page 144

¹³² Par exemple, il définit ainsi les Américains d'origine britannique : « It is summed up in the contemporary representative "average" American of British stock: an individualist, English-speaking, interested in getting on, kind, neighborly, not too scrupulous in business, indulgent to his women, optimistically devoted to laissez-faire in economics and politics, very respectable in private life, tending to liberalism and mysticism in religion, and moved, where his economic interests are unaffected, by formulas rather than ideas ». H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

¹³³ H. M. KALLEN, *Culture and Democracy in the United States*, *op. cit.* Page 122

b) Réfuter l'essentialisme par la démocratie

Le pluralisme culturel de Kallen fut ainsi très souvent accusé d'essentialisme¹³⁴. Effectivement, ses écrits peuvent donner l'impression d'une réification des cultures, car il en a une vision fondamentalement positive avant même de les examiner ; car il les traite comme des unités fermées sans problématiser l'éventuelle diversité à l'intérieur des cultures elles-mêmes et il propose de les préserver dans l'état où elles arrivent aux États-Unis. Par ailleurs, cette critique s'inscrit dans le courant anti-racialiste de l'époque et Kallen se fait donc aussi accuser de racialisme. Nous nous demandons dans quelle mesure il s'agit de critiques justifiées, alors que la proximité intellectuelle de Kallen avec des auteurs ouvertement antiracistes et que les fondements pragmatistes de sa philosophie prouvent plutôt le contraire. Ainsi, nous allons analyser les arguments sur lesquels se basent ces critiques d'essentialisme et de racialisme et nous allons ensuite les confronter avec notre interprétation des écrits du philosophe, interprétation qui s'appuiera sur les fondements pragmatistes de sa pensée, notamment la notion de démocratie.

Les opposants au pluralisme culturel rejettent la défense du caractère unique de chaque groupe culturel, justifié par sa « destinée à accomplir », que la philosophie de Kallen paraît soutenir. L'attribution immuable d'une culture à un individu en raison de ses origines rapproche paradoxalement le pluralisme culturel des courants racialistes : description par stéréotypes des groupes ethniques, conception statique et essentialiste des cultures, déterminisme de l'individu en fonction de son groupe d'appartenance, etc¹³⁵. Ceci a lieu dans un contexte où les chercheurs américains en sciences sociales de l'entre-deux-guerres, alarmés entre autres par l'intensification des déportations d'immigrants et de l'influence du Ku Klux Klan, se sont donné pour rôle de contribuer à l'harmonie sociale en combattant les idées darwinistes, eugénistes, racistes et évolutionnistes, considérées désormais comme peu scientifiques¹³⁶. Le pluralisme culturel vient contredire la pensée « libérale » et « avancée » nord-américaine des années antérieures à la Première Guerre mondiale. Autrement dit, le pluralisme culturel de Kallen n'est pas dans l'esprit scientifique du temps.

Effectivement, la notion de culture qui se dégage des explications données par Kallen pour défendre certains groupes culturels peut paraître assez figée. Par exemple, dans son article « *Democracy versus the melting pot* », il dit des Allemands qu'ils se prennent pour les pairs culturels des Britanniques¹³⁷ ; que leur conscience de soi (*self-consciousness*) et leur homogénéité de pensée (*like-mindedness*) sont intensives et articulées¹³⁸ ; que leur conscience nationale est probablement leur avantage spirituel fondamental en raison de leur « *Deutschthum* », de leur « *Mannerchore* », de leur « *Turnvereine* » et de leur « *Schutzefeste* »¹³⁹ ; ou, encore, que les premiers Allemands arrivés portaient une aspiration politique et ont voulu fonder un État¹⁴⁰. Par ailleurs, il fait l'éloge des actions menées par les Allemands pour préserver leur culture : encourager et favoriser un contact soutenu avec la patrie, faire des dons aux musées allemands, promouvoir des échanges de

¹³⁴ En philosophie, l'essentialisme se réfère à la théorie qui admet que l'essence précède l'existence. « Rationalisme », *op. cit.*

¹³⁵ R. F. WACKER, « Assimilation and Cultural Pluralism in American Social Thought », *op. cit.* Page 330

¹³⁶ *Id.* Pages 330-333

¹³⁷ « Germans, in Louisiana and Pennsylvania, regarded themselves as the cultural peers of the British ». H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

¹³⁸ « The Pennsylvania Germans [...] self-consciousness and like-mindedness are intense and articulate ». *Id.*

¹³⁹ « Their national self-consciousness is perhaps the chief spiritual asset [...] Think of the *Deutschthum*, their *Mannerchore*, *Turnvereine*, and *Schutzefeste* ». *Id.*

¹⁴⁰ « They brought with them a cultural tradition and political aspiration. They wanted to found a State ». *Id.*

professeurs, ériger des monuments aux héros allemands, diffuser des traductions des classiques allemands, etc¹⁴¹. Ainsi, la réification des cultures de la part de Kallen serait double : premièrement, il décrit une série de traits « fixes », qui seraient assignés à tous les individus appartenant à ladite culture, c'est-à-dire ceux qui ont lesdites origines nationales ; ensuite, il défend les mesures que les individus et les groupes mettent en place pour conserver leur culture « en chloroforme ».

Tout comme pour sa définition de la notion de culture, il est fort regrettable que Kallen ne se soit pas exprimé plus et mieux sur le sujet afin de se défendre des accusations graves contre sa pensée. La critique d'essentialisme étant en totale incohérence avec les principes pragmatistes sous-jacents au pluralisme culturel, il n'y voyait peut-être pas le besoin. En effet, le pragmatisme se fonde sur l'attitude qui consiste à détourner le regard de « premières choses », des « principes », des « catégories » et des supposées nécessités, pour atteindre au contraire les « dernières choses », les « fruits », les « conséquences »¹⁴² et ne laisse donc aucune place à une notion inamovible et absolue d'une culture. Il repose sur l'expérience et non sur des concepts formulés *a priori* (de nature humaine) ou métaphysiques. Ainsi, une culture définie de façon figée et au préalable ne serait tout simplement pas un concept pragmatiste.

En tant que pragmatiste, Kallen ne peut pas avoir pour but de figer ou d'expliquer ou de dire définitivement une culture. Cependant, cela n'explique pas sa formulation des cultures en termes plutôt essentialistes. Nous allons donc nous pencher sur ses mots. Si l'on examine la façon dont Kallen décrit une culture, on voit l'attention particulière qu'il prête aux origines, à l'histoire, aux ancêtres. Il ne parle pas d'une culture comme d'une entité absolue et fixe, mais comme du produit d'un processus historique, de la tradition. Comprises comme des processus, comme quelque chose en construction, comme un résultat de leur histoire, comme le fruit des contacts entre elles, les cultures perdent la nature figée que Kallen semblait leur donner dans un premier temps. Par ailleurs, la métaphore de l'orchestre qu'il élabore contre la pensée du *melting pot* rend les cultures relationnelles, dans le sens où elles se découvrent au contact les unes avec les autres et rendent ainsi manifestes leurs différences. Cette compréhension de la définition des cultures de Kallen est cohérente avec la vérité relationnelle promue par le pragmatisme, dans le sens où la vérité se construit à partir des rapports entre les choses.

Néanmoins, les idées de Kallen sont souvent perçues comme statiques et conservatrices : pour Isaac Berkson, elles véhiculent une fausse prédestination raciale. Bien que les idées de « génie culturel » ou de « persistance culturelle » viennent à l'origine du romantisme, elles étaient, à l'époque de Kallen, trop liées aux courants lamarckiens selon lesquels chaque groupe culturel est une « race » dans un processus de développement continu. À partir de ces postulats, les racialisés soutenaient que chaque groupe immigrant a un caractère défini et définitif et peut donc être décrit à travers une série de stéréotypes¹⁴³. La façon « définitive » dont Kallen parle des cultures et la défense qu'il fait de leur préservation expliquent pourquoi ses idées furent taxées de racialisme et d'essentialisme. Sa description des Allemands, comme des Polonais, des Irlandais, etc. qui arrivaient aux États-Unis, avait beau défendre leur héritage d'une façon positive, elle fut associée à la pensée racialisée, qui utilisait les stéréotypes pour traiter les autres races « d'arrières »¹⁴⁴.

¹⁴¹ « They encourage and make possible a close and more intimate contact with the fatherland. They endow Germanic museums, they encourage and provide for exchange professorships, erect monuments to German heroes, and disseminate translations of the German classics. And there are, of course, the very excellent German vernacular press, the German theater, the German club, the German organization of life ». *Id.*

¹⁴² W. JAMES, *Le pragmatisme*, traduction française révisée Le Brun (1911), Paris, Flammarion, 1907 Page 55

¹⁴³ R. F. WACKER, « Assimilation and Cultural Pluralism in American Social Thought », *op. cit.* Page 330

¹⁴⁴ F. H. ALLPORT, « Culture Conflict and Delinquency. II. Culture Conflict versus the Individual as Factors in

Certes, Kallen ne put pas, ne sut pas ou ne voulut pas se défendre de ces accusations : il était assez isolé académiquement, il n'avait pas d'étudiants universitaires et il rencontrait probablement des difficultés pour publier dans des revues scientifiques dominées par un paradigme contraire aux idées raciales et héréditaires. Par ailleurs, il est évident que des explications plus détaillées sur la mise en place concrète du pluralisme culturel manquaient pour argumenter la défense de sa pensée et qu'il ne semble pas avoir eu grand intérêt à en donner. Toutefois, Kallen ne fit jamais de déclarations proprement racistes. Ainsi, nous nous interrogeons sur la possibilité de déduire la position de Kallen sur la question raciale de ses écrits et des sources dans lesquelles il puise. Nous soutiendrons que la compréhension des détails de ses idées de nation et de race ainsi que sa proximité intellectuelle avec des figures majeures de la cause antiraciale, telles que Alain Locke¹⁴⁵ ou Franz Boas¹⁴⁶, le mettent à l'abri de ces critiques extrêmement dures et prouvent qu'il n'aurait en aucun cas pu être un intellectuel raciste. Nous montrerons en quoi les bases pragmatistes qui fondent sa pensée, notamment la compréhension de la démocratie, expliquent ses positions et éclairent ses écrits.

Les positions explicites de Kallen sur la question raciale sont énoncées clairement, bien que ponctuellement : par exemple, avec Boas, il s'oppose frontalement à la théorie de la grande race (*Great Race*) de Madison Grant¹⁴⁷. Par question raciale, nous entendons fondamentalement le débat politique et académique sur le statut des noirs aux États-Unis, sachant que les auteurs de l'époque parlent plutôt des « *Negro* ». Même si elle n'est pas utilisée fréquemment, la notion de race, comme celle de nation, se mêle dans les écrits de Kallen à celle de culture. Ainsi, le terme « race » est synonyme tantôt d'ethnie, tantôt de culture¹⁴⁸. L'opinion de Kallen sur la question des « *Negro* » se trouve essentiellement dans son article *Alain Locke and Cultural Pluralism*, où il s'aligne sur les arguments de cet auteur en défense du révisionnisme racial et les renforce avec ses propres concepts.

Locke est considéré comme l'un des fondateurs intellectuels de la lutte antiraciale aux États-Unis. Avec la publication de *The New Negro* (une anthologie de poèmes, essais, pièces de théâtre, musiques et portraits d'artistes noirs et blancs) en 1925, il lance le mouvement « *Harlem Renaissance* »¹⁴⁹. Locke développe la notion de « race ethnique » selon laquelle la race est fondamentalement une question culturelle et sociale, plutôt que biologique et

Delinquency », *Social Forces*, vol. 9, n° 4, 1^{er} juin 1931, p. 493-497 F. H. ALLPORT, « The Group Fallacy in Relation to Social Science », *American Journal of Sociology*, vol. 29, n° 6, 1^{er} mai 1924, p. 688-706

¹⁴⁵ Le philosophe et enseignant progressiste Alain LeRoy Locke (1885-1954) fut l'un des intellectuels les plus engagés en faveur de la cause afro-américaine et il devint à ce titre le principal théoricien du mouvement *Harlem Renaissance*. Écrivain et Afro-Américain lui-même, il fut le premier à obtenir la prestigieuse bourse d'études *Rhodes Scholarship* attribuée à des étudiants étrangers par l'université d'Oxford. Il fit donc ses études de philosophie dans les universités d'Harvard, d'Oxford et de Berlin. La plupart de sa carrière comme professeur de philosophie eut lieu à l'université Howard, dont il fut expulsé pendant trois ans en raison de ses enseignements sur les relations raciales.

¹⁴⁶ Franz Boas (1858-1942) est le père de l'anthropologie moderne. De nationalité allemande, il fit ses études à Heildeberg, Bonn et Kiel. Installé aux États-Unis, il devint le premier professeur d'anthropologie à l'université de Columbia. Il réfuta la théorie des différences raciales entre les humains et formula la théorie du relativisme, fondant ainsi l'anthropologie culturelle. Il est considéré comme le père de l'anthropologie culturelle américaine car il introduit la culture comme principal concept pour décrire les différences de comportement entre groupes humains et comme concept analytique central de l'anthropologie.

¹⁴⁷ C. C. ALEXANDER, « Prophet of American Racism: Madison Grant and the Nordic Myth », *Phylon* (1960-), vol. 23, n° 1, 1st Qtr 1962, p. 73-90

¹⁴⁸ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

¹⁴⁹ Aussi nommé *New Negro Movement*, le mouvement *Harlem Renaissance* désigne l'ensemble des expressions culturelles, artistiques et sociales pratiquées par des auteurs afro-américains à Harlem dans les années 1920.

héréditaire¹⁵⁰. Il soutient la thèse controversée suivante : les groupes avaient, paradoxalement, intérêt à penser et agir en tant que membres d'une « race » alors qu'ils travaillaient consciemment pour la destruction des catégories raciales¹⁵¹. Ainsi, Locke pensait que les artistes — notamment les *Negro* — devaient exprimer leur individualité et, en faisant cela, communiquer quelque chose qui ferait appel à l'humain universel¹⁵². Kallen, avec des expressions de soutien directes (« comme tout le monde le sait [...], l'analyse d'Alain Locke est correcte ») ou indirectes (« bien entendu », « comme Locke l'a fait et comme chaque Blanc devrait le faire », etc.), exprime dans son article sus-cité¹⁵³ une adhésion totale aux thèses de son collègue, lesquelles inspirent sa propre formulation du pluralisme culturel.

Effectivement, Kallen vient apporter son soutien à la pensée de Locke tout en la rapprochant de ses propres idées. Locke et Kallen étudièrent en même temps à Harvard et participèrent de la mouvance pragmatiste qui se développa dans cette université pendant le premier tiers du XX^e siècle¹⁵⁴. « La philosophie, pour le pragmatiste, paraît trouver dans la démocratie l'horizon politique et culturel qui lui est naturel »¹⁵⁵ et ainsi, les pragmatistes voient dans la démocratie beaucoup plus qu'un régime politique : une « communauté de citoyens responsables des valeurs qu'ils choisissent en choisissant pour la communauté, d'un commun accord, ce qu'ils choisissent pour eux »¹⁵⁶. À partir de la compréhension pragmatiste de la démocratie, Kallen défend la conception de race de Locke et ainsi les *Negro*. Et il le fait sur les mêmes bases qu'il défend les « nations », c'est-à-dire les cultures nationales des immigrants qui arrivent aux États-Unis. La jonction entre la thèse de Locke et celle de Kallen, qui se fonde sur une compréhension pragmatiste de la démocratie américaine, s'articule en trois temps.

Premièrement, la défense des nations et des races faite par Kallen naît de la thèse selon laquelle la démocratie (américaine) est la garantie de la liberté¹⁵⁷. La Déclaration d'indépendance américaine institue la doctrine suivante : « tous les Hommes sont égaux » et ont « des droits inaliénables, dont la vie, la liberté et la poursuite du bonheur »¹⁵⁸. Kallen propose une relecture de la Déclaration afin de l'appliquer au contexte de l'Amérique du début du siècle, c'est-à-dire à une société qui n'est plus homogène, mais qui, marquée par l'arrivée d'immigrants, devient ethniquement diverse¹⁵⁹. Et il met particulièrement l'accent sur la liberté : « C'est toute l'importance de notre Déclaration d'indépendance, qui est devenue et reste la proclamation au monde entier de l'idée d'une société libre »¹⁶⁰. Ainsi, il affirme que la défense des *Negro* de Locke découle de l'application de « l'idée américaine originelle » (celle de la Déclaration d'indépendance) d'égalité entre toutes les personnes à défendre leurs droits, lesquels, d'après Kallen « doivent être compris comme le droit à être

¹⁵⁰ J. A. CARTER, « Alain LeRoy Locke », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2012, p. n/a

¹⁵¹ *Id.*

¹⁵² *Id.*

¹⁵³ « As anybody knows who has lived through the abominations of Senator Eastland's Mississippi in the past few months, Locke's analysis is correct. » H. M. KALLEN, « Alain Locke and Cultural Pluralism », *op. cit.*

¹⁵⁴ C. HOOKWAY, « Pragmatism », *op. cit.*

¹⁵⁵ J.-P. COMETTI, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, *op. cit.* Pages 233-234

¹⁵⁶ *Id.* Page 233

¹⁵⁷ H. M. KALLEN, *A Study of Liberty*, Yellow Springs, Ohio, Antioch Press, 1959

¹⁵⁸ « [...] all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. », ETATS-UNIS D'AMÉRIQUE, « The unanimous Declaration of the thirteen united States of America », *op. cit.*

¹⁵⁹ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

¹⁶⁰ « It is the whole import of our Declaration of Independence which became, and remains, the proclamation of the idea of the free society to the entire world ». H. M. KALLEN, « Education And Its Modifiers », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 7, n° 2, 1^{er} décembre 1946, p. 249-263 Page 253

différent sans sanction, sans privilège»¹⁶¹. L'égalité entre les races et entre les cultures est ainsi garantie par la liberté de chacune à exercer sa différence.

Deuxièmement, il défend l'utilisation de cette liberté de la part des groupes culturels ou des *Negro* par la volonté d'exercer la différence. Effectivement, les immigrants qui ont quitté l'Europe pour des raisons politiques ou économiques sont attachés à leur culture (leur langue, leur religion, leurs traditions) et vont trouver en Amérique la liberté de la garder. Selon Kallen, ce désir d'exercer la liberté de garder leur propre culture nationale est précisément ce qui rend les nouveaux arrivés aux États-Unis pleinement américains¹⁶². Ainsi, le philosophe souhaite que, comme la Suisse, l'Amérique devienne une nation de nationalités : le pays helvétique « est une démocratie aussi complète et profonde qu'il ne puisse exister dans le monde civilisé, et la sauvegarde efficace de la nation est la démocratie, non seulement la démocratie des individus, mais aussi celle des nationalités »¹⁶³. Dans ce sens, il oppose la Suisse à l'Autriche-Hongrie : toutes les deux étant des mosaïques de nationalités, la dernière a un gouvernement qui, au lieu d'être une démocratie, s'est depuis longtemps dirigé vers le contrôle et l'exploitation de plusieurs nationalités minoritaires¹⁶⁴. L'imposition d'une nationalité sur les autres a constitué un problème en Europe et a causé, entre autres raisons, la Grande Guerre¹⁶⁵. On retrouve ici à nouveau la défense de Kallen des nationalités, mais non des nationalismes, et ceci de façon non excluante.

Effectivement, la possibilité d'être à la fois américain et membre d'une culture nationale constitue l'essence même de l'Amérique. Face aux déclarations du président Wilson qui avait affirmé la lassitude officielle et personnelle sur le sujet, Kallen défend avec ces arguments l'utilisation du « trait d'union » (*hyphen*) pour définir les Américains (*hyphenated Americans*) : Italiens-Américains, Allemands-Américains, etc. De même, Kallen défend l'emploi du trait d'union pour les *Negros* (*Afro-American*) au même titre qu'il le fait pour les nations. Toutefois, il comprend que les noirs eux-mêmes rejettent cette dénomination, qui les pénalise à cause de la différence qu'elle introduit. Ainsi, il suggère plutôt de laisser « le noir absorber et digérer sa condition, de la transformer d'une limite handicapante en une faculté relâchée, et qu'il se libère »¹⁶⁶. Cette attitude compréhensive de Kallen envers le rejet de s'afficher en tant que *Negro* s'écarte un peu de la théorie de Locke, qui consiste justement en l'affirmation, sans exception, de la différence.

Enfin, l'exercice de la différence grâce à la liberté garantie par la démocratie donne lieu à l'harmonie (américaine). Ainsi, Kallen va encore plus loin et affirme que la pratique de ces multiples cultures grâce à la démocratie est ce qui fait de l'Amérique l'Amérique. En effet, la liberté politique des États-Unis à son époque a généré, selon lui, l'expression propre de

¹⁶¹ « [...] "these rights" may be comprehended as the right to be different without penalty, without privilege [...] ». H. M. KALLEN, « Alain Locke and Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 125

¹⁶² « [...] because they love liberty, they have made their language of literary importance in Europe. Their aspiration, impersonal, disinterested, as it must be in America, to free Poland, to conserve the Polish spirit, is the most hopeful and American thing about them ». H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

¹⁶³ « [...] Switzerland is as complete and thorough a democracy as exists in the civilized world, and the efficacious safeguard of nationhood is democracy not only of individuals but of nationalities ». H. M. KALLEN, « Nationality and the Hyphenated American », *op. cit.*

¹⁶⁴ *Id.*

¹⁶⁵ « Austria-Hungary is the immediate and direct occasion of the great war by reason of the fact that, although she is a mosaic of nationalities like Switzerland, her government, instead of being a democracy, has in the long run been directed toward the control and exploitation of many nationalities by one or two ». *Id.*

¹⁶⁶ « Let him absorb and digest the condition, turning it from a limiting handicap into a releasing endowment, and he frees himself ». H. M. KALLEN, « Alain Locke and Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 124

chaque groupe national, ce qui fait de l'Amérique un *Commonwealth*, coopérative de nationalités qui se développent librement¹⁶⁷. Leur littérature, leurs arts, leurs caractéristiques, etc. constituent la meilleure contribution possible à l'Amérique. Autrement dit, la société américaine se construit à partir de et avec les éléments des cultures des immigrants, et ceci grâce à leur souhait de mettre en place l'idéal américain de démocratie lui-même : le souhait d'exercer la liberté de pratiquer leur culture.

Le même argument sert à Kallen pour soutenir la thèse de Locke : « sans l'affirmation des *Negro* en tant que *Negro*, en termes de production culturelle et spirituelle [...], sans la manifestation de leur force intérieure basée sur la connaissance de soi, le *Negro* ne peut pas commencer à s'accepter comme un fait au lieu de se percevoir comme un problème pour lui-même. [...] Là où ce processus finit par arriver [...], le problème se dissout [...]. Une orchestration de leurs diversités suit, un esprit d'équipe de leurs différences »¹⁶⁸. Le rattachement de Kallen aux idées antiracistes de Locke est ainsi explicite¹⁶⁹ et ses arguments sont les mêmes que ceux qu'il avance par rapport au pluralisme culturel. Par ailleurs, on reconnaît dans ces explications sa métaphore de l'orchestre comme construction d'une harmonie à travers des éléments dissonants.

Quelqu'un qui veut que son pays se construise à partir des cultures des immigrants ne peut être ni raciste ni très éloigné de ceux qui s'opposaient aux mouvements de restriction de l'immigration. L'essentialisme et le racisme se basent sur le déterminisme, celui-ci compris dans le sens d'absence de l'autonomie de la volonté¹⁷⁰. Or, Kallen élabore toute sa défense des *Negro* et des cultures nationales à partir de la notion de liberté, qui est, justement, le contraire du déterminisme. Nous pouvons donc conclure que Kallen n'était ni raciste ni déterministe. Cependant, le soutien, sans restrictions, à toutes les cultures qui arrivent aux États-Unis a souvent été interprété comme une apologie de la valeur égale de toutes les cultures et donc du relativisme. En effet, la défense dans ces termes de la diversité culturelle fonde l'accusation de relativisme culturel à laquelle doivent faire face le pluralisme culturel comme le pragmatisme.

c) Une forme de relativisme culturel ?

¹⁶⁷ « The writers of the Declaration of Independence and of the Constitution were not confronted by the practical fact of ethnic dissimilarity among the whites of the country. Their descendants are confronted with it. Its existence, acceptance, and development provide one of the inevitable consequences of the democratic principle on which our theory of government is based, and the result at the present writing is to many worthies very unpleasant. Democratism and the Federal principle have worked together with economic greed and ethnic snobbishness to people the land with all the nationalities of Europe, and to convert the early American nation into the present American state. For in effect we are in the process of becoming a true federal state, such a state as men hope for as the outcome of the European war, a great republic consisting of a federation or commonwealth of nationalities. » H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

¹⁶⁸ « [...] without the affirmation of Negro as Negro in terms of what cultural and spiritual production, [...] without the manifestation of inner strength based on self-knowledge, [...] the Negro cannot begin to accept himself as a fact instead of a problem to himself. [...] where such a process eventuates, [...] the problem "gets liquidated" [...]. An orchestration of their diversities follows, a team-play of their differences ». H. M. KALLEN, « Alain Locke and Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 125

¹⁶⁹ D'ailleurs, la question des *Negro* ou de la lutte antiraciste constitue ultérieurement l'un des domaines où le pluralisme culturel se développe avec le plus de force, à travers « l'éducation interculturelle ».

¹⁷⁰ « Rationalisme », *op. cit.*

Le pluralisme culturel propose un modèle de société pour les États-Unis qui met en exergue les contributions des immigrants et valorise la diversité culturelle qu'ils apportent. La philosophie de Kallen postule, par exemple, que les minorités ethniques ont le droit de garder et de développer leurs langues d'origine en même temps qu'elles apprennent l'anglais¹⁷¹. Sa façon de concevoir les cultures des minorités comme une source d'enrichissement pour l'Amérique¹⁷² peut être interprétée comme une affirmation de la valeur égale de toutes les cultures et Kallen sera donc accusé de relativisme, tout comme le pragmatisme. En effet, « l'accusation de "relativisme" qui pèse sur le pragmatisme fait à bien des égards partie des querelles dans lesquelles on a tendance à s'enfermer, en campant sur des positions définies par avance, pour ne pas dire une fois pour toutes »¹⁷³. Ainsi, la question de savoir dans quelle mesure le pluralisme culturel ne constitue qu'une forme de relativisme culturel se pose naturellement.

Jean-Pierre Cometti signale que, au moment de la fondation du pragmatisme, le débat entre relativisme et universalisme n'a pas éclaté à proprement parler et que les pragmatistes (première et deuxième génération) ne se revendiquent pas explicitement du relativisme. Pour lui, au contraire, c'est la compréhension du pluralisme qu'ont les pragmatistes qui permet précisément « d'échapper au scepticisme moral en se refusant à admettre que l'absence de justification ou de fondement équivaut à l'arbitraire des choix »¹⁷⁴. En effet, Cometti montre que la reconnaissance de la pluralité n'équivaut pas purement et simplement à une profession de foi relativiste¹⁷⁵. Il explique que les cultures ne sont pas des totalités définies par leurs lois propres, mais plutôt des ensembles pluriels, ainsi que des jeux de langage et de pratiques apparentés. Ainsi, pour échapper à l'incommensurabilité, il faut admettre le principe des relations tel que James l'établit : que « [...] chaque chose soit présente en toute chose et que toutes les choses s'interprètent »¹⁷⁶.

Bien que Cometti argumente de façon juste et convaincante les fondamentaux et la valeur ajoutée de la philosophie pragmatiste dans le débat philosophique entre relativisme et universalisme, nous nous devons de passer au crible le pluralisme culturel de Kallen et d'analyser en quoi les arguments de Cometti ou d'autres lui sont aussi applicables. Effectivement, le pluralisme culturel fait écho à une notion égalitaire de la culture, ou plutôt des cultures, qui les met en valeur et qui est tout à fait dans l'air du temps : celle du relativisme culturel. Si le relativisme culturel constitue fondamentalement une notion anthropologique, conséquence d'un regard comparatif, il évoque aujourd'hui (et depuis les années 1970) une atteinte aux valeurs transculturelles telles que les droits humains ou la lutte pour l'égalité des droits¹⁷⁷. Ainsi, nous allons approfondir la notion de relativisme culturel, comme elle est formulée à l'époque de Kallen, et examiner les sources dans lesquelles Kallen puise.

Pour notre exercice, il faut, à nouveau, tenir compte de la pensée du philosophe Locke et du fort impact qu'elle eut sur Kallen et sur le pragmatisme. Bien qu'elles ne reçoivent pas

¹⁷¹ SDONLINE, « The Cultural Pluralist Response to Americanization: Horace Kallen, Randolph Bourne, Louis Adamic, and Leonard Covello | Socialism and Democracy », sur *Journal of the Research Group on Socialism and Democracy*, <http://sdonline.org/48/the-cultural-pluralist-response-to-americanization-horace-kallen-randolph-bourne-louis-adamic-and-leonard-covello/>, 7 mars 2011

¹⁷² J. S. ROUCEK, « Future Steps in Cultural Pluralism », *op. cit.*

¹⁷³ J.-P. COMETTI, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, *op. cit.* Pages 166-167

¹⁷⁴ J.-P. COMETTI, « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », *op. cit.* Page 21

¹⁷⁵ *Id.* Pages 34-35

¹⁷⁶ W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, *op. cit.* Page 322

¹⁷⁷ H. BARREAU et T. NATHAN, « Relativisme », dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, s. d., p. n/a

beaucoup d'attention de la part des pragmatistes contemporains, les idées de Locke sont, d'un point de vue substantif, très proches de celles de James ou de Dewey. Pour certains auteurs, elles le seraient d'ailleurs encore plus que celles de W. E. B. Du Bois¹⁷⁸, figure emblématique de la lutte pour les droits civiques des « *Negro* » et considéré comme l'un des précurseurs du pragmatisme¹⁷⁹. Ainsi, la notion de pluralisme qui guide la pensée de Locke est très proche de la version radicale de Kallen et de James. En effet, Locke prend le pluralisme dans toutes ses formes — religieux, culturel, des valeurs... — comme caractéristique fondamentale du monde et il l'applique tant à la compréhension des interactions humaines qu'à la recherche de leurs principes normatifs directeurs¹⁸⁰. À la source de ces derniers se trouvent les valeurs. La notion de valeurs de Locke est particulièrement importante pour comprendre le relativisme culturel de Kallen.

Pour Locke, les valeurs ne sont pas absolues, mais définies par l'expérience et l'observation scientifique, et donc en révision permanente¹⁸¹. Elles guident le comportement humain (la morale) et le raisonnement (la pensée scientifique), qui sont donc, à ses yeux, indissociables¹⁸². Elles jouent un rôle fonctionnel en tant que stéréotypes d'attitudes envers les choix des actions. Une conception fonctionnelle des valeurs les rend ainsi culturellement spécifiques, circonscrites temporairement et géographiquement, et donc valables dans un contexte particulier¹⁸³. Cette compréhension des valeurs, profondément pragmatiste en raison de la place donnée au pluralisme, à l'expérience, à la contextualisation et à l'application des mêmes principes à la science et la morale, fonde son relativisme. La question est de savoir comment se traduisent concrètement les postulats de Locke sur ce relativisme, fondé sur sa notion des valeurs, chez les pragmatistes en général et chez Kallen en particulier.

Dans l'article mentionné ci-dessus, où Kallen rallie Locke au pluralisme culturel, il cite, en l'approuvant, le lien explicite que Locke fait entre le relativisme des valeurs et le pluralisme culturel¹⁸⁴. Défendu dans son ouvrage *Cultural Relativism and Ideological Peace*, le relativisme de Locke s'appuie sur les principes d'équivalence culturelle¹⁸⁵, de réciprocité culturelle¹⁸⁶ et de convertibilité culturelle¹⁸⁷. Ainsi, Locke défend la valeur égale de toutes les

¹⁷⁸ William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) fut un sociologue et historien nord-américain très engagé pour les droits civils et cofondateur de la *National Association for the Advancement of Colored People*.

¹⁷⁹ J. A. CARTER, « Alain LeRoy Locke », *op. cit.*

¹⁸⁰ *Id.*

¹⁸¹ A. L. LOCKE, « Pluralism and Intellectual Democracy », dans *The Philosophy of Alain Locke: Harlem Renaissance and Beyond*, Philadelphia, Temple University Press, 1942, p. 53-66 Page 53

¹⁸² A. L. LOCKE, « Values and Imperatives », dans *The Philosophy of Alain Locke: Harlem Renaissance and Beyond*, Philadelphia, Temple University Press, 1935, p. 34-50 Page 34

¹⁸³ J. A. CARTER, « Alain LeRoy Locke », *op. cit.*

¹⁸⁴ « I project my personal history into its inevitable rationalisation as cultural pluralism and value relativism [...] ». H. M. KALLEN, « Alain Locke and Cultural Pluralism », *op. cit.*

¹⁸⁵ « The principle of *cultural equivalence*, under which we would more wisely press the search for functional similarity in our analyses and comparisons of human cultures; thus offsetting our traditional and excessive emphasis upon cultural differences. Such functional equivalences, which we might term 'culture-cognates' or 'culture-correlates,' discovered underneath deceptive but superficial institutional divergence, would provide objective but soundly neutral common denominators for intercultural understanding and cooperation ». A. L. LOCKE, « Cultural Relativism and Ideological Peace », dans *The Philosophy of Alain Locke: Harlem Renaissance and Beyond*, Philadelphia, Temple University Press, 1942, p. 69-78 Page 73

¹⁸⁶ « The principle of *cultural reciprocity*, which, by a general recognition of the reciprocal character of all contacts between cultures and of the fact that all modern cultures are highly composite ones, would invalidate the lump estimating of cultures in terms of generalized, en bloc assumptions of superiority and inferiority, substituting scientific, point-by-point comparisons with their correspondingly limited, specific, and objectively verifiable superiorities or inferiorities. » *Id.* Page 73

¹⁸⁷ « The principle of limited *cultural convertibility*, that, since culture elements, though widely interchangeable, are so separable, the institutional forms from their values and the values from their institutional forms, the

cultures, promeut une attitude de tolérance envers elles, encourage à faire la connaissance (l'expérience) de celles-ci, invite à y chercher ce qui nous rapproche et met en valeur l'interaction culturelle¹⁸⁸. Kallen ne peut que s'emparer d'un relativisme culturel argumenté dans ces termes.

Mais, si Kallen se revendique du relativisme formulé par Locke, c'est qu'il ne s'agit pas d'un « absolu », mais plutôt d'une approche, ce qui est en totale cohérence avec les fondements pragmatistes de sa philosophie. En effet, comprenant les valeurs en fonction des *relations* entre les cultures, cette approche vise à reconnaître l'équivalence des valeurs et ainsi à en finir avec les problèmes entre cultures, qui semblaient auparavant impossibles à résoudre¹⁸⁹. Si, au contraire, le relativisme de Locke était « absolu », il serait contraire aux postulats pragmatistes selon lesquels il n'y a pas de vérités absolues à l'extérieur de ce qui peut se conclure à partir de l'expérience¹⁹⁰, et il serait donc contraire au pluralisme culturel. En définitive, Kallen allie le principe pragmatiste d'observation des faits en fonction de leurs conséquences avec la conception des valeurs de Locke (les valeurs comme des faits comparables entre eux) afin de trouver des solutions aux querelles interculturelles. Nous sommes ainsi devant la réponse pragmatiste au débat entre relativisme et universalisme, bien que la question ne soit même pas posée telle qu'elle à l'époque. Cette notion de relativisme culturel implique un principe d'examen égal de toutes les cultures, évaluables selon leurs effets, et constitue donc tant un principe méthodologique que, d'une certaine façon, un principe éthique.

Denys Cuhe évoque trois visions possibles du relativisme culturel, dont une seule serait aujourd'hui acceptable. Le relativisme culturel constituerait, premièrement, la conception des cultures comme des entités séparées clairement distinctes, incomparables et incommensurables. Ce relativisme culturel est inacceptable pour Cuhe : il ne résiste pas à l'examen¹⁹¹. Il s'agit du même relativisme qui implique l'incommensurabilité des cultures et dont Cometti dit qu'il n'apparaît pas dans le pragmatisme¹⁹². Les arguments de Cometti sont ainsi pleinement valables pour le pluralisme culturel, puisque ce n'est pas ce que Kallen et Locke défendent. Deuxièmement, le relativisme culturel constitue un principe méthodologique, qui consiste à analyser tout trait culturel au sein du système culturel auquel il appartient et qui tend à la cohérence¹⁹³. Le relativisme culturel de Locke et de Kallen est, en partie, justement un principe méthodologique dans ce sens, car il postule le principe d'examen égal de toutes les cultures, évaluables selon leurs effets. Pour Cuhe, celui-ci constitue le seul relativisme culturel acceptable. Enfin, le relativisme culturel serait un principe éthique qui

organic selectivity and assimilative capacity of a borrowing culture becomes a limiting criterion for cultural exchange. Conversely, pressure acculturation and the mass transplanting of culture, the stock procedure of groups with traditions of culture 'superiority' and dominance, are counterindicated as against both the interests of cultural efficiency and the natural trends of culture selectivity. » *Id.* Page 73

¹⁸⁸ J. A. CARTER, « Alain LeRoy Locke », *op. cit.*

¹⁸⁹ E. N. LEAR, « On the Unity of the Kallenian Perspective: Or Contra the Diploia of Certain Critics », *op. cit.*, Pages 213-215

¹⁹⁰ R. DAVAL, « Le pragmatisme américain. Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), George Herbert Mead (1863-1931) », *op. cit.*

¹⁹¹ D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, *op. cit.* Pages 145-146

¹⁹² J.-P. COMETTI, « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », *op. cit.*

¹⁹³ « [...] recourir au relativisme culturel, c'est postuler que tout ensemble culturel tend vers la cohérence et une certaine autonomie symbolique qui lui confère son caractère original singulier ; et qu'on ne peut analyser un trait culturel indépendamment du système culturel auquel il appartient, qui seul peut en livrer le sens. Cela revient à étudier toute culture quelle qu'elle soit sans *a priori*, sans la comparer et encore moins la "mesurer" prématurément à d'autres cultures ; à privilégier l'approche compréhensive ; en définitive, à faire l'hypothèse que, même dans le cas des cultures dominées, une culture fonctionne toujours comme une culture, jamais totalement dépendante, jamais totalement autonome ». D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, *op. cit.* Pages 145-146

consisterait dans la valeur intrinsèque de chaque culture¹⁹⁴ et que nous trouvons également dans les travaux de Locke et de Kallen, dans le sens où ils accordent une valeur équivalente à toutes les cultures.

Or, le relativisme culturel comme principe éthique, comme jugement de valeur selon lequel « toutes les cultures se valent », est remis en question par Cuche pour plusieurs raisons. Premièrement, il peut correspondre à l'attitude revendicatrice des défenseurs des cultures minoritaires ou à l'attitude élégante du fort à l'égard du faible. Dans ce dernier cas, celui qui, assuré de la légitimité de sa propre culture, peut se donner le luxe d'une certaine ouverture condescendante à l'altérité, masque un certain mépris : « vous êtes complètement différent de moi, mais je vous pardonne ». Deuxièmement, il peut servir de justification aux régimes ségrégationnistes, où le droit à la différence se pervertit en assignation à la différence. Enfin, il s'agirait d'une position idéologique opposée à toute définition universelle des droits humains¹⁹⁵. Afin de savoir dans quelle mesure le pluralisme culturel est une forme de relativisme culturel dans le sens de principe éthique, il faut l'examiner en fonction de ces trois considérations.

Nous commençons cet examen par une considération générale : le principe éthique d'affirmer la « valeur égale de toutes les cultures » du pluralisme culturel n'est pas la même chose qu'affirmer que « toutes les cultures se valent ». Ainsi, nous faisons nôtre l'interrogation de Cometti : « Mais, qui n'a jamais réellement dit que *tout* se valait ? »¹⁹⁶. Effectivement, à partir du moment où la philosophie pragmatiste refuse les absolus, Kallen ne peut pas accorder une valeur égale et *a priori* à toutes les cultures ou à tous les traits desdites cultures. Seule la pratique, l'expérience, déterminera les détails de ce qui est « valable ». Par ailleurs, le pragmatisme repose sur « le caractère inéluctablement faillible des connaissances humaines »¹⁹⁷. Ainsi, il existe toujours la possibilité qu'une culture et les décisions prises en son sein ne soient pas les bonnes. Examiné à partir de ses fondements pragmatistes, le relativisme comme principe éthique, compris dans un sens absolu, du pluralisme culturel tombe sous le sens.

Cependant, quand on entre dans les critiques concrètes présentées par Cuche, la question devient plus discutable. Premièrement, on peut voir, effectivement, une certaine condescendance dans la proposition faite par le pluralisme culturel de Kallen, à savoir que la population d'ancêtres britanniques (anglo-saxonne), dominante en Amérique, permet aux nouveaux venus de garder leur langue et d'exercer leur culture¹⁹⁸. Toutefois, si l'on tient compte de l'objectif de cette « concession », nous nous apercevons qu'elle va bien plus loin qu'une simple acceptation de la différence, elle relève d'une construction commune : « La “civilisation américaine” peut arriver à la perfection de l'harmonie coopérative de la “civilisation européenne” [...], une multiplicité dans l'unité, l'orchestration de l'être humain. »¹⁹⁹

Deuxièmement, le danger « d'assignation à la différence » constitue, probablement, l'élément le plus controversé dans le relativisme culturel qui découle du pluralisme culturel de Kallen.

¹⁹⁴ *Id.* Pages 145-146

¹⁹⁵ *Id.* Pages 145-146

¹⁹⁶ J.-P. COMETTI, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, *op. cit.* Page 166

¹⁹⁷ *Id.* Page 88

¹⁹⁸ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

¹⁹⁹ « Thus 'American civilization' may come to mean the perfection of the cooperative harmonies of 'European civilization', [...] a multiplicity in a unity, an orchestration of mankind ». *Id.*

En effet, le philosophe considère les cultures nationales comme des unités auxquelles appartiennent toutes les personnes d'une nation. L'importance qu'il accorde aux « origines » dont une personne ne peut pas se débarrasser (« on ne peut pas changer ses grands-parents ») n'échappe à la critique de l'assignation que si l'on y voit une notion abstraite et ouverte de la tradition et de la provenance, ce qui ne va pas sans discussion. Toutefois, il ne faut pas y voir une notion figée desdites cultures nationales, comme nous l'avons démontré plus haut.

Enfin, c'est Cometti qui, en donnant son interprétation du pragmatisme, répond à la critique d'atteinte à l'universalisme des droits humains souvent faite à ce courant philosophique. Ainsi, il soutient que, d'un point de vue pragmatiste, « l'idée des droits de l'Homme cesse d'être un principe inconditionnel pour devenir davantage l'expression d'une attente ou d'un "espoir" lié à un certain type de société »²⁰⁰, et ainsi que « le meilleur moyen de respecter les "droits de l'homme" et de comprendre les situations dans lesquelles ils sont menacés, ne consiste pas à en faire un principe dont le respect surplomberait la complexité des cultures humaines, pas plus qu'à voir en celles-ci des entités susceptibles de se voir appliquées d'un seul tenant les principes d'une morale universelle. Le pluralisme pragmatique présente à cet égard des garanties qui lui permettent d'échapper aux impasses de l'incommensurabilité »²⁰¹. Ainsi, Cometti n'argumente pas *contre* les droits humains, mais propose une formulation alternative à celle fondée sur des arguments universalistes.

Or, le pluralisme culturel de Kallen ne peut pas entrer, concrètement, dans ce débat sur l'universalité des droits humains, car ceux-ci n'avaient pas été formulés dans ces termes à son époque²⁰². Les travaux de Cometti portent, cependant, sur la justification de l'ensemble du pragmatisme (première et deuxième génération) face au relativisme alors que, sur ce point, comme sur d'autres questions relatives à la culture, les controverses ne faisaient que démarrer à l'époque de Kallen. Ainsi, les critiques faites au relativisme culturel comme principe éthique correspondent à l'état actuel de la question où « [U] un relativiste — sur quelque plan que ce soit — est quelqu'un qui a fondamentalement tort, et dont l'erreur s'accompagne de conséquences d'une grande gravité ; [...] le simple fait qu'elle (l'erreur) enveloppe une attitude autoréfutante suffit à la réfuter »²⁰³. Ces considérations n'étaient pas présentes à l'époque où Kallen écrivait. Ainsi, pour saisir pleinement la signification que le relativisme culturel avait pour lui, il faut l'inscrire dans le contexte où il a élaboré sa philosophie du pluralisme culturel.

La vision de Kallen rejoint en partie celle de l'anthropologie, qui se construit comme démarche scientifique au même moment aux États-Unis, plus concrètement dans l'université Columbia à New York, sous l'influence de Boas. Héritier de la notion particulariste allemande de la culture²⁰⁴, Boas établit deux principes concernant le relativisme culturel. Premièrement, chaque culture est unique, spécifique : elle représente une totalité singulière et les faits culturels particuliers ne peuvent s'expliquer que rapportés à leur contexte culturel d'ensemble.

²⁰⁰ J.-P. COMETTI, « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », *op. cit.* Page 33

²⁰¹ *Id.* Page 37

²⁰² La Déclaration des droits (*Bill of Rights*), qui garantit les libertés de presse, de parole, de religion, de réunion, le droit de porter des armes et le droit de propriété fut adoptée en 1789 et constitue un texte purement américain. Elle fut suivie de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. La version qui fait des droits et libertés fondamentaux une valeur universelle n'apparaît qu'à l'issue de la Seconde Guerre mondiale, avec l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme en 1948.

²⁰³ J.-P. COMETTI, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, *op. cit.* Pages 165-166

²⁰⁴ Le philosophe allemand Johann Herder est le précurseur de la notion relativiste de culture (*Kultur*) selon laquelle chaque peuple a sa culture et son destin, et constitue une expression de l'humanité. Cette notion particulariste des spécificités nationales s'oppose à l'idée française de « civilisation », héritière des Lumières et donc universaliste et uniformisante. D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, *op. cit.*

Deuxièmement, le relativisme culturel peut être aussi un principe éthique qui affirme la dignité de chaque culture et qui prône le respect et la tolérance à l'égard des cultures différentes : « dans la mesure où chaque culture exprime une façon unique d'être homme, elle a droit à l'estime et à la protection si elle est menacée »²⁰⁵. Ces deux principes sont exactement ceux portés par le pluralisme culturel. Pour Kallen, le pluralisme culturel est d'abord un concept que les sciences sociales et la philosophie sociale peuvent employer et emploient comme hypothèse de travail en ce qui concerne la nature humaine et les relations humaines. Ensuite, il s'agit d'un idéal éthique, d'un « acte de foi » qui défie certaines conceptions philosophiques dominantes sur la nature humaine et les relations humaines²⁰⁶. Défendant la valeur égale de toutes les cultures et le relativisme culturel qui en découle, le pluralisme culturel et l'anthropologie américaine rompent avec les idées dominantes de leur époque.

Les travaux de Boas fondent l'anthropologie américaine et consolident un tournant décisif dans la conception de la culture qui régnait dans le monde anglo-saxon depuis les travaux de Charles Taylor : cessant d'être une notion purement individualiste et élitiste (la haute culture associée aux arts), elle devient l'expression de la totalité de la vie sociale de l'homme. Grâce à ce tournant, les cultures de peuples jusqu'à ce moment perçus comme « inférieurs » acquièrent une valeur égale. L'anthropologie culturelle de Boas, conçue vis-à-vis des peuples « de l'extérieur », change pour toujours la discipline et la perception des cultures « extérieures » et se développe. En revanche, le pluralisme culturel, conçu vis-à-vis des peuples « à l'intérieur des frontières des États-Unis », tombe dans l'oubli comme alternative pour le traitement politique de la diversité culturelle dans les démocraties occidentales.

2.2.3 Bilan et perspectives du pluralisme culturel

Le pluralisme culturel surgit comme réponse à la forte immigration dans les États-Unis au début du XX^e siècle et se présente comme un modèle social pour le pays : il prône une société construite à travers les apports culturels des différentes populations qui la composent. Fondé sur des principes pragmatistes, le pluralisme culturel constitue une philosophie sociale qui répond à certains des débats propres à la question de la diversité culturelle dans les démocraties occidentales : quelle place politique donner à la culture des immigrants ? Toutes les cultures ont-elles une valeur égale ? Ou quel impact pour la cohésion sociale aurait l'existence de diverses cultures au sein d'un même pays ? Les réponses partielles données par le pluralisme culturel à ces questions se perdent dans l'absence de suite connue à la philosophie de Kallen, sauf dans le domaine de l'éducation, où il donne lieu à l'important mouvement de l'éducation interculturelle.

Nous nous interrogeons dans cette partie autant sur les limites du pluralisme culturel que sur ses apports pour notre approche dialogique de la diversité culturelle. Premièrement, nous étudierons les raisons de la disparition du pluralisme culturel comme modèle social alternatif aux États-Unis. Deuxièmement, nous analyserons la contribution de l'éducation interculturelle à la réflexion sur le pluralisme culturel. Enfin, nous mènerons une réflexion sur le caractère dialogique du pluralisme culturel et sa complémentarité avec le dialogue interculturel gadamérien.

²⁰⁵ *Id.* Pages 24-25

²⁰⁶ « In my mind, here is what it (cultural pluralism) fundamentally signifies: first, a concept that social science and social philosophy can and do employ as a working hypothesis concerning human nature and human relations; an ethical ideal – an article of faith which challenges certain prevailing philosophical conceptions about both ». H. M. KALLEN, « Alain Locke and Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 119

a) L'échec du pluralisme culturel

Le pluralisme culturel n'eut aucun développement significatif dans l'histoire de la pensée contemporaine et devint une notion plutôt descriptive. Le pluralisme culturel constitue ainsi une philosophie sociale conçue pour un moment particulier de l'histoire des États-Unis. Nous allons revenir sur les raisons qui peuvent expliquer sa quasi-disparition. Premièrement, le pragmatisme, sur lequel le pluralisme culturel se fonde et auquel il contribue, devient un courant philosophique minoritaire, y compris aux États-Unis. Deuxièmement, le contexte international de l'après-guerre (des années 1950 aux années 1990) favorise une pensée de la différence et de l'autre culturels plus proche de l'assimilationnisme à caractère libéral que du pluralisme. Enfin, les propres limites conceptuelles du pluralisme culturel comme courant de pensée sont à l'origine de son échec comme réponse à la question de la diversité culturelle qui n'a pourtant quant à elle jamais perdu son actualité. Malgré le constat de cet échec, nous allons défendre l'intérêt de dégager certains principes du pluralisme culturel pour avancer une approche dialogique de la diversité culturelle.

Cometti se demande qui se souvient aujourd'hui de James, Dewey ou Charles Sanders Pierce, avant de signaler que le pragmatisme fondé par ces auteurs fut oublié en raison de l'essor de la philosophie analytique, largement dominée par l'empirisme logique²⁰⁷. C'est seulement dans les années 1980 que le courant renaît sous la houlette de Hilary Putnam²⁰⁸ et de Richard Rorty²⁰⁹. Si la première s'est focalisée sur la philosophie des sciences, du langage et des mathématiques, le deuxième a acquis une certaine notoriété et a notamment questionné la notion de culture et son lien avec le naturalisme, le libéralisme et l'ethnocentrisme²¹⁰. Nous avons préféré nous concentrer exclusivement sur la pensée de Kallen, et donc choisi de ne pas nous servir de la pensée de Rorty dans notre travail, car elle nous semble plus proche du premier pragmatisme, moins exploré et entièrement lié à notre thématique. Nous n'ignorons pourtant pas l'intérêt de l'œuvre de Rorty pour notre travail et nous considérerons son utilisation dans une étude ultérieure. Ainsi, nous retenons pour l'instant que le sort réservé au pragmatisme américain, son échec par rapport à la philosophie analytique américaine, contribue sans doute au faible élan du pluralisme culturel comme modèle social.

Le succès du modèle libéral assimilationniste par rapport au pluralisme culturel, de la philosophie analytique par rapport au pragmatisme, peut, en outre, s'expliquer par l'évolution géopolitique ainsi que par celle de la pensée sociale, ultérieures à la Seconde Guerre mondiale, notamment à la suite du développement de l'anthropologie culturelle. Nous constatons à partir de la fin des années 1940 une évolution du concept du pluralisme culturel lui-même : d'une philosophie ou modèle normatif pour la société américaine, il devient un concept descriptif d'une réalité, souvent dans des territoires colonisés ou du « Troisième monde »²¹¹. Par ailleurs, nous constatons dans cette notion descriptive du pluralisme culturel

²⁰⁷ J.-P. COMETTI, « Études », *op. cit.* Page 628

²⁰⁸ Hilary Putnam (1926-2016) représente un courant du pragmatisme qui défend en revanche le réalisme et l'objectivité à travers « l'externalisme sémantique », selon lequel les significations linguistiques ne constituent pas uniquement des entités mentales, mais entrent en contact avec la réalité externe.

²⁰⁹ Après avoir étudié en profondeur la philosophie analytique, Richard Rorty (1931-2007) rejette la possibilité de la connaissance à travers une représentation correcte de la réalité extérieure (« un miroir de la nature ») et fait appel au pragmatisme pour affirmer que les méthodes scientifiques et philosophiques ne constituent que des vocabulaires accidentels fondés sur des conventions sociales et leur utilité.

²¹⁰ B. RAMBERG, « Richard Rorty », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2009, p. n/a

²¹¹ C. V. KISER, « Cultural Pluralism », *op. cit.*

une évolution vers une notion non relativiste de celui-ci, conséquence de l'évolution de la notion de culture elle-même, résultat à son tour de l'évolution de l'anthropologie.

L'expression de « pluralisme culturel » revêt très souvent dans les papiers académiques ultérieurs à la Seconde Guerre mondiale une acception descriptive, équivalente à celle de la diversité culturelle dont nous avons rendu compte au début de ce travail. Le pluralisme culturel consiste désormais en l'existence de groupes ethniques, linguistiques, raciaux, religieux, etc. minoritaires au sein d'un territoire « homogène »²¹². Conséquemment, certains auteurs signalent l'ambivalence du pluralisme culturel : d'une part, il s'agit d'une notion normative (si le pluralisme culturel est désirable ou non) ; d'autre part, il s'agit d'une notion « socioréaliste » (le degré de pluralisme culturel dans une société)²¹³. Ces notions sont, en même temps, très proches des deux notions de la diversité culturelle, comme fait et comme norme, dont nous nous occupons dans ce travail. De fait, la seconde aspect gagne du terrain et le pluralisme culturel devient le plus souvent synonyme de diversité culturelle comme fait²¹⁴, faisant référence à la réalité existante dans certains pays ou territoires.

Concernant le champ géographique du pluralisme culturel entendu comme diversité culturelle, il se produit un déplacement de l'application du concept vers le Sud, bien qu'il ne disparaisse pas entièrement de son territoire original (les États-Unis)²¹⁵. En effet, il s'agit désormais et fondamentalement de la description d'une réalité sociologique des territoires, souvent, mais non systématiquement, colonisés, qui se situent pour la plupart dans l'hémisphère Sud²¹⁶. Le déplacement de l'étude du pluralisme culturel vers les régions septentrionales du globe coïncide avec l'intérêt croissant pour la connaissance de celles-ci. La réaction à l'horreur du nazisme ainsi que le contexte colonial expliquent cette attention qui se traduit, en sciences sociales, par le développement de l'anthropologie culturelle.

La proximité de l'anthropologie culturelle de Boas et du pluralisme culturel de Kallen, dont nous avons déjà parlé plus haut, s'explique par la notion de pluralisme elle-même. Le pluralisme est un élément central dans la notion de culture de Boas et la notion de diversité parcourt son travail²¹⁷. Ainsi, « il ne s'attend pas à trouver des systèmes ordonnés ou des cultures qui font une unité compacte et sans contradictions »²¹⁸. De même, la diversité, l'histoire et l'individualité sont des faits incontournables pour les pragmatistes qui voient l'univers comme un lieu pluriel et en désordre²¹⁹. Les rapports entre anthropologie et colonialisme et les changements d'approche de cette discipline après la Seconde Guerre mondiale ont fait l'objet de débats²²⁰. Ces débats ne nous intéressent que dans la mesure où le tournant du pluralisme culturel vers une acception descriptive et appliquée fondamentalement

²¹² M. C. YOUNG, *The politics of cultural pluralism*, Madison, University of Wisconsin Press, 1976

²¹³ I. RUBIN, « Ethnicity and Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 140

²¹⁴ M. G. SMITH, « Pluralism: Comments on an Ideological Analysis », *Social and Economic Studies*, vol. 36, n° 4, 1^{er} décembre 1987, p. 157-191 Et C. V. KISER, « Cultural Pluralism », *op. cit.*

²¹⁵ C. V. KISER, « Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 117

²¹⁶ M. C. YOUNG, *The politics of cultural pluralism*, *op. cit.* J. S. FURNIVALL, *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014 M. G. SMITH, « Social and Cultural Pluralism », *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 83, n° 5, 1960, p. 763-785

²¹⁷ G. W. STOCKING, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, s.l., University of Chicago Press, 1982

²¹⁸ H. S. LEWIS, « Boas, Darwin, Science, and Anthropology », *Current Anthropology*, vol. 42, n° 3, juin 2001, p. 381-406

²¹⁹ R. B. PERRY, « A Review of Pragmatism as a Philosophical Generalization », *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 4, n° 16, 1907, p. 421-428

²²⁰ Pour une discussion approfondie sur ce débat, voir : D. LEWIS, « Anthropology and Colonialism », *Current Anthropology*, vol. 14, n° 5, 1^{er} décembre 1973, p. 581-602

aux cultures « primitives » est inséparable du succès de l'anthropologie et donc tributaire des évolutions de cette discipline. Ainsi, le profond changement subi par l'anthropologie dans la seconde moitié du XX^e siècle modifie pour toujours la notion de pluralisme culturel.

Le développement de l'anthropologie culturelle aura, effectivement, un grand impact sur la notion de culture et donc sur le développement ultérieur du pluralisme culturel. Née aux États-Unis et héritière directe des travaux de Boas, l'anthropologie culturelle rejette l'évolutionnisme et les idées de différences raciales innées, affirmant que ce sont des histoires différentes qui mènent à des différences culturelles²²¹. Elle définit les cultures comme des systèmes globaux d'interprétation du monde et de structuration des comportements, incluant ainsi des éléments techniques et matériels, mais aussi symboliques (religieux, idéologiques, etc.). Elle met en exergue l'importance de l'interaction pour le changement des cultures et tente ainsi de donner une connotation neutre à « l'acculturation »²²². Enfin l'anthropologie culturelle se cantonne à l'étude des peuples non occidentaux, « exotiques » et « analphabètes »²²³. Cette conception de la culture et son application à l'étude des cultures « primitives » propres à l'anthropologie culturelle américaine coïncident donc avec le changement de la signification du pluralisme culturel : l'idée originelle de modèle de société composée de tous les individus de l'immigration tend à se perdre en faveur d'une acception descriptive du concept.

Une notion descriptive du pluralisme culturel et qui s'applique fondamentalement aux cultures « primitives » d'Afrique, d'Asie et d'Amérique du Sud répond aussi aux intérêts des États-nations européens et de l'Amérique du Nord. En effet, la logique de l'État-nation permet qu'une population homogène soit plus facilement mobilisable, ce qui mène les États-nations à des politiques assimilationnistes²²⁴. Ainsi, mettre l'accent sur l'hétérogénéité des cultures « primitives » renforce la soi-disant « homogénéité » relative des États-nations européens et nord-américains. Par exemple, quand l'administrateur colonial britannique John Sydenham Furnivall élabore son concept de « société plurielle », il explique la tension et la discorde propres à l'Asie coloniale par ses profondes différences raciales et culturelles (religion, langue, valeurs, etc.), lesquelles sont absentes en Europe²²⁵. Dans ce sens, l'anthropologie, à travers l'étude de la diversité culturelle, sert aussi à justifier scientifiquement l'hétérogénéité des cultures lointaines. Les anthropologues de l'époque sont parfois allés jusqu'à tenter de démontrer la relation entre un haut degré de pluralisme culturel et certaines caractéristiques démographiques et socio-économiques, telles que l'illettrisme ou la faiblesse du PIB²²⁶. L'homogénéité nécessaire pour l'État-nation s'est renforcée en faisant de l'hétérogénéité une caractéristique propre aux cultures « primitives ».

En outre, comprendre les cultures qui peuplent les empires coloniaux, ce qui constitue en fait l'objectif de l'anthropologie, sert aux métropoles à mieux administrer les colonies.

²²¹ G. W. STOCKING, *Race, culture, and evolution*, *op. cit.*

²²² « L'acculturation est l'ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact continu et direct entre des groupes d'individus de cultures différentes et qui entraînent des changements dans les modèles (*patterns*) culturels initiaux de l'un ou des deux groupes ». Traduit et cité à partir du *Memorandum for the study of acculturation* de 1936 dans D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, *op. cit.* Page 59

²²³ B. WEILER, « Anthropology, Cultural and Social: Early History », dans *The Blackwell Encyclopedia of Sociology [online]*, 2007, p. n/a

²²⁴ W. CONNOR, « Nation-State », dans *The Blackwell Encyclopedia of Sociology [online]*, 2007, p. n/a

²²⁵ J. L. PEACOCK, « Plural Society in Southeast Asia », *The High School Journal*, vol. 56, n° 1, 1^{er} octobre 1972, p. 1-10

²²⁶ M. R. HAUG, « Social and Cultural Pluralism as a Concept in Social System Analysis », *American Journal of Sociology*, vol. 73, n° 3, 1^{er} novembre 1967, p. 294-304

L'anthropologie est ainsi entrée dans une relation paradoxale avec le système colonial : bien que la plupart des anthropologues le critiquent, ils sont incapables, dans leurs travaux de terrain, de fonctionner à l'extérieur de ce système. Ainsi, que ce soit en fournissant informations et conseils à « l'Ouest » dans son effort pour manipuler et contrôler le monde « non occidental », en négociant au nom de la population native ou encore en élaborant des modèles théoriques et conceptuels qui expliquent les « différences », l'anthropologie a à la fois été influencée par, s'est servie de, et a contribué au système colonial et elle a ainsi confirmé le pouvoir des colonisateurs²²⁷. En raison de son rapport avec l'anthropologie, l'évolution du pluralisme culturel est ainsi liée aux enjeux coloniaux et de l'État-nation.

Par ailleurs, l'évolution ultérieure de l'anthropologie culturelle éloigne davantage la notion de diversité culturelle des postulats initiaux sur la culture promus par le pluralisme culturel de Kallen. Une conception antirelativiste de la culture, portée par l'anthropologie continentale dont Lévi-Strauss fut le représentant le plus renommé, se généralise. Ainsi, la question du « sens » dans la diversité des cultures est introduite et donc l'existence d'une structure mentale universelle, dont les formes varient en fonction des cultures. Par exemple, la prohibition de l'inceste est présente dans toute l'espèce humaine et se manifeste de façons très diverses, allant de la restriction minimale — les parents directs — à la plus étendue (famille, clan, village)²²⁸. Même l'anthropologie britannique finit par tourner le dos au relativisme culturel de l'anthropologie américaine : « La diversité de la culture n'implique pas la pluralité des cultures », écrira Edmund Leach en 1961²²⁹. Et ainsi, une notion de diversité culturelle descriptive, universaliste et dynamique s'inscrit dans les institutions qui mènent au plus haut niveau le combat pour la diversité culturelle, comme en témoigne la publication par l'UNESCO en 1961 de *Race et Histoire*²³⁰. Par conséquent, quand la notion de pluralisme culturel est récupérée par cette institution, elle est inscrite dans le but de « surmonter l'antinomie apparente entre l'unicité de la condition humaine et la pluralité inépuisable des formes sous lesquelles nous l'appréhendons »²³¹.

L'idée originelle d'harmonie et de valeur égale de toutes les cultures du pluralisme culturel se dilue en faveur d'une approche structuraliste. Le pluralisme culturel suppose désormais — par rapport à la diversité culturelle — un régime politique et un contexte civique : il exige des « règles du jeu »²³². Ainsi, en cohérence avec la notion anthropologique lévi-straussienne de culture, les particularités des différentes cultures s'inscrivent dans un cadre universel commun à « la culture humaine ». L'interprétation universaliste de la culture pour l'UNESCO se confond ainsi avec l'affirmation des droits humains.

La Déclaration universelle des droits de l'homme représente la rupture définitive du pluralisme culturel avec le relativisme. Bien que ces droits aient été élargis progressivement par des décisions de l'Assemblée générale et que l'indivisibilité des droits humains ait été développée progressivement²³³, ce sont les droits et libertés fondamentaux ou droits humains de première génération (droits civiques et politiques), ceux qui sont indéfectiblement

²²⁷ D. LEWIS, « Anthropology and Colonialism », *op. cit.*

²²⁸ E. COPET-ROUGIER et C. GHASARIAN, « Anthropologie », dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, s. d., p. n/a

²²⁹ E. R. LEACH, *Rethinking anthropology*, London, Athlone, 1966

²³⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire. Race et culture*, Paris, Albin Michel, Éditions UNESCO, 1961

²³¹ C. LÉVI-STRAUSS, « La diversité culturelle, patrimoine commun de l'humanité », sur *Résonances La diversité culturelle : une voie vers le développement*, <http://www.unesco.org/culture/aic/echoingvoices/claude-levi-strauss-fr.php>, s. d.

²³² M. E. MARTY, « Pluralisms », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 612, 1^{er} juillet 2007, p. 14-25 Page 16

²³³ NATIONS UNIES, *ABC de las Naciones Unidas*, New York, United Nations Publications, 2012

présentés comme cadre universel et universaliste dans lequel doit se déployer le pluralisme culturel. La soumission du pluralisme culturel à un cadre supérieur, donné comme universel, établit des limites à la diversité culturelle qui peut être défendue. Ainsi, le postulat relativiste initial d'égalité de valeur de toutes les cultures propre au pluralisme culturel est remplacé par une formulation universaliste : l'égalité de valeur de toutes les cultures qui respectent les droits humains²³⁴.

Mais le pluralisme culturel s'inscrit aussi dans les controverses autour de l'universalisme des droits humains et ses postulats sont à l'origine même de certaines de ces controverses. Le refus d'une nature humaine ou d'un intérêt humain universels ainsi que la défense de différences morales entre cultures constituent les deux arguments fondamentaux qui remettent en question l'universalisme des droits humains²³⁵. Ces arguments sont mis en avant par certains défenseurs d'un relativisme culturel en raison de l'incommensurabilité des cultures, mais surtout par des chefs d'État, souvent non démocratiques qui, dénonçant l'élaboration et l'imposition de la DUDH par les superpuissances après la Seconde Guerre mondiale²³⁶, souhaitent échapper à l'application de celle-ci dans leur pays. En effet, étant donné que le bloc occidental à l'Assemblée générale des Nations unies a voté en masse la DUDH, mais que la plupart des pays du bloc soviétique, l'Afrique du Sud et l'Union sud-africaine se sont abstenus, nous nous demandons si l'on peut parler d'accord universel ou s'il s'agit plutôt de triomphe du bloc occidental. L'expérience traumatique du nazisme et le début de la Guerre froide expliquent la volonté occidentale de fixer et de rendre universel le cadre dans lequel tant les relations internationales ultérieures que l'action des États doivent s'inscrire. Comme nous l'avons déjà affirmé, il ne s'agit pas ici de remettre en question un tel universalisme, mais de montrer que les droits humains, auxquels sera soumis dorénavant le pluralisme culturel, ont aussi fait l'objet d'enjeux de pouvoir.

La confusion entre diversité culturelle et pluralisme culturel comme descriptions de la réalité ainsi que l'élimination du relativisme culturel inhérent au pluralisme culturel résultent donc du développement de l'anthropologie et du contexte politique international d'après la Seconde Guerre mondiale. Or, on peut adresser au pluralisme culturel d'autres critiques, moins contextuelles, moins liées à son moment historique, qui expliquent aussi son échec. Ces critiques concernent plutôt les fondements philosophiques sous-jacents à cette théorie. Par exemple, certains auteurs expliquent l'absence de suite dans le débat académique sur le pluralisme culturel comme modèle de société par un manque de concrétisation de ce courant, c'est-à-dire par l'absence de propositions pratiques systématiques de la part de Kallen et de ses collègues.

Ainsi, le pluralisme culturel ne triomphe pas comme idéal politique, mais ses fondements se développent en partie grâce à l'échec ultérieur des courants qui s'y opposaient. En effet, les courants qui proposaient une « américanisation » de l'immigration aux États-Unis au début du XX^e siècle n'eurent pas une existence très longue. L'idée des programmes « d'américanisation » est critiquée dès la fin des années 1930. Ils sont, d'une part, jugés à courte

²³⁴ « Article 4 - Les droits de l'homme, garants de la diversité culturelle. La défense de la diversité culturelle est un impératif éthique, inséparable du respect de la dignité de la personne humaine. Elle implique l'engagement de respecter les droits de l'homme et les libertés fondamentales, en particulier les droits des personnes appartenant à des minorités et ceux des peuples autochtones. Nul ne peut invoquer la diversité culturelle pour porter atteinte aux droits de l'homme garantis par le droit international, ni pour en limiter la portée. » UNESCO, « Déclaration universelle sur la diversité culturelle », 2001

²³⁵ C. R. BEITZ, *The idea of human rights*, Oxford, UK, Oxford University Press, 2009

²³⁶ *Id.*

vue et romantiques et, d'autre part, défailnants²³⁷. En effet, les différences culturelles des immigrants de deuxième génération et des nouveaux immigrants n'ont pas disparu. Ainsi, 21,4 % des Américains ne parlent pas l'anglais comme langue maternelle en 1940 et le taux de mariage entre personnes de la même origine ethnique et nationale est assez élevé (entre 40 et 60 % pour certains groupes) encore en 1941²³⁸. De plus, les fondements racistes de l'assimilationnisme (supériorité de la culture des peuples nordiques, puis de la culture occidentale) le rendent indéfendable après la Seconde Guerre mondiale en raison des idées véhiculées par le nazisme et des conséquences de sa mise en place²³⁹. Par conséquent, les États-Unis renoncent à l'idée d'une nation uniforme culturellement. Face à l'échec du *melting pot*, le mouvement d'éducation interculturelle se présente comme réponse au constat de la persistance des différences culturelles dans la population américaine²⁴⁰ et se développe comme prolongement du pluralisme culturel²⁴¹.

En effet, l'éducation constitue l'un des domaines privilégiés dans lesquels le pluralisme culturel conçoit sa propre action. Par exemple, Roucek, dans une référence évidente à la situation immédiatement préalable à la Seconde Guerre mondiale, met l'accent sur l'importance de l'éducation scolaire pour le pluralisme culturel afin d'éviter les luttes raciales, nationales et religieuses qui ont lieu à ce moment-là à l'étranger²⁴². L'éducation et la lutte contre la discrimination raciale constitueront les principaux domaines dans lesquels le pluralisme culturel, dans sa version originale, se développera après la guerre. Celui de l'éducation sera, grâce à l'éducation interculturelle, le seul où le pluralisme culturel aura une vraie suite.

b) *L'éducation interculturelle, prolongement pratique du pluralisme culturel*

Le pluralisme culturel, tel qu'il fut conçu par Kallen et ses collègues, ne se développe pas plus loin que dans les cercles fréquentés par ces penseurs. L'idée d'une harmonie de cultures qui fonderaient la nation américaine échoue en faveur de la théorie du *melting pot* et l'expression « pluralisme culturel » se dilue dans des acceptions descriptives et non relativistes. Cependant, nous retrouvons à nouveau l'expression dans la recherche académique à partir de la fin des années 1970 et surtout dans les années 1980, notamment dans des travaux consacrés à l'éducation aux États-Unis. Bien que la notion véhiculée dans cette expression à ce moment-là ne soit pas exactement la même qu'au moment de sa fondation, il existe un lien important entre les deux qui se fait à travers le domaine de l'éducation. Qu'est-ce qui s'est passé entre le moment fondateur du pluralisme culturel et sa réapparition 40 ans plus tard ? Comment les principes et les valeurs du pluralisme culturel ainsi que la notion même de culture ont-ils évolué ? Apparue au milieu des années 1930, le mouvement de l'éducation interculturelle va reprendre et adapter le pluralisme culturel au contexte de l'Amérique d'après-guerre. Dans cette partie, nous étudions les changements pratiques et conceptuels que l'éducation interculturelle introduit par rapport au pluralisme culturel ainsi que les principes de ce courant philosophique qu'elle conserve et fait perdurer. L'objectif de ce bref parcours de l'éducation

²³⁷ P. BRADLEY, « Political Aspects of Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 494

²³⁸ C. V. KISER, « Cultural Pluralism », *op. cit.* Pages 123-127

²³⁹ I. RUBIN, « Ethnicity and Cultural Pluralism », *op. cit.* Pages 140-141

²⁴⁰ R. H. ECKELBERRY, « Intercultural Education », *Educational Research Bulletin*, vol. 24, n° 9, 12 décembre 1945, p. 229-230 Page 229

²⁴¹ F. C. JONES, « Reviewed Work: Children and Intercultural Education by Association for Childhood Education International », *The Journal of Negro Education*, vol. 44, n° 1, 1^{er} janvier 1975, p. 105-106

²⁴² J. S. ROUCEK, « Future Steps in Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 4

interculturelle est d'analyser son intérêt comme prolongement appliqué du pluralisme culturel, car elle contribuera à élaborer notre propre approche dialogique de la diversité culturelle.

Le débat autour de l'éducation constitue l'un des points qui différencient l'école du pluralisme culturel et celle de l'assimilationnisme. L'opposition du pluralisme culturel au système public d'éducation de l'époque est manifeste, mais aussi minoritaire, au moment où il se développe. Les assimilationnistes critiquent « l'américanisation simpliste et forcée », mais trouvent justement dans les institutions éducatives de l'époque le moyen d'aller vers une culture plus uniforme et harmonieuse. En revanche, l'éducation publique, telle qu'elle est mise en place au moment dont nous parlons, est pour les pluralistes le moyen de s'attaquer aux différences culturelles apportées par les nouveaux arrivants, différences qu'ils perçoivent plutôt comme une richesse nourrissant la culture américaine. Le pluralisme culturel considère ainsi l'uniformisation à laquelle donne lieu l'éducation publique comme fortement responsable de l'apparition d'une culture américaine « insipide »²⁴³. Il voit potentiellement dans l'école une façon de réaliser l'idéal d'harmonie des cultures qu'il promeut, mais ceci passe par une école publique différente, par le respect des écoles religieuses²⁴⁴ et par le développement de l'éducation « à la maison » (*home schooling*).

À côté de son métier de philosophe, Kallen était enseignant, ce qui explique en partie pourquoi les travaux fondateurs du pluralisme culturel ont un rapport étroit avec le domaine de l'éducation. En fait, cette philosophie s'applique en priorité à proposer une éducation alternative à celle de l'école publique de l'époque. En effet, dans un article publié en 1946, Kallen critique l'endoctrinement produit selon lui par « l'éducation libérale »²⁴⁵. Kallen reconnaît la vocation démocratique de l'éducation en tant que reflet d'une société libre où toutes les personnes y auraient un égal accès. Il rattache cette idée à la Déclaration d'indépendance des États-Unis, la rendant donc proprement américaine²⁴⁶. Or, ce n'est pas « l'éducation libérale » qui atteint, selon lui, cet idéal. Pour lui, toute activité humaine qui pourrait être perfectionnée par plus de connaissance et de meilleures compétences aurait sa place dans l'école. Cependant, « l'éducation libérale » confond, toujours selon Kallen, éducation et instruction, car elle contribue à la transmission de doctrines, faits et formes de comportement. Kallen dénonce ainsi le fait que la « liberté » de « l'éducation libérale » soit en phase avec les notions de dogme, hiérarchie et autoritarisme²⁴⁷. Autrement dit, « l'éducation libérale » trahit l'idée de liberté inhérente à l'éducation, car « seulement ceux qui pratiquent la liberté comme un mode de vie peuvent être libres et non ceux qui répètent un système de doctrines ou transmettent un “corps de connaissances” »²⁴⁸. Malgré l'importance acquise par « l'éducation libérale », la vision pluraliste d'une éducation qui « transmet la démocratie » à des citoyens « égaux dans l'accès à la dignité », propre à une « société libre »²⁴⁹, que promeut le pluralisme culturel ne disparaît pas avec ce courant philosophique, mais se développe à travers l'éducation interculturelle.

Effectivement, l'éducation interculturelle a pour but de répondre au besoin de gérer et de

²⁴³ R. F. WACKER, « Assimilation and Cultural Pluralism in American Social Thought », *op. cit.*

²⁴⁴ M. S. HAMMOND, « Some Experiments in Cultural Pluralism », *Journal of Educational Sociology*, vol. 12, n° 8, 1^{er} avril 1939, p. 476-481 Page 480

²⁴⁵ Souvent définie en opposition à l'éducation professionnelle (*vocational education*), l'éducation libérale (*liberal education*) se présente comme une philosophie de l'éducation qui fournit aux individus des moyens de développement personnel et des compétences citoyennes.

²⁴⁶ H. M. KALLEN, « Education And Its Modifiers », *op. cit.* Page 253

²⁴⁷ *Id.* Page 254

²⁴⁸ *Id.* Page 256

²⁴⁹ *Id.* Pages 254-257

valoriser les différentes cultures qui composent la nation américaine depuis les années 1930. L'éducation interculturelle naît sous l'égide de Rachel Davis DuBois, professeur de lycée dans l'État du New Jersey. Éduquée dans la tradition quaker²⁵⁰ et côtoyant dans son enfance des gens d'horizons culturels différents, elle développa une vision idéaliste du partage des traditions, qu'elle nourrit intellectuellement de ses voyages en Europe, de ses lectures et de ses études de doctorat à l'université²⁵¹. Rattachée à l'université Columbia à New York, DuBois créa le « *Bureau of Intercultural Education* »²⁵², une association qui avait pour but d'aider des enseignants et des administrateurs des écoles de la région autour de New York à mettre en place des programmes interculturels²⁵³. DuBois entend par « interculturel » la connaissance et l'appréciation des cultures minoritaires au sein d'un établissement scolaire et du quartier dans lequel il se trouve²⁵⁴. Le *Bureau of Intercultural Education* finança au cours de ses vingt années d'existence (1934-1954) de nombreux projets de recherche et de pratique d'éducation interculturelle. D'autres institutions, telles que l'« *Intergroup Education in Cooperating Schools* », le « *College Study in Intergroup Relations* », l'« *Anti-Defamation League* », l'« *American Jewish Committee* », la « *National Conference of Christians and Jews* » et la « *Commission on Community Interrelations* » furent aussi des pionnières de l'éducation interculturelle²⁵⁵.

L'éducation interculturelle s'inscrit dans le moment historique et intellectuel de la période de l'entre-deux-guerres aux États-Unis. Premièrement, elle se fait l'écho de l'ambiance internationaliste qui régnait dans les cercles intellectuels de l'époque : elle cherche à « changer l'attitude des élèves pour transcender les frontières nationales sans les détruire »²⁵⁶. L'horreur de la Grande Guerre et la menace imminente de la Seconde Guerre mondiale renforcent une pensée contraire aux nationalismes, lesquels sont en partie composés d'ethnocentrisme, « cet orgueil de la race ou de la nation propre qui empêche de voir les bonnes choses dans les autres races et nations », d'après DuBois²⁵⁷. Deuxièmement, elle encourage la créativité et les arts comme moyens dont « l'ingénieur social » dispose pour « que les jeunes tournent le dos à la foi dans le dollar »²⁵⁸. La critique d'une société américaine tournée vers le « succès matériel » s'accompagne de l'opportunité unique de créer un « esprit mondial » (*world-mindedness*) puisqu'« il s'agit du seul pays au monde où les écoles sont remplies de personnes d'autant de cultures différentes »²⁵⁹. Pour tout cela, selon DuBois, les enseignants ont besoin d'une technique des relations humaines, d'une technique du vivre-ensemble et du partage des

²⁵⁰ Le mouvement quaker est un mouvement religieux chrétien qui se définit à travers des valeurs pacifistes, antiracistes, égalitaristes et de justice sociale.

²⁵¹ S. LAL, « 1930s Multiculturalism: Rachel Davis DuBois and the Bureau for Intercultural Education », *The Radical Teacher*, n° 69, 1^{er} mai 2004, p. 18-22

²⁵² « Bureau d'éducation interculturelle », traduction de l'auteur.

²⁵³ UNIVERSITY OF MINNESOTA, « Immigration History Research Center, College of Liberal Arts », <http://www.ihrc.umn.edu/research/vitrage/all/bo/ihrc382.html>, s. d.

²⁵⁴ R. DAVIS-DUBOIS, « Can We Help to Create an American Renaissance? », *The English Journal*, vol. 27, n° 9, 1^{er} novembre 1938, p. 733-740 R. DAVIS-DUBOIS, « Developing Sympathetic Attitudes Toward Peoples », *Journal of Educational Sociology*, vol. 9, n° 7, 1^{er} mars 1936, p. 387-396 R. DAVIS-DUBOIS, *Neighbors in Action: A Manual for Local Leaders in Intergroup Relations*, New York, Harper & Brothers, 1950

²⁵⁵ W. V. TIL et G. W. DENEMARK, « Intercultural Education », *Review of Educational Research*, vol. 20, n° 4, 1^{er} octobre 1950, p. 274-286

²⁵⁶ R. DAVIS-DUBOIS, « Developing Sympathetic Attitudes Toward Peoples », *op. cit.* Page 396

²⁵⁷ *Id.* Page 387

²⁵⁸ « We believe that it is the social engineer who can help the mass of young people 'turn away from their extravagant faith in the dollar and turn to the arts' ». R. DAVIS-DUBOIS, « Can We Help to Create an American Renaissance? », *op. cit.* Page 735

²⁵⁹ R. DAVIS-DUBOIS, « Practical Problems of International and Interracial Education », *Junior-Senior High School Clearing House*, vol. 10, n° 8, 1^{er} avril 1936, p. 486-490 Page 486

différences²⁶⁰. L'éducation interculturelle se veut ainsi pourvoyeuse d'un modèle de relations humaines pour les États-Unis antidote à la menace de l'ethnocentrisme et à l'uniformisation culturelle²⁶¹, ce qui la relie indéfectiblement au pluralisme culturel de Kallen.

Le lien entre pluralisme culturel et éducation interculturelle ainsi que les enjeux posés par les deux théories sont visibles dans l'article de Maurice S. Hammond « *Some Experiments in Cultural Pluralism* »²⁶². Nous prenons ce texte comme un témoignage des questionnements du moment plus que comme un article de recherche scientifique. Bien que l'intitulé contienne l'expression pluralisme culturel, l'article évoque dès la première ligne les « problèmes de l'éducation interculturelle »²⁶³, mettant en évidence qu'il s'agit pour l'auteur de la même chose. En effet, tout au long du texte, Hammond discute des questions qui avaient été déjà posées par le pluralisme culturel et il fait ressortir les principes qui sont propres à ce courant philosophique, bien qu'il les rattache à l'éducation interculturelle. Par exemple, la question qui guide son exposé est la manière de construire une appréciation de toutes les cultures²⁶⁴, ce qui sous-entend la valeur égale de celles-ci. Il défend également l'éducation religieuse dans certaines zones rurales, où la population immigrante est importante et où l'on trouve « des programmes extrêmement intéressants guidés par des enseignants formés qui sollicitent la coopération de toutes les minorités dans le territoire »²⁶⁵. La contribution des différentes cultures nationales à la nation américaine et les éducations alternatives à l'éducation publique de l'époque étaient parmi des postulats fondamentaux du pluralisme culturel. Enfin, en claire référence critique aux théories assimilationnistes auxquelles s'oppose le pluralisme culturel, il fait remarquer que « pendant trop longtemps, on a soutenu que les immigrants arrivant aux États-Unis devaient abandonner leurs traditions et leur langue en faveur de celles qu'ils retrouvaient dans leur nouveau pays »²⁶⁶. Et il ajoute qu'on a « découvert trop tard qu'ils avaient quelque chose à apporter à notre culture »²⁶⁷, ce qui marque à la fois l'échec du pluralisme culturel comme idéal et le regret de cet échec que l'éducation interculturelle vient combler. À l'origine, non seulement la distinction entre éducation interculturelle et pluralisme culturel n'était pas claire, mais les deux faisaient souvent référence à la même idée et l'on peut donc parler d'une continuité du pluralisme culturel à travers l'éducation interculturelle.

Bien que réduire la problématique du pluralisme culturel au terrain de l'éducation puisse paraître un abaissement des objectifs de cette philosophie, l'éducation interculturelle constitue en réalité le moyen de mettre en place le pluralisme culturel²⁶⁸, ce qui répond à l'une des critiques fondamentales adressées au pluralisme culturel. Autrement dit, l'éducation interculturelle est la possibilité même du pluralisme culturel et elle contient ses principes. L'éducation interculturelle propose un enseignement sur les diverses contributions des groupes immigrants à la vie américaine²⁶⁹. Ses défenseurs argumentent qu'il n'y a pas de

²⁶⁰ *Id.* Page 490

²⁶¹ R. DAVIS-DUBOIS, « Sharing Culture Values », *Journal of Educational Sociology*, vol. 12, n° 8, 1^{er} avril 1939, p. 482-486 Page 482

²⁶² Quelques expérimentations en pluralisme culturel, traduction de l'auteur

²⁶³ M. S. HAMMOND, « Some Experiments in Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 476

²⁶⁴ *Id.* Page 477

²⁶⁵ Traduit par l'auteur : « one may find exceedingly interesting programs guided by trained leaders who are able to solicit the cooperation of all the minority groups in the territory ». *Id.* Page 480

²⁶⁶ Traduit par l'auteur : « We used to feel that people coming to our country should drop their customs, habits, and language and adopt the ones they found in the new land ». *Id.* Page 480

²⁶⁷ Traduit par l'auteur : « Much too late, we discovered that our guests had something to contribute to our culture ». *Id.* Page 480

²⁶⁸ F. C. JONES, « Reviewed Work: Children and Intercultural Education by Association for Childhood Education International », *op. cit.*

²⁶⁹ H. H. GILES, V. E. PITKIN et T. INGRAM, « Problems of Intercultural Education », *Review of Educational*

raison que la culture anglo-saxonne l'emporte sur les cultures écossaise, irlandaise, allemande, polonaise, juive ou italienne qui composent aussi l'Amérique²⁷⁰. La notion de richesse qui se dégage de cette proposition implique la valeur égale de toutes les cultures, principe fondamental du pluralisme culturel. Comme pour les pluralistes, la perte de valeurs des cultures immigrantes en faveur de la valeur américaine du succès matériel ne fait qu'appauvrir le pays²⁷¹. En outre, étant donné que l'éducation interculturelle s'occupe des relations humaines dans un sens large, elle se nourrit de principes provenant de diverses disciplines académiques²⁷² et l'interaction avec d'autres champs du savoir universitaire est aussi l'une des marques de fabrique du pluralisme culturel, qui dialogue avec l'anthropologie, la pédagogie, etc. Prolongeant certains des fondamentaux du pluralisme culturel, l'éducation interculturelle les fait perdurer dans la tradition philosophique américaine.

Or, l'éducation interculturelle tire aussi les leçons des critiques faites au pluralisme culturel et se construit de façon à les dépasser. Malgré la centralité de l'expérience associée à ses origines pragmatistes, le pluralisme culturel fut questionné à cause de son manque d'application, tandis que l'éducation interculturelle a développé une approche fondée sur une solide liste d'accomplissements qui mélangent la théorie et la pratique²⁷³. Premièrement, l'éducation interculturelle fait constat de ses éventuelles limites : elle met en avant des risques (découvrir les craintes et autres barrières et blocages pour faire avancer les programmes), elle prend des précautions (il est attendu qu'il y ait beaucoup d'échecs avant qu'il y ait de grands succès) et elle donne une attention spéciale à l'évaluation de ses projets ainsi qu'à leur faisabilité (soutien de la communauté et formation des consultants)²⁷⁴. Deuxièmement, les textes sur la mise en place de programmes et projets de l'éducation interculturelle mettent en exergue les attitudes, croyances et besoins émotionnels des participants²⁷⁵, tandis que ceux du pluralisme culturel sont très basés sur la compilation et la « muséification » des représentations et des pratiques culturelles²⁷⁶. Si le pluralisme culturel a eu du mal à s'appliquer concrètement, l'éducation interculturelle se développe, en revanche, sur l'expérience concrète des professionnels sur le terrain dès son origine, ce qui la rend plus pragmatiste.

L'éducation interculturelle se caractérise, effectivement, par son approche pratique. Dès le début, DuBois cherche à suggérer dans ses écrits des techniques qu'elle a préalablement testées dans des écoles, plutôt qu'à mener une simple analyse des problèmes²⁷⁷. Étant enseignante elle-même, elle tire les conclusions de ses propres expériences et propose des recommandations orientées vers la pratique. Par exemple, son ouvrage *Neighbors in Action : A Manual for Local Leaders in Intergroup Relation*²⁷⁸ est le résultat même d'un projet dans un lycée de New York où élèves, parents et enseignants participent à une série de festivals dans lesquels les différents groupes culturels et religieux qui habitent le quartier montrent leur héritage culturel à travers la célébration de fêtes traditionnelles et religieuses. Le but du projet était de passer de l'ignorance et de la frustration entre tiers à des relations de confiance

Research, vol. 16, n° 1, 1^{er} février 1946, p. 39-45 Page 39

²⁷⁰ R. DAVIS-DUBOIS, « Practical Problems of International and Interracial Education », *op. cit.* Pages 486-487

²⁷¹ *Id.* Page 487

²⁷² H. H. GILES, V. E. PITKIN et T. INGRAM, « Problems of Intercultural Education », *op. cit.* Page 115

²⁷³ V. E. PITKIN, « An Appraisal of the Intercultural Education Movement », *The High School Journal*, vol. 31, n° 3, 1^{er} mai 1948, p. 112-118 Pages 114-118

²⁷⁴ Pour mettre en place un programme d'éducation interculturelle, il ne fallait pas oublier de « découvrir les peurs et d'autres barrières et blocages pour avancer avec le programme ». *Id.* Page 115

²⁷⁵ *Id.* Page 116. H. H. GILES, V. E. PITKIN et T. INGRAM, « Problems of Intercultural Education », *op. cit.* Page 41

²⁷⁶ J. S. ROUCEK, « Future Steps in Cultural Pluralism », *op. cit.*

²⁷⁷ R. DAVIS-DUBOIS, « Practical Problems of International and Interracial Education », *op. cit.* Page 487

²⁷⁸ R. DAVIS-DUBOIS, *Neighbors in Action: A Manual for Local Leaders in Intergroup Relations*, *op. cit.*

mutuelle. L'évaluation du résultat montre plus d'aisance dans les relations, plus d'appréciation de la différence et plus de sentiment d'unité entre les participants, ainsi que l'incorporation d'une partie des conclusions dans le curriculum scolaire. Mais DuBois est tout à fait consciente des limites d'un tel type de projet, qu'elle ne voit pas comme un substitut à l'action législative ni comme une panacée. Pour elle, il s'agit plutôt de la « modification limitée d'attitudes personnelles à travers l'effort simple, mais conscient pour cultiver la compréhension et l'amitié »²⁷⁹. En effet, l'éducation interculturelle est dirigée de façon pratique vers le changement individuel.

Ainsi, une série de postulats autour de la conception des individus et des relations humaines déterminent la mission et l'évolution de l'éducation interculturelle par rapport au pluralisme culturel : chaque personne est unique, mais la plupart des gens partagent les mêmes désirs ; dans les relations humaines, les critères comportementaux et moraux sont appris ; les relations humaines sont relatives à la situation et non pas absolues ; en raison de la complexité des sociétés modernes, les comportements des personnes peuvent devenir agressifs ; le mode de vie démocratique est celui qui a le plus de chances de donner lieu à des relations humaines harmonieuses ; si le désir existe, les problèmes dans les relations humaines peuvent être résolus avec intelligence, courage et pensée critique²⁸⁰. Ces postulats se reflètent dans l'expression d'éducation « interculturelle », c'est-à-dire, « entre » individus de cultures différentes. Ainsi, le pluralisme culturel est un idéal pour la société tout entière, alors que l'éducation interculturelle se focalise sur la relation entre les individus notamment au sein d'une communauté à travers l'école²⁸¹.

Si le pluralisme culturel propose un modèle idéal pour une société qui était en construction, l'éducation interculturelle réagit aux problèmes d'une société qui est déjà en place et cherche à les résoudre. Le conflit social fondé sur des différences culturelles devient ainsi une évidence et constitue la raison d'être de l'éducation interculturelle elle-même. Autrement dit, la richesse des différentes cultures n'est pas seulement une valeur *per se*, laquelle s'utilise pour construire une société plus riche où ces cultures vivent en harmonie comme le postule le pluralisme culturel, mais plutôt l'argument pour lutter contre les discriminations à l'origine du conflit social, car celles-ci reposent sur des préjugés²⁸², ce qui la rapproche plus des problématiques actuelles autour de la diversité culturelle. Le point de départ selon lequel les différences culturelles au sein d'une société donnent lieu à des relations conflictuelles et qu'il est donc nécessaire de trouver un moyen de les gérer constitue la base de toutes les politiques de la diversité culturelle et c'est pourquoi nous trouvons dans l'éducation interculturelle, comme dans le pluralisme culturel, des éléments dialogiques intéressants pour proposer une alternative aux politiques libérales de la diversité culturelle.

c) Contributions et limites du pluralisme culturel et de l'éducation interculturelle à une approche dialogique de la diversité culturelle

D'une part, le pluralisme culturel comme philosophie sociale et modèle de société disparaît avec son plus haut représentant, Kallen. D'autre part, l'éducation interculturelle lui donne une

²⁷⁹ « [...] limited and personal modification of attitudes through simple efforts of cultivating understanding and friendship ». *Id.*

²⁸⁰ V. E. PITKIN, « An Appraisal of the Intercultural Education Movement », *op. cit.* Pages 113-115

²⁸¹ R. DAVIS-DUBOIS, « Peace and Intercultural Education », *Journal of Educational Sociology*, vol. 12, n° 7, 1^{er} mars 1939, p. 418-424

²⁸² H. H. GILES, V. E. PITKIN et T. INGRAM, « Problems of Intercultural Education », *op. cit.*

nouvelle vie et le prolonge. Dans quelle mesure peut-on utiliser certains de ses principes pour élaborer une approche dialogique de la diversité culturelle ? Pour répondre à cette question, nous devons analyser les limites conceptuelles du pluralisme culturel et de l'éducation interculturelle afin de dégager les éléments dialogiques utiles à notre propos. Ainsi, premièrement, nous ferons une évaluation du pluralisme culturel par rapport aux débats déjà posés à l'époque autour de la diversité culturelle. Deuxièmement, nous analyserons dans quelle mesure les fondations pragmatistes du pluralisme culturel l'éloignent des fondamentaux libéraux qui aboutissent à une conception dialectique de la diversité culturelle et lui donnent ainsi une approche dialogique. Enfin, nous étudierons dans quelle mesure le pluralisme culturel complète le dialogue interculturel gadamérien et apporte de nouveaux éclairages pour une approche dialogique de la diversité culturelle. Bien que nous parlons uniquement de pluralisme culturel pour simplifier la lecture, nous faisons référence tant à celui-ci qu'à l'éducation interculturelle. Par ailleurs, quand nous faisons référence uniquement à la seconde, nous l'explicitons.

Le pluralisme culturel répond à une série de questions et de débats qui recoupent ceux posés par la diversité culturelle aujourd'hui. Premièrement, il constitue une solution au défi migratoire. Deuxièmement, il contient les notions de fait et de norme qui définissent la diversité culturelle. Pour le pragmatisme, le pluralisme fait référence à l'existant et ainsi, le pluralisme culturel renvoie à la réalité que nous venons de décrire : la multitude de cultures portées par les immigrés qui arrivent massivement aux États-Unis depuis la fin du XIX^e siècle²⁸³. Adoptant la version radicale du pluralisme proposée par James, comme point de départ et fin de toute existence²⁸⁴, Kallen fait du pluralisme culturel une norme. Modèle de société pour les États-Unis, le pluralisme culturel soutient qu'une société s'enrichit grâce aux apports des diverses cultures qui la composent²⁸⁵. Troisièmement, la formulation du pluralisme culturel n'ignore pas la notion de défi pour la cohésion sociale posée par la diversité culturelle, notamment quand Kallen fait référence à la guerre en Europe. Ainsi, les nations, qu'il confond avec les cultures, constituent la source du conflit en raison de l'importance, au-delà des intérêts économiques ou idéologiques, de l'ethnie pour les sociétés²⁸⁶. Enfin, si le pluralisme culturel représente une réponse théorique à ces questions, il donne lieu, comme les politiques de la diversité culturelle, à des propositions pratiques pour sa mise en place.

Bien que nous cherchions dans le pluralisme culturel une solution alternative à la question de la diversité culturelle, nous pouvons lui reprocher de mettre en avant dans sa mise en pratique certains points que nous avons déjà critiqués dans les politiques publiques libérales de la diversité culturelle. La description très détaillée que Kallen fait de certaines cultures²⁸⁷ lui attire des critiques d'essentialisation et de réification des cultures et ainsi, les mesures qui en découlent se rapprochent des mesures que nous avons critiquées dans les politiques publiques libérales de la diversité culturelle, telles que le multiculturalisme ou le dialogue interculturel. En effet, un grand nombre d'exemples de projets ou de démarches concrets qui se réclament du pluralisme culturel ne sont pas loin des initiatives des politiques libérales de la diversité culturelle que nous avons critiquées. Par exemple, quand Roucek propose la sauvegarde des

²⁸³ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

²⁸⁴ J.-P. COMETTI, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, *op. cit.* Page 84

²⁸⁵ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

²⁸⁶ « [...] and what it (nationality) reveals a force much deeper and more radical, distinctly more primitive and original, than anything else in the structure of society ». H. M. KALLEN, « Nationality and the Hyphenated american », *op. cit.* Page 80

²⁸⁷ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

traditions culturelles des minorités²⁸⁸, nous ne sommes pas loin de la Convention de l'UNESCO pour la sauvegarde du patrimoine immatériel (2003) que nous avons critiquée pour « figer » les aspects « exotiques » des cultures. De même, nous ne savons pas dans quelle mesure, dans sa proposition de réécriture de l'histoire américaine²⁸⁹, il n'y a pas l'intention d'énoncer une nouvelle vérité, comme nous le reprochions aux projets du Conseil de l'Europe sur l'écriture de manuels d'histoire conjoints. En outre, le pluralisme culturel va parfois jusqu'à faire des propositions qui seraient plus propres à des politiques assimilationnistes qu'à des politiques de gestion de la diversité culturelle, comme l'obligation faite aux immigrants de parler la langue de leur pays d'accueil²⁹⁰. Ainsi, quand l'on revient à l'examen concret des pratiques du pluralisme culturel, les critiques de muséification, de préservation en chloroforme, d'absolutisation des valeurs, etc. que nous faisons aux politiques libérales de la diversité culturelle ressortent.

Outre sa transformation en concept descriptif, dont nous avons parlé plus haut, le pluralisme culturel de Kallen a peu d'impact si on l'examine au vu de l'état actuel de la philosophie et des questions relatives à la diversité culturelle présentes aujourd'hui dans les démocraties libérales. L'universalisme des droits humains face à la diversité culturelle, la différenciation entre culture et religion ou entre culture et race, la liberté individuelle face à la culture du groupe d'appartenance, la préservation d'une culture sans la figer, etc. constituent certaines des questions auxquelles les écrits de Kallen ne répondent pas entièrement. Ceci ne constitue pas en soi une faille étant donné que la définition de certains concepts et l'état de certains débats n'étaient pas suffisamment avancés au moment où Kallen écrit pour pouvoir donner aujourd'hui une interprétation définitive à sa philosophie. Ainsi, nous soutenons que les principes originels du pluralisme culturel et son développement ultérieur avec l'éducation interculturelle peuvent tout de même fournir des éléments intéressants pour inspirer des politiques dialogiques de la diversité culturelle.

L'intérêt du pluralisme culturel pour notre travail repose sur sa formulation de réponses à la question de la diversité culturelle dans des termes alternatifs à ceux du libéralisme. Le pluralisme culturel échappe, premièrement, au monisme moral. En effet, il s'agit de la seule proposition d'un modèle social pour les États-Unis au moment de l'arrivée massive d'immigrants qui s'appuie sur la préservation de la diversité culturelle des nouveaux arrivants. En défendant l'héritage des migrants pour empêcher que seule triomphe la culture anglo-saxonne « standardisée » aux États-Unis²⁹¹, le pluralisme culturel donne pour acquise la pluralité des bonnes façons de vivre la vie. En effet, faisant appel à la théorie des valeurs de Locke²⁹², Kallen rapproche le pluralisme culturel de l'idée pragmatiste selon laquelle la pluralité et sa reconnaissance constituent le « bien »²⁹³. L'éducation interculturelle confirme cette approche et l'approfondit en affirmant que les relations humaines sont relatives à la situation et non pas absolues et que, dans celles-ci, les critères comportementaux et moraux sont appris²⁹⁴.

L'absence de monisme moral dans le pluralisme culturel est le corollaire d'une notion de vérité non correspondantiste et de la non-absolutisation des valeurs, quelles que soient celles-

²⁸⁸ J. S. ROUCEK, « Future Steps in Cultural Pluralism », *op. cit.*

²⁸⁹ *Id.*

²⁹⁰ *Id.*

²⁹¹ R. F. WACKER, « Assimilation and Cultural Pluralism in American Social Thought », *op. cit.*

²⁹² H. M. KALLEN, « Alain Locke and Cultural Pluralism », *op. cit.*

²⁹³ Mots mis en italique par l'auteur. J.-P. COMETTI, « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », *op. cit.*

²⁹⁴ V. E. PITKIN, « An Appraisal of the Intercultural Education Movement », *op. cit.*

ci. Effectivement, fonder le pluralisme culturel sur l'absence d'une vérité *a priori*, affirmer que le monde de l'expérience est un flux et non un absolu²⁹⁵, mène Kallen à postuler la construction changeante de la société nord-américaine à travers les cultures des immigrants qui arrivent dans ce pays, au lieu de postuler une Amérique toute faite. Au fond, ce sont la fonctionnalité, l'expérience, l'action, le provisoire et le changeant qui caractérisent le pragmatisme et donc le pluralisme culturel, caractéristiques qui nous permettent d'y voir une alternative à l'approche dialectique du libéralisme.

Or, le pluralisme culturel a plus de mal à résister aux critiques faites par Parekh aux modèles pluralistes en général et qu'il oppose au monisme moral²⁹⁶. Selon Parekh, bien que les pluralistes s'éloignent du monisme moral pour permettre la différence, ils commettent des erreurs communes. Premièrement, ils partent d'une idée fautive des cultures : leur holisme. Celui-ci empêche de traiter la diversité interne des cultures. Deuxièmement, ils supposent que les cultures sont autonomes et statiques, soit parce qu'elles ne changent pas, soit parce qu'on peut les préserver inchangées. Enfin, ils séparent la culture des structures politiques et économiques ainsi que des membres individuels qui les composent : les cultures deviennent ainsi des entités indépendantes qui agissent sur leurs membres passifs. Malgré leur pertinence, ces critiques ne sont toutefois que partiellement applicables au pluralisme culturel de Kallen.

Le débat sur l'homogénéisation interne des cultures, par exemple, ne se posait pas à cette époque, donc on ne peut pas voir chez Kallen une volonté d'essentialisation des cultures et d'assignation des individus à une culture. Ainsi, quand Kallen affirme les valeurs uniques de chaque groupe culturel²⁹⁷, il est plutôt et simplement en train de relever les traits internes intrinsèques et positifs²⁹⁸. De même, le pluralisme culturel ne tombe que partiellement dans un dernier écueil dénoncé par Parekh : l'association de la culture et de l'ethnie, qui ne permet pas selon lui d'expliquer l'acquisition du caractère national et ses conflits. Si Kallen confond, effectivement, culture et ethnie, les notions de culture et de nation sont tout aussi liées et brouillées. Ainsi, malgré ses failles, le pluralisme culturel de Kallen constitue une alternative aux approches libérales dialectiques de la diversité culturelle.

En effet, le pluralisme culturel ne formule pas la question de la diversité culturelle en termes binaires et échappe donc au caractère dialectique des approches libérales, ce qui est notamment visible dans la métaphore musicale de Kallen, où « l'harmonie » s'obtient à partir de voix dissonantes²⁹⁹. Ce sont les relations établies entre les cultures qui façonnent l'Amérique et non les différences entre elles. Cette « harmonie de cultures » permet de penser la diversité culturelle (des cultures des immigrants aux États-Unis) sans faire appel à un dénominateur commun ou à la supériorité hiérarchique de l'une (en l'occurrence, l'anglo-saxonne) sur les autres.

En effet, son modèle ne consiste pas en la recherche d'un dénominateur commun entre les différentes cultures. Ainsi, il critique les institutions américaines et les éléments du progrès technique qui donnent lieu à une standardisation des valeurs³⁰⁰. De même, il rejette le pluralisme de Dewey, pour qui la pluralité constitue la réalité de départ à partir de laquelle se

²⁹⁵ H. M. KALLEN, « Pragmatism and its "Principles" », *op. cit.* Pages 618 et 620

²⁹⁶ B. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, s. l., Harvard University Press, 2000 Page 16-49

²⁹⁷ J. S. ROUCEK, « Future Steps in Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 500

²⁹⁸ S. J. MAXCY, « Horace Kallen's Two Conceptions of Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 31

²⁹⁹ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

³⁰⁰ E. SUNADA, « Revisiting Horace M. Kallen's Cultural Pluralism: A Comparative Analysis », *op. cit.* Page 3

fait la recherche d'unité ou de totalité³⁰¹, au profit de celle de James³⁰², pour qui le pluralisme est tant l'existant, le point de départ, que la fin de toute existence³⁰³. Ainsi il met en avant l'objet, l'individuel, interprétant les « tous » comme agrégations et conséquences des composants individuels indépendants³⁰⁴.

Le modèle de Kallen est dialogique dans le sens où les idées contraires ne s'opposent pas ni n'entrent en conflit, mais se complètent, car la pluralité est fondamentalement relationnelle. Ainsi, pour notre auteur, la société américaine est la relation entre les différentes cultures qui la composent³⁰⁵. Le fait d'être à la fois américain et membre d'une culture nationale, rendu possible par le « trait d'union » (*hyphenated Americans*), et le fait que ceci constitue l'essence même de l'Amérique sont seulement deux des preuves du caractère dialogique du pluralisme culturel. La métaphore qui compare la société des États-Unis à un orchestre ou à une harmonie qui se construit à travers des éléments dissonants en est une autre³⁰⁶. Concrètement, le pluralisme culturel constitue le mode de vie américain même, car il permet aux minorités de conserver leurs particularités en même temps qu'il permet d'élargir la culture des natifs et des immigrants³⁰⁷.

Ce caractère dialogique du pluralisme culturel, dont les principes sont le consensus entre les différentes cultures pour se reconnaître et se respecter mutuellement ainsi que pour communiquer et travailler les unes avec les autres³⁰⁸ explique notre rapprochement avec le dialogue interculturel gadamérien. En effet, nous sommes arrivés au pluralisme culturel de Kallen en cherchant un complément au dialogue herméneutique gadamérien comme modèle pour des politiques dialogiques de la diversité culturelle. Les limites d'un éventuel dialogue interculturel gadamérien nous conduisaient dans une nouvelle impasse et ainsi, nous avons fait l'hypothèse que le pragmatisme fournirait des réponses à des questions telles que le manque d'objectivité ou l'incapacité de prendre une décision. Cette recherche partait d'une critique des fondamentaux philosophiques de la pensée libérale qui, fondée dans la dialectique, nous a menés à rechercher des réponses dialogiques à la question de la diversité culturelle. Nous nous demandons dans quelle mesure notre démarche autour du pluralisme culturel par rapport au dialogue interculturel gadamérien était pertinente et ainsi, nous allons analyser comment le pluralisme culturel répond aux limites du dialogue interculturel gadamérien.

Le pluralisme culturel devrait permettre, premièrement, la prise de décision dans l'élaboration des politiques publiques dialogiques de la diversité culturelle. En effet, nous reprochons au dialogue herméneutique gadamérien comme modèle dialogique de la diversité culturelle son incapacité à arrêter une vérité, un élément pourtant indispensable pour prendre des décisions dans le cadre de l'élaboration des politiques publiques. L'infinitude du cercle herméneutique gadamérien, qui mène au caractère infini de la compréhension, constitue la base de cette

³⁰¹ J. WISSOT, « John Dewey, Horace Meyer Kallen and Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 192

³⁰² En fait, Kallen le dit clairement : "As for me, I stand here with James". H. M. KALLEN, « John Dewey and the Spirit of Pragmatism », *op. cit.* Page 39

³⁰³ J.-P. COMETTI, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, *op. cit.* Page 84

³⁰⁴ H. M. KALLEN, *Individualism: An American Way of Life*, *op. cit.* Page 4

³⁰⁵ Nous retrouvons ici l'idée du relativisme non comme incommensurabilité des cultures, mais comme caractère relationnel des cultures. R. LIOGIER, *La guerre des civilisations n'aura pas lieu. Coexistence et violence au XXI^e siècle*, *op. cit.*

³⁰⁶ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

³⁰⁷ M. S. POPLIN et P. WRIGHT, « The Concept of Cultural Pluralism: Issues in Special Education », *op. cit.* Page 367

³⁰⁸ *Id.* Page 367

critique. L'obstacle présenté par la pensée gadamérienne pourrait être surmonté par le pragmatisme du pluralisme culturel, étant donné que pour celui-ci une vérité l'est à partir du moment où elle « marche ». Ainsi, nous pourrions dire que, pour décider d'une orientation en matière de diversité culturelle à l'heure d'élaborer une politique publique, il faudrait se fier à ce qui fonctionne. Le caractère fonctionnel et provisoire de la vérité pragmatiste permet de prendre des décisions pour concevoir des politiques publiques dialogiques de la diversité culturelle qui ne seront donc ni absolues ni définitives, mais contextuelles.

Cette logique de retenir la vérité qui « marche » répond aussi au deuxième écueil de la pensée gadamérienne en ce qui concerne la gestion de la diversité culturelle : le besoin de critères pour prendre une décision dans le cas où un accord, une entente, n'ait pas lieu. Le pragmatisme insiste – encore plus que Gadamer ne le fait – sur la rigueur scientifique, tout en y voyant, comme le philosophe allemand, le point de départ de sa critique de l'impossibilité d'une vérité absolue. Cependant, Gadamer contourne cette critique, alors que le pragmatisme lui donne une réponse. En effet, le pluralisme culturel ne repose pas non plus sur des critères moraux, spécifiques et définis *a priori*, mais, comme le pragmatisme, il voit dans les critères des fins d'action, qui sont donc toujours révisables³⁰⁹. Ainsi, le pluralisme culturel rejette la primauté d'une culture (à savoir la culture anglo-saxonne) sur les autres au sein de la société américaine, qui serait la culture à « apprendre » par les nouveaux arrivants. Toutefois, le pluralisme culturel ne nie pas l'existence d'un « bien », qui serait la construction harmonieuse et changeante, comme la mélodie d'un orchestre, faite par l'ensemble des cultures du pays. Les critères de prise de décision sont donc aussi fonctionnels et provisoires, car déterminés par la notion de « bien » qui soutient le résultat lui-même de l'application des critères.

Enfin, le pluralisme culturel étant une philosophie sociale, il prend en compte les rapports de pouvoir inégaux entre les cultures à l'œuvre dans la gestion de la diversité culturelle, ce qui constitue l'une des omissions les plus notables dans la philosophie de Gadamer. En effet, le pluralisme culturel formule toute sa théorie en termes de majorités et de minorités, ce qui montre la perception d'une dysmétrie de pouvoir entre les cultures. En fait, il se présente comme une théorie d'ajustement des minorités à la culture dominante³¹⁰. Toutefois, le pluralisme culturel ne sait répondre à ces rapports de pouvoir qu'à travers la protection des minorités et de leurs spécificités culturelles³¹¹, ce qui peut mener aux critiques récurrentes d'essentialisme et de préservation en chloroforme.

Conclusion

La courte vie du pluralisme culturel et ses limites inhérentes comme modèle pour gérer la diversité culturelle font que nous ne pouvons pas le considérer par lui-même comme une véritable alternative dialogique à la gestion libérale de la diversité culturelle. Malgré ces limites, les fondements pragmatistes du pluralisme culturel le rendent suffisamment riche pour contribuer à un traitement dialogique de la diversité culturelle. Ceci se révèle d'autant plus pertinent quand nous le croisons avec le dialogue herméneutique gadamérien, dont les critiques et les limites sont en partie réglées et complétées par le pluralisme culturel.

En effet, par rapport à la cohérence et à la vision globale de la philosophie gadamérienne, le pluralisme culturel manque de concrétisation et de profondeur. Toutefois, il apporte des réponses aux obstacles dressés par la première, notamment à travers une sorte de critère

³⁰⁹ H. LAFOLLETTE, « Pragmatic Ethics », *op. cit.* Page 400

³¹⁰ J. S. ROUCEK, « Future Steps in Cultural Pluralism », *op. cit.*

³¹¹ SDONLINE, « The Cultural Pluralist Response to Americanization », *op. cit.*

général — « ce qui marche » est « bien » —, pour arrêter une vérité et donc prendre les décisions nécessaires à la formulation de politiques publiques de la diversité culturelle.

Comme le dialogue interculturel gadamérien, le pluralisme culturel constitue une piste riche et intéressante pour une approche dialogique de la diversité culturelle, mais il ne répond pas entièrement aux questions que celle-ci pose par rapport à l'égalité. Ainsi, plutôt que de prendre l'une ou l'autre philosophie comme modèle dialogique des politiques de la diversité culturelle, nous allons chercher dans celles-ci des éléments qui pourraient guider ces politiques.

2.3 Des principes dialogiques pour la gestion de la diversité culturelle

Dans la première partie de ce travail, nous avons démontré que les propositions libérales des politiques publiques pour gérer et protéger la diversité culturelle ne répondent pas de façon satisfaisante à la question de son articulation avec le principe d'égalité. Leur caractère dialectique fait que l'une est indéfectiblement soumise à l'autre, rendant impossible la sortie de l'impasse dans laquelle le débat entre universalisme et relativisme les maintient. C'est pourquoi nous nous sommes tournés vers d'autres traditions philosophiques, avec l'objectif de chercher une approche dialogique de la question. Nous avons ainsi, premièrement, fait appel à l'herméneutique de Gadamer, car cet auteur propose le dialogue comme alternative à une vérité révélée et « à l'extérieur ». Bien qu'un dialogue interculturel gadamérien apparaisse pertinent d'un point de vue abstrait pour répondre à la question de la diversité culturelle, nous avons relevé de véritables écueils pour le mettre en pratique. Aussi, nous avons évoqué, deuxièmement, le pragmatisme américain comme possible réponse dialogique à la question de la diversité culturelle. En effet, cette question a été traitée explicitement par le philosophe Kallen à travers la notion de pluralisme culturel, qui aborde la diversité culturelle à partir de la vision du monde expérimentale et non absolue du pragmatisme américain. Or, le recours au pluralisme culturel pragmatiste de Kallen en complément de l'herméneutique de Gadamer ne nous permet pas non plus de clore le sujet.

Ces deux courants philosophiques ne suffisent pas pour donner d'eux-mêmes une réponse à la gestion de la diversité culturelle, en partie car ils appartiennent à une époque différente de la nôtre et en partie, car ils ne sont ni assez concrets ni assez complets. Le dialogue interculturel gadamérien s'avère impraticable parce qu'il ne propose aucune solution quand il n'y a pas d'entente. Le pluralisme culturel de Kallen retombe, en raison de son anachronisme, dans certains travers que nous reprochons aux approches libérales de la diversité culturelle. Toutefois, nous soutenons que ces deux propositions philosophiques constituent une base fondée pour une approche dialogique du dilemme diversité-égalité. Ainsi, nous allons nous interroger, premièrement, sur le bilan de notre exercice, c'est-à-dire sur la pertinence d'utiliser l'herméneutique gadamérienne et le pluralisme culturel du pragmatisme américain pour penser une approche dialogique de la diversité culturelle. Deuxièmement, nous allons nous demander quelles lignes directrices nous pouvons dégager de ces deux courants philosophiques pour répondre à notre question de recherche, c'est-à-dire à la sortie du dilemme diversité-égalité.

Dans ce chapitre nous allons exposer une pensée originale. Cependant, l'objectif de notre réflexion est nettement pratique et nous ne prétendons nullement concevoir un nouveau système philosophique. Effectivement, nous cherchons à proposer une alternative conceptuelle pour l'élaboration des politiques publiques de la diversité culturelle afin de surmonter le débat entre égalité et diversité, entre universalisme et relativisme, posé dans des termes dialectiques. Or, le fait de dégager des lignes directrices ou des principes pour une approche dialogique de la diversité culturelle n'implique pas nécessairement qu'il faille les insérer dans un tout cohérent ou qu'il faille créer un nouveau système de pensée.

2.3.1 La pertinence d'une approche dialogique

Dans notre recherche d'une alternative à la gestion libérale de la diversité culturelle, nous avons entrepris une démarche philosophique peu habituelle. Premièrement, nous avons mis en rapport l'herméneutique de Gadamer et le pragmatisme du pluralisme culturel de Kallen, deux courants philosophiques qui ne sont pas très souvent comparés. Deuxièmement, nous avons

qualifié ces deux courants de « dialogiques », donnant notre propre définition à ce terme par rapport à la dialectique. Cette approche nécessite une justification plus ample.

a) *Herméneutique gadamérienne et pluralisme culturel pragmatiste : un rapprochement justifié*

Une analyse critique de la pensée de Gadamer appliquée à la diversité culturelle a mis en évidence des obstacles pratiques qui empêchent d'en faire un modèle pour la gestion de la diversité culturelle. Ainsi, nous avons été menés à proposer le pragmatisme du pluralisme culturel de Kallen comme philosophie complémentaire à l'herméneutique gadamérienne pour traiter la question de la diversité culturelle. Certains auteurs ont signalé la connexion entre pragmatisme et herméneutique : ils ont notamment mis en avant le pragmatisme inhérent à l'herméneutique. Par exemple, Jacques Poulain parle « d'écoute pragmatique » pour expliquer le dialogue herméneutique : ce serait une expérience qui précède l'expérience, un « mouvement de réflexion dans lequel on peut se reconnaître »¹. De même, Brice Wachterhauser voit dans la notion de solidarité gadamérienne une façon « pragmatique » d'échapper aux critiques d'irrationalisme et de relativisme adressées à Gadamer : « en effet, Gadamer paraît penser qu'une solution concrète à un problème soit marche soit ne marche pas et que ceci décide de la rationalité d'une position dans les sciences humaines »². Cependant, nous pensons aussi que le pragmatisme américain a des traits herméneutiques, ce qui a été beaucoup moins exploré par la littérature. Par exemple, le principe des relations tel que présenté par James — que « chaque chose soit présente en toute chose et que toutes les choses s'interpénètrent »³ — rappelle de toute évidence la définition la plus fondamentale de l'herméneutique, en raison de l'importance donnée à l'interprétation.

En tout cas, les études comparatives de ces deux courants philosophiques ne sont pas fréquentes dans la littérature. Or, nous allons soutenir que, malgré leurs différences, ils partagent certains aspects fondamentaux en ce qui concerne leur notion de connaissance. Ainsi, nous allons analyser les différences dans leur rapport à la subjectivité, mais aussi leurs similitudes en ce qui concerne leur positionnement par rapport au positivisme héritier des principes des Lumières, le lien indéfectible entre la connaissance et la morale qu'ils établissent et le caractère « situé » de la vérité qu'ils défendent. Ces similitudes justifient, de notre point de vue, le rapprochement que nous avons fait.

L'une des différences fondamentales entre l'herméneutique gadamérienne et le pragmatisme américain du pluralisme culturel est la place accordée à la subjectivité. Pour James, principal mentor de Kallen en ce qui concerne le pragmatisme, la subjectivité est presque l'objet de la philosophie elle-même : « Toute la fonction de la philosophie devrait être de découvrir ce qu'il y aura de différent pour vous et pour moi, à tels moments précis de notre vie, selon que telle formule de l'univers, ou telle autre, sera vraie »⁴. Cet aspect psychologisant du pragmatisme est mis en évidence dans la mise en place concrète de l'éducation interculturelle,

¹ J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *Études Germaniques*, vol. 246, n° 2, 2007, p. 379-395 Page 387

² Traduit par l'auteur : « Indeed, Gadamer seems to think that a concrete solution to a problem either works or does not and this is what decides whether the rationality of a position in the human sciences ». B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *Philosophy*, vol. 63, n° 244, 1988, p. 231-253 Page 250

³ W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1977 Page 322. Cité dans J.-P. COMETTI, « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », *Archives de Philosophie*, vol. 64, n° 1, 1^{er} mars 2001, p. 21-39 Page 35

⁴ W. JAMES, *Le pragmatisme*, traduction française révisée Le Brun (1911), Paris, Flammarion, 1907 Page 60

héritière du pluralisme culturel de Kallen. Ainsi, DuBois affirmera que les enseignants devront étudier « les techniques de la psychologie sociale » afin de développer les attitudes empathiques nécessaires pour produire du changement⁵. Pour Gadamer, en revanche, l'expérience du dialogue constitue une rencontre de la vérité à travers la rencontre avec soi ; une vérité à laquelle l'individu participe indépendamment du désir de chacun de produire une entente⁶. La subjectivité a ainsi une place importante dans la pensée de l'auteur allemand, mais l'individu se plie à la réalité donnée, par exemple l'œuvre d'art ou autrui. Ceci mènera Jean Grondin à affirmer que, chez Gadamer, « l'expérience de vérité ne relève pour autant de ma perspective à moi, elle relève avant tout de l'œuvre elle-même qui m'ouvre les yeux sur ce qui est », contrairement au pragmatisme « qui réduit la vérité à ce qu'elle peut avoir d'utile pour moi »⁷. La subjectivité joue ainsi un rôle fondamental dans le pluralisme culturel de Kallen, alors que dans le cercle de compréhension gadamérien elle est secondaire malgré l'importance des préjugés.

Malgré cette différence fondamentale sur la place de la subjectivité dans la connaissance de la vérité, l'éloignement explicite d'une vérité absolue, correspondantiste ou révélée, notamment scientifique et cartésienne, fonde autant le pragmatisme américain que l'herméneutique gadamérienne. Étant à la fois une conception du monde et un ensemble de propositions épistémologiques, le positivisme scientifique a imposé un modèle unique de savoir, celui de la connaissance méthodique et indépendante de l'interprète⁸. Gadamer ne s'oppose pas au positivisme, au contraire, il considère que la rigueur et la discipline de la méthode scientifique sont légitimes⁹, autant pour les sciences exactes que pour le discernement et pour faire des choix pertinents¹⁰. De même, les premiers pragmatistes, dont Kallen, cherchent à réconcilier empirisme épistémologique avec d'autres formes de savoir, telles que la religion ou la morale¹¹. Ainsi, la pensée de Gadamer comme celle de Kallen respectent la méthode scientifique.

Néanmoins, les deux courants philosophiques reposent aussi sur une remise en question de cette même méthode scientifique comme seul modèle du savoir, et donc sur une révision de certains fondamentaux des Lumières. Effectivement, « Peirce avait fait de Descartes son adversaire privilégié, insistant sur le fait que le savoir humain ne peut s'édifier sur la base de l'intuition intellectuelle de la transparence de la pensée à elle-même »¹². Gadamer, quant à lui, critique le fait d'associer méthode scientifique et connaissance, qui nous rend aveugles à d'autres formes de savoir¹³. Ainsi, ce sont autant l'admiration que la critique de la méthode scientifique à l'origine de ces deux courants philosophiques qui nous ont servi pour avancer une approche dialogique de la diversité culturelle.

Par ailleurs, pour les deux courants philosophiques, la connaissance entretient un rapport étroit avec la morale. Si le pragmatisme s'est donné comme objectif d'en finir avec le

⁵ R. DAVIS-DUBOIS, « Developing Sympathetic Attitudes Toward Peoples », *Journal of Educational Sociology*, vol. 9, n° 7, 1^{er} mars 1936, p. 387-396 Page 390

⁶ J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit.* Page 383

⁷ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, 2e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2008 Page 53

⁸ *Id.* Page 51

⁹ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2015, p. n/a

¹⁰ B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *op. cit.* Page 237

¹¹ C. HOOKWAY, « Pragmatism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2013, p. n/a

¹² R. DAVAL, « Le pragmatisme américain. Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), George Herbert Mead (1863-1931) », dans *Alain Caillé et al., Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, 2001, p. 640-648 Page 641

¹³ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

dilemme entre la science et la morale¹⁴, et constitue ainsi une philosophie d'inspiration éthique et politique¹⁵, pour l'herméneutique gadamérienne il s'agit « d'une approche du fondement commun de la dualité de la nature et des mœurs »¹⁶ et ainsi, « de façon évidente, la philosophie herméneutique a tenté une réconciliation entre le Logos et l'Ethos »¹⁷. De même, le rapport entre morale et connaissance s'explique aussi bien pour le pragmatisme américain que pour l'herméneutique à travers la dimension temporelle de la notion de tradition. En effet, autant Gadamer que Kallen voient dans la tradition le processus par lequel le nouveau se forme à partir de ou en dialogue avec ce qui lui précède¹⁸, car le pragmatisme comme l'herméneutique défendent que les connaissances antérieures déterminent nos connaissances présentes¹⁹.

Or, ce qui rapproche indéfectiblement le pragmatisme et l'herméneutique est le caractère situé de la connaissance, qui s'explique à travers trois concepts centraux dans les deux courants de pensée. Premièrement, la notion d'*expérience*, qui, au lieu d'entraîner le doute cartésien, forme la connaissance autant pour l'herméneutique gadamérienne que pour le pluralisme culturel. Pour Gadamer, les pré-jugés ne sont rien d'autre que les conditions qui nous permettent d'avoir des expériences et ainsi, la fusion d'horizons qui a lieu dans la compréhension constitue une expérience de vérité. La compréhension est, ainsi, située, le résultat d'une expérience. Le pragmatisme de James, qui influence Kallen, associe la connaissance à l'expérience à travers le principe de relation : « les idées [...] deviennent vraies seulement dans la mesure où elles nous aident à entrer dans des relations satisfaisantes avec d'autres parts de notre expérience »²⁰. Ainsi, l'expérience devient la vérité même²¹.

Deuxièmement, la notion de *praxis*, c'est-à-dire l'activité en vue d'un résultat, ne s'oppose pas, pour ces deux courants philosophiques, à la connaissance²². Ainsi, Gadamer parle plutôt de *phronesis* dans le sens donné par Heidegger : une façon de connaître le monde et soi-même qui ne peut pas être apprise, mais qui est toujours orientée vers une situation particulière²³. Il

¹⁴ C. HOOKWAY, « Pragmatism », *op. cit.*

¹⁵ B. RUSSELL, *Philosophical essays*, Londres, Longmans, 1910 Cité par J.-P. COMETTI, « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », *op. cit.* Page 24

¹⁶ C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique : description, fondation et éthique », sur *EspacesTemps.net*, <https://www.espacestems.net/articles/hans-georg-gadamer-lhermeneutique-description-fondation-et-ethique/>, 16 octobre 2002

¹⁷ *Id.*

¹⁸ « Tradition is in fact not an enduring identity but an activity of identification of variations both spontaneous and planful, with that from which they are variations or dissents. Tradition is in fact not a repetition of identicals but a process in which new-comings absorb and digest old goings-on. In practice, the thing called tradition is something going on now, and those who challenge it or deny it often invoke something within it that has become as inert as the pith of a growing tree. » H. M. KALLEN, « Education And Its Modifiers », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 7, n° 2, 1^{er} décembre 1946, p. 249-263 Page 260

¹⁹ « (La connaissance) est bien plutôt le résultat d'un processus qui s'édifie dans le temps : il se développe à partir de ce qui a été construit et vérifié dans le passé, et prend son essor à partir des nouvelles expériences et des nouvelles situations vécues par l'espèce humaine. Chacune de nos connaissances est déterminée logiquement par des connaissances antérieures. La connaissance absolument première d'un objet n'existe pas, mais se produit par le biais d'un processus continu. La connaissance n'est jamais immédiate, mais procède bien plutôt par inférences. » R. DAVAL, « Le pragmatisme américain. Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), George Herbert Mead (1863-1931) », *op. cit.* Page 641

²⁰ Traduit par l'auteur : « Ideas [...] become true just in so far as they help us to get into satisfactory relations with other parts of our experience. » W. JAMES, *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1978 Page 34

²¹ D. MCDERMID, « Pragmatism », dans *Internet Encyclopedia of Philosophy [online]*, s. d., p. n/a

²² « Activité en vue d'un résultat, opposée à la connaissance d'une part, à l'être d'autre part. » « Praxis », dans *Le Grand Robert de la langue française [en ligne]*, s. d.

²³ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

lie ainsi cette notion à la compréhension elle-même. En effet, pour Gadamer, comprendre est une capacité pratique, dans le sens d'une application d'un sens au présent²⁴. Pour le pragmatisme, la pratique fonde la connaissance philosophique dans la mesure où les théories ne sont pas simplement des discours abstraits sur la réalité, mais elles ont un rôle pratique dans le monde, elles sont principalement orientées vers l'action²⁵. L'expérience est ainsi une expérience pratique.

Enfin, la notion de *vérité contextuelle*, dans le sens où la vérité n'est pas à l'extérieur, absolue et prête à être révélée, mais plutôt établie en fonction du contexte, explique le caractère situé de la connaissance. Chez Gadamer, l'historicité rend toute vérité et toute rationalité contextuelles, dans le sens où elles dépendent des circonstances données dans lesquelles elles participent²⁶. De même, la certitude et l'absolu sont rejetés par le pragmatisme dans la mesure où aucune réalité morale n'existe préalablement aux penseurs concrets et à leurs idéaux²⁷.

En définitive, le caractère situé de la connaissance pour l'herméneutique gadamérienne et le pragmatisme américain dans lequel Kallen fonde son pluralisme culturel remet en question la possibilité de connaissance objective et met en avant l'importance du conditionnement historique et contextuel pour parler de vérité. Ainsi, en expliquant l'herméneutique, Claude Romano affirme que « la remise en question d'un modèle épistémologique inadéquat (et même du primat de l'épistémologie comme telle pour définir la philosophie) allait de pair avec une attention accrue aux conditions concrètes de l'activité philosophique qui n'est pas sans rappeler celle qui, dans le courant du pragmatisme américain, allait progressivement destituer un idéal d'infailibilité hors de notre portée et, avec lui, toute recherche de "vérités éternelles" en philosophie »²⁸. La faillibilité de la vérité que nous avons mise en avant et que prônent Gadamer et Kallen nous a permis de regrouper les deux courants philosophiques dans une catégorie que nous avons nommée « dialogique ». Nous nous interrogeons désormais sur la pertinence de cette catégorie.

b) Deux philosophies dialogiques

Notre critique de la dimension dialectique des politiques publiques libérales de la diversité culturelle nous a conduits à rechercher des courants philosophiques fondés sur des principes dialogiques. Ainsi, nous avons avancé l'herméneutique gadamérienne et le pluralisme culturel pragmatiste de Kallen comme alternatives conceptuelles à caractère dialogique. Toutefois, autant la notion de dialectique que celle de dialogique que nous avons proposées sont loin d'être univoques et consensuelles. Ainsi, nous nous demandons désormais dans quelle mesure nous avons démontré que les deux courants de pensée correspondent et contribuent à notre propre définition du caractère dialogique et en quoi ils répondent aux critiques que nous avons faites aux politiques libérales de la diversité culturelle à caractère dialectique. Le traitement de la diversité culturelle à partir de ces deux philosophies nous servira ponctuellement à illustrer leur caractère dialogique.

²⁴ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éd. intégrale, Paris, Seuil, 1996 Page 281

²⁵ C. HOOKWAY, « Pragmatism », *op. cit.*

²⁶ D. WEBERMAN, « A New Defense of Gadamer's Hermeneutics », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 60, n° 1, 2000, p. 45-65 Page 47

²⁷ W. JAMES, « The Moral Philosopher and the Moral Life », *International Journal of Ethics*, vol. 1, n° 3, 1891, p. 330-354 Page 337

²⁸ C. ROMANO, « La règle souple de l'herméneute », *Critique*, n° 817-818, 22 mai 2015, p. 464-479 Page 467

L'une de nos critiques fondamentales aux politiques libérales de la diversité culturelle est leur recherche d'universalité, dans le sens où elles cherchent à donner des réponses absolues aux questions posées par la diversité culturelle. Bien que nous ayons démontré les tentatives de contournement de cette question opérées par l'herméneutique et par le pragmatisme américain, il y a chez Kallen et surtout chez Gadamer une certaine ambiguïté par rapport à ce sujet. Effectivement, certains auteurs se demandent, par exemple, si le fait de présenter l'herméneutique comme vérité ne signifie pas que Gadamer est en train de trahir sa propre notion de vérité non absolutisée et donc d'entrer dans une incohérence²⁹. De même, d'autres auteurs soutiennent ouvertement que Gadamer défend une idée de vérité comme adéquation. Ainsi, en affirmant que la justesse d'un poème est conforme à la chose, Gadamer ne renoncerait aucunement à l'idée d'adéquation à la chose, bien au contraire³⁰. Tout en reconnaissant que la discussion et la polémique sont justifiées, nous soutenons, contrairement à ces auteurs, que la défense d'une compréhension dont le contenu change quand l'autre comprend³¹ faite par Gadamer l'éloigne de la tentation d'une vérité absolue.

Cette même ambiguïté par rapport à la recherche d'un absolu existe chez Kallen. D'une part, l'Américain s'appuie sur la notion de pluralisme défendue par James selon laquelle il peut y avoir des types de vérités différents plutôt que sur celle de Pierce qui présente la vérité comme un moyen pour comprendre un concept important pour la méthode scientifique : la réalité³². D'autre part, il s'inspire aussi amplement de la pensée de Locke qui, au fond, cherche l'universel dans l'expression du particulier : il affirme que les artistes noirs devraient exprimer leur individualité afin de communiquer quelque chose qui ferait appel à l'humain universel³³. Toutefois, selon Kallen lui-même, Locke s'éloigne plus tard de l'universalisme et du monisme en faveur de l'expérience du pluralisme et du particularisme³⁴. Nous reconnaissons donc que le rapport de Gadamer et de Kallen à l'universalisme n'est pas entièrement libre de controverse et varie en fonction de l'interprétation que l'on fait de leur philosophie³⁵.

De même, leur rapport à ce que nous avons défini comme le caractère dialectique propre au libéralisme ne va pas de soi, notamment chez Gadamer, en raison de la place qu'il donne au dialogue. Certains auteurs présentent la philosophie gadamérienne comme une fusion entre la phénoménologie et la dialectique, comme une articulation entre langage et intuition à partir de la réalité phénoménale du dialogue³⁶. Ainsi, ils voient dans le dialogue proposé par Gadamer un élément de communication, lequel, en tant que « qu'esprit objectif hégélien », donnerait lieu à une remise en question permanente d'elle-même, ce qui transformerait « en forme de vie cette

²⁹ J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit.* Page 382

³⁰ J. GRONDIN, « La fusion des horizons », *Archives de Philosophie*, Tome 68, n° 3, 1^{er} septembre 2005, p. 401-418 Page 411

³¹ J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit.* Page 381

³² C. HOOKWAY, « Pragmatism », *op. cit.*

³³ J. A. CARTER, « Alain LeRoy Locke », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2012, p. n/a

³⁴ H. M. KALLEN, « Alain Locke and Cultural Pluralism », *The Journal of Philosophy*, vol. 54, n° 5, 28 février 1957, p. 119-127 Page 123

³⁵ Ou peut-être que, comme le signale Itzkoff, « nous devrions accepter que les philosophes qui restent ouverts à l'expérience doivent inévitablement être ambivalents ». Traduit par l'auteur : « Perhaps we should be content to accept the fact that philosophers who remain open to experience inevitably must be ambivalent. » S. W. ITZKOFF, « The Sources of Cultural Pluralism », *Educational Theory*, vol. 26, n° 2, 1976, p. 231-233 Page 232

³⁶ Selon cet auteur, *Vérité et méthode* ferait ressortir l'esprit de la dialectique à partir d'une phénoménologie du dialogue, afin de montrer en quel sens un tel traitement permet de prendre en considération le travail du langage et de l'intuition dans la visée principale de la pensée. C. THÉRIEN, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 1, 1997, p. 167-180 Page 169

remise en question socratique d'elle-même»³⁷. Le résultat de cette interprétation est que la compréhension dialogique consiste en un engagement actif dans un dialogue, en l'écoute de ce que l'autre a à dire afin d'atteindre des accords partiels sur la signification des perspectives communiquées³⁸. Selon cette interprétation de la pensée de Gadamer, une recherche par les deux interlocuteurs d'une vérité « extérieure » et « révélée » à travers le dialogue aurait lieu. D'après cette interprétation du dialogue gadamérien, il s'agirait moins d'une construction nouvelle et transformatrice que d'une découverte des points communs ou d'une réussite dans la conviction de l'autre sur mon point de vue. Cette interprétation du dialogue gadamérien le rend proprement dialectique selon la définition de la dialectique que nous avons donnée.

Nous retrouvons ainsi dans un grand nombre d'interprétations et d'explications faites sur l'herméneutique gadamérienne et sur le pragmatisme américain des aspects qui rapprochent ces philosophies de l'universalisme et de la dialectique. Or, nous avons argumenté en faveur de l'idée contraire. Selon nous, les interprétations qui font du dialogue gadamérien et du pluralisme culturel de Kallen des philosophies en quête d'une vérité universelle sont erronées ou ne rendent pas compte entièrement de la profondeur de la pensée de nos deux auteurs. Nous défendons en revanche que la philosophie herméneutique de Gadamer et le pluralisme culturel pragmatiste de Kallen sont dialogiques parce qu'ils remettent en question le point de départ de la philosophie moderne³⁹, c'est-à-dire la quête d'une vérité universelle fondée sur les principes dialectiques de la logique formelle, et nous argumentons en faveur de leur approche dialogique à travers l'exemple de la gestion de la diversité culturelle. Autrement dit, contrairement aux politiques libérales de la diversité culturelle, qui prétendent accéder à une vérité unique, universelle et définitive fondée sur la foi en la raison, la méthode scientifique et le positivisme (comme nous l'avons démontré dans la première partie de ce travail), l'approche dialogique de la diversité culturelle prône une conception « faillibiliste » de la quête de la vérité.

La vérité faillibiliste est fondée sur la remise en question permanente de soi à travers un dialogue « dialogique » pour Gadamer comme pour Kallen. Fondamentalement historique et fondée sur la facticité humaine, la compréhension est, pour l'herméneutique gadamérienne, une sorte de compréhension de soi⁴⁰. Cette compréhension de soi se faisant en dialogue, elle échappe à notre contrôle. Conséquemment, nous ne savons pas à l'avance les limites que nous confronterons, comment se manifestera notre finitude ou quelle vérité sera mise en avant dans la rencontre avec l'autre⁴¹. Ainsi, chez Gadamer, « la reconnaissance de la finitude de chacun et celle du conditionnement de la vérité des êtres par le dialogue et par leur horizon historique semblent conditionner l'impossibilité de toute rechute dans l'arrogance institutionnelle ou individuelle »⁴². Par « arrogance institutionnelle », nous entendons, dans le cadre des politiques de la diversité culturelle, la prétention d'établir des lois, des projets et des programmes « définitifs » qui, résultats d'une méthode axiomatique, suivent des règles exactes et analogues aux règles d'un calcul. Dans une perspective opposée, pour l'herméneutique, il n'y aurait que des règles « faillibles et douées d'une portée limitée, car tributaires de la particularité du contexte, et exigeant une expérience pour pouvoir être

³⁷ J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit.* Page 382

³⁸ M. R. JAMES, « Critical Intercultural Dialogue », *Polity*, vol. 31, n° 4, 1999, p. 587-607 Page 591

³⁹ C. THÉRIEN, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », *op. cit.* Page 167

⁴⁰ D. WEBERMAN, « A New Defense of Gadamer's Hermeneutics », *op. cit.* Page 46

⁴¹ D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *Political Theory*, vol. 34, n° 5, 2006, p. 569-593 Page 581

⁴² J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit.* Page 382

appliquées à bon escient»⁴³. Appliquée à la diversité culturelle, cette vision des choses mènera à élaborer des politiques publiques limitées à un contexte particulier donné en fonction de l'expérience précise dans ledit contexte. Par exemple, au lieu de conventions et déclarations de portée universelle (les textes de l'UNESCO par exemple), on établirait des cadres légaux à une échelle appropriée pour chaque problématique.

De même, la capacité d'introspection des individus par rapport aux conséquences de leurs actions fonde le postulat pragmatiste selon lequel la connaissance est une construction⁴⁴. En effet, une approche de la connaissance en termes de processus en raison du rejet de toute conception statique de la raison donne lieu à une remise en cause de la différence entre le plan des faits et celui des valeurs⁴⁵. Dans son questionnement du monde visible, le pragmatisme obtient soit une falsification de son hypothèse — laquelle est définitive —, soit une confirmation, laquelle renforce sa croyance en sa vérité, mais n'en constitue pas une preuve définitive. Il s'instaure ainsi un dialogue avec le monde externe, une expérimentation du monde, et ne deviennent critères de vérité que les normes d'une éthique du dialogue : on respecte les réponses du monde visible en instituant celui-ci en instance transcendante aux désirs de vérité des individus⁴⁶. Des politiques dialogiques de la diversité culturelle seraient, dans ce sens, élaborées en fonction de l'expérience concrète par rapport au contexte dans lequel elles sont mises en place et par rapport aux désirs des individus qui en bénéficient.

En raison de la remise en question de soi qui entraîne le caractère dialogique de l'herméneutique gadamérienne et du pluralisme culturel pragmatiste de Kallen, l'humilité caractérise la remise en question des politiques libérales de la diversité culturelle faite à partir d'une approche dialogique. Cette humilité du caractère dialogique de nos deux propositions philosophiques se manifeste par une mise au premier plan de l'autre au sein de leurs théories de la vérité. Effectivement, les philosophies de Gadamer et Kallen se caractérisent par l'*ouverture* à l'autre, à la différence, par rapport à l'*enfermement* dans un corpus préétabli de principes universels propre aux approches libérales.

Dénonçant le dogmatisme positiviste séparateur et défendant le rétablissement du « dialogue herméneutique » (de l'homme avec lui-même et avec les autres), sous la puissance de restauration de l'unité humaine originaire (perdue), par-delà les divisions et séparations des hommes⁴⁷, la philosophie de Gadamer nous apprend à voir la justification du point de vue de l'autre et donc à douter du nôtre. Plus généralement, Gadamer nous enseigne à respecter l'autre et l'altérité, à apprendre que nous pouvons être dans l'erreur⁴⁸. De même, la liquidation de la pluralité dans l'unité est pour Kallen un anathème philosophique⁴⁹ et il défend sur cette base une notion d'égalité non comme similitude, mais comme « parité de l'inégalité ». Autrement dit, dans le cadre du pluralisme culturel, l'autre a le droit à la différence en raison de sa différence elle-même⁵⁰. Ainsi, une conception dialogique de la diversité culturelle prend toujours en compte la vérité de l'Autre sans essayer de la réduire à l'unité et permet une notion d'égalité comme parité, ce qui l'oppose clairement à l'approche dialectique du

⁴³ C. ROMANO, « La règle souple de l'herméneute », *op. cit.* Page 578

⁴⁴ R. FREGA, *Practice, Judgment, and the Challenge of Moral and Political Disagreement*, Lexington Books, Plymouth, 2012

⁴⁵ J.-P. COMETTI, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, s. l., Gallimard, 2010 Page 19

⁴⁶ J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit.* Page 383

⁴⁷ C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique », *op. cit.* Page 4

⁴⁸ D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *op. cit.* Page 588

⁴⁹ J. WISSOT, « John Dewey, Horace Meyer Kallen and Cultural Pluralism », *Educational Theory*, vol. 25, n° 2, 1975, p. 186-196 Page 189

⁵⁰ H. M. KALLEN, « Alain Locke and Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 120

libéralisme.

Cette ouverture à l'autre va encore plus loin quand les deux philosophes en font la raison fondamentale pour défendre une notion de vérité non figée. En effet, selon Gadamer, il y a lieu dans la rencontre de l'autre et dans la fusion d'horizons un « changement productif mutuel »⁵¹ qui fonde la notion de compréhension comme activité infinie. Cette infinitude s'explique à son tour par le caractère historique et donc situé de l'être humain qui participe de sa tradition culturelle : l'histoire ne pouvant pas être conceptualisée une fois pour toutes, sa compréhension est une activité permanente⁵². Dans le même sens, le potentiel de changement mutuel dans la rencontre avec l'Autre se manifeste dans le pluralisme culturel à travers les propositions de DuBois, qui encourage les membres des groupes culturels différents à s'apporter mutuellement les valeurs positives qui découlent du bagage de chacun d'entre eux⁵³. Une approche dialogique de la diversité culturelle donne ainsi lieu à une conception de celle-ci comme vérité non figée, résultat du changement de soi en fonction de ce que la vérité de l'autre m'apporte. Concrètement, l'élaboration de politiques dialogiques de la diversité culturelle prendra en compte moins des principes et des valeurs préétablis et tenus pour universels que la réalité de l'autre et le résultat du rapport à celui-ci.

Bien que cette conception dialogique de la gestion de la diversité culturelle réussisse à échapper à une notion figée et absolue de la vérité, elle ne dépasse qu'en partie la conception libérale qui en fait une richesse et un problème. Cette limite est particulièrement évidente dans le cadre du pluralisme culturel. En effet, d'une part, les représentants du pluralisme culturel affirment le caractère problématique de la diversité culturelle en même temps que la richesse qu'elle représente. Par exemple, DuBois affirme dans le même texte que « même un regard rapide des journaux révèle la grande quantité d'histoires de friction entre groupes [...] leur source étant l'hétérogénéité du peuple américain »⁵⁴ puis, une page plus loin, elle souligne « que le fait de réaliser que des millions d'Américains ont leurs origines dans des cultures différentes peut promettre un futur riche pour la culture américaine »⁵⁵. D'autre part, Kallen fonde sa défense du droit de garder son identité culturelle sur la conviction que les groupes ethniques différents ont enrichi le mode de vie américain⁵⁶. Cette conviction mène certains auteurs à affirmer que la reconnaissance et la mise en valeur de la pluralité permettent de dépasser la question de la diversité culturelle comme obstacle social et politique en tant que source de ségrégation ou de conflits⁵⁷. Toutefois, cette double interprétation du pluralisme culturel qui fait de la diversité culturelle tantôt une richesse et un défi, tantôt seulement la première, ne constitue pas un point de litige. Cette absence de controverse prouve le caractère dialogique d'une telle approche de la diversité culturelle en raison de son échappement au principe dialectique de non-contradiction.

De même, la notion vague de culture que l'herméneutique et le pluralisme culturel manient, voire son manque de définition, ne s'avère pas problématique. En effet, dès son article sur le pluralisme culturel de Locke, Kallen met en avant l'idée selon laquelle ce qui compte est le

⁵¹ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

⁵² B. RAMBERG et K. GJESDAL, « Hermeneutics », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2014, p. n/a

⁵³ R. DAVIS-DUBOIS, « Peace and Intercultural Education », *Journal of Educational Sociology*, vol. 12, n° 7, 1^{er} mars 1939, p. 418-424 Page 419

⁵⁴ *Id.* Page 418

⁵⁵ Traduit par l'auteur. « There was a lack of realization that the very fact that millions of Americans have their roots in varying cultures might promise a rich future for American culture ». *Id.* Page 419

⁵⁶ M. S. POPLIN et P. WRIGHT, « The Concept of Cultural Pluralism: Issues in Special Education », *Learning Disability Quarterly*, vol. 6, n° 4, 1983, p. 367-371 Page 367

⁵⁷ J.-P. COMETTI, « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », *op. cit.* Page 35

sens d'appartenance à un groupe, peu importe la façon dont il est formé⁵⁸. Ceci est en totale cohérence avec la confusion dans ses écrits entre nation, religion, ethnie, etc. dont nous nous sommes déjà occupés dans ce travail. Cette vision de la culture ne diminue pas pourtant son importance pour les individus, comme la phrase de Kallen « nous ne pouvons pas changer nos grands-parents » et la polémique qui l'entoure nous le rappellent. Elle n'implique pas non plus un glissement dans la conception libérale de la culture selon laquelle l'on peut choisir rationnellement sa propre culture comme un bien en fonction de nos intérêts⁵⁹. Au contraire, l'importance accordée à la tradition, aux ancêtres, aux origines, etc. que portent autant l'herméneutique gadamérienne que le pluralisme culturel de Kallen met en avant l'idée que la culture et l'identité sont le résultat d'un processus historique. De même, l'accent mis sur l'ancrage profond de la culture dans l'identité éloigne l'idée même de mettre en place une politique assimilationniste. Cette conception « floue » de la culture s'avère ainsi « pratique », c'est-à-dire qu'elle permet de penser la gestion de la diversité culturelle sans tomber dans certains des pièges propres aux approches dialectiques, tels que l'essentialisation des cultures ou le dilemme sur leur valeur égale ou non.

Le pragmatisme comme principe directeur de la validité de quelque chose constitue l'une des notions fondamentales qui nous ont conduits jusqu'au pluralisme culturel de Kallen, mais qui se trouve aussi d'une certaine façon chez Gadamer. Contrairement à ce qu'affirme Grondin, à savoir que le pragmatisme américain « réduit la vérité à ce qu'elle peut avoir d'utile pour moi »⁶⁰, nous soutenons que la notion pragmatiste de vérité comme « ce qui fonctionne » est plus complexe et se rapproche en partie de la justification gadamérienne de l'autorité et de la rationalité, comme le suggère Wachterhauser⁶¹. En effet, ce dernier soutient que le pragmatisme gadamérien se base, premièrement, sur l'idée que la solution à un problème fonctionne ou ne fonctionne pas, et que c'est cette idée qui décide de la rationalité d'un positionnement dans les sciences humaines. Deuxièmement, il affirme que Gadamer semble suggérer que les institutions qui perdurent dans le temps ont gagné de « l'autorité » et donc méritent notre respect, car elles ont d'une certaine façon « fonctionné » dans la résolution de certains problèmes humains, dans une variété de contextes historiques.

Ces deux idées gadamériennes ainsi défendues nous paraissent très proches de la vision éthico-politique de Kallen selon laquelle la résolution d'un dilemme n'est pas fondée sur la simple assomption que les personnes sont capables de faire ces jugements véritablement, mais il s'agit d'une hypothèse de travail qui se vérifie par ses conséquences⁶². Ainsi, le pragmatisme de l'herméneutique gadamérienne et celui du pluralisme culturel de Kallen sont dialogiques dans la mesure où ils permettent de défendre une vérité sans s'appuyer sur des arguments fondés sur la logique formelle, dans la mesure où une chose et son contraire pourraient être « vraies » en fonction de leurs conséquences (et de leurs histoires), par

⁵⁸ « Now this sort of self-acquiescence is the personal premise – whatever be the pattern of grouping – for the group belongingness, the group identification for which one name is cultural pluralism ». H. M. KALLEN, « Alain Locke and Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 123

⁵⁹ P. MEYER-BISCH, « La valorisation de la diversité et des droits culturels », *Hermès, La Revue*, n° 51, n° 2, 11 novembre 2013, p. 59-64 Page 61

⁶⁰ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, *op. cit.* Page 53

⁶¹ B. R. WACHTERHAUSER, « Prejudice, Reason and Force », *op. cit.* Pages 245-250

⁶² « This is to welcome the matter of fact as the very ground and root of the judgment of value, the pragmatic resolution of the dilemma. A judgment of good or bad is neither grounded on the pure assumption that men are capable of making some such judgments truly, nor is it merely a matter of personal preference. It is, rather a working hypothesis, which becomes true as it is verified in its consequences. This is the approach to questions of ethics and politics of which Horace M. Kallen ». S. HOOK et M. R. KONVITZ, *Freedom and Experience. Essays presented to Horace M. Kallen*, Ithaca and New York, Cornell University Press for the New School of Social Research, 1947 Pages 316-317

exemple, une institution fonctionne dans une société à un moment donné et pas à un autre.

En définitive, le caractère dialogique du pluralisme culturel pragmatiste de Kallen et du dialogue herméneutique de Gadamer permet de penser la diversité culturelle sans avoir recours au monisme, en raison de leur renoncement à la logique formelle de la dialectique. Si cela est évident chez Kallen, ceci s'avère plus subtil chez Gadamer. En effet, Kallen affirme explicitement le caractère fortuit de la logique du monde dans sa défense du pragmatisme⁶³ ainsi que le fait que la pluralité et la diversité ne peuvent jamais être homogénéisées dans une unité⁶⁴. Ainsi, il l'applique au pluralisme culturel en affirmant que les individus, différents par définition, peuvent orchestrer leurs différences en vue de fins communes, mais que leurs relations sont contingentes et non pas figées ni éternelles. Gadamer, en revanche, affirme qu'une fusion d'horizons, « [...] signifie toujours élévation à une universalité supérieure qui l'emporte non seulement sur notre propre particularité, mais aussi sur celle de l'autre »⁶⁵. Ou, encore, il soutient que « [T]out dialogue présuppose un langage commun, ou mieux : tout dialogue donne naissance à un langage commun »⁶⁶. Comme nous l'avons argumenté préalablement, avec ces affirmations, Gadamer signale le caractère construit de la vérité : sans renoncer à une sorte d'universalité⁶⁷, il refuse l'universalisme et le fondationnalisme. Autrement dit, il refuse l'idée selon laquelle la connaissance repose sur des croyances non inférentielles (par elles-mêmes justifiées et qui ne reposent pas sur d'autres croyances)⁶⁸ qui correspondrait à une vision moniste.

Bien que nous ayons démontré le caractère dialogique du pluralisme culturel de Kallen et du dialogue herméneutique de Gadamer, cette démonstration ne suffit pas pour élaborer des politiques de la diversité culturelle dialogiques, car, comme nous l'avons expliqué auparavant, les propositions de l'un et de l'autre s'avèrent insuffisantes en elles-mêmes. Néanmoins, notre démonstration nous permet de tirer de ces deux courants philosophiques certains « principes » que nous pouvons qualifier de « dialogiques » et qui pourraient guider l'élaboration des politiques de la diversité culturelle alternatives.

2.3.2 Huit lignes directrices pour une approche dialogique de la diversité culturelle

Fondées sur des principes universalistes, monistes et dialectiques, les politiques libérales de la diversité culturelle ne suffisent pas pour résoudre le dilemme entre diversité et égalité inhérent à la gestion de la diversité culturelle. Quant aux approches dialogiques de Kallen et de Gadamer, elles ne comblent pas ces lacunes, mais elles nous servent à mener notre propre réflexion originale sur le sujet.

a) « *Vivre* » la diversité culturelle : une expérience pratique et contextuelle

⁶³ « Things act together that can not be reasoned about together; things are reasoned about together that do not act together. But to be allogical, it is well to remember, is by no means to be devoid of logic. The enduring world is allogical in the sense that logical form is incidental to it, not in the sense that it does not contain logical form ». H. M. KALLEN, « Pragmatism and its "Principles" », *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 8, n° 23, 9 novembre 1911, p. 617-636 Page 624

⁶⁴ J. WISSOT, « John Dewey, Horace Meyer Kallen and Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 189

⁶⁵ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 327

⁶⁶ *Id.* Page 402

⁶⁷ « [...] l'herméneutique est, comme nous l'avons vu, un aspect universel de la philosophie et elle ne se réduit pas à la base méthodique de ce que l'on appelle les sciences de l'esprit ». *Id.* Page 501

⁶⁸ R. FUMERTON, « Foundationalist Theories of Epistemic Justification », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2010, p. n/a

Le pragmatisme américain du pluralisme culturel ainsi que l'herméneutique du dialogue gadamérien reposent en premier lieu sur le rejet de l'idée d'une vérité unique qui peut être découverte à partir d'une analyse purement logique ou d'une sorte de révélation. Ces deux philosophies se focalisent en revanche sur une connaissance acquise à partir de l'expérience. L'*expérience*, dans le sens de *vécu pratique*, constitue ainsi le premier des principes dialogiques pour l'élaboration des politiques de la diversité culturelle que nous proposons. Étant donné que chaque expérience est unique, les politiques publiques de la diversité culturelle qui résultent d'une approche basée sur celle-ci sont *contextuelles*, elles sont élaborées au cas par cas. Nous allons expliquer dans cette partie en quoi vivre la diversité culturelle guide l'élaboration des politiques dialogiques qui la gèrent.

Dans son étude de l'évolution en philosophie du terme « expérience », Jean Greisch signale le danger de l'utilisation sous tous azimuts de ce mot aujourd'hui, affirmant qu'il est devenu un mot « magique »⁶⁹. Ainsi, il montre qu'il s'agit d'un des concepts les moins élucidés de la philosophie gadamérienne⁷⁰ et que la notion pragmatiste du terme peut s'avérer un peu simpliste, raison pour laquelle elle est peu acceptée aujourd'hui⁷¹. Toutefois, il reconnaît aussi la nécessité d'une relecture de cette notion et l'importance qu'elle a pour les deux courants philosophiques mis en exergue dans notre travail. Suivant toujours l'article de Greisch, l'expérience dialogique que nous mettons en avant s'éloigne des idées d'expérimentation technologique, de vécu spirituel, de traversée vitale ou, encore, de conscience de soi-même auxquelles elle peut être associée dans d'autres courants philosophiques actuels ou passés⁷². Ainsi, sans tomber dans le psychologisme ni dans une philosophie de la conscience, qui mènent à la décomposition progressive de la vérité, la notion d'expérience de nos deux philosophes fait référence au passage de l'observation externe à l'expérience comme vécu⁷³.

Gadamer, suivant la ligne initiée par Dilthey, met en rapport *Erlebnis* (expérience vécue) et *Verstehen* (compréhension)⁷⁴, car « l'herméneutique affirme en effet que la donation de sens à l'expérience conditionne la possibilité de l'expérience du réel, qu'on la fasse dans la perception, l'action, la pensée, la parole ou le désir »⁷⁵. Ainsi, on pourrait dire que, chez Gadamer, l'expérience constitue la participation au processus de connaissance de l'autre et de notre horizon⁷⁶. Les notions gadamériennes de pré-jugés et de fusion d'horizons sont ainsi au service de la poursuite de cette expérience active, d'un « vivre » plutôt que d'un « apprendre »⁷⁷. En effet, les pré-jugés sont la « condition qui nous permet d'avoir des expériences et grâce à laquelle ce que nous rencontrons nous dit quelque chose »⁷⁸, et la fusion d'horizons est ce qui a lieu « quand la compréhension constitue une expérience de vérité,

⁶⁹ J. GREISCH, « Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité », *Recherches de Science Religieuse*, Tome 91, n° 4, 1^{er} décembre 2003, p. 591-610 Pages 596-604

⁷⁰ *Id.* Page 593

⁷¹ *Id.* Page 594

⁷² *Id.* Pages 596-604

⁷³ *Id.* Pages 596-604

⁷⁴ B. RAMBERG et K. GJESDAL, « Hermeneutics », *op. cit.*

⁷⁵ J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit.* Page 388

⁷⁶ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.* Page 13

⁷⁷ Nous pouvons, à nouveau, nous en remettre aux paroles de Christian Ruby : « [...] l'interprétation (la recherche de la signification) relève d'une expérience du monde, d'une expérience du rapport aux autres, au sein de laquelle émergent les significations de nos actions et de nos paroles, dans un jeu incessant entre ce que nous faisons, et les modifications successives que la compréhension de ce que nous faisons impose à ce qui est en cours (il n'y a de signification que pour quelqu'un, pour "nous", à chaque fois). Elle fait accéder à des vérités (révisables, infiniment reprises), mais d'autres vérités que celles de l'explication (uniques, uniformes, intouchables). » C. RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique », *op. cit.*

⁷⁸ H.-G. GADAMER, *La Philosophie herméneutique*, Paris, Beauchesne, 1996 Page 36

c'est-à-dire lorsqu'elle prendra la forme d'une rencontre "transcendante" de l'essentiel, s'accompagnant dès lors d'une certaine transformation »⁷⁹. Pour Gadamer, comprendre, c'est « appliquer un sens au présent »⁸⁰, c'est une sorte de capacité tacite que l'on obtient en suivant l'exemple des autres⁸¹. Autrement dit, la connaissance est un « savoir-faire » *pratique*, proche de la notion aristotélicienne de *phronesis*⁸², qui la rapproche davantage de l'expérience pragmatiste et donc du pluralisme culturel de Kallen.

En effet, pour le pragmatisme, l'expérience constitue la vérité elle-même, étant donné que le monde extérieur n'existe que dans la mesure où il fonctionne et où il explique notre expérience. Autrement dit, le pragmatisme est la philosophie qui associe nos croyances à nos habitudes d'action et à leurs effets⁸³ et, qui nous considère comme des façonneurs du monde plutôt que comme de simples observateurs⁸⁴. Comme le signale DuBois au sujet des programmes d'éducation interculturelle, tous différents, qui furent mis en place par certaines écoles nord-américaines pour mettre en valeur la richesse culturelle de leur population, « l'expérience a prouvé la valeur de l'effet cumulatif d'une telle batterie d'expériences »⁸⁵. L'expérience est, par ailleurs, pour le pluralisme culturel, ce qui le protège du relativisme culturel, car, comme nous l'avons démontré dans notre analyse du pluralisme culturel pragmatiste, c'est seulement la pratique, l'expérience, qui déterminera les détails de ce qui est « valable », y compris au sein d'une culture.

L'élaboration de politiques dialogiques de la diversité culturelle doit ainsi partir de l'expérience, du vécu. Au lieu de partir d'idées préalables de ce qu'une protection de la diversité culturelle doit inclure ou des principes universels dans lesquels elle doit s'inscrire, comme le font les politiques libérales de la diversité culturelle, l'expérience guide les politiques dialogiques de la diversité culturelle. Ainsi comprise, la notion d'expérience permet de montrer à la fois les défauts des approches libérales dialectiques de la diversité culturelle et le chemin vers des approches dialogiques. En effet, en ce qui concerne la diversité culturelle, rien n'est plus éloigné de la vérité comme expérience qu'« apprendre » des « compétences interculturelles », ce que suggère l'UNESCO à travers son approche du dialogue interculturel la plus récente⁸⁶. Bien que dans la publication *Compétences interculturelles. Cadre conceptuel et opérationnel*, on signale que, dans l'esprit de l'institution « "apprendre" signifie avant tout envisager tout sujet, objet autre comme un symbole à déchiffrer ou à interpréter »⁸⁷, il s'agit plus loin « d'acquérir l'aptitude à déchiffrer d'autres cultures de manière à la fois impartiale et significative »⁸⁸ et de « recenser et promouvoir la plus large gamme de compétences, en particulier celles que les sociétés ont inventées et se sont transmises à travers les générations »⁸⁹ pour aborder la diversité culturelle. Ainsi, le « Plan opérationnel » parle bien de « clarifier, enseigner, promouvoir, mettre en œuvre et soutenir les compétences

⁷⁹ J. GRONDIN, « La fusion des horizons », *op. cit.* Page 409

⁸⁰ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, *op. cit.* Page 60

⁸¹ Différente de l'*episteme* ou la *techne*, la *phronesis* consiste en un savoir approprié pour les affaires pratiques, qui demandent une capacité de discernement sur comment agir avec de la vertu.

⁸² B. RAMBERG et K. GJESDAL, « Hermeneutics », *op. cit.*

⁸³ J.-P. COMETTI, « La philosophie américaine et l'actualité du pragmatisme », *Études*, 377(6), décembre 1992, p. 627-637 Page 627

⁸⁴ D. MCDERMID, « Pragmatism », *op. cit.*

⁸⁵ R. DAVIS-DUBOIS, « Peace and Intercultural Education », *op. cit.* Page 421

⁸⁶ UNESCO, *Compétences interculturelles. Cadre conceptuel et opérationnel*, Paris, Plate-forme intersectorielle pour une culture de la paix et de la non-violence, 2013

⁸⁷ *Id.* Page 5

⁸⁸ *Id.* Page 4

⁸⁹ *Id.* Page 4

interculturelles »⁹⁰, lesquelles sont listées et définies préalablement⁹¹. L'approche libérale de la diversité culturelle consiste à transmettre et apprendre une connaissance qui est à l'extérieur de soi, alors qu'une approche dialogique proposerait plutôt de « vivre » l'interculturalité.

La mise en avant d'un « vivre » par rapport à un « apprendre » faite par les philosophies dialogiques que nous utilisons se traduit pour les politiques publiques de la diversité culturelle dans l'élaboration de réponses spécifiques face à une « expérience » concrète de la différence culturelle. Autrement dit, c'est dans une exposition à la différence culturelle, dans la mise en situation, que l'on trouve des réponses aux défis de sa gestion. Ainsi, si la gestion dialogique de la diversité culturelle n'est pas un apprentissage abstrait, mais se fait à partir de l'expérience, la *rencontre*, dans le sens de connaissance mutuelle, constituera la base de sa mise en place. Par rapport à une compréhension préétablie à l'extérieur de nous-mêmes, cette compréhension « émerge » comme résultat du dialogue, de l'entente et de l'écoute qui ont lieu dans une rencontre entre deux cultures ou visions du monde. La rencontre est ainsi fondamentale pour une gestion dialogique de la diversité culturelle. Au lieu d'isoler certains groupes culturels en leur accordant des droits spécifiques, il faut aller à la rencontre de leurs spécificités, ouvrant notre propre compréhension à la possibilité d'être changé par cette rencontre⁹². Le contenu de chaque politique dialogique de la diversité culturelle est établi en fonction de ces rencontres elles-mêmes.

La rencontre est ainsi un élément fondamental des deux philosophies que nous avons mises en avant dans ce travail et que nous proposons donc de prendre en compte dans une gestion dialogique de la diversité culturelle. La *rencontre* est ce que DuBois prônait à travers son approche « situationnelle » de l'éducation interculturelle. Cette approche donnait lieu à des situations dans lesquelles les étudiants devaient rencontrer les membres de divers groupes culturels et ainsi avoir l'occasion de faire des choses ensemble : « c'était dans le petit groupe de discussion de la classe, dont le thé et l'assemblée avaient à peine été les motivations, que, autant les étudiants que les enseignants, apprenaient à confronter leurs préjugés et leurs craintes. C'était là, après l'acquis d'un certain nombre de faits, que des appréciations plus objectives étaient développées, des appréciations qui pouvaient réellement compter pour résister au monde social de préjugés à l'extérieur de l'école »⁹³. La *rencontre* est également constitutive de la fusion d'horizons⁹⁴, au cours de laquelle a lieu un changement mutuel : à partir de mes propres pré-jugés, j'interprète l'autre dans sa tradition, et il vient remettre en question la mienne⁹⁵. L'interaction entre deux personnes, ou entre deux cultures, constitue ainsi un mouvement qui produit du changement au sein des traditions et des pré-jugés des

⁹⁰ *Id.* Pages 25-39

⁹¹ « Les compétences interculturelles évoquent le fait de disposer de savoirs adéquats au sujet de cultures particulières, ainsi que de connaissances générales sur les questions qui peuvent se poser dans les contacts entre personnes de cultures différentes, de manifester une attitude réceptive qui encourage l'établissement et le maintien de relations avec divers "autres" et d'avoir acquis l'aptitude à utiliser ces connaissances et cette réceptivité dans les interactions avec les individus appartenant à des cultures différentes. » *Id.* Page 16

⁹² J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

⁹³ « It was in the small group homeroom or classroom discussions, for which the assembly and the tea had been merely motivations, that both students and teachers learned to face their prejudices and their fears. It was there, after the acquisition of a sufficient number of facts, that there were developed more stable objective appreciations, appreciations which could really be counted on to withstand the counterpull of prejudiced social worlds outside the school » R. DAVIS-DUBOIS, « Peace and Intercultural Education », *op. cit.* Page 424

⁹⁴ « [L]'expérience de l'art est ainsi une rencontre avec soi-même, qui découle justement d'une confrontation avec l'essentiel qui nous fait sortir de nos horizons coutumiers, en nous renversant [...] une expérience de soi et de l'autre, dans ce qu'il a de supérieur. [...] Une "expérience fusionnelle" » J. GRONDIN, « La fusion des horizons », *op. cit.* Page 409

⁹⁵ C. A. BROOKS, « Using Interpretation Theory in Art Education Research », *Studies in Art Education*, vol. 24, n° 1, 1982, p. 43-47 Page 45

deux interlocuteurs. La fusion d'horizons, donc la compréhension, est ainsi un événement⁹⁶ auquel participent activement deux interlocuteurs, qui vivent ainsi une expérience de *rencontre*.

Cette notion de rencontre prouve que « provoquer » une rencontre de la façon dont le font les politiques libérales de la diversité culturelle (à travers la mise en place de manifestations spécifiques, telles que les festivals culturels), non seulement donne lieu à une reproduction des stéréotypes, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, mais ne permet pas vraiment de « vivre » la diversité culturelle et donc de trouver des réponses aux questions qu'elle pose. Au contraire, les politiques dialogiques de la diversité culturelle mettront l'accent sur les expériences de la diversité culturelle quotidiennes, sur ce que les individus « vivent » comme des différences culturelles. Ainsi, au lieu de « provoquer » une sorte d'expérience de la diversité culturelle artificielle à travers la mise en avant de certains traits culturels à des moments isolés, les politiques dialogiques de la diversité culturelle traiteront le sujet dans sa mise en place quotidienne. Elles s'occuperont, par exemple, de la gestion des conflits entre voisins d'un immeuble pour des raisons de différences culturelles, de la gestion des désaccords par rapport aux menus dans les cantines scolaires ou encore de l'attribution des jours fériés en fonction des festivités culturelles et religieuses différentes ; et elles le feront à travers la rencontre des acteurs eux-mêmes.

La gestion dialogique de la diversité culturelle qui met l'accent sur le vécu quotidien des individus découle aussi du caractère non universaliste des philosophies herméneutique et pragmatiste, qui s'oppose à l'universalisme des politiques libérales de la diversité culturelle. En effet, ces dernières se caractérisent par l'élaboration de normes et programmes à visée universelle, c'est-à-dire applicables de la même façon partout. Les politiques libérales de la diversité culturelle sont souvent le résultat d'une abstraction, d'un éloignement intellectuel par rapport à la réalité du terrain. Par exemple, les textes internationaux sur la protection du patrimoine immatériel ou la promotion des expressions culturelles⁹⁷ sont censés être appliqués universellement, donnant lieu aux écueils dont nous avons parlé dans la première partie de ce travail. D'autres politiques libérales de la diversité culturelle, telles que les approches multiculturalistes, sont plus proches du « terrain » : par exemple, les sikhs au Royaume-Uni sont autorisés à conduire à moto sans casque. Cependant, ces politiques acquièrent une vocation universelle quand elles sont présentées comme des exemples exportables. La recherche très en vogue de « bonnes pratiques »⁹⁸ constitue une tentative d'universalisation d'exemples particuliers. En revanche, une approche dialogique de la diversité culturelle fuit des solutions « toutes faites », applicables de la même façon dans tous les contextes. Autrement dit, des politiques dialogiques de la diversité culturelle sont différentes en fonction de l'expérience vécue dans un contexte donné.

Effectivement, si la vérité est une expérience pratique, comme l'affirment les philosophies dialogiques que nous mettons en avant, elle est située, c'est-à-dire dépendante du *contexte* de celui qui vit l'expérience et l'interprète. Les pragmatistes mettent l'accent sur la ponctualité

⁹⁶ J. GRONDIN, *L'herméneutique*, *op. cit.* Page 59

⁹⁷ Convention pour la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel (1972) ; Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (2003) ; Convention sur la protection du patrimoine culturel subaquatique (2001) ; Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles (2005) ; Déclaration universelle sur la diversité culturelle (2001).

⁹⁸ Une bonne pratique n'est pas uniquement une pratique qui est bonne, mais une pratique ayant fait ses preuves et permis d'obtenir de bons résultats, et qui est dès lors recommandée comme modèle. C'est une expérience réussie, testée et validée, au sens large, répétée, qui mérite d'être partagée afin qu'un plus grand nombre de personnes se l'approprient.

du discours⁹⁹ et sur le contexte social de toutes les affirmations épistémologiques, car ils soutiennent que faire de la philosophie est un moyen de changer la réalité sociale¹⁰⁰. L'herméneutique gadamérienne explique l'impossibilité de l'objectivité en raison du fait que l'objet de compréhension n'est pas déterminé, mais constitué à nouveau par chaque acte de compréhension¹⁰¹. Ainsi, « Peirce souligne la dépendance du moi par rapport à la situation dans laquelle il se trouve placé, et insiste sur le fait que le moi ne se connaît que par contraste avec les objets qui l'entourent »¹⁰² et Gadamer insiste sur l'importance de la place de celui qui comprend, car cette place joue un rôle constitutif dans le processus de compréhension¹⁰³.

Ainsi, la conclusion d'une approche dialogique de la diversité culturelle faite à partir des philosophies de Gadamer et de Kallen est qu'il n'existe pas de solutions toutes faites, mais que les réponses dépendent de l'expérience qui se produit à chaque occasion. En fait, sans y voir un substitut de l'action législative ou une panacée¹⁰⁴, l'éducation interculturelle telle qu'elle fut mise en place par DuBois consistait en des projets différents¹⁰⁵ organisés par chaque école en fonction de ses propres besoins¹⁰⁶. De même, les deux exemples que nous avons mentionnés dans le chapitre consacré à la philosophie gadamérienne — celui de l'étudiant saoudien et celui de la prise en charge par le système de santé public canadien de la « circoncision féminine » — montrent le caractère ponctuel du dialogue gadamérien : les solutions s'appliquent à des situations particulières et ont été générées par les participants dans un processus d'écoute mutuelle, mais rien ne garantit qu'elles soient exportables dans d'autres contextes. Dans une gestion dialogique de la diversité culturelle, il n'y a pas de « recettes », mais on fait en fonction de la réalité sur le terrain.

En définitive, les réponses apportées par les politiques dialogiques de la diversité culturelle résulteront de l'expérience elle-même et différeront en fonction du contexte et de la situation. Cette vision de la diversité culturelle n'est pas seulement au centre des politiques dialogiques de la diversité culturelle : elle conduit leur élaboration. Autrement dit, les politiques dialogiques de la diversité culturelle s'élaborent en fonction de ce qui se vit dans chaque rencontre et elles ne font pas appel à des « standards » ou à des principes préétablis dans lesquels il faut « accommoder » les différences culturelles. Ainsi, il s'agirait d'une sorte d'apprentissage par l'action et les solutions proviendront des acteurs eux-mêmes. Voyons comment ceci se mettrait en place.

b) Un principe d'action : dialogue et tradition pour une construction démocratique

Les expériences qui fonctionnent dans un contexte donné constituent la réponse dialogique au débat égalité-diversité. Ainsi, plutôt qu'une sorte de « recette » finale, la gestion dialogique de la diversité culturelle se base sur un *principe d'action* qui est incorporé dans la vie quotidienne des gens. Par principe d'action, nous entendons une construction commune issue du dialogue entre deux parties qui se rencontrent et se transforment mutuellement. Quant aux

⁹⁹ C. THÉRIEN, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », *op. cit.* Page 180

¹⁰⁰ C. HOOKWAY, « Pragmatism », *op. cit.*

¹⁰¹ D. WEBERMAN, « A New Defense of Gadamer's Hermeneutics », *op. cit.* Page 46

¹⁰² R. DAVAL, « Le pragmatisme américain. Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), George Herbert Mead (1863-1931) », *op. cit.* Page 641

¹⁰³ D. WEBERMAN, « A New Defense of Gadamer's Hermeneutics », *op. cit.* Page 46

¹⁰⁴ R. DAVIS-DUBOIS, *Neighbors in Action: A Manual for Local Leaders in Intergroup Relations*, New York, Harper & Brothers, 1950 Page 421

¹⁰⁵ R. DAVIS-DUBOIS, « Peace and Intercultural Education », *op. cit.* Page 421

¹⁰⁶ R. DAVIS-DUBOIS, « Developing Sympathetic Attitudes Toward Peoples », *op. cit.* Page 393

aspects quotidiens de la gestion de la diversité culturelle, l'UNESCO elle-même reconnaît que garantir la cohésion sociale (ou la paix) au quotidien s'inscrit dans la vie domestique et des communautés, et non pas seulement dans les couloirs du pouvoir. Et elle affirme que surmonter les tensions culturelles n'est pas seulement la responsabilité des experts¹⁰⁷. La difficulté consiste alors à trouver la façon d'incorporer ce principe d'action dans la vie quotidienne des gens. Nous allons montrer comment les courants philosophiques dialogiques que nous mettons en avant dans ce travail suivent ce principe d'action, qui s'appuie sur les notions de *tradition* et de *dialogue*, à travers l'idée d'une construction démocratique.

De par ses origines historiques et ses fondations pragmatistes, le socle du pluralisme culturel est en fait un modèle de société non figé ni universel, mais *en construction*. En effet, Kallen n'a pas besoin de formuler un système cohérent de principes qui donne lieu à un univers philosophique fermé, mais, fidèle aux enseignements de son maître James, il maintient l'univers de sa pensée ouvert¹⁰⁸. La pluralité et sa reconnaissance constituent le « *bien* » pour le pragmatisme. Ainsi, le pluralisme culturel, qui applique cette idée à la société américaine du temps de Kallen, postule que, face à une culture uniforme et toute faite fondée sur des valeurs anglo-saxonnes, l'Amérique du début du XX^e siècle est en train de et doit se construire avec les apports culturels des immigrants qui arrivent sur son sol¹⁰⁹. La réalité plurielle de l'Amérique de Kallen et la reconnaissance de cette pluralité constituent le « *bien* » pour la société américaine. Lutter contre la standardisation des valeurs transmises par certaines institutions américaines ainsi que par certaines avancées techniques¹¹⁰, et incorporer les traits des cultures des immigrants afin de créer une société libre et harmonieuse¹¹¹, constituent les fondements pour la construction de la « *bonne* » société américaine.

De même, la notion de *dialogue* de Gadamer véhicule cette idée de construction conjointe de la vérité. En tant que rencontre avec l'autre, qui donne lieu à la compréhension à travers la *transformation mutuelle*¹¹², le dialogue gadamérien constitue un élargissement de la vérité. En effet, il s'agit d'une construction, mais non pas dans le sens constructiviste de procédure. Le dialogue gadamérien n'est pas l'équilibre de deux opinions, mais une unité vivante dans laquelle l'apport de l'autre est nécessaire¹¹³. Autrement dit, le dialogue n'a pas lieu grâce au fait que deux personnes avec des idées différentes les confrontent, mais grâce à leur volonté de laisser le sujet se développer : c'est le sujet de conversation qui compte, qui mène les interlocuteurs. Ainsi, converser est reconnaître la différence de l'autre et s'ouvrir à celle-ci¹¹⁴. Dans le cadre de la diversité culturelle, le dialogue est impératif, car les communautés ne sont pas isolées et ainsi, cette notion gadamérienne de dialogue appliquée à la gestion de la diversité culturelle voit ses réponses comme des constructions communes à partir des visions du monde respectives.

¹⁰⁷ UNESCO, *UNESCO's Programme of Action. Culture of Peace and Non-Violence. A vision in action*, Paris, Intersectoral Platform for a Culture of Peace and Non-Violence, Bureau for Strategic Planning, 2013

¹⁰⁸ S. HOOK et M. R. KONVITZ, *Freedom and Experience. Essays presented to Horace M. Kallen*, op. cit. Page 317

¹⁰⁹ F. H. MATTHEWS, « The Revolt against Americanism: Cultural Pluralism and Cultural Relativism as an Ideology of Liberation », *Canadian Review of American Studies*, vol. 1, n° 1, 1970, p. 4-31

¹¹⁰ E. SUNADA, « Revisiting Horace M. Kallen's Cultural Pluralism: A Comparative Analysis », *Journal of American and Canadian Studies*, n° 18, 2000, p. 51-76 Page 53

¹¹¹ « Thus "American civilization" may come to mean the perfection of the cooperative harmonies of "European civilization," [...] a multiplicity in a unity, an orchestration of mankind. » H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *The Nation*, 1915, p. 194-220

¹¹² H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, op. cit. Pages 405-410

¹¹³ C. THÉRIEN, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », op. cit. Pages 173-174

¹¹⁴ A. PALMA-ANGELES, « Gadamer, tradition and dialogue », dans *Civil Society in a Chinese Context*, s. l., 1997, vol. 15, p. 59-66

La transformation mutuelle constitue un élément fondamental de l'approche dialogique de la diversité culturelle par rapport à l'approche libérale dialectique. En effet, les politiques libérales de la diversité culturelle partent d'un cadre de principes universels préétablis, lesquels sont inamovibles. La gestion libérale de la diversité culturelle consiste ainsi à accommoder les différences culturelles au sein dudit cadre. La gestion dialogique de la diversité culturelle, en revanche, ne part pas d'une vérité universelle préalable. Ce manque d'*a priori* non seulement permet le changement des deux parties à la suite de la rencontre, mais établit cette transformation mutuelle comme résultat inévitable d'une construction commune de la vérité et donc de la solution aux questions posées par la diversité culturelle.

Autant le pluralisme culturel que le dialogue gadamérien voient la concrétisation de cette construction de la vérité sociale et culturelle dans la *démocratie*. En effet, déjà l'on attribue à la philosophie de James une inspiration éthique et politique dont la démocratie paraît être le modèle sous-jacent¹¹⁵. Par ailleurs, Kallen est dans la même ligne que son collègue Randolph Bourne, qui voyait dans ce que les immigrants apportent à la construction de l'Amérique¹¹⁶ et dans la démocratie américaine elle-même la liberté pour déterminer de façon coopérative les idéaux d'un pays, y compris pour les immigrants, face à l'imposition culturelle menée par le groupe dominant anglo-saxon¹¹⁷. Ainsi, « Kallen voyait dans la démocratie américaine le moyen pour perfectionner l'organisation de la société de façon à ce que chaque individu et chaque groupe ethnique aient la libre opportunité de réaliser et perfectionner leur nature et d'obtenir l'excellence adéquate à leur type »¹¹⁸. Le pluralisme culturel constitue en définitive

¹¹⁵ J.-P. COMETTI, « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », *op. cit.* Page 24

¹¹⁶ « Nous agissons comme si nous souhaitions que l'américanisation ait lieu selon nos propres termes, et non par le consentement des gouvernés. Toute notre machinerie d'installation et de scolarisation, d'union et de naturalisation politico-sociale bien élaborée bougera cependant avec des frictions tant qu'elle négligera la prise en compte de cette insistance forte et virile selon laquelle l'Amérique devrait être ce que les immigrants pourront en faire, et non ce que la classe dirigeante, descendante des contingents britanniques qui étaient les premiers immigrés, décide qu'elle doit être. C'est la condition à laquelle nous sommes confrontés et qui demande un réajustement clair et général de notre attitude et de notre idéal ». Traduit de l'anglais par l'auteur : « We act as if we wanted Americanization to take place only on our own terms, and not by the consent of the governed. All our elaborate machinery of settlement and school and union, of social and political naturalization, however, will move with friction just in so far as it neglects to take into account this strong and virile insistence that America shall be what the immigrant will have a hand in making it, and not what a ruling class, descendant of those British stocks which were the first permanent immigrants, decide that America shall be made. This is the condition which confronts us, and which demands a clear and general readjustment of our attitude and our ideal. » R. BOURNE, « Transnational America », *Atlantic Monthly*, n° 118, juillet 1916, p. 86-97 Page 86

¹¹⁷ Si la liberté signifie le droit de faire plus ou moins ce que l'on veut, tant que l'on ne nuit pas aux autres, l'immigrant a trouvé la liberté et l'élément régulateur a été singulièrement libéral dans son traitement des hordes invasives. Mais si la liberté signifie une coopération démocratique dans la définition des idéaux et des objectifs ainsi que des institutions sociales et industrielles d'un pays, l'immigrant n'a pas été libre, et l'élément anglo-saxon est coupable de ce que toute race dominante est coupable dans chaque pays européen : l'imposition de sa propre culture sur les peuples minoritaires. Le fait que cette imposition ait été si et, en fait, à moitié consciente, ne change rien à sa nature. Et la guerre a montré combien l'objectif d'américanisation, voire d'anglo-saxonisation, de l'immigrant a échoué ». Traduit de l'anglais par l'auteur : « If freedom means the right to do pretty much as one pleases, so long as one does not interfere with others, the immigrant has found freedom, and the ruling element has been singularly liberal in its treatment of the invading hordes. But if freedom means a democratic cooperation in determining the ideals and purposes and industrial and social institutions of a country, then the immigrant has not been free, and the Anglo-Saxon element is guilty of just what every dominant race is guilty of in every European country: the imposition of its own culture upon the minority peoples. The fact that this imposition has been so mild and, indeed, semi-conscious does not alter its quality. And the war has brought out just the degree to which that purpose of "Americanizing," that is, "Anglo-Saxonizing," the immigrant has failed. » *Id.* Page 88

¹¹⁸ S. J. MAXCY, « Horace Kallen's Two Conceptions of Cultural Pluralism », *Educational Theory*, vol. 29, n° 1, 1979, p. 31-39 Page 32

l'objectif lui-même de la démocratie américaine en raison de la compréhension kallenienne de la liberté.

En ce qui concerne Gadamer, les notions de dialogue et de solidarité qu'il défend constituent les bases pour défendre l'idéal démocratique sous-jacent à sa philosophie. En effet, le dialogue gadamérien, ouvert et authentique, ainsi que la conversation deviennent des réalités concrètes quand on les applique à la construction d'une société, car, dans celle-ci, tous auront l'occasion réelle de participer¹¹⁹. De même, ses derniers travaux, dans lesquels il met en avant la notion de solidarité, constituent non une théorie compréhensive de la démocratie ou une théorie de la justice, mais une approche face à un aspect des systèmes politiques démocratiques¹²⁰. Grâce à sa notion de solidarité, Gadamer détourne notre attention des citoyens individuels vers ce qui existe entre les citoyens, nous permettant ainsi d'envisager des réalités politiques difficiles à voir, telles que la définition de la vérité en démocratie, comment arriver à une entente dans un dialogue démocratique, ou encore, admettre le désaccord et la diversité au sein des pays démocratiques¹²¹. Ainsi, selon les deux philosophies que nous étudions, les politiques dialogiques de la diversité culturelle constitueront un pur exercice démocratique.

Par ailleurs, dans leur recherche de la vérité, ces deux philosophies accordent une place très importante à la tradition. Ceci devient particulièrement évident quand nous traitons la diversité culturelle. En effet, elles ne proposent pas une notion traditionaliste et dogmatique de la tradition, mais conçoivent celle-ci plutôt comme une culture. Kallen rejette les rituels, les lois et les régulations du culte juif alors qu'il s'identifie avec le passé hébraïque du peuple juif, avec la pensée et la culture qui lient les gens entre eux¹²². Gadamer, quant à lui, voit dans la tradition la source de toute connaissance, car elle donne lieu aux pré-jugés, et il comprend celle-ci comme culture, dans le sens de processus historique d'une communauté¹²³. Ainsi, depuis une approche dialogique, la tradition a un caractère historique et recouvre tous les aspects de la vie quotidienne, ce qui est pris en compte dans l'élaboration des politiques dialogiques de la diversité culturelle.

Contrairement aux politiques libérales de la diversité culturelle, qui se formulent pour des expressions culturelles spécifiques, il faut mettre l'accent sur les aspects du quotidien à l'heure d'élaborer des politiques dialogiques de la diversité culturelle. Les politiques libérales de la diversité culturelle cataloguent et mettent en place des mesures pour protéger telle ou telle expression culturelle. Par exemple, elles protègent des expressions culturelles concrètes du patrimoine immatériel¹²⁴. En faisant ainsi, elles figent, essentialisent et réduisent une culture à un ensemble de manifestations « folkloriques ». Il faut en revanche veiller à ce que les politiques dialogiques de la diversité culturelle véhiculent une notion de la culture qui

¹¹⁹ R. BERNSTEIN, « What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty », *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 1982, 1982, p. 331-359 Page 337

¹²⁰ D. R. WALHOF, « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *op. cit.* Page 585

¹²¹ D. WALHOF, *The Democratic Theory of Hans-Georg Gadamer*, s. l., Palgrave Macmillan, 2017

¹²² S. SCHMIDT, « Horace M. Kallen and the "Americanization" of Zionism: in Memoriam », *American Jewish Archives*, n° 28, 1976, p. 59-73 Page 61

¹²³ J. MALPAS, « Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

¹²⁴ La Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel adoptée par l'UNESCO en 2003 propose cinq grands « domaines » dans lesquels se manifeste le patrimoine culturel immatériel : les traditions et expressions orales, y compris la langue comme vecteur du patrimoine culturel immatériel ; les arts du spectacle ; les pratiques sociales, rituels et événements festifs ; les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers et les savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel. UNESCO, « Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel », 2003

s'identifie aux modes de vie et de pensée d'un peuple. Connaître les modes de vie et de pensée d'un peuple implique de connaître sa tradition, son passé.

Pour Kallen comme pour Gadamer, la tradition, en tant que source de connaissance, a une dimension relationnelle. Connaître l'autre et se connaître soi-même font partie du même processus de travail du passé. En effet, pour Kallen, l'individu devient conscient de son passé seulement en contact avec d'autres individus et groupes différents de lui-même¹²⁵. Dans sa métaphore musicale, l'orchestre ne crée une harmonie qu'en faisant jouer les différents instruments les uns avec les autres et ainsi, une société ne se crée que dans les relations des cultures les unes par rapport aux autres¹²⁶. D'ailleurs, DuBois prône une technique des relations humaines pour les enseignants, une technique pour vivre ensemble et partager les différences¹²⁷, comme antidote à la menace de l'ethnocentrisme et à l'uniformisation culturelle¹²⁸. Pour Gadamer : « [O]n ne peut isoler une réalité des autres sans la penser conforme à ce qu'on en prédique. On ne peut attribuer une propriété à un objet ou affirmer la présence d'une relation entre plusieurs objets sans isoler ce ou ces objets et reconnaître du même coup aux propriétés désignées prédicativement ou aux relations affirmées, une réalité aussi réelle que celle des objets »¹²⁹. Ainsi, les politiques dialogiques de la diversité culturelle donneront lieu à des relations entre les cultures afin de se connaître soi et mutuellement et de construire ensemble la réponse aux questions que leurs différences posent.

Nous voyons ainsi comment l'élaboration des politiques dialogiques de la diversité culturelle devient un exercice complexe dans lequel un nombre important d'éléments doivent être pris en compte pour sa mise en place. Nous pouvons ainsi parler de processus pour mener une gestion dialogique de la diversité culturelle.

c) L'entente en révision permanente : l'approche dialogique comme processus infini

Une approche dialogique de la diversité culturelle laisse aux acteurs eux-mêmes le soin de répondre aux questions posées par cette diversité. Autrement dit, ces réponses sont le résultat d'une entente entre des parties qui donne lieu à une construction commune. Cette entente est située, dans le sens où elle change dans chaque contexte. Par ailleurs, elle est transformatrice, dans le sens où les deux parties se changent mutuellement. Cependant, elle n'est pas universelle, elle n'a pas pour vocation d'être appliquée partout de la même façon. Cela veut dire qu'il faudra trouver une nouvelle entente à chaque fois que la situation ou les parties changent, qu'elle ne sera jamais établie une fois pour toutes. L'approche dialogique nous mène ainsi à penser les politiques de la diversité culturelle comme des *processus infinis*.

La vérité comme construction chez Gadamer et chez Kallen sous-entend une notion d'entente et de transformation. Pour Kallen, la vérité pragmatiste étant « ce qui marche », elle dévient un processus créatif qui grandit avec l'acceptation de la multiplicité¹³⁰. Il s'agit d'essayer de trouver des solutions au cas par cas. Gadamer soumet les conventions et les pré-jugés à

¹²⁵ J. WISSOT, « John Dewey, Horace Meyer Kallen and Cultural Pluralism », *op. cit.* Page 194

¹²⁶ H. M. KALLEN, « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *op. cit.*

¹²⁷ R. DAVIS-DUBOIS, « Practical Problems of International and Interracial Education », *Junior-Senior High School Clearing House*, vol. 10, n° 8, 1^{er} avril 1936, p. 486-490 Page 490

¹²⁸ R. DAVIS-DUBOIS, « Sharing Culture Values », *Journal of Educational Sociology*, vol. 12, n° 8, 1^{er} avril 1939, p. 482-486 Page 482

¹²⁹ J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit.* Page 393

¹³⁰ S. HOOK et M. R. KONVITZ, *Freedom and Experience. Essays presented to Horace M. Kallen*, *op. cit.* Page 317

l'obtention de l'accord dans un dialogue, à l'entente de compréhension, « ainsi qu'à l'acceptation par chacun des interlocuteurs des limites de vérités accessibles à autrui et à soi-même, comme conscience des effets de l'histoire »¹³¹. Il ne s'agit pas d'une approche « objective » qui consisterait à se débarrasser des préjugés en raison d'une sorte de vérité universelle, ou à transcender les particularités, mais d'un processus dialogique à travers lequel les interlocuteurs parviennent à une compréhension mutuellement transformatrice. Parce que construire une entente est reconnaître la différence de l'autre et s'ouvrir à cette différence¹³², se reconnaître et se respecter mutuellement, ainsi que communiquer et travailler les uns avec les autres¹³³, l'entente a un effet transformateur.

Or, cette transformation n'est pas définitive. En effet, Kallen n'a jamais formulé un système cohérent de principes. Un tel système conduirait à un univers philosophique fermé alors que, suivant les enseignements de James, il s'agit pour Kallen de maintenir l'univers de sa pensée ouvert¹³⁴. Ainsi, la culture américaine se construit par l'apport des cultures des migrants qui arrivent au pays et non par l'homogénéisation de la culture du groupe dominant anglo-saxon¹³⁵. De même, pour Gadamer la vérité est provisoire. Comprendre ne garantit pas une compréhension totalement adéquate et c'est pourquoi la compréhension n'est jamais finale¹³⁶. Celui qui interprète est toujours poussé à explorer une nouvelle compréhension¹³⁷. Ainsi, les solutions dialogiques apportées aux questions posées par la diversité culturelle sont toujours révisables.

Avoir à réviser en permanence les ententes auxquelles donne lieu une gestion dialogique de la diversité culturelle implique une élaboration infinie de ces politiques publiques. Cette révision permanente découle du dialogue gadamérien infini¹³⁸ et de la fusion d'horizons appliqués à la diversité culturelle. En effet, fondé sur le cercle herméneutique gadamérien, qui est un processus perpétuel¹³⁹, le dialogue gadamérien nous a menés dans le chapitre consacré au philosophe allemand à conclure qu'il s'agit d'une approche, d'une attitude et non d'une formule définitive ; qu'il n'y a que des solutions ponctuelles aux questions interculturelles ; et que l'accord auquel il donne lieu est toujours momentané. De même, l'élaboration infinie des politiques dialogiques de la diversité culturelle est la conséquence du pluralisme culturel de Kallen, pour lequel la société américaine du début du siècle serait en construction permanente en raison du flux migratoire continu qui arrive dans le pays et qui doit y contribuer. La révision permanente des réponses de l'approche dialogique de la diversité culturelle l'engage ainsi dans un processus infini.

En effet, l'approche dialogique de la diversité culturelle est un processus continu qui arrive à

¹³¹ J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit.* Page 348

¹³² A. PALMA-ANGELES, « Gadamer, tradition and dialogue », *op. cit.*

¹³³ M. S. POPLIN et P. WRIGHT, « The Concept of Cultural Pluralism: Issues in Special Education », *op. cit.* Page 367

¹³⁴ S. HOOK et M. R. KONVITZ, *Freedom and Experience. Essays presented to Horace M. Kallen*, *op. cit.* Page 317

¹³⁵ E. SUNADA, « Revisiting Horace M. Kallen's Cultural Pluralism: A Comparative Analysis », *op. cit.* Page 53

¹³⁶ F. DALLMAYR, « Hermeneutics and inter-cultural dialog: linking theory and practice », *Ethics and Global Politics*, vol. 2, n° 1, 2009, p. 23-39 Page 27

¹³⁷ B. RAMBERG et K. GJESDAL, « Hermeneutics », *op. cit.*

¹³⁸ « En vouant l'être humain à une compréhension toujours autre d'autrui, elle le voue également à une compréhension toujours autre de lui-même. Elle le condamne ainsi à être un dialogue infini, car elle lui interdit d'être ce qu'il a à être en tout dialogue : celui qui juge et fait juger de la vérité de l'accord sur laquelle repose toute entente mutuelle, celui qui juge et fait juger de l'objectivité de cette entente. » J. POULAIN, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*

¹³⁹ B. RAMBERG et K. GJESDAL, « Hermeneutics », *op. cit.*

des conclusions partielles, mais qui n'obtient aucun point final définitif¹⁴⁰. Par processus, nous entendons la manière de se comporter en vue d'un résultat particulier répondant à un schéma précis¹⁴¹. Ainsi, l'approche dialogique de la diversité culturelle ne cherchera pas à épuiser les réponses aux questions posées par cette diversité ni même à résoudre quelques-unes de façon abstraite¹⁴². Les solutions dépendant des participants eux-mêmes, elles seront différentes en fonction du contexte et révisables quand celui-ci change.

Cette révision infinie du résultat d'une approche dialogique de la diversité culturelle est cohérente avec un aspect fondamental de la notion de culture que nous avons mis en avant dans ce travail. Elle rejoint une vision dynamique des cultures, leur permettant de changer et d'évoluer au contact les unes avec les autres. Toutefois, l'élaboration des politiques publiques de la diversité culturelle peut s'avérer difficile dans la pratique. Si l'on peut imaginer d'élaborer une réponse dialogique à une situation concrète où la diversité culturelle est en jeu, on a plus de mal à penser à un cadre de politiques publiques dans lequel cette élaboration puisse changer en permanence.

Conclusion

Nous avons commencé ce chapitre par une sorte de justification du rapprochement entre les philosophies herméneutique de Gadamer et pragmatiste de Kallen ainsi que de leur caractère dialogique. Nous avons eu besoin de faire une telle justification pour deux raisons. Premièrement, nous avons trouvé un vide dans la littérature sur les liens entre l'herméneutique gadamérienne et le pragmatisme. Nous avons souhaité combler ce manque en expliquant que ces deux courants philosophiques ont une différence importante — leur rapport à la subjectivité — mais aussi trois similitudes saillantes : leur positionnement par rapport au positivisme, le lien entre connaissance et moral et le caractère situé de la vérité. Deuxièmement, nous avons souhaité questionner notre propre définition du caractère dialectique des politiques libérales de la diversité culturelle ainsi que du caractère dialogique de notre proposition à partir des pensées de Kallen et de Gadamer. Nous avons expliqué en quoi, malgré des interprétations divergentes, ces deux auteurs s'éloignent d'une notion de vérité universelle et révélée en faveur d'une vérité faillible. La question de la diversité culturelle nous a servi pour illustrer la justification du rapprochement des philosophies de Kallen et de Gadamer ainsi que leur caractère dialogique.

Une fois cette justification apportée, nous avons proposé un ensemble de principes pour la gestion dialogique de la diversité culturelle, que nous avons également résumés dans le tableau ci-dessus. Sans prétendre être la formulation d'un tout philosophique, ces principes ou, plutôt, lignes directrices pour une approche dialogique de la diversité culturelle, constituent notre contribution originale à la question de la diversité culturelle. Contrairement aux politiques libérales de la diversité culturelle, une approche dialogique de la question donne des réponses contextuelles, c'est-à-dire conçues en fonction de chaque situation particulière, fruit d'une rencontre entre les acteurs. Il s'agit ainsi d'une expérience pratique dans laquelle l'écoute et le dialogue mènent à une entente. Cette entente n'est ni définitive ni universelle. Elle a lieu autour des aspects de la vie quotidienne des gens et elle fait appel à leurs traditions, dans le sens de passé des peuples. L'entente donne lieu à la construction commune d'une solution à la question concrète posée par les différences culturelles des acteurs. Elle produit une transformation des deux parties, qui ont ainsi approfondi la

¹⁴⁰ M. R. JAMES, « Critical Intercultural Dialogue », *op. cit.* Page 593

¹⁴¹ « Processus », dans *Larousse [en ligne]*, s. d.

¹⁴² M. R. JAMES, « Critical Intercultural Dialogue », *op. cit.* Page 589

connaissance de soi dans leur relation avec l'autre. Vivre la diversité culturelle est ainsi un principe d'action, d'apprentissage sur le tas, qui constitue l'exercice de la démocratie elle-même. La réponse à laquelle l'on parvient avec cet exercice est pourtant révisable en permanence. En effet, les acteurs et le contexte changeants font en sorte que les solutions dialogiques apportées aux questions posées par la diversité culturelle sont plutôt un processus infini qu'une réponse définitive.

Lignes directrices pour une approche dialogique de la diversité culturelle

Expérience pratique : la diversité culturelle est une **rencontre**, dans le sens où c'est dans le **vécu** que l'on trouve des solutions aux questions qu'elle pose, plutôt que dans réponses abstraites universelles « toutes faites ».

Contextuelle : l'approche dialogique de la diversité culturelle est située, c'est-à-dire, les réponses n'ont pas pour vocation de « passer partout », mais elles servent pour des situations historiques et spatialement spécifiques.

Construction commune : les réponses aux questions soulevées par la diversité culturelle ne proviennent pas de l'extérieur et sont quelque part « déjà là », mais elles se construisent dans la rencontre entre les parties à travers une **entente**.

Dialogue : à la fois le moyen et la fin de la rencontre qui donne lieu à une gestion dialogique de la diversité culturelle, il ouvre les deux parties à l'autre, produisant un élargissement du sens.

Transformation mutuelle : dans la rencontre dialogique, les deux parties s'ouvrent au changement, à une transformation mutuelle qui construit une nouvelle vérité.

Tradition : l'histoire, le passé d'un peuple constitue à la fois le point de départ et le contenu de la rencontre dialogique à l'heure d'élaborer des politiques de la diversité culturelle.

Démocratie : le processus et le résultat de l'expérience dialogique de la diversité culturelle, le dialogue entre deux parties à partir de chaque tradition pour une transformation mutuelle et une construction commune de la vérité constitue l'exercice de la démocratie elle-même.

Pour illustrer notre proposition, nous allons avancer un exemple semi-fictif de politique

dialogique de la diversité culturelle pour la communauté d'ethnie gitane en Andalousie. Cet exemple va nous permettre d'illustrer notre proposition dialogique pour les politiques de la diversité culturelle. Toutefois, nous tenons à signaler que celles-ci ont pour vocation de s'appliquer aux situations d'autres communautés ethniques ou culturelles. Ainsi, nous allons réfléchir aux caractéristiques d'un programme d'éducation pour des mineurs gitans dans une certaine région en Espagne, à savoir l'Andalousie. La plupart des programmes de ce type (politiques dialectiques libérales de la diversité culturelle) cherchent la scolarisation totale des enfants des familles gitanes suivant le modèle de la population majoritaire non gitane (« *payos* »). Or, une approche dialogique de la question donnerait lieu à un autre type de solution.

Il faudrait d'abord rencontrer la communauté gitane en question et comprendre pourquoi ses enfants ne sont pas scolarisés suivant le modèle proposé par les administrations publiques espagnoles. Cette compréhension aura lieu à partir de l'écoute de leur tradition et du rapport avec la tradition « *paya* ». Le mode de vie d'économie nomade et à leur compte (les gitans exercent souvent des activités commerciales itinérantes) ou le contenu du *curriculum* scolaire qui reflète peu la culture gitane peuvent être des éléments d'explication de la faible scolarisation des enfants gitans. Le dialogue autour de ces éléments de la vie quotidienne qui divergent par rapport à ceux de la culture dominante constitue ce sur quoi il faudra arriver à une entente.

Une entente pratique pourrait consister en l'inclusion de certains contenus propres aux traditions gitanes dans les *curricula* scolaires. Par exemple, les manuels d'histoire ou de sciences sociales pourraient dédier des chapitres à leur passé, à leurs festivités, à leurs coutumes, etc. De même, le flamenco et le « *cante* »¹⁴³ pourraient faire partie des enseignements dispensés à l'école. En outre, le système éducatif espagnol pourrait inclure une partie d'« enseignement fait à la maison », par les parents ou un autre adulte, ce qui permettrait aux enfants des familles gitanes de les accompagner lors de leur travail de commerce itinérant. De cette façon, les enfants des deux cultures, gitane et « *paya* », se connaîtraient mieux mutuellement et s'ouvriraient à une transformation mutuelle, donnant lieu à un enrichissement et à un élargissement du sens. En effet, une famille gitane serait plus encline à scolariser ses enfants et pour un enfant « *payo* » en échec scolaire, par exemple, la possibilité de se former au flamenco et au « *cante* », ainsi que d'être instruit à la maison, pourrait constituer un moyen de se reconnecter avec l'éducation formelle.

Or, les politiques dialogiques de la diversité culturelle sont situées, car il y a autant de compréhensions que de rencontres. Ainsi, les politiques dialogiques de la diversité culturelle diffèrent en fonction du contexte et elles ne sont pas exportables d'un contexte à l'autre. Ce qui marche pour les gitans espagnols qui vivent du commerce ambulancier en Andalousie ne sert pas nécessairement pour les gitans italiens, par exemple. De même, ce qui marche pour les gitans espagnols qui vendent des produits textiles dans une région ne sert pas nécessairement pour les gitans espagnols qui vendent le fruit de leurs exploitations agricoles dans plusieurs régions. Ou encore, ce qui a marché dans une occasion dans un endroit précis et avec une population concrète peut ne plus marcher si les conditions changent. Dans les politiques dialogiques de la diversité culturelle, il faut chercher des réponses particulières pour chaque situation et ne pas essayer de trouver des cadres qui « passent partout » ; de même, il faut envisager que le contexte est en changement permanent.

Le besoin de réviser en permanence les politiques dialogiques de la diversité culturelle

¹⁴³ Chanson flamenca

constitue l'une des difficultés majeures de leur mise en place. Bien que les modèles actuels de politiques publiques incluent de plus en plus des phases d'évaluation et d'ajustement des mesures mises en place, une remise en question permanente, comme l'approche dialogique le propose, peut s'avérer impraticable. C'est pourquoi il faudra, dans la continuation d'une réflexion sur des politiques dialogiques de la diversité culturelle, chercher des modèles ou des paradigmes de politiques publiques dans lesquels cette approche pourrait être mise en place.

CONCLUSION

Pour le présent travail de recherche, nous avons émis l'hypothèse que les politiques actuelles de gestion de la diversité culturelle, à caractère libéral, sont défailtantes. Cette faillite est due à leur incapacité de dépasser la tension entre les principes, apparemment contradictoires, de diversité et d'égalité sans tomber dans le relativisme. Nous nous sommes ainsi donné pour objectif de déconstruire les fondements philosophiques qui animent ces politiques, afin de comprendre les raisons profondes de cette tension d'une part et de formuler des propositions philosophiques alternatives pour la surmonter d'autre part.

À travers l'exposition des différentes politiques libérales de la diversité culturelle, nous avons montré dans la première partie la confusion entre plusieurs concepts proches qui traitent la diversité culturelle — à savoir le multiculturalisme, les droits culturels, le dialogue interculturel ou la super-diversité. Par ailleurs, nous avons dénoncé l'inefficacité de ces politiques, qui résulte moins du manque de consensus sur le sujet — néanmoins flagrant — parmi les défenseurs de la diversité culturelle que des graves faiblesses de la philosophie qui les soutient. Ainsi, nous avons constaté que le libéralisme politique, à partir duquel on élabore les politiques de la diversité culturelle, ne permet pas de réconcilier la diversité qu'elles promeuvent et l'un des principes fondamentaux du libéralisme même, à savoir l'égalité.

La raison de cette incapacité à articuler de façon satisfaisante diversité et égalité à partir de la philosophie libérale réside, selon nous, dans sa conception moniste et fondationnaliste de la vérité. Cette notion de vérité découle de l'approche dialectique sous-jacente à la philosophie libérale qui repose quant à elle sur les principes de la logique formelle. Ainsi, si les politiques publiques traitent les individus avec égalité, elles ne peuvent pas faire de différences entre eux en raison de leur culture (principe d'identité). Si les droits humains sont universels, ils ne peuvent pas être le produit d'une culture (principe de non-contradiction). Enfin, soit l'on condamne certaines pratiques culturelles à cause de leur non-respect des principes libéraux, soit on les défend au nom du relativisme (principe d'exclusion d'un tiers). L'approche dialectique, fondée sur ces trois principes, provoque un conflit insurmontable entre égalité et diversité dans le cadre du libéralisme politique et empêche donc la formulation de politiques publiques de la diversité culturelle efficaces.

C'est pourquoi, dans la deuxième partie de ce travail, nous avons cherché des approches dialogiques pour gérer la diversité culturelle. Par dialogiques, nous entendons une catégorie de la philosophie permettant de penser deux idées qui s'opposent comme des idées qui collaborent et se complètent. Les approches dialogiques se fondent sur une notion non fondationnaliste, mais construite de la vérité. Nous avons vu ainsi dans l'approche dialogique un paradigme alternatif à la dialectique libérale pour mettre en œuvre des politiques de la diversité culturelle qui n'entraînent pas de conflit entre cette diversité et le principe d'égalité. Ainsi, nous avons étudié le traitement de la diversité culturelle à partir de deux courants philosophiques que nous avons identifiés comme dialogiques.

Nous avons examiné, premièrement, l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer. La notion de vérité gadamérienne se base sur la compréhension à travers l'interprétation. Concrètement, cette compréhension prend la forme de dialogue circulaire, particulièrement pertinent pour penser la diversité culturelle. En effet, le dialogue gadamérien part des « pré-jugés » (dans le sens de jugements préalables), fondés sur les traditions respectives des parties en dialogue. En matière de diversité culturelle, cette approche permet la reconnaissance des « a priori » dans les jugements que chaque culture porte sur l'autre sans que ces jugements soient quelque

chose de négatif, puisqu'ils relèvent de la tradition, de l'histoire de chacune. Quand elles entrent en dialogue, les parties changent mutuellement leurs horizons, donnant lieu à une fusion, à une entente. L'élaboration de politiques de la diversité culturelle à partir de cette approche se traduit ainsi par une construction commune de la meilleure solution pour répondre au dilemme diversité-égalité et non sur la subordination de l'une à l'autre ou sur l'établissement d'un dénominateur commun minimum entre ces deux cultures. Par ailleurs, l'entente constitue à chaque fois un nouveau point de départ pour le dialogue, qui s'avère ainsi infini.

L'infinitude du dialogue gadamérien constitue justement pour nous l'écueil majeur pour faire de cette philosophie un modèle définitif pour les politiques de la diversité culturelle. Effectivement, l'absence de critères pour pouvoir fixer des réponses claires et définitives aux questions que la diversité culturelle pose au vivre-ensemble rend impossible l'élaboration de politiques publiques de la diversité culturelle strictement gadamériennes. C'est pourquoi nous avons exploré, deuxièmement, le pluralisme culturel de Horace Meyer Kallen, comme philosophie dialogique pour la diversité culturelle.

Issu du pragmatisme américain, le pluralisme culturel permet de pallier le défaut de l'approche gadamérienne : sa notion de vérité comme « ce qui marche » sert de critère pour fixer ces réponses claires et définitives absentes de la philosophie de Gadamer. Apparu au début du XX^e siècle aux États-Unis pour répondre à l'arrivée massive d'immigrants, le pluralisme culturel se veut un modèle de société basé sur l'accueil, le respect et l'incorporation des cultures des immigrants dans la construction du nouveau pays. Grâce à son traitement pragmatiste et dialogique de la diversité culturelle, le pluralisme culturel remplit les critères que nous cherchons pour définir une approche alternative aux politiques libérales dialectiques de la diversité culturelle.

Toutefois, la philosophie de Kallen est sapée par sa vision essentialiste et relativiste des cultures. Cette conception résulte plutôt de l'état du débat autour de cette question au moment de la formulation du pluralisme culturel que d'un véritable positionnement intellectuel. Il n'en reste pas moins que l'essentialisation des cultures et le relativisme sous-jacents au pluralisme culturel nous empêchent de le considérer comme une alternative ultime aux politiques libérales de la diversité culturelle.

Malgré les limites importantes que nous avons relevées dans les deux philosophies dialogiques étudiées dans ce travail et malgré leur incapacité à balayer notre critique des politiques libérales de la diversité culturelle, nous défendons la validité de certains de leurs postulats. Autrement dit, ce n'est pas à travers un seul système philosophique quelconque que nous allons pouvoir résoudre le dilemme diversité-égalité. Or les éléments de réponse dialogiques apportés par ces deux philosophies, bien que partiels, nous permettent d'affirmer que l'approche dialogique offre une alternative au traitement libéral de la diversité culturelle.

Ainsi, à partir des philosophies de Gadamer et de Kallen, nous avons dégagé huit lignes directrices (en italique dans le texte ci-dessous) pour le traitement dialogique de la diversité culturelle, qui constituent donc le véritable épilogue de notre recherche. Ainsi, nous avons conclu que, contrairement aux politiques libérales de la diversité culturelle, une approche dialogique de la question donne des réponses *contextuelles*, c'est-à-dire conçues en fonction de chaque situation particulière, fruit d'une rencontre entre les acteurs. Il s'agit ainsi d'une *expérience pratique* dans laquelle l'écoute et le *dialogue* mènent à une entente. Cette entente n'est ni définitive ni universelle. Elle intervient autour des aspects de la vie quotidienne des

gens et elle fait appel à leurs *traditions*, dans le sens de passé des peuples. L'entente donne lieu à la *construction commune* d'une solution à la question concrète posée par les différences culturelles des acteurs. Elle produit une *transformation* des deux parties, qui ont ainsi approfondi la connaissance de soi dans leur relation avec l'autre. Vivre la diversité culturelle est ainsi un apprentissage en action, qui constitue l'exercice de la *démocratie* elle-même. La réponse à laquelle on parvient avec cet exercice est pourtant révisable en permanence. En effet, les acteurs et le contexte changeants font que les solutions dialogiques représentent un *processus infini* plutôt qu'une réponse définitive. Sans prétendre en faire un système philosophique global, ces huit lignes directrices constituent notre contribution originale au débat diversité-égalité dans le cadre du traitement politique de la diversité culturelle.

Dans les dernières pages de notre travail, nous avons mis à l'épreuve ces huit lignes directrices en les appliquant à un cas concret : la scolarisation des enfants des familles gitanes en Andalousie (Espagne). En effet, on pourrait voir dans l'économie nomade (commerce ambulante) de ces familles, ainsi que dans l'absence de contenu reflétant la culture gitane dans les *curricula* scolaires deux raisons majeures pour expliquer le taux d'absentéisme élevé des enfants gitans. L'introduction d'une partie d'« enseignement à la maison » et d'éléments culturels comme le flamenco et le *cante* pourrait résoudre le problème. Ainsi, l'élaboration de contenus d'enseignement en dialogue avec les traditions de ce groupe ethnique permettrait de lutter contre l'absentéisme et l'échec scolaire des élèves gitans et aussi d'enrichir les *curricula* scolaires, ce qui offrirait aux élèves non-gitans des alternatives par rapport aux propositions classiques et réduirait également les difficultés scolaires vécues par les enfants *payo*. Cette proposition ne se voudrait pas définitive, mais révisable en fonction des résultats et des évolutions sociétales. De même, elle ne devrait pas être transposée dans d'autres contextes, même proches.

Bien que nous défendions la pertinence de nos huit lignes directrices pour définir des politiques publiques dialogiques de la diversité culturelle, nous distinguons déjà deux limites majeures à notre propre proposition. Premièrement, en tant que construction purement théorique, elle ne permet pas d'élaborer des solutions concrètes. Deuxièmement, elle ne traite pas une question récurrente dans les politiques publiques sur l'égalité, à savoir l'interconnexion entre la diversité culturelle et d'autres diversités (genre, classe, handicap, orientation sexuelle, etc.), ce qui nous renvoie à la question des rapports de pouvoir inégaux dans la construction de la vérité, problème soulevé aussi chez les deux auteurs que nous avons mis en avant.

Ainsi, dans notre future recherche d'un modèle concret de politique publique pour une approche dialogique de la diversité culturelle, nous explorerions la possibilité d'utiliser le *mainstreaming*, c'est-à-dire une politique horizontale ou stratégie d'intégration transversale. Présenté au début des années 1990 comme un changement de paradigme dans les politiques publiques, le *mainstreaming* consiste en la prise en compte d'une perspective donnée dans tous les secteurs, à tous les niveaux et à toutes les étapes du processus de décision politique, contrairement aux approches spécifiques précédemment adoptées. Cette démarche a été particulièrement employée pour traiter la question de l'égalité homme-femme. Le *mainstreaming* pourrait ainsi s'appliquer à la diversité culturelle, car on considère que la question de la culture, comme celle du genre, traverse tous les domaines de l'action publique.

Présente dans tous les aspects de la vie de la *polis*, la diversité culturelle a par exemple un impact important dans le domaine de l'éducation, puisque nos enfants étudient des livres qui représentent certains modes de vie. Elle a aussi des conséquences dans le domaine de

l'entreprise, parce que nous fabriquons des produits et fournissons des services en fonction des différents besoins culturels des consommateurs. Dans nos quartiers et dans nos habitations, la diversité culturelle est à l'œuvre également, car nous interagissons avec des voisins de palier aux coutumes et modèles d'organisation familiale ou sociale divers, souvent très éloignés des nôtres. De même, dans la construction et la gestion des bâtiments publics, on retrouve les effets de la diversité culturelle, étant donné que des espaces spécifiques pour des besoins culturels différents (prière, bains, réunion, danse) sont demandés et souvent accordés par les pouvoirs publics. En somme, comme le genre, la diversité culturelle constitue une question transversale en matière politique adaptée à l'application du *mainstreaming*.

Toutefois, le *mainstreaming* a fait l'objet de critiques très sévères qu'il faudrait prendre en compte. D'une part, le *mainstreaming* de genre a souvent été accusé d'échouer dans son rôle fondamental de transformateur structurel en raison de son institutionnalisation (il aurait été réduit à une série de techniques), de sa définition problématique (flou et polysémie du terme ; simplification dans sa mise en place ; manque de clarté quant aux objectifs et champs d'intervention), de la mauvaise compréhension qu'en ont les acteurs et de la confiscation du concept par les experts. D'autre part, sur le plan pratique, il s'est vu reprocher son manque d'efficacité, la dilution de ses objectifs et son impact contreproductif. Ainsi, nous devrions nous interroger sur la pertinence du rapprochement entre *mainstreaming* et diversité culturelle et étudier dans quelle mesure notre proposition dialogique constituerait précisément une réponse aux critiques de ce modèle de politiques publiques.

En ce qui concerne le besoin d'inclure dans notre approche d'autres dimensions de l'égalité, ainsi que la question des rapports de pouvoirs inégaux dans l'élaboration de la vérité, la culture a été associée, effectivement, à d'autres sources de discrimination à travers la notion d'intersectionnalité. Apparue comme critique au *mainstreaming* de genre, l'intersectionnalité pointe les effets complexes et variés résultant de l'intersection historique de multiples axes de différenciation (économique, politique, culturel, physique, etc.) dans des contextes spécifiques. Par exemple, l'évidence supposée de l'égalité femme-homme contribuerait à masquer les subordinations dont font l'objet les femmes de couleur, les lesbiennes ou les ouvrières. Nous nous demanderions ainsi comment articuler cette théorie et notre approche dialogique de la diversité culturelle, afin de prendre en compte la multiplicité des facteurs d'inégalité.

Notre approche dialogique de la diversité culturelle a beau partager des éléments fondamentaux avec l'intersectionnalité, comme la contextualisation ou la dimension participative dans l'élaboration des politiques publiques, nous devrions nous prémunir contre les critiques faites à cette théorie. En effet, en traitant les individus comme des groupes unitaires, elle viendrait réifier les catégories qu'elle est censée critiquer (les femmes, les « pauvres », les handicapés, les Gitans, etc.) et ainsi renforcer la complexité des discriminations et la marginalité subies par les individus à travers la reproduction d'hégémonies existantes. Par ailleurs, l'intersectionnalité s'oppose à l'approche du *mainstreaming* de genre, mais elle ne constitue pas un modèle de politiques publiques et elle ne peut donc pas répondre par elle-même à notre besoin spécifique.

En définitive, notre réflexion se poursuivrait sur le traitement dialogique de la diversité culturelle à partir du modèle de politiques publiques du *mainstreaming* tout en tenant compte de ses limites et faiblesses, mises en évidence par la théorie de l'intersectionnalité. Le *mainstreaming* nous permettrait d'appliquer nos principes dialogiques de la diversité culturelle à l'élaboration concrète de politiques publiques. L'intersectionnalité rendrait

possible le croisement de la diversité culturelle avec d'autres sources d'inégalités. Cependant, dans notre recherche d'un moyen d'articuler nos dix principes dialogiques pour la diversité culturelle et les notions de *mainstreaming* et d'intersectionnalité, nous partirions des critiques faites à ces deux concepts afin de nous assurer de la validité pratique de notre étude. Pour cela, il nous semblerait pertinent de nous donner comme objectif l'évaluation des politiques de la diversité culturelle existantes à partir de notre approche dialogique et de prendre un exemple concret de terrain.

BIBLIOGRAPHIE¹⁴⁴

- « Acculturation », « Rationalisme », « Pragmatique », « Praxis », « Préjugé » et « Traditionalisme », dans *Le Grand Robert de la langue française [en ligne]*, p. n/a.
- « Assigner », « Ethnie » et « Processus » dans *Larousse [en ligne]*, p. n/a.
- « Karneval der Kulturen », sur *Karneval der Kulturen*, <http://www.karneval-berlin.de/de/home.1.html>, consulté le 14 mars 2018.
- « Politique », dans *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales [en ligne]*, p. n/a.
- AHEARNE Jeremy, « Cultural policy explicit and implicit: a distinction and some uses », *International Journal of Cultural Policy*, vol. 15, n° 2, p. 141-153.
- AHTISAARI Martti, « What makes for successful conflict resolution? », *Development dialogue*, n° 53, novembre 2009, p. 41-49.
- ALEXANDER Charles C., « Prophet of American Racism: Madison Grant and the Nordic Myth », *Phylon (1960-)*, vol. 23, n° 1, coll. « Clark Atlanta University », 1st Qtr 1962, p. 73-90.
- ALLPORT Floyd H., « Culture Conflict and Delinquency. II. Culture Conflict versus the Individual as Factors in Delinquency », *Social Forces*, vol. 9, n° 4, 1^{er} juin 1931, p. 493-497.
- ANGHEL Laura, « La convention sur la diversité des expressions culturelles : état des lieux », *Hermès, La Revue*, n° 51, n° 2, 11 novembre 2013, p. 65-69.
- ARNAUT Karel, « Super-diversity: elements of an emerging perspective », *Diversities*, vol. 14, n° 2, 2012, p. 1-16.
- ASHCROFT Bill, Gareth GRIFFITHS et Helen TIFFIN, *Key Concepts in Post-colonial Studies*, Routledge, 1998.
- ATWAN Sally Khalifa Isaac, *The quest for intercultural dialogue in the Euro-Mediterranean region. Opportunities and challenges*, Florence, European University Institute, coll. « EUI Working Papers - Robert Schuman Center for Advanced Studies », 2010.
- BARREAU Hervé et Tobie NATHAN, « Relativisme », dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, p. n/a.
- BARRY Brian, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, 2002.
- BARTAK Karel, 2008: *Europe's big culture conversation*, Luxembourg, Office for Official Publications of the European Communities, coll. « The Magazine, Education and culture in Europe », n° 28, 2007.

¹⁴⁴ D'après le feuille de style du Centre d'ingénierie documentaire de l'ENS de Lyon.

- BAUDRILLARD Jean, Alain BRUNN et Jacinto LAGEIRA, « Modernité », dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, p. n/a.
- BAYART Jean-François, « Les Études postcoloniales. Un carnaval académique », *Politique étrangère*, n° 4, Hiver 2010, p. 912-918.
- BEITZ Charles R., *The idea of human rights*, Oxford, UK, Oxford University Press, 2009.
- BENSALAH, ASSIA ALAOU et DANIEL, JEAN, *Le Dialogue entre les Peuples et les Cultures dans l'Espace euro-méditerranéen - Rapport du Groupe des Sages créé à l'initiative du Président de la Commission européenne*, Bruxelles, Commission Européenne, 2003.
- BERGER Peter et Thomas LUCKMAN, *La Construction sociale de la Réalité*, Deuxième édition, Paris, Masson/Armand Colin, 1996.
- BERMAN Gabrielle et Yin PARADIES, « Racism, Disadvantage and Multiculturalism: Towards Effective Anti-Racist Praxis », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 33, 2010, p. 214-232.
- BERNSTEIN Richard, « What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty », *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 1982, 1982, p. 331-359.
- BERNSTEIN Richard, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.
- BOCCAGNI Paolo, « (Super)diversity and the migration–social work nexus: a new lens on the field of access and inclusion? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n° 4, 16 mars 2015, p. 608-620.
- BOHMAN James et William REGH, « Jürgen Habermas », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, Fall 2014, p. n/a.
- BORGETTO Michel, « Équité, égalité des chances et politique de lutte contre les exclusions », dans *L'égalité des chances*, Paris, La Découverte, 2000, p. 115-138.
- BORGOMANO-LOUP Laure, « A Cultural Approach to the Southern Mediterranean Crisis », *Connections: The Quarterly Journal*, vol. 3, n° 2, 2004, p. 93-98.
- BOUCHARD Gérard et Charles TAYLOR, *Fonder l'avenir. Le temps de la réconciliation*, Québec, Canada, Gouvernement du Québec, 2008.
- BOUCHARD Gérard, *What is interculturalism?*, coll. « McGill Law Journal », n° 56, 2011, vol. 2.
- BOURNE Randolph, « Transnational America », *Atlantic Monthly*, n° 118, juillet 1916, p. 86-97.
- BRADLEY Phillips, « Political Aspects of Cultural Pluralism », *Journal of Educational Sociology*, vol. 12, n° 8, 1^{er} avril 1939, p. 492-498.
- BROOKS Cathy A., « Using Interpretation Theory in Art Education Research », *Studies in Art*

- Education*, vol. 24, n° 1, 1982, p. 43-47.
- BROSIUS J. Peter et Sarah L. HITCHNER, « Cultural diversity and conservation », *International Social Science Journal*, vol. 61, n° 199, 2010, p. 141-168.
- BUÉE Jean-Michel, « Vérité et sens chez H.-G. Gadamer », *Germanica*, n° 8, 1990, p. 151-169.
- CANCLINI Garcia, Stephen CASTLES, Michael BANTON, Christine INGLIS, Nadia AURIAT et Atieno ODHIAMBO, *Multiculturalism: A Policy Response to Diversity*, Sydney, Australia, MOST Program, UNESCO, coll. « 1995 Global Cultural Diversity Conference », 1995.
- CANTLE Ted, *Interculturalism: The New Era of Cohesion and Diversity*, Palgrave Macmillan, 2012.
- CARENS Joseph H., *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford University Press, 2000.
- CARTER Jacoby Adeshei, « Alain LeRoy Locke », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, Summer 2012, p. n/a.
- CARUSO Antonella, *Au nom de l'Islam... : quel dialogue avec les minorités musulmanes en Europe?*, Paris, Institut Montaigne, coll. « Les publications de l'Institut Montaigne. Note », 2007.
- COMETTI Jean-Pierre, « La philosophie américaine et l'actualité du pragmatisme », *Études*, 377(6), décembre 1992, p. 627-637.
- COMETTI Jean-Pierre, « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », *Archives de Philosophie*, vol. 64, n° 1, 1^{er} mars 2001, p. 21-39.
- COMETTI Jean-Pierre, « Le pragmatisme est-il un empirisme ? », *Critique*, vol. 754, n° 3, 1^{er} avril 2010, p. 196-211.
- COMETTI Jean-Pierre, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Gallimard, coll. « Folio Essais », n° 535, 2010.
- CONNOR Waker, « Nation-State », dans *The Blackwell Encyclopedia of Sociology [online]*, 2007, p. n/a.
- CONSEIL DE L'EUROPE, COMITÉ DES MINISTRES, « Déclaration sur la diversité culturelle », 2000.
- CONSEIL DE L'EUROPE, « Conseil de l'Europe », <https://www.coe.int/fr/web/portal/home>, consulté le 15 mars 2018.
- CONSEIL DE L'EUROPE, « Convention-cadre pour la protection des minorités nationales », n°157, 1995.
- CONSEIL DE L'EUROPE, « Déclaration pour le dialogue interculturel et la prévention des conflits », 2003.

- CONSEIL DE L'EUROPE, « Enseignement de l'histoire », http://www.coe.int/t/dg4/education/historyteaching/Perspective%5CPerspectiveIntro_en.asp, consulté le 15 mars 2016.
- CONSEIL DE L'EUROPE, « Projet de Déclaration de Faro sur la stratégie du Conseil de l'Europe pour le développement du dialogue interculturel », 2005.
- CONSEIL DE L'EUROPE, *Livre blanc sur le dialogue interculturel. « Vivre ensemble dans l'égalité »*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 2008.
- COPET-ROUGIER Elisabeth et Christian GHASARIAN, « Anthropologie », dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, p. n/a.
- CRÉPON Marc, *Altérités de l'Europe*, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2006.
- CRUL Maurice, « Super-diversity vs. assimilation: how complex diversity in majority–minority cities challenges the assumptions of assimilation », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 12 août 2015, p. 1-15.
- CUCHE Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 4e édition (2010), Paris, La Découverte, coll. « Grands Repères. Manuels », 1966.
- DALLMAYR Fred et Thomas MCCARTHY, *Understanding and Social Inquiry*, University of Notre Dame Press, 1977.
- DALLMAYR Fred, « Hermeneutics and inter-cultural dialog: linking theory and practice », *Ethics and Global Politics*, vol. 2, n° 1, 2009, p. 23-39.
- DALLMAYR Fred, *Comparative Political Theory. An Introduction*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.
- DAVAL René, « Le pragmatisme américain. Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), George Herbert Mead (1863-1931) », dans *Alain Caillé et al., Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, coll. « Hors collection Sciences Humaines », 2001, p. 640-648.
- DAVIS-DUBOIS Rachel, « Can We Help to Create an American Renaissance? », *The English Journal*, vol. 27, n° 9, 1^{er} novembre 1938, p. 733-740.
- DAVIS-DUBOIS Rachel, « Developing Sympathetic Attitudes Toward Peoples », *Journal of Educational Sociology*, vol. 9, n° 7, 1^{er} mars 1936, p. 387-396.
- DAVIS-DUBOIS Rachel, « Peace and Intercultural Education », *Journal of Educational Sociology*, vol. 12, n° 7, 1^{er} mars 1939, p. 418-424.
- DAVIS-DUBOIS Rachel, « Practical Problems of International and Interracial Education », *Junior-Senior High School Clearing House*, vol. 10, n° 8, 1^{er} avril 1936, p. 486-490.
- DAVIS-DUBOIS Rachel, « Sharing Culture Values », *Journal of Educational Sociology*, vol. 12, n° 8, 1^{er} avril 1939, p. 482-486.
- DAVIS-DUBOIS Rachel, *Neighbors in Action: A Manual for Local Leaders in Intergroup*

- Relations*, New York, Harper & Brothers, 1950.
- DE GALEMBERT Claire, « Le voile en procès », *Droit et société*, vol. 1, n° 68, 2008, p. 11-31.
- DEMORGON Jacques, *L'histoire interculturelle des sociétés*, Paris, Anthropos, 1999.
- DEWEY John, « The Principle of Nationality », *The Menorah Journal*, vol. 3, n° 4, 1917, p. 203-208.
- DONDERS Yvonne, « Do cultural diversity and human rights make a good match? », *International Social Science Journal*, vol. 61, n° 199, 2010, p. 15-35.
- DROIT À L'ÉDUCATION, « Les mécanismes régionaux en matière de droits de l'Homme », <http://www.right-to-education.org/fr/page/les-m-canismes-r-gionaux-en-mati-re-de-droits-de-lhomme>, 1^{er} juin 2017, consulté le 20 juillet 2017.
- EBERHARD Christoph, « Intercultural dialogue: a tool and framework for action for opening up to otherness in public policies and social services? », dans *Institutional accommodation and the citizen: Legal and political interaction in a pluralist society*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, coll. « Trends in social cohesion », 2009, vol. 21, p. 275-295.
- ECKELBERRY R. H., « Intercultural Education », *Educational Research Bulletin*, vol. 24, n° 9, 12 décembre 1945, p. 229-230.
- ENDRES Jürgen, *Le « dialogue interculturel » au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco : état des lieux*, Berne, Secrétariat d'État à l'éducation et à la recherche, coll. « Dossiers SER », 2010.
- ETATS-UNIS D'AMÉRIQUE, « The unanimous Declaration of the thirteen united States of America », 1776.
- EUBEN Roxanne, *Enemy in the mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism. A work of comparative political theory*, New Jersey, Princeton University Press, 1999.
- EVERETT John R., « Horace M. Kallen: 1882-1974 », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 47, 1974, p. 220-221.
- FABIAN Johannes, « Theater and Anthropology, Theatricality and Culture », *Research in African Literatures*, vol. 30, n° 4, 1999, p. 24-31.
- FAES Hubert, « Droits de l'homme et droits culturels », *Transversalités*, vol. 108, n° 4, 2008, p. 85-99.
- FEYERABEND Paul, *Science in a Free Society*, London, Verso, 1982.
- FUKUDA-PARR Sakiko, *La Liberté culturelle dans un monde diversifié (Rapport mondial sur le développement humain, 2004)*, Paris, PNUD (Programme des Nations Unies pour le développement), 2004.
- FUMERTON Richard, « Foundationalist Theories of Epistemic Justification », dans *The*

- Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, Summer 2010, p. n/a.
- FURNIVALL John Sydenham, *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- GADAMER Hans-Georg, « Hermeneutics and Social Science », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 2, n° 4, 1975, p. 307-316.
- GADAMER Hans-Georg, « Subjectivity and intersubjectivity, subject and person », *Continental Philosophy Review*, vol. 33, n° 3, juillet 2000, p. 275-287.
- GADAMER Hans-Georg, « The problem of historical consciousness », dans *Interpretive Social Science: A Reader*, University of California Press, 1979, vol. 218, p. 103-163.
- GADAMER Hans-Georg, *Esquisses herméneutiques. Essais et conférences*, Vrin - Bibliothèque des Textes Philosophiques, 2004.
- GADAMER Hans-Georg, *L'héritage de l'Europe*, 2003^e éd., Frankfurt am Main, Payot & Rivages, 1989.
- GADAMER Hans-Georg, *L'herméneutique en rétrospective*, Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2005.
- GADAMER Hans-Georg, *La Philosophie herméneutique*, Paris, Beauchesne, 1996.
- GADAMER Hans-Georg, *Reason in the Age of Science*, The MIT Press, 1972.
- GADAMER Hans-Georg, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éd. intégrale, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1996.
- GARCIA AGUSTIN Oscar, « Intercultural Dialogue Visions of the Council of Europe and the European Commission for a Post-Multiculturalist Era », *Journal of Intercultural Communication [online]*, n° 29, août 2012.
- GEERTZ Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973.
- GIBBONS Michael T., « Hermeneutics, Political Inquiry, and Practical Reason: An Evolving Challenge to Political Science », *The American Political Science Review*, vol. 100, n° 4, 2006, p. 563-571.
- GILES Harry H., Victor E. PITKIN et Thelma INGRAM, « Problems of Intercultural Education », *Review of Educational Research*, vol. 16, n° 1, 1^{er} février 1946, p. 39-45.
- GODREJ Farah, « Towards a Cosmopolitan Political Thought: The Hermeneutics of Interpreting the Other », *Polity*, vol. 41, n° 2, 2009, p. 135-165.
- GREEN Judith M., Stefan NEUBERT et Kersten REICH, *Pragmatism and Diversity. Dewey in the context of late twentieth century debates*, New York, Pallgrave MacMillan, 2011.
- GRONDIN Jean, « La fusion des horizons », *Archives de Philosophie*, Tome 68, n° 3, 1^{er} septembre 2005, p. 401-418.
- GRONDIN Jean, *L'herméneutique*, 2e éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que

- sais je? », 2008.
- GRUPE DE FRIBOURG, *Les droits culturels. Déclaration de Fribourg*, Institut interdisciplinaire d'éthique et droits de l'homme, Université de Fribourg, 2007.
- GUÉRARD DE LATOUR Sophie, « Multiculturalisme », dans *Dictionnaire. Genre et science politique*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Références », 2013, p. 356-369.
- GUNDARA Jagdish S., *Interculturalism, Education and Inclusion*, Paul Chapman, 2000.
- HABERMAS Jürgen, « On Hermeneutics' Claim to Universality », dans *Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, New York, Bloomsbury Academic, 1988, p. 294-320.
- HABERMAS Jürgen, *On the Logic of the Social Sciences*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, coll. « Studies in Contemporary German Social Thought », 1990.
- HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987.
- HALPIN John et CONOR P. WILLIAMS, *The Progressive Intellectual Tradition in America*, Center for American Progress, 2010.
- HAMMOND Maurice S., « Some Experiments in Cultural Pluralism », *Journal of Educational Sociology*, vol. 12, n° 8, 1^{er} avril 1939, p. 476-481.
- HAUG Marie R., « Social and Cultural Pluralism as a Concept in Social System Analysis », *American Journal of Sociology*, vol. 73, n° 3, 1^{er} novembre 1967, p. 294-304.
- HICKS Stephan, *Philosophy of Education. An Introductory Course*, 2010, vol. 1-14/14.
- HIGHAM John, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925*, Rutgers University Press, 2002.
- HOOKE Sidney et MILTON R. KONVITZ, *Freedom and Experience. Essays presented to Horace M. Kallen*, Ithaca and New York, Cornell University Press for the New School of Social Research, 1947.
- HOOKEYWAY Christopher, « Pragmatism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, Winter 2013, p. n/a.
- HSIEH Nien-hê, « Incommensurable Values », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, Spring 2016, p. n/a.
- HUNTINGTON Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Penguin, 1997.
- INGLIS Christine, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 1996.
- JAMES Michael R., « Critical Intercultural Dialogue », *Polity*, vol. 31, n° 4, 1999, p. 587-607.
- JAMES William, *A Pluralistic Universe*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1977.

- JAMES William, *Le pragmatisme*, traduction française révisée Le Brun (1911), Paris, Flammarion, 1907.
- JAMES William, *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1978.
- JAMES William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*, Library of America, 2010.
- JARACH Lawrence, « Essentialism and the Problem of Identity Politics », *Anarchy: A Journal of Desire Armed*, n° 58, 2004, p. 1-7.
- JONES Charles O., *An Introduction to the Study of Public Policy*, Brooks/Cole Publishing Company, 1984.
- JONES Faustine C., « Reviewed Work: Children and Intercultural Education by Association for Childhood Education International », *The Journal of Negro Education*, vol. 44, n° 1, 1^{er} janvier 1975, p. 105-106.
- KALLEN Horace et John DEWEY, *The Bertrand Russel Case*, New York, Viking Press, 1941.
- KALLEN Horace M., « Alain Locke and Cultural Pluralism », *The Journal of Philosophy*, vol. 54, n° 5, 28 février 1957, p. 119-127.
- KALLEN Horace M., « Constitutional Foundations of the New Zion », *The Maccabean*, n° 31, mai 1918, p. 1-24.
- KALLEN Horace M., « Democracy Versus the Melting-pot. A Study of American Nationality », *The Nation*, 1915, p. 194-220.
- KALLEN Horace M., « Education And Its Modifiers », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 7, n° 2, 1^{er} décembre 1946, p. 249-263.
- KALLEN Horace M., « John Dewey and the Spirit of Pragmatism », dans *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, New York, Sidney Hook, 1950, p. 3-46.
- KALLEN Horace M., « Nationality and the Hyphenated american », *The Menorah Journal*, vol. I, n° 2, avril 1915, p. 79-85.
- KALLEN Horace M., « Pragmatism and its “Principles” », *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 8, n° 23, 9 novembre 1911, p. 617-636.
- KALLEN Horace M., *A Study of Liberty*, Yellow Springs, Ohio, Antioch Press, 1959.
- KALLEN Horace M., *Cultural Pluralism and the American Idea: An Essay in Social Philosophy*, University of Pennsylvania Press, 1956.
- KALLEN Horace M., *Culture and Democracy in the United States*, Transaction Publishers, 1934.
- KALLEN Horace M., *Individualism: An American Way of Life*, New York, Horace Liveright,

1933.

KALLEN Horace M., *Judaism at Bay: Essays Toward the Adjustment of Judaism to Modernity*, New York, Bloch Publishing, 1932.

KALLEN Horace M., *Utopians at Bay*, New York, Theodor Herzl Foundation, 1958.

KELLER Perry, « Re-Thinking Ethnic and Cultural Rights in Europe », *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 18, n° 1, 1998, p. 29-59.

KISER Clyde V., « Cultural Pluralism », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 262, 1^{er} mars 1949, p. 117-130.

KNOEPFEL Peter, Corinne LARRUE, Frédéric VARONE et Jean-François SAVARD, *Analyse et évaluation des politiques publiques*, Québec, Canada, Presses de l'Université de Québec, 2015.

KONVITZ Milton R., *The Legacy of Horace M. Kallen*, Teaneck, N.J, Fairleigh Dickinson University Press, 1987.

KRONISH Ronald, « John Dewey and Horace M. Kallen on Cultural Pluralism: Their Impact on Jewish Education », *Jewish Social Studies*, vol. 44, n° 2, 1^{er} avril 1982, p. 135-148.

KUKATHAS Chandran, « Are There Any Cultural Rights? », *Political Theory*, vol. 20, n° 1, 1992, p. 105-139.

KYMLICKA Will, « The Uncertain Futures of Multiculturalism », *Canadian Diversity*, vol. 4, n° 1, 2005, p. 82-85.

KYMLICKA Will, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, 1991.

KYMLICKA Will, *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, 1996.

LACROIX Justine, « Communautarisme », dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, p. n/a.

LAFOLLETTE Hugh, « Pragmatic Ethics », dans *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, 2013, p. 400-420.

LAL Shafali, « 1930s Multiculturalism: Rachel Davis DuBois and the Bureau for Intercultural Education », *The Radical Teacher*, n° 69, 1^{er} mai 2004, p. 18-22.

LARGEAULT Jean et Pierre MACHEREY, « Réalisme, philosophie », dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, p. n/a.

LAULAN Anne-Marie, « La Convention sur la diversité des expressions culturelles : à quand le passage à l'action ? », *Hermès, La Revue*, n° 51, n° 2, 11 novembre 2013, p. 75-77.

LEACH Edmund Ronald, *Rethinking anthropology*, London, Athlone, coll. « Monographs on social anthropology », n° 22, 1966.

LEAR Elmer N., « On the Unity of the Kallenian Perspective: Or Contra the Diploia of Certain Critics », *Jewish Social Studies*, vol. 44, 3/4, 1^{er} juillet 1982, p. 211-230.

- LEEDS-HURWITZ Wendy, « Intercultural Dialogue », *Key Concepts in Intercultural Dialogue [online]*, n° 1, 2014, p. n/a.
- LÉVI-STRAUSS Claude, « La diversité culturelle, patrimoine commun de l'humanité », sur *Résonances La diversité culturelle : une voie vers le développement*, <http://www.unesco.org/culture/aic/echoingvoices/claude-levi-strauss-fr.php>, consulté le 30 décembre 2014.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire. Race et culture*, Paris, Albin Michel, Éditions UNESCO, 1961.
- LEWIS Diane, « Anthropology and Colonialism », *Current Anthropology*, vol. 14, n° 5, 1^{er} décembre 1973, p. 581-602.
- LEWIS Herbert S., « Boas, Darwin, Science, and Anthropology », *Current Anthropology*, vol. 42, n° 3, juin 2001, p. 381-406.
- LIOGIER Raphaël, *La guerre des civilisations n'aura pas lieu. Coexistence et violence au XXI^e siècle*, CNRS Éditions, coll. « Socio/Anthropo », 2016.
- LIOGIER Raphaël, *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, Armand Colin, 2012.
- LISSNER Will, « In Memoriam: Joseph S. Roucek, 1902-1984 », *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 44, n° 3, 1^{er} juillet 1985, p. 277-278.
- LOCKE Alain LeRoy, « Cultural Relativism and Ideological Peace », dans *The Philosophy of Alain Locke: Harlem Renaissance and Beyond*, Philadelphia, Temple University Press, 1942, p. 69-78.
- LOCKE Alain LeRoy, « Pluralism and Intellectual Democracy », dans *The Philosophy of Alain Locke: Harlem Renaissance and Beyond*, Philadelphia, Temple University Press, 1942, p. 53-66.
- LOCKE Alain LeRoy, « Values and Imperatives », dans *The Philosophy of Alain Locke: Harlem Renaissance and Beyond*, Philadelphia, Temple University Press, 1935, p. 34-50.
- LORCERIE Françoise, « Intégration : La "refondation" enlisée », *Migrations Société*, vol. 155, n° 5, 2014, p. 47-66.
- MALMVIG Helle, « Security through Intercultural Dialogue? Implications of the Securitization of Euro-Mediterranean Dialogue between Cultures », *Mediterranean Politics*, vol. 10, n° 3, 1^{er} novembre 2005, p. 349-364.
- MALPAS Jeff, « Hans-Georg Gadamer », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, Summer 2015, p. n/a.
- MANTZAVINOS Chrysostomos, « Le cercle herméneutique : de quel type de problème s'agit-il ? », *L'Année sociologique*, vol. 63, n° 2, 2013, p. 509-527.
- MARLING William, « Americanization », dans *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*

- [online], 2007, p. n/a.
- MARTY Martin E., « Pluralisms », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 612, 1^{er} juillet 2007, p. 14-25.
- MATSUURA Koïchiro, « L'enjeu culturel au cœur des relations internationales », *Politique étrangère*, Hiver, n° 4, 2006, p. 1045-1057.
- MATTELART Armand et Erik NEVEU, *Introduction aux Cultural Studies*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2003.
- MAXCY Spencer J., « Horace Kallen's Two Conceptions of Cultural Pluralism », *Educational Theory*, vol. 29, n° 1, 1979, p. 31-39.
- MAY Paul, « French cultural wars: public discourses on multiculturalism in France (1995–2013) », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 13 octobre 2015, p. 1-19.
- MCDERMID Douglas, « Pragmatism », dans *Internet Encyclopedia of Philosophy [online]*, p. n/a.
- MEER Nasar et Tariq MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, n° 2, 1^{er} avril 2012, p. 175-196.
- MÉNY Yves et Jean-Claude THOENIG, *Politiques publiques*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1989.
- MEYER Gerald, « The Cultural Pluralist Response to Americanization: Horace Kallen, Randolph Bourne, Louis Adamic, and Leonard Covello », *Socialism and Democracy*, vol. 22, n° 3, 1^{er} novembre 2008, p. 19-51.
- MEYER-BISCH Patrice, « La valorisation de la diversité et des droits culturels », *Hermès, La Revue*, vol. 51, n° 2, 11 novembre 2013, p. 59-64.
- MEYER-BISCH Patrice, « Quand le non-culturel deviendra l'exception », *Cosmopolitiques*, n° 16, novembre 2007, p. 79-90.
- MICHELFELDER Diane et Richard PALMER, « Three Questions to Hans-Georg Gadamer », dans *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, SUNY Press, coll. « SUNY series in Contemporary Continental Philosophy », 1989, p. 52-57.
- MODOOD Tariq, « Multiculturalism, Interculturalisms and the Majority », *Journal of Moral Education*, vol. 43, n° 3, 3 juillet 2014, p. 302-315.
- MOLLER Susan, « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions », *Ethics*, vol. 108, n° 4, 1^{er} juillet 1998, p. 661-684.
- MONIÈRE Denis et HERMAN GUAY, *Introduction aux théories politiques*, Québec, Canada, Québec/Amérique, coll. « Les classiques des sciences sociales », 1987.
- MONTORO ROMERO Ricardo, « Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer », *Reis*, n° 14, 1981, p. 47-68.

- MORIN Edgar, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987.
- NATIONS UNIES, « Convention sur la diversité biologique », 1992.
- NATIONS UNIES, « Déclaration universelle des droits de l'homme », 1948.
- NATIONS UNIES, « Les instruments universels des droits de l'homme », <http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/UniversalHumanRightsInstruments.aspx> , consulté le 6 janvier 2016.
- NATIONS UNIES, « Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels », 1966.
- NATIONS UNIES, *ABC de las Naciones Unidas*, New York, United Nations Publications, 2012.
- NOVICKI Joanna, « Gérer l'interculturel. Alibi ? Mode ou illusion ? », *Communication et organisation [en ligne]*, n° 22, 2002.
- OECD, « Conférence Internationale sur la Cohésion Sociale et le Développement », <http://www.oecd.org/fr/dev/pdm/conferenceinternationalesurlacohesionsocialeetledeveloppement.htm>, consulté le 20 janvier 2011.
- ORTIGUES Edmond, « Sciences Humaines », dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, p. n/a.
- OUSTINOFF Michaël, « Les points clés de la Convention sur la diversité des expressions culturelles », *Hermès, La Revue*, n° 51, n° 2, 11 novembre 2013, p. 71-74.
- PALMA-ANGELES Antoinette, « Gadamer, tradition and dialogue », dans *Civil Society in a Chinese Context*, coll. « Civil Society in a Chinese Context, Cultural heritage and contemporary change, series », n° 3, 1997, vol. 15, p. 59-66.
- PALMER Richard E., *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1969.
- PANTHAM Thomas, « Some Dimensions of the Universality of Philosophical Hermeneutics: A Conversation with Hans-Georg Gadamer », *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, n° 9, 1992, p. 124-135.
- PAREKH Bhikhu, *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*, Palgrave Macmillan, 2008.
- PAREKH Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, 2000.
- PEACOCK James L., « Plural Society in Southeast Asia », *The High School Journal*, vol. 56, n° 1, 1^{er} octobre 1972, p. 1-10.
- PÉLABAY Janie, « Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition », *Tracés*, n° 12, 31 mai 2007, p. 121-135.
- PERRY Ralph B., « A Review of Pragmatism as a Philosophical Generalization », *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 4, n° 16, 1907, p. 421-428.

- PETITO Fabio, « Dialogue among civilisations as alternative model for world order », dans *Civilizational Dialogue and World Order The Other Politics of Cultures, Religions, and Civilizations in International Relations*, Palgrave Macmillan US, coll. « Culture and Religion in International Relations », 2009, p. 47-67.
- PHILLIPS Anne, *Multiculturalism without Culture*, Princeton University Press, 2009.
- PITKIN Victor E., « An Appraisal of the Intercultural Education Movement », *The High School Journal*, vol. 31, n° 3, 1^{er} mai 1948, p. 112-118.
- PLATFORM FOR INTERCULTURAL EUROPE, *2010 Activity Report*, Bruxelles, Platform for Intercultural Europe, 2010.
- POPLIN Mary S. et Pamela WRIGHT, « The Concept of Cultural Pluralism: Issues in Special Education », *Learning Disability Quarterly*, vol. 6, n° 4, 1983, p. 367-371.
- POULAIN Jacques, « L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer », *Études Germaniques*, vol. 246, n° 2, 2007, p. 379-395.
- QUEEN'S UNIVERSITY, « Multiculturalism Policy Index », sur *Multiculturalism Policies in Contemporary Democracies*, <http://www.queensu.ca/mcp/>, consulté le 13 mars 2017.
- RAMBERG Bjorn et Kristin GJESDAL, « Hermeneutics », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, Winter 2014, p. n/a.
- RAMBERG Bjorn, « Richard Rorty », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, Spring 2009, p. n/a.
- RAMIREZ IBANEZ Daniel, *Identité culturelle et dimension éthique : Une réflexion à partir de la pensée de Charles Taylor*, Paris, Sorbonne - Paris IV, 2012.
- RAO Vijayendra et Michael WALTON, *Culture and Public Action*, The World Bank, 2004.
- RASSE Paul, « La diversité des cultures en question », *Hermès, La Revue*, n° 51, n° 2, 11 novembre 2013, p. 45-49.
- RATTANSI Ali, *Multiculturalism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, coll. « Very Short Introductions », 2011.
- RENAULT Alain et Alain TOURAINE, *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock - Les essais, 2005.
- RENTELN Alison Dundes, « Reflections on the Theory and Practice of Cultural Rights », *Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law)*, vol. 100, 2006, p. 324-326.
- ROMANO Claude, « La règle souple de l'herméneute », *Critique*, n° 817-818, 22 mai 2015, p. 464-479.
- ROUCEK Joseph S., « Future Steps in Cultural Pluralism », *Journal of Educational Sociology*, vol. 12, n° 8, 1^{er} avril 1939, p. 499-504.

- RUBIN Israel, « Ethnicity and Cultural Pluralism », *Phylon (1960-)*, vol. 36, n° 2, 1^{er} juin 1975, p. 140-148.
- RUBY Christian, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique : description, fondation et éthique », sur *EspacesTemps.net*, <https://www.espacestems.net/articles/hans-georg-gadamer-lhermeneutique-description-fondation-et-ethique/>, 16 octobre 2002, consulté le 16 juin 2014.
- SAID Edward W., *Orientalism*, Michigan, Pantheon Group, 1978.
- SANDOLE Denis J.D., Sean BYRNE, Ingrid SANDOLE-STAROSTE et Jessica SENEHI, *Handbook of Conflict Analysis and Resolution*, Taylor & Francis, 2008.
- SCHMID Lucile, « Discriminations et action publique : bilan et perspectives (1999-2006) », *Esprit*, Février, n° 2, 2006, p. 104-114.
- SCHMIDT Sarah, « Horace M. Kallen and the “Americanization” of Zionism: in Memoriam », *American Jewish Archives*, n° 28, 1976, p. 59-73.
- SCHNAPPER Dominique, « Citoyenneté », dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*.
- SDONLINE, « The Cultural Pluralist Response to Americanization: Horace Kallen, Randolph Bourne, Louis Adamic, and Leonard Covello | Socialism and Democracy », sur *Journal of the Research Group on Socialism and Democracy*, <http://sdonline.org/48/the-cultural-pluralist-response-to-americanization-horace-kallen-randolph-bourne-louis-adamic-and-leonard-covello/>, 7 mars 2011, consulté le 27 novembre 2014.
- SHOGIMEN Tahashi et Cary J. NEDERMAN, *Western Political Thought in Dialogue with Asia*, New York, Lexington Books, 2009.
- SMITH Michael Garfield, « Pluralism: Comments on an Ideological Analysis », *Social and Economic Studies*, vol. 36, n° 4, 1^{er} décembre 1987, p. 157-191.
- SMITH Michael Garfield, « Social and Cultural Pluralism », *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 83, n° 5, 1960, p. 763-785.
- SONG Sarah, « Multiculturalism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, Spring 2014, p. n/a.
- SONG Sarah, *Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- SOREL MPASSI Alphée Clay, « Préjugés, autorité et tradition chez Hans-Georg Gadamer dans Vérité et méthode », *Phares [en ligne]*, vol. 9, 2009.
- STENOUE Katherina, *Déclaration universelle sur la diversité culturelle : une vision, une plate-forme conceptuelle, une boîte à idées, un nouveau paradigme*, Paris, UNESCO, coll. « Série Diversité Culturelle », n° 1, 2003.
- STOCKING George W., *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, University of Chicago Press, 1982.

- SUNADA Erika, « Revisiting Horace M. Kallen's Cultural Pluralism: A Comparative Analysis », *Journal of American and Canadian Studies*, n° 18, 2000, p. 51-76.
- SZE Fiona et Diane POWELL, « Interculturalism: exploring critical issues », *Oxford: Interdisciplinary Press*, 2004, p. 1-146.
- TARDIF Jean, « La mondialisation culturelle par-delà le prisme de la diversité culturelle », *Questions de communication*, n° 17, 30 juin 2010, p. 151-168.
- TAYLOR Charles, « Comparison, History, Truth. Philosophical Arguments », dans *Philosophical Arguments*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1995, p. 150-164.
- TAYLOR Charles, « Compréhension et ethnocentrisme », dans *La liberté des modernes (Essais choisis, traduits et présentés par Philippe de Lara)*, Paris, PUF, coll. « Philosophie morale », 1997, p. 195-223.
- TAYLOR Charles, « L'interprétation et les sciences de l'homme », dans *La liberté des modernes (Essais choisis, traduits et présentés par Philippe de Lara)*, Paris, PUF, coll. « Philosophie morale », 1997, p. 137-195.
- TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Aubier, Flammarion, 1992.
- TAYLOR Charles, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1997.
- THE COMMISSION ON THE FUTURE OF MULTI-ETHNIC BRITAIN, *The Future Of Multi-Ethnic Britain*, Profile Books, 2000.
- THÉRIEN Claude, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 1, 1997, p. 167-180.
- THROSBY David, « Explicit and implicit cultural policy: some economic aspects », *International Journal of Cultural Policy*, vol. 15, n° 2, 1^{er} mai 2009, p. 179-185.
- TIL William Van et George W. DENEMARK, « Intercultural Education », *Review of Educational Research*, vol. 20, n° 4, 1^{er} octobre 1950, p. 274-286.
- TRIANDAFYLIDOU Anna, *Addressing cultural, ethnic & religious diversity challenges in Europe: A comparative overview of 15 European countries*, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2011.
- UNDP, *Guide Méthodologique d'Elaboration des Politiques Sectorielles*.
- UNESCO, « Convention pour la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel », 1972.
- UNESCO, « Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel », 2003.
- UNESCO, « Convention sur la protection du patrimoine culturel subaquatique », 2001.
- UNESCO, « Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles », 2005.
- UNESCO, « Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles », Mexico City, 1982.

- UNESCO, « Déclaration universelle sur la diversité culturelle », 2001.
- UNESCO, *Approved – Programme and Budget*, Paris, UNESCO, 2014.
- UNESCO, *Compétences interculturelles. Cadre conceptuel et opérationnel*, Paris, Plate-forme intersectorielle pour une culture de la paix et de la non-violence, 2013.
- UNESCO, sur *UNESCO*, <https://fr.unesco.org/>, consulté le 2 avril 2015.
- UNESCO, *UNESCO's Programme of Action. Culture of Peace and Non-Violence. A vision in action*, Paris, Intersectoral Platform for a Culture of Peace and Non-Violence, Bureau for Strategic Planning, 2013.
- UNITED NATIONS, « Alliance of Civilisations », <http://www.unaoc.org/>, consulté le 6 janvier 2016.
- UNIVERSITÉ DE FRIBOURG, « Diversité et droits culturels - Déclaration de Fribourg », <http://www.unifr.ch/iiedh/fr/recherche/diversite-et-droits-culturels>, consulté le 6 janvier 2016.
- UNIVERSITY OF MINNESOTA, « Immigration History Research Center, College of Liberal Arts », <http://www.ihrc.umn.edu/research/vitrage/all/bo/ihrc382.html>, consulté le 23 janvier 2015.
- VÄYRYNEN Tarja, « A Shared Understanding: Gadamer and International Conflict Resolution », *Journal of Peace Research*, vol. 42, n° 3, 2005, p. 347-355.
- VAZQUEZ Jesus Maria, *Estudio sociológico : los gitanos españoles 1978*, Madrid, Asociacion Secretariado General Gitano, 1990.
- VERTOVEC Steven, « Multiculturalism, culturalism and public incorporation », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 19, n° 1, 1^{er} janvier 1996, p. 49-69.
- VERTOVEC Steven, « Super-diversity and its implications », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n° 6, 1^{er} novembre 2007, p. 1024-1054.
- VIBERT Stéphane, « Le pluralisme culturel comme réponse politique au fait de la diversité culturelle ? », *Mouvements*, vol. 37, n° 1, 2005, p. 15-21.
- VIDMAR-HORVAT Ksenija, « The Predicament of Intercultural Dialogue: Reconsidering the Politics of Culture and Identity in the EU », *Cultural Sociology*, vol. 6, n° 1, 2012, p. 27-44.
- WACHTERHAUSER Brice R., « Prejudice, Reason and Force », *Philosophy*, vol. 63, n° 244, 1988, p. 231-253.
- WACKER R. Fred, « Assimilation and Cultural Pluralism in American Social Thought », *Phylon*, vol. 40, n° 4, 1^{er} décembre 1979, p. 325-333.
- WALHOF Darren R., « Bringing the Deliberative Back In: Gadamer on Conversation and Understanding », *Contemporary Political Theory*, vol. 4, n° 2, mai 2005, p. 154-174.

- WALHOF Darren R., « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », *Political Theory*, vol. 34, n° 5, 2006, p. 569-593.
- WALLENSTEIN Peter, « The evolving field of international mediation. Reflections on the Uppsala mediation days 2008 », *Development dialogue*, n° 53, novembre 2009, p. 28-31.
- WALLONIE, « Portail belge de la cohésion sociale », sur <http://cohesion sociale.wallonie.be/content/d%C3%A9finition-de-la-coh%C3%A9sion-sociale>, consulté le 14 juin 2017.
- WEBERMAN David, « A New Defense of Gadamer's Hermeneutics », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 60, n° 1, 2000, p. 45-65.
- WEILER Bernd, « Anthropology, Cultural and Social: Early History », dans *The Blackwell Encyclopedia of Sociology [online]*, 2007, p. n/a.
- WENAR Leif, « John Rawls », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*, 2008, p. n/a.
- WIEVIORKA Michel, « Is multiculturalism the solution? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, n° 5, 1^{er} janvier 1998, p. 881-910.
- WISSOT Jay, « John Dewey, Horace Meyer Kallen and Cultural Pluralism », *Educational Theory*, vol. 25, n° 2, 1975, p. 186-196.
- WOOD Phil, Charles LANDRY et Jude BLOOMFIELD, *Cultural Diversity in Britain: A Toolkit for Cross-cultural Co-operation*, York, Joseph Rowntree Foundation, 2006.
- WORLD TOURISM ORGANISATION, « Le tourisme et le rapprochement des cultures : l'OMT lance la Journée mondiale du tourisme 2011 », <http://media.unwto.org/fr/press-release/2011-06-23/le-tourisme-et-le-rapprochement-des-cultures-lomt-lance-la-journee-mondiale>, 20 juin 2011, consulté le 20 juillet 2017.
- WORLD TOURISM ORGANISATION, « Organisation Mondiale du Tourisme », www.wto.org, consulté le 19 juillet 2017.
- YOUNG Merwin Crawford, *The politics of cultural pluralism*, Madison, University of Wisconsin Press, 1976.
- ZIMMERMANN Jens, *Hermeneutics: A Very Short Introduction*, Oxford, UK, Oxford University Press, 2015.